

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN TEFSİRDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Doktora Tezi

Emrullah ÜLGEN

İstanbul, 2012

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN TEFSİRDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Doktora Tezi

Emrullah ÜLGEN

Danışman: Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK

İstanbul, 2012

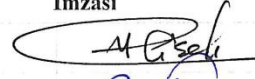




MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi
EMRULLAH ÜLGEN'in İ'RÂBÜ'L-KURÂN'IN TEFSİRDEKİ YERİ VE ÖNEMİ adlı tez
çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 21.11.2012 tarih ve 2012-33/26 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi/...../.....
14 / 12 / 2012

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. YAKUP ÇİÇEK	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. ABDULAZİZ HATİP	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
4. Jüri Üyesi Doç. Dr. NECMETTİN GÖKKİR	
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. MEVLÜT GÜNGÖR	

İmzası

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Emrullah ÜLGEN
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK
Tez Türü ve Tarih	: Doktora- Aralık , 2012
Anahtar Kelimeler	: İ'râb, İ'râbü'l-Kur'ân, İ'râb Farklılıkları

ÖZET

İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN TEFSİRDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Kur'ân merkezli anlama ve yorumlama gayretleri, onun nüzûlünden kısa bir süre sonra ğarîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân gibi filolojik nitelikli Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ayetlerdeki kelime birimlerinin söz dizimindeki konumunu Arap grameri açısından inceleyen i'râbü'l-Kur'ân ilminin bu ilimler arasında çok önemli bir yeri vardır. Kur'ân'ın terkiât ifade biçimlerinin tahricini (en uygun i'râb vecihlerini gerekçeleriyle ortaya koyma) yerleşik nahiv kuralları doğrultusunda inceleyen i'râbü'l-Kur'ân, ayetleri kelimeler ve cümlelere taksim etmek suretiyle parçacı (mevziî) bir yaklaşımla, nahvî analizlerle kelime ve terkiplerin dilsel özelliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir ilimdir. Daha teknik bir ifade ile lâfzî ve anlamsal ilişkilerinden hareketle kelime ve terkiplerin fâil, mef'ûl, mübtedâ-haber, sıfat, bedel, te'kid, mübtedâ-haber vb. öğelerinin çözümlemesini esas alan bir ilimdir.

Giriş ve üç bölümden oluşan **“İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi”** adlı çalışmanın giriş bölümünde tezin konusu ve amacı, kaynakları, literatür değerlendirmesi ve i'râb tartışmalarına yer verildi. Birinci bölümde; i'râbü'l-Kur'ân ilminin kavramsal çerçevesi, tarihsel süreci ve i'râbü'l-Kur'ân eserleri gibi konular detaylı bir biçimde ele alındı. İkinci bölümde; ayetlerde i'râb farklılıklarını ortaya çıkartan faktörler ve bunların anlam üzerindeki etkileri üzerinde duruldu. Üçüncü bölümde ise i'râb farklılıklarının tespit ve tercihinde uyulması gereken ilkelerin neler olduğu ve bu ilkelere uyulmadığı takdirde oluşabilecek dilsel ve anlamsal hataların neler olabileceği örnek ayetler üzerinde i'râb analizleri yapılarak izah edildi.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Emrullah ÜLGEN
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Tefsir
Supervisor	: Professor Yakup ÇİÇEK
Degree Awarded and Date	: PhD-September, 2012
Keywords	: İrab, İrab al-Kuran, İrab Differences

ABSTRACT

THE PLACE AND THE SIGNIFICANCE OF THE İRAB AL-KURAN IN THE TEFSİR

Quran centered efforts of understanding and interpretation has led to appearance of linguistical Quranic sciences like garib al-Kuran, meani al-Kuran, mecaz al-Kuran a brief time after its revelation. İrab al-Kuran, which analyses the syntactic location of word units in verses from the Arabic grammar angle, has a very significant position among these sciences. İrab al-Kuran, which analyses the elimination of synthetic expression forms of Kuran in accordance with settled syntactic rules, is a science which aims to bring out linguistic properties of words and compounds by means of deep grammatic analyses with a localized approach by division of verses into words and sentences. With a more technical voice, it is a science which is based on analysis compounds of words and their syntheses such as subject, object, noun clause, adjective, substitue, confirmative etc. from the point of verbal and semantic relations.

Theme and aim of the thesis, resources, evaluation of literature and argument of irab are included in the introduction of the study named “The Place and Importance of İrab al-Kuran in Tefsir” which consists of an introduction and three parts.

In the first part; arguments such as conceptual frame, historical process, books of İrab al-Kuran are handled in detail in this section.

In the second part; factors revealing irab differences in verses and their effects on the meaning are discussed. In the third part; the principles to be followed in the identification and preference of irab differences and what linguistic and semantic mistakes may occur if these principles are not followed are illustrated with irab analyses on sample verses.

ÖNSÖZ

Kur'ân, indirildiği günden itibaren, farklı disiplinler ve yöntemler geliştirilerek anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmış ve çalışılmaya da devam etmektedir. İlahî kelamın metinsel forma dönüşmüş şekli olan Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diliyle nazil olması doğal olarak ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında dilsel özellikli bir takım çalışmaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân'ın nüzûlünden iki asır geçmeden âlimler, konuyla ilgili nitelikli birçok eser telif etmişlerdir. Ulumu'l-Kur'ân (Kur'ân ilimleri) çatısı altında değerlendirilen me'âni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, ğarîbü'l-Kur'ân, el-vücûh ve'n-nezâir, i'râbü'l-Kur'ân gibi dilbilimsel türü tefsir eserlerinde ayetler sarf/morfoloji, nahiv/sentaks, belağat/retorik gibi birçok açıdan incelenmiştir. Ayetlerdeki kelime birimlerinin söz dizimindeki konumunu Arap dili kuralları dorultusunda incelemeyi esas alan i'râbü'l-Kur'ân ilminin şüphesiz bu ilimler arasında çok özel bir yeri vardır. Kur'ân'ın terkebî ifade biçimlerinin tahrîcini (en uygun i'râb vecihlerini gerekçeleriyle ortaya koyma) yerleşik nahiv kuralları doğrultusunda inceleyen i'râbü'l-Kur'ân ilmi, ayetleri kelimeler ve cümlelere taksim etmek suretiyle parçacı (mevzî) bir yaklaşımla, nahvî analizlerle kelime ve terkiplerin dilsel özelliklerini incelemeyi amaçlamaktadır. Daha teknik bir ifade ile lâfzî ve anlamsal ilişkilerinden hareketle kelime ve terkiplerin cümle içerisindeki fâil, mef'ûl, sıfat, bedel, te'kid, mübtedâ-haber, vb. öğelerin nahvî özelliklerini inceleyen bir ilimdir.

“İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi” adlı çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu ve amacı, kaynakları, literatür değerlendirmesi ve i'râb tartışmalarına yer verildi. Bu bölümde ayrıca genelde Arap dilinde özelde ise Kur'ân-ı Kerim'de i'râb olgusunun varlığı ve bu olgunun anlamsal değeri ile ilgili tartışmalara yer verildi.

Birinci bölümde, i'râbü'l-Kur'ân ilminin kavramsal çerçevesi, tarihsel süreci ve i'râbü'l-Kur'ân eserleri hakkında detaylı bilgiler verildi.

İkinci bölümde, ayetlerde i'râb farklılıklarını ortaya çıkartan faktörler ve bunların anlam üzerindeki etkileri üzerinde duruldu. Temelde, Kur'ân'ın metin

yapısından kaynaklanan faktörler, lehçe yapısından kaynaklanan faktörler, gramer kaynaklı faktörler, şahsî ve mezhepsel faktörler olmak üzere dört ana başlıkta toplanan bu faktörler alt başlıklar halinde daha da detaylandırılarak örnek ayet tahlilleriyle incelenmeye çalışıldı.

Üçüncü bölümde ise ayetlerin i'râb tahlillerinin hangi kriterler doğrultusunda yapılması gerektiği, i'râb farklılıklarının tespit ve tercihinde uyulması gereken ilkelerin neler olduğu ve bu ilkelere uyulmadığı takdirde oluşabilecek dilsel ve anlamsal hataların neler olabileceği örnek ayetler üzerinde i'râb analizleri yapılarak incelenmeye gayret edildi.

Çalışmanın başından itibaren yakın ve sıcak alakalarını esirgemeyen, değerli fikir ve tavsiyeleriyle bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK'e, tez izleme jürisinde bulunarak ufuk açıcı fikirleri ve önerileriyle yönlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Abdulaziz HATİP'e ve Prof. Dr. Ali DURUSOY'a, doktora tez jürisi olarak tezi inceleyip önemli değerlendirme ve önerilerde bulunan Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR'e ve Doç. Dr. Necmettin GÖKKİR'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca teknik konularda yardımlarını esirgemeyen Muhammed ÜLGEN'e ve ismini burada zikredemediğim değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Emrullah ÜLGEN

İstanbul, 2012

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR	IX

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI, KAYNAKLARI LİTERATÜR DEĞERLENDİRİLMESİ VE İ'RÂB TARTIŞMALARI

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI.....	2
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	3
III. LİTERATÜR DEĞERLENDİRİLMESİ.....	4
IV. İ'RÂB TARTIŞMALARI	8
A. İ'râbın Olmadığı İle İlgili İddialar ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi	9
1. İ'râb Olgusunun Arapçanın da Dâhil Olduğu Sâmi Dillerde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi	9
2. İ'râb Unsurlarının Câhiliye Şiirinde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi	12
3. İ'râb Olgusunun Arap Lehçelerinde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi	25
4. İ'râbın Sonradan Kur'ân'a Tatbik Edildiği İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi	28
B. İ'râb-Mana İlişkisi İle İlgili İddialar ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi	32

BİRİNCİ BÖLÜM

İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ, TARİHSEL SÜRECİ VE İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİ

I. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	41
A.İ'râbın Tanımı	41
1. İ'râbın Sözlük Anlamı	41
2. İ'râbın Terim Anlamı	43

a. İ'rabın Nahiv Anlamında Kullanılması.....	44
b. İ'rabın Binânın Zıddı Olarak Tanımlanması	48
c. Terkipsel İfadelerin Gramer Kaidelerine Göre Çözümlemesi	50
B. Kur'ân'ın Tanımı.....	55
1. Kur'ân'ın Sözlük Anlamı	55
2. Kur'ân'ın Terim Anlamı	56
C. Terkip Olarak İ'rabü'l-Kur'ân.....	57
II. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN TARİHSEL SÜRECİ.....	60
A. Lahn	60
1. Lahnin Tanımı ve Ortaya Çıkışı.....	61
2. Lahn ve İ'rab	66
3. Lahn Tehlikesine Karşı Alınan Filolojik Önlemler	68
4- Kur'ân Metninde Lahn (İ'rab Hatası) İddiası	69
B. Kur'ân'ın Noktalanması ve Harekelenmesi.....	74
C. Nahiv ve İ'rabü'l-Kur'ân.....	78
D. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabü'l-Kur'ân.....	83
E. Müstakil Bir İlim Olarak İ'rabü'l-Kur'ân.....	84
III. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİ	89
A. Kur'ân'ın Bütününe Konu Edinen İ'rabü'l-Kur'ân Eserleri	93
B. Belirli Süreleri Konu Edinen İ'rabü'l-Kur'ân Eserleri	108

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA İ'RÂB FARKLILIKLARINI ORTAYA ÇIKARAN FAKTÖRLER VE BUNLARIN ANLAM ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

I. KUR'ÂN'IN METİN YAPISINDAN KAYNAKLANAN FAKTÖRLER.....	118
A. Resm-i Osmâni ve Kıraât Farklılıklarından Kaynaklanan Faktörler	118
B. Vakf ve İbtidâ Faktörü	142
II. LEHÇE FARKLILIKLARINDAN KAYNAKLANAN FAKTÖRLER	160
III. GRAMER KAYNAKLI FAKTÖRLER	164
A. Nahvî Farklılıklar	164
1. Zamirler ve Mercileri	164
2. Harf-i cerlerin ve Zarfların Mutaallakları.....	175
3. Hazif (Eksiltili İfadeler) Faktörü	188
4. Takdîm-Te'hîr	199

5. Ma‘mûlün Kendisine Nisbet Edildiği Zahir Bir Âmilin Bulunmaması	203
6. Âtîf-Ma‘tûf İlişkisi	208
7. Mübtedâ ve Haberin Tayininden Kaynaklanan İ‘râb Farklılıkları	213
8. Kelime Birimlerinin (Edat ve İsim) ve Terkibî İfadelerin Cümledeki Anlamsal ve Lâfzî İlişkilerinin Farklı İ‘râbları Mümkün Kılması	217
B. Sarfî (Kelime Yapısı) Faktörler	244
IV. KİŞİSEL ve MEZHEPSEL FAKTÖRLER	250
A. Kişisel Faktörler	251
B. Mezhepsel Faktörler	256
1. Filolojik Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler	256
2. İtikadî Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler.....	261
a. Mutezile	261
b. Şîâ	273
3. İşârî (Tasavvufî) Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler	275
4. Fikhî Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler	281

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İ‘RÂB FARKLILIKLARININ TESPİT VE TERCİHİNDE GÖZETİLMESİ GEREKEN İLKELER

I. MÜFRED ve MÜREKKEB İFADELERİN ANLAMLARININ BİLİNMESİ	289
II. LÂFZİN MUHTEMEL İ‘RÂB VECİHLERİNİN BİLİNMESİ	295
III. KELİME YAPISININ (BÂBLAR) DOĞRU TESPİT EDİLMESİ.....	297
IV. KELİME FORMLARINDAKİ BENZERLİKLERE DİKKAT EDİLMESİ.....	298
V. BAŞKA AYETLERDEKİ BENZER TERKİPLERİN GÖZ ÖNÜNDE BULUNDURULMASI	299
VI. SİYÂK-SİBÂK UYUMUNUN ESAS ALINMASI.....	303
VII. SEBEB-İ NÜZÛLÜN BİLİNMESİ.....	308
VIII. İ‘RÂB-MANA ÇATIŞMASINDA MANANIN ÖNCELENMESİ	320
IX. ŞER‘Î DELİLLERE UYGUN TAKDİRLERİN DİĞER TAKDİRLERDEN DAHA ÖNCELİKLİ OLMASI	326

X. RESM-İ MUSHAF'A UYGUN İ'RÂB VECHİNİN ONA AYKIRI İ'RÂB VECHİNDEN ÜSTÜN OLMASI.....	333
XI. İ'RÂB TERCİHLERİNİN SAHÎH KIRAÂTLERE AYKIRI OLMAMASI.....	337
XII. KUR'ÂN İ'RÂBINİN ŞÂZ, ĞARÎB ve ZAYIF VECİHLER YERİNE SAHÎH, FASÎH ve MEŞHÛR VECİHLERE GÖRE YAPILMASI.....	341
XIII. İ'RÂB VECİHLERİNİN TAHRÎCİNİN ARAP DİLİNDE SABİT OLMAYAN KURALLAR ÜZERİNDEN YAPILMAMASI.....	345
XIV. HERHANGİ BİR GEREKÇE OLMASIZIN ASLIN YA DA ZÂHİRİN AKSİNE TAHRÎCİN YAPILMAMASI.....	348
SONUÇ	355
BİBLİYOGRAFYA	363

KISALTMALAR

- age.* : Adı geçen eser
(sa) : Aleyhi selâm
b. : İbn
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
(cc) : Celle Celâluhû
Çev. : Çeviren
DİA : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h. : Hadis numarası
H. : Hicrî
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
mad. : Maddesi
M. : Milâdî
No : Numara
Nşr. : Neşreden
(ra) : Radiyallâhu anhu/anha
s. : Sayfa
(sav) : Sallallahu aleyhi ve selem
thk. : Tahkik eden
trc. : Tercüme eden
th. : Tarih yok
v. : Vefatı
yay. : Yayınları

GİRİŞ

**ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI, KAYNAKLARI LİTERATÜR
DEĞERLENDİRİLMESİ ve İ'RÂB TARTIŞMALARI**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI

Araştırmada, ayetlerin gramatik yapısını ve kelime birimlerinin sözdizimindeki konumunu, Arap gramerinin genel ve yerleşik kuralları doğrultusunda analizini esas alan i'râbü'l-Kur'ân ilminin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü esas alınacaktır. Gerek klasik gerekse modern dönem i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarında ayetlerin sadece i'râb çözümlenmeleri yapılmış, buna karşılık bu ilmin teorik boyutu ile ilgili yeterli bilgiler verilmemiştir. Erken sayılabilecek dönemlerden itibaren ilmi bir disiplin olarak tekâmül etmekle birlikte işaret edilen kaynaklarda, bu ilmin kavramsal çerçevesi net olarak belirlenmemiştir. Kaynaklarda genellikle bu ilmin faziletinden ve yararlarından bahsedilmekte ya da sadece i'râb kelimesinin tanımıyla yetinilmektedir. İ'râb kavramına yüklenen anlamlar da tamamen uygulama esaslı bir ilim olan i'râbü'l-Kur'ân'la paralellik arz etmemektedir. Zira gerek klasik gerekse modern dönem kaynaklarda i'râbı sadece kelime sonlarındaki bir takım değişimleri ifade eden oldukça sınırlı ve dar bir çerçeveye oturtan tanımlar yapıldığı görülmektedir. Bu da i'râb kelimesinin çok iyi analiz edilmesini, konuyla ilgili kaynaklardan elde edilecek verilerle i'râbü'l-Kur'ân terkiibindeki i'râb kelimesiyle telifini mümkün kılmayı gerektirmektedir.

Kelimelerin cümle içerisindeki konumlarını belirleyen ve cümlenin anlaşılmasında çok önemli rolü olan i'râb göstergelerinin genelde Arap dilinde özelde ise Kur'ân metninde bulunmadığı ya da bunların ayetlerdeki mana inceliklerini ortaya çıkarma fonksiyonunun olmadığı iddiaları, i'râb ile ilgili tartışmaların ana başlıklarını oluşturmaktadır. Özellikle müsteşrikler tarafından gündeme getirilen ve Kur'ân'ın metinsel gerçekliğini tartışmalı hale getirmeye matuf bu iddiaların değerlendirilmesi araştırmamızda yer verdiğimiz önemli konularından birini teşkil edecektir.

Araştırmada i'râbü'l-Kur'ân'ın ilmi bir disiplin formuna dönüşmesini sağlayan unsurların neler olduğu, hangi aşamalardan geçerek bu formu elde ettiği, bu ilmin müstakil bir ilim olma sürecini hangi eserle başlatılacağı gibi soruların cevabı da aranacaktır.

İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinde ayetlerin i'râb analizleri sonucunda birtakım i'râb farklılıkları meydana gelmektedir. Bu nedenle araştırmanın ana konularından birini de aynı kelime ya da terkip bağlamında birden fazla i'râb farklılıklarını meydana getiren faktörler oluşturacaktır. İkinci bölümle ayetlerin anlamlandırılmasında çok önemli etkileri olan bu farklılıkların neler olduğu konusu incelenecek, belirlenecek faktörlerin delillendirilmesi de örnek ayet çözümlenmeleriyle yapılacaktır.

Ayetlerin i'râb tahlilleri aslında subjektif yorum ve değerlendirmelere açık bir konudur. Nitekim bazı ayetlerin i'râb analizlerinde bu açıkça müşahade edilmektedir. Özellikle de mezhep aidiyetini önceleyenler bu boşluktan yararlanarak Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında son derece önemli olan bu ilmi, kendi mezheplerinin prensiplerine hizmet ettirmişlerdir. Bu da ayetlerin i'râb vecihlerinin ve tercihlerinin birtakım kriterler doğrultusunda yapılmasını zorunlu kılmıştır. Son bölümde ayetlerin i'râb tahlillerinin hangi kriterler doğrultusunda yapılması gerektiği ve bu ilkelere uyulmadığı takdirde oluşabilecek hataların neler olabileceği ayetlerle örneklendirmek suretiyle detaylı bir biçimde incelenecektir.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Dilbilimsel tefsir türlerinden biri olarak kabul edilen i'râbü'l-Kur'ân'ın; nahiv, kıraat, tefsir başta olmak üzere birçok ilimle iç içe olması bu ilmin kaynakları dışında birçok kaynaktan istifadeyi gerekli kılmıştır. Bütün kaynaklardan istifadenin imkânsızlığı dikkate alınarak temel kaynaklara başvuruldu. Bu doğrultuda i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili teorik bilgilerin verildiği ilk bölümde Arap nahvinde öne çıkan kaynaklardan istifade edildi.

İkinci bölümün konusu olan i'râb farklılıkları ve bunların anlam üzerindeki etkisinin belirlenmesinde klasik dönem kaynakları başta olmak üzere zaman zaman modern dönem kaynaklarına müracat edildi. İ'râb farklılıklarının belirlenmesinde klasik dönem kaynaklarından özellikle Zeccâc'ın (v. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Ferrâ'nın (v. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*, Nehhâs'ın (v. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân*, Mekkî b. Ebi Tâlib'in (v. 437/1845) *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, Enbârî'nin (v. 577/1181) *el-Beyân fi Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, Ukberî'nin (v. 616/1219) *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*,

Halebî'nin (v. 756/1335) *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, İbn Hâleveyh'in (v. 370/980) *İ'râbü'l-Kırâeti's-Seb'a ve İlelihâ* adlı eserlerinden yararlandı. Modern dönem kaynaklarından ise Muhyeddîn Dervîş'in (1908/1982) *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlere de müracat edildi. İ'râb farklılıkları doğrultusunda yapılan yorumlarda ise filolojik değerlendirmelerle öne çıkan tefsirlerden Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (v. 541/1147) *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Kurtubî'nin (v. 671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhît* isimli tefsirleri başta olmak üzere diğer önemli tefsirlerden de azami ölçüde istifade edildi.

İ'râb farklılıklarının tespit ve tercihinde gözetilmesi gereken ilkelerin yer aldığı üçüncü bölümde Suyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkân*, Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Burhân*, İbn Âkile'nin (v. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân* ve İbn Hişâm'ın (v. 761/1359) *Muğni'l-Lebîb* adlı eserleri başta olmak üzere zaman zaman ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili diğer eserlerden de istifade edildi. Bu eserlerde i'râb ile ilgili geçen ilkeler daha sistematik bir hale getirildi. Ayrıca ayetlerin doğru anlamlandırılmasında çok önemli olan bu ilkelerin önemini ortaya koymak üzere örnek ayetler üzerinde i'râb tahlilleri yapılarak bu ilkelere riayet edilmediği takdirde oluşabilecek muhtemel hatalara dikkat çekildi.

İ'râb farklılıklarını ve bunların anlam üzerindeki etkilerinin belirlenmesi amacıyla örnek olarak getirilen ayetlerin orijinal metniyle birlikte meâlleri de verildi. Zira i'râb tahlillerinin amacı ayetlerde geçen kelimelerin diğer kelimelerle ilişkisini ortaya koymaktır. Bu ilişkinin net görülebilmesi için öncelikle cümlenin bütün olarak görülmesi gerekmektedir. Bu amaçla Elmalılı Hamdi Yazır'ın, Süleyman Ateş'in, Suat Yıldırım'ın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın meâlleri ile tefsir eserlerinden istifade edilerek ayetlerin anlamları verildi.

III. LİTERATÜR DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasında çok önemli bir işlevi olan i'râbü'l-Kur'ân ilminin ülkemizde yeterince araştırma konusu yapılmadığını söyleyebiliriz. Akademik düzeyde yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalarda kavramsal

çerçeve, tarihsel süreç, i'râb ile ilgili tartışmalar, ayetlerdeki i'râb farklılıklarını ortaya çıkartan faktörler ve bunların anlam üzerindeki etkisi, i'râb farklılıklarının tespit ve tercihinde gözetilmesi gereken ilkeler gibi bu ilmin nazarî boyutunu temsil eden konulardan ziyade daha çok bu alanla ilgili yazılan eserlerin tanıtımının amaçlandığını görmekteyiz. Kanaatimizce bunun en büyük sebebi, gerek klasik gerekse modern dönem i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde ayetlerin sadece i'râb çözümlmelerine yer verilmesidir. Bu da i'râbü'l-Kur'ân ilminin nazarî boyutu yerine bu ilmin tatbik boyutunun öne çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla Arap dünyasında bu konunun daha da önemsendiğini ve bu alanla ilgili daha nitelikli eserlerin verildiğini söyleyebiliriz. Ulaşabildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili çalışmalar şunlardır:

1. İsmail Soylu: *İ'râbü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi*

Yüksek lisans tezi olarak 1984 tarihinde tamamlanan bu çalışma giriş ve iki bölüm olmak üzere 110 sayfadan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Arap dilinin gelişimiyle ilgili genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde *Terkib Olarak İ'râbü'l-Kur'ân* adlı başlık oluşturulmakla birlikte bu başlık altında i'râb ve Kur'ân kelimeleriyle ilgili genel tanımların nakledildiği buna mukabil bu ilmlle ilgili herhangi bir tanımın yapılmadığı görülmektedir. Oldukça kısa olan bu bölümde i'râbü'l-Kur'ân ilminin faziletiyle ilgili bazı rivayetler, i'râbü'l-Kur'ân âlimlerinin uyması gerekli kurallar ve i'râbü'l-Kur'ân'ın önemi ve tarihsel süreci gibi konular birkaç sayfada ayrıntıya gidilmeden aktarılmıştır. İkinci bölümde ise İstanbul kütüphanelerinde yazma eser olarak bulunan i'râbü'l-Kur'ân'ların telif önceliğine göre tanıtımı amaçlanmıştır.¹

2. İsmail Güler: *Kur'ân'ın İ'râbı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*

Yüksek lisans tezi olarak 1991 tarihinde yaklaşık yüz sayfa olarak hazırlanan bu çalışmanın giriş bölümünde *Arap Dilinde İ'râbın Önemi* başlığı altında Kur'ân'da lahn konusu ile i'râbın varlığı hakkında ortaya atılan iddialar maddeler halinde kısaca

¹ Soylu, İsmail, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1984.

aktarılarak bunlara cevap verilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Kur'ân i'râbında farklı görüşlerin ortaya çıkış sebepleri altı maddede örneklerle izah edilmiştir. Son bölümde ise özellikle Kur'ân merkezli i'râb çalışmalarıyla tanınan İbn Haleveyh'in *İ'râbü Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *İ'râbü Kırâati's-Seb'a ve İlelihâ* adlı eserlerinden hareketle onun i'râbü'l-Kur'ân ilmine katkısı üzerinde durulmuştur.²

3. Ali Bulut: *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*

Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın giriş bölümünde ğarîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân ilimleri hakkında çok kısa bilgi verilmiştir. Birinci bölümde hicri ilk üç asırda ğarîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân sahalalarında eser veren müelliflerin biyografileri vefat tarihleri esas alınarak verilmiştir. Eserleri günümüze ulaşanlar ve eserleri günümüze ulaşmayanlar şeklindeki tasnifle i'râbü'l-Kur'ân sahasında eser veren ön dört kişinin ismini kaydetmiştir.³

4. Yakup Civelek: *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*

Yazar, bu kitabında öncelikle i'râbın Arap dilindeki yerini ve rolünü belirlemeyi amaçlamıştır. Buradan hareketle kitabının birinci bölümünde i'râb kavramının teorik boyutunu ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. İkinci bölümde ise i'râbın varlığı ve manaya delaletiyle ilgili müsteşriklerin öne sürdüğü bir takım iddialar ve bunların değerlendirilmesine yer vermiştir. Son bölümde âmil, ma'mûl, merfû, mansûb gibi i'râb konuları örneklerle izah etmiştir. Her ne kadar bu çalışma genelde Arap dilinde i'râb olgusu ile ilgili bir çalışma olsa da yer yer Kur'ân i'râbıyla alakalı bir takım konulara temas edildiği de müşahade edilmektedir. Yazar kitabının sonunda oluşturduğu ekte, klasik ve modern dönemde i'râbü'l-Kur'ân ilmini, teorik ve pratik açıdan ele alan çalışmaların genişçe bir listesini telif önceliğine göre sunmuştur. Genelde i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili müstakil eserlerin ismini vermekle birlikte, zaman zaman me'âni'l-Kur'ân, ğarîbü'l-Kur'ân ilimleriyle ilgili eserleri de bu tanıtıma dâhil

² Güler, İsmail, *Kur'ân İ'râbı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991.

³ Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.

etmiştir. Ayrıca klasik dönemde yazılan eserlerin yazma ve basılı nüshalarına işaret ederek bunlar hakkında kısa açıklamalarda bulunmuştur.⁴

Arap dünyasında konuyla ilgili ulaşılabildiğimiz çalışmalar ise şöyledir:

1. Ahmed Süleymân Yâkut: *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî ve Tatbikâtuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Yazar, bu eserinde i'râb olgusunun tarihsel gelişim süreci, nahivle olan farkı, fıkıh ve fıkıh usûlü terimleriyle ilişkisi gibi konulara temas etmiştir. Yâkût, tezinin bir bölümünde *Rey Tefsirinin Hizmetinde İ'râb* başlığı altında Mutezile, Şîâ ve Tasavvuf sisteminin bu konudaki yaklaşımlarını örneklerle ele almıştır. Her ne kadar bu çalışma doğrudan i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili bir çalışma olmasa da i'râb teriminin tahlili, bazı i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin zikredilmesi ve özellikle son cümlede belirtilen hususlar sebebiyle önemli kaynaklardan birisi olduğunu söyleyebiliriz.

2. Yûsuf b. Halef el-İsevî: *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*

Ulaşılabildiğimiz kadarıyla i'râbü'l-Kur'ân'ın nazarî boyutunu sistemli bir biçimde esas alan çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Yazar bu eserde öncelikle i'râbü'l-Kur'ân ilminin kavramsal çerçevesini tahlil ettikten sonra bu ilmin tarihsel süreciyle ilgili çok fazla detaya girmeden genel bilgiler vermiştir. Bu eserde ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde geçen i'râb vecihlerinin tespit ve tercihinde gözetilmesi gereken kurallar sistematik bir biçimde zikredilse de bu kuralların gerekçelenmesinde kullanılan örneklerin i'râb vecihlerinin ve bunların mana üzerindeki etkisinin tahlil edilmediği görülmektedir. Bu çalışma i'râbü'l-Kur'ân ilminin nazarî boyutunu işleme itibarıyla kanatimizce önemli bir eser olmakla birlikte i'râb vecihlerini ortaya çıkaran faktörler ve bunların anlam üzerindeki etkisinin örnek ayet çözümlemeleriyle ortaya konmaması yönüyle bazı boşlukları doldurmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca konuların çok detaya gidilmeden yüzeysel bir biçimde işlenmesi bu eserle ilgili söylenebilecek diğer hususlardan biridir. Yazar, bu eserinde i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarını, Kur'ân'ın bütünü veya bir kısmını kapsayan şekilde kategorize ettikten sonra bu başlıkları da

⁴ Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

kendi içerisinde modern ve klasik dönem eserler olmak üzere iki bölüme ayırmıştır. Müellif, doksana yakın eserin ismini vermektedir.⁵

3. Ali Şevvâh İshâk: *Mu‘cemu Müsennefâti’l-Kur‘âni’l-Kerîm*

Ali Şevvâh İshâk, ulûmu’l-Kur‘ân’larla ilgili kitapların tanıtımını yaptığı dört ciltlik bu çalışmasında *i‘râbü’l-Kur‘ân* başlığı altında bu alanla ilgili birçok eserin ismini ve geçtiği kaynakları zikretmiştir. Müellif; i‘râb-tefsir, i‘râb-kıraât ile alakalı müşterek kitapların bulunduğunu kendisinin burada sadece i‘râb ağırlıklı eserlerin tanıtımını yaptığını söylemektedir.⁶ Bu çalışmanın tamamen kaynak tanıtımıyla ilgili olduğu söylenebilir.

IV. İ‘RÂB TARTIŞMALARI

Genelde Arap dilinde özelde ise Kur‘ân metninde i‘râbın olmadığı ile ilgili birtakım iddialar süre gelmiştir. İddia sahipleri, Kur‘ân’ın orijinal formunun i‘râbtan hali olduğunu yani Kur‘ân nazil olduğunda i‘râbtan mücerred bir şekilde okunduğunu; ancak daha sonraları dilbilimcilerce oluşturulan i‘râb kaidelerinin ayetlere tatbik edilmesiyle Kur‘ân’ın i‘râblı hale getirildiğini söylemektedirler. Bütün bu iddialarını temellendirmek maksadıyla da i‘râb sisteminin temel kaynakları arasında yer alan başta Arapçanın dâhil olduğu Sâmi dillerde, câhiliye şiiirinde ve Arap lehçelerinde bu olgunun kanıtlarının bulunmadığını söylemektedirler. İ‘râb tartışmalarının önemli başlıklarından birini de i‘râb-mana ilişkisi çerçevesinde ortaya atılan iddialar oluşturmaktadır. Bu iddiaların temelinde anlamı belirlemede i‘râb göstergelerinin hiçbir fonksiyonunun olmadığı, bunların sadece sözdeki zorluğu gidererek konuşmayı kolaylaştırdığı ve konuşmanın akıcılığını sağladığı fikri yatmaktadır. Bu genel girişten sonra şimdi başlıklar halinde i‘râbın varlığı ve manaya delaleti eksenindeki tartışmaları ayrıntılı bir biçimde incelemeye çalışacağız.

⁵ Konuyla ilgili bkz. el-İsevî, Yusuf b. Halef, *İlmu İ‘râbi’l-Kur‘ân*, Dârü’s-Semiî, Riyâd, 2009, s. 127-160.

⁶ İshâk, Ali Şevvâh, *Mu‘cemu Musannefâti’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, Dârü’r-Rifâî, Riyâd, 1983, I, 171-195.

A. İ'râbın Olmadığı İle İlgili İddialar ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi

1. İ'râb Olgusunun Arapçanın da Dâhil Olduğu Sâmi Dillerde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi

İ'râb olgusunun varlığını ve manaya delaletini kabul etmeyen müsteşrik ve Arap dilbilimcilerinden bir grup, bu sistemin tarihsel köklerinin çok eskilere dayanmadığını; bilakis Arap dili sistematiği içerisinde sonradan oluşturulduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiaya göre kadim Sâmi dil ailesini oluşturan bazı dillerde, çok az sayıda görülen ilkel birtakım işaretlerin varlığına rastlansa da bunlar mevcut i'râb göstergelerine benzememektedir. Bundan dolayıdır ki müsteşrik V. Renan, eski Sâmi dillerden İbranice, Aramice ve Habeşçede i'râb alametlerine delaleti kesin olmamakla birlikte bu alametleri anımsatan çok az sayıda ibtidaî birtakım işaretlerin bulunduğunu, günümüzdeki mevcut haliyle de i'râb olgusunun sadece Arapçaya ait bir özellik olduğunu söylemektedir.⁷

İ'râb karşıtı görüşleriyle eleştirilerin odağında yer alan günümüz dilbilimcilerden İbrâhîm Enîs de müsteşriklerin, bazı İbrânice isimlerin sonunda fethâ, kesrâ ve damme gibi i'râb göstergelerine benzer birtakım işaretleri tesadüfen keşfettikleri; ancak sonraları bu işaretlerin Arapçadaki mevcut i'râb hareketlerinden farklı olduğu, tarihi süreç içerisinde bu göstergelerin manaya delaleti özelliğini yitirdikleri şeklindeki görüşleri eleştirmektedir. Enîs, i'râbın kökenini kadim İbraniceye ve genel olarak da eski Sâmi dillerine dayandıran yaklaşımlara katılmamakta, bu yaklaşımların tamamen bir varsayımdan ibaret olduğunu iddia etmektedir.⁸

Bütün bu iddialar şöyle özetlenebilir: Arapça, İbranice ve Aramice başta olmak üzere eski Sâmi ailesini oluşturan dillerde i'râbın varlığını gösteren hiçbir kanıt, alamet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Arapçanın i'râb özellikli bir dil olduğu fikri tamamen tekellüf olup Arap dilinin sözlü ve yazılı eski kaynaklarında bu olgunun varlığını kanıtlayan hiçbir materyal bulunmamaktadır.

⁷ Vâfi, Ali Abdülvâhid, *Fıkhu'l-Luğa*, Nehdetü'l-Mısır, Kahire, 2004, s. 161.

⁸ Enîs, İbrâhîm, *Min Esrâri'l-Luğa*, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, Kahire, 1978, s. 212-216.

İ'râb sisteminin Arap dilinin temel özelliklerinden olup olmadığı ve bu olgunun ne zamandan beri Arapçada kullanıldığı gibi hususlar, klasik Arap dilbilimcileri kadar modern dönem Arap dilbilimcileri ve müsteşriklerin de ilgisini çekmiştir. Kanıtlanabilirliği teorik ve mantıksal olgulardan ziyade bilimsel verilerle mümkün olan bu iddiaların değerlendirmesini yapan müsteşrikler ve Arap dilbilimcileri, tarihi materyaller ve arkeolojik verilerden hareketle iddialara cevap vermişlerdir. Özellikle müsteşrikler, Sâmi ailesindeki dillerde bu konu ile ilgili kapsamlı araştırmalar yapmışlardır. Araştırmacıların ulaştıkları sonuçlar, erken dönemlerden itibaren Arapçanın üç i'râb formunu da muhafaza ettiğini göstermektedir.

Wallin, Phillippi, Nöldeke ve Brockelmann'ın da aralarında bulunduğu birçok şarkiyatçı, i'râb olgusunun Sâmi dillerde M.Ö. 2500 yıllarına kadar gittiğini söylemektedir.⁹ Carl Brockelmann (v. 1375/1956); *Fıkhü'l-Luğati's-Sâmiyye* ismiyle Arapçaya tercüme edilen kitabının *İ'râb Durumları* başlıklı bölümünde, i'râb alametlerinin (ref', nâsb, cerr) mevcudiyeti ile ilgili yaptığı bilimsel araştırmada, kadim Sâmi dillerde bu işaretlerin varlığına ulaşmıştır. Brockelmann, bu gruptan olan Akkadça ve Habeşçe dillerde i'râb göstergeleri ile ilgili örnekleri zikrettikten sonra "İslam öncesi Arapça, üç i'râb alametini de muhafaza etmiştir." tespitiyle, eski Sâmi dillerde bu olgunun olmadığını bilakis sonradan vazedildiği ve uydurma olduğu iddialarını çürütmüştür.¹⁰

Alman oryantalist J. Fhück, Sâmi dillerinin edebî gelişim ve parlaklığı dönemlerinde kaybettiği en eski dilsel unsurlardan olan i'râb özelliğinin sadece bu dil ailesinden olan kadim Babilcenin ve fasih Arapçanın muhafaza ettiğini kaydetmektedir. Ona göre konuşma dilinde i'râbın ontolojik gayesi etrafında birtakım tartışmalar alevlense de İslam öncesi ve sonrası dönemlerde bedevi Araplara özgü şiirler, genel i'râb alametlerini bize tam bir yetkinlikle bildirmektedir. Ona göre Müslüman nahiv ve lügat âlimlerinin kendi dillerini daha iyi öğrenebilmek ve konuşabilmek maksadıyla H. IV. asra kadar bedevilerin yaşadıkları bölgelere yaptıkları seyahatler, i'râb olgusunun

⁹ el-Cündî, Ahmed İlmü'd-Din, "el-İ'râb ve Müşkilâtühü", Mecelletü Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, sayı: 42, Kahire, 1978, s. 161.

¹⁰ Brockelmann, Carl, *Fıkhü'l-Luğati's-Sâmiyye*, çev. Ramazan Abdu't-Tevvâb, Mektebetü Camiâtü'r-Riyâd, Riyâd, 1977, s. 100-103.

bu dönemlerde tekâmül ettiğinin açık kanıtıdır. Hatta günümüzde de bedevi Arapların farklı lehçelerinde bu olgunun somut kalıntılarına rastlamak mümkündür.¹¹

Sâmî dilleri hakkında yaptığı çalışmalarıyla tanınan Mısır Üniversitesi Sâmî Diller Bölümü hocalarından İsrail Wolfensohn, bu dillerin birçoğunun i'râb özellikli olduğu sonucuna ulaşmış ve eserinde Babilce, İbranice ve Arapçadan konuyla ilgili birçok örnek vermiştir.¹²

Alman oryantalist G. Bergstrasser de i'râb sisteminin Sâmî kökenli olduğunu, bu dil ailesine mensup eski dillerde i'râb ile ilgili birçok özelliğin bulunduğunu haber vermektedir. Ona göre Sâmî kökenli Arapça da muzâf ve haberin i'râb durumları ile isimlerdeki gayr-ı munsarîf özelliklerini kendi doğal yapısında barındırmaktadır. Bunlardan i'râbın ana öğelerinden olan muzâf ve haberin diğer Sâmî dillerde de mevcut olduğunu, isimlerdeki gayr-ı munsarîf özelliğinin ise Arapçaya özgü olduğunu söylemektedir.¹³

Günümüz dilbilimcilerinden Abdülvâhid Vâfî de i'râbın sadece Arap diline özgü bir sistem olmadığını Habeşçe, Aramice, Himyerice vb. diğer Sâmî dillerde az sayıda da olsa bu olgunun bazı özelliklerinin bulunduğunu belirtmektedir. Fakat Arapçadaki mevcut i'râb sistemiyle kıyaslandığında azımsanmayacak derecede aralarında farklılıklar olsa da bu sistemin varlığına delalet eden birtakım işaretlerin var olduğunu söylemektedir. Hatta Himyerice gibi günümüze ulaşan bazı Sâmî dillerde bu sistemin varlığını devam ettirdiğini gösteren sınırlı sayıdaki deliller, köklü bir geçmişinin olduğunu kanıtladığı gibi sonradan dilbilimciler tarafından uydurulduğu iddialarını da boşa çıkarmaktadır.¹⁴

Sâmî dilleri ile ilgili günümüze ulaşan yazılı kaynaklar üzerinde yaptığı araştırmalarla ilim dünyasının dikkatlerini çeken modern dönem Arap dilbilimcilerinden Ramazan Abdu't-Tevvâb, Akadca gibi bazı eski Sâmî dillerde i'râbın bütün özellikleriyle mevcut olduğunu bilimsel olarak ortaya koymaktadır. Abdu't-Tevvâb, M. Ö. 1760'lı yıllarda Mezopotamya'da görülen, tarihin en eski ve en iyi

¹¹ Fück, Johann W., *Arabiyye: Dirâsât fi'l-Luğa ve'l-Lehecât ve'l-Esâlib*, çev. Ramazan Abdu't-Tevvâb, Mektebetü Hâncî, Kahire, ty. s. 15.

¹² Örnekler için bkz. Wolfensohn, İsrail, *Tarihu Luğâti's-Sâmiyye*, Matbaatü'l-İ'timad, Mısır, 1929, s. 15-20.

¹³ Bergstraesser, Gotthelf, *et-Tatavuru'n-Nahvî li'l-Luğâti'l-Arabiyye*, nşr. Ramazan Abdu't-Tevvâb, Mektebetü Hâncî, Kahire, 1994, s. 116.

¹⁴ Vâfî, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 164.

korunmuş eski Babilce yazılmış Hammurabi kanunlarında, fasih Arapçada görülen i'râb özelliklerinin aynısının kayıtlı olduğunu tespit etmiştir. Şöyle ki, tarihi meteryaller üzerinde yaptığı araştırmada fâilin merfû, mefû'lün mansûb şekli ile kelimelerin ref' alametini damme, nasb alametini fethâ, cerr alametini kesrâ biçiminde gösteren birtakım göstergelerin mevcudiyetini delillerle ortaya koymuştur. Yine bu kaynaklarda kayıtlı müsennâ ve cem-i müzekker örneklerinin Arapçadaki müsennânın el'f harfi ve cem-i müzekkerin vâv harfi biçimindeki i'râb göstergeleri arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır. Abdu't-Tevvâb, Asurca ve Habeşçede de benzer i'râb özelliklerinin kanıtlarını ortaya koyarak i'râbın varlığının İslamiyet'ten önceki dönemlere dayandığını bilimsel verilerle ortaya koymuştur.¹⁵

Netice olarak, günümüzdeki i'râb sistemiyle mukayese edildiğinde bütün kurallarıyla yerleşmiş ve gelişmiş bir i'râb sisteminden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte, dilsel araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara bakıldığında, bu sistemin varlığının çok eskilere dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Canlı varlıklar gibi tekâmül kanununa tabi dilsel olgular, tarihi süreç içerisinde gelişmekte ve olgunlaşmaktadır. Arap dilinin temel unsurlarından olan i'râb sisteminin kadim dillerde ibtidaî bir biçimde de olsa mevcudiyeti bu sistemin, sonradan bir araya getirilen dilsel materyallerden vazedildiği iddialarını tamamen geçersiz kılmaktadır.

2. İ'râb Unsurlarının Câhiliye Şiirinde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi

Müsteşrikler, İslam öncesi dönemde mütedavil olan ve i'râb olgusunun delillendirilmesinde önemli referans kaynaklarından olan câhiliye şiirinin i'râb olgusundan hali olduğunu öne sürmektedir. Buradan hareketle Kur'ân'da mevcut olan i'râb realitesinin dayandığı en önemli kaynaklardan biri olan câhiliye Arap şiiri ile alakalı şüpheler oluşturmak ve bundan sonra Arap kelimeleri, Kur'ân-ı Kerîm ve Arap şiiri incelenerek tümevarım (istikrâ) yöntemiyle istinbât edilen i'râb kaidelerinin kurgu olduğu ya da başka bir dilden alındığı şüphesini yaymaktadır.¹⁶

¹⁵ Abdu't-Tevvâb, Ramazan, *Fusûlün fi Fıkhî'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1999, s. 381-385. Eski Sami dillerinde İ'râbın mevcudiyet ile ilgili örnekler için bkz. Carl Brokelmann, *Fıkhü'l-Luğati's-Sâmiyye*, s. 100-103; Wolfensohn, *Târîhü Luğâti's-Sâmiyye*, s. 15-20.

¹⁶ Cebel, Muhammed Hasan, *Difâ'ani'l-Kur'ân*, el-Berberî li Tıbaati'l-Hadise, Tanta, 2000, s. 13-17.

Bütün bu iddiaların temelinde, eski Arap şiirinin intihal sonucu oluştuğu fikri yer almaktadır. Arap şiirinde intihal problemini ilk defa gündeme getiren H. III. yüzyılda yaşayan Muhammed b. Selâm el-Cumahî'dir.¹⁷ Cumahî (v. 231/846), *Tabakâtu Fuhûli 'ş-Şuâra* adlı eserinde câhiliye şiiriyle ilgili örnekler üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde intihal iddiasını iki ana sebebe dayandırmaktadır:

Birincisi; kişilerin, mensubu bulunduğu kabilenin meziyet ve üstünlüklerini, şiir vasıtasıyla menkıbeleştirme gayretleridir. Müellif, bunu şöyle izah etmektedir:

“Arapların savaş ve kahramanlıkları ile ilgili şiir rivayetlerini araştırırken bazı kabilelerin, kendilerine mensup şairlerin şiirlerini ve kabilelerine özgü önemli hadiseleri anımsatan edebî materyalleri yetersiz gördüklerini, bu amaçla diğer kabilelere ait şiirleri ve edebî materyalleri kendi şairlerine nispet ederek söylemeye başladıklarını, bundan sonra türeyen şiir râvilerinin de bu şiirlere birçok ilave yaptıklarını gözlemledim.”¹⁸

İkincisi ise Hammad er-Râviye (v. 155/771) ve Halef el-Ahmer (v. 180/796) gibi bazı şiir râvilerinin bizzat kendilerinin nazm ettikleri şiirleri başka şairlere nisbet etmeleridir.¹⁹

Arap edebiyatı tarihi açısından çok önemli olan câhiliye şiirinde intihal problemi ile ilgili çalışmaları bulunan müsteşriklerden biri de Theodore Nöldeke'dir (v. 1930). Mevcut verilere dayanarak bu iddiayı dillendiren ilk müsteşrikin, Alman kökenli Theodore Nöldeke olduğunu söyleyen Fuad Sezgin'e göre, onun bu konudaki fikri şu genel düşüncesinden kaynaklanmaktadır: Arap mirasının tedvini ancak H. I. asır sonlarından itibaren başlamıştır. Râviler, câhiliye ve İslamiyetin ilk dönemlerine nisbet edilen şiirleri, karşılaştıkları herhangi bir bedeviden alıyorlardı. Böylece aynı şiirin, râvi farklılığından kaynaklanan birden fazla rivayet şekli oluşmuştur. Bu nedenle bize ulaşan bu şiirlerin birçoğunun mevsukiyeti hakkında birtakım şüphelerin oluşabileceğini ifade eden Nöldeke, bunların bir kısmının intihal olduğunu, ayrıca bunların şairlere nisbetlerinde de çeşitli problemlerin olduğunu söylemektedir.²⁰

¹⁷ Dayf, Şevkî, *el-Asrû 'l-Câhilî*, Dârü'l-Meârif, Kâhire, 1965, s. 164.

¹⁸ el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli 'ş-Şuâra*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Dârü'l-Medenî, Cidde, ty., s. 46.

¹⁹ Müellif, bu iddiasını birçok örnekle delillendirmeye çalışmıştır. Örnekler için bkz. Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli 'ş-Şuâra*, s. 11, 23, 47, 48, 49, 61, 148.

²⁰ Sezgin, Fuad, “*Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri*”, çev. Hasan Taşdelen, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 5, Bursa, 1993, s. 311.

Sâmî dilleri konusunda yaptığı çalışmalarıyla tanınan Oxford Üniversitesi hocalarından İngiliz oryantalist D. S. Margoliouth'un (v. 1940), câhiliye şiirinin orijinalitesi ile ilgili değerlendirmeleri edebiyat çevrelerinde geniş yankı bulmuştur. İntihal olgusunu eserlerinde tartışan müsteşriklerden biri olan Margoliouth, günümüze ulaşan eski Arap şiirinin kökeni ile ilgi birtakım iddialar ileri sürerek bu şiirin çok sonraları tedvin edildiğini, bu nedenle özgünlükten yoksun olduğunu söylemektedir. Bu konudaki iddialarını iç ve dış etkenler olmak üzere iki kategoride ele alan Margoliouth, konu ile ilgili özetle şunları yazmaktadır:

Dış Etkenler

-Hicri II. asrın ilk yarısından itibaren yazıya geçirilen eski Arap şiiri, uzun süre hafızaya dayalı, kulaktan kulağa nakledilmiştir.

-Birçok âlim tarafından mevsukiyeti şüpheli bulunan Halefû'l-Ahmer, Hammâd, Cennâd, Ebû Amr b. Âlâ, Âsmaî gibi H. II. ve H. III. yüzyıl şiir ravilerinin birçoğu bizzat kendilerinin uydurdukları şiirleri câhiliye dönemine nisbet etmekten çekinmemişlerdir.

İç Etkenler

- Kur'ân'ın, şiiri ve şairleri tenkit eden mesajlar içermesi Müslümanların şiire karşı temkinli olmalarına neden olmuştur.

- Câhiliye dönemine nisbet edilen şiirlerin kıyâmet günü, hesaba çekilme, Allah'ın (cc) sıfatları, rükû, sücûd vb. İslami unsurlarla ilgili birtakım izler taşıması, çoğunluğu müşrik olmak üzere kısmen de Hristiyan ve Yahudî inancına mensup şairlere aidiyetini güçleştirmektedir.

- Câhiliye toplumunda farklı lehçeler kullanılmakla birlikte, mevcut şiirlere bu farklılıkların yansımaması, tam aksine mevcut şiirlerde dil birliğinin olması, üstelik kullanılan i'râb ve terkiplerin Kur'ân'ın üslubuyla benzerlik taşıması, câhiliye şiirinin özgün olmadığını açık kanıttır.²¹

²¹ Bedevî, Abdurrahmân, *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sihhati's-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979, s. 87-134.

İngiliz oryantalist Margoliouth'un intihal olgusu ile alakalı iddialarını yayınladığı (1925) makalesinden yaklaşık bir sene sonra yazdığı kitapta²² benzer iddiaları gündeme getiren modern dönem Arap edebiyatçılarından Tâhâ Hüseyin (1889/1973), edebiyat çevrelerince şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Tâhâ Hüseyin, câhiliye şiirinin o dönemin sosyal, siyasal, iktisadî yaşam biçimini yansıtmaması,²³ şiirde lehçe farklılıklarının görülmemesi; bütün bunlarla birlikte Kur'ân diliyle yazılması,²⁴ güvenli olmayan şifâhî yöntemlerle nakledilmesi,²⁵ şiir râvilerinde çeşitli nedenlerden kaynaklanan güven sorunu²⁶ vb. birçok faktörden dolayı orijinal formunu koruyamadığını iddia etmektedir. Bütün bu gerekçeler, mevsukiyeti tartışmalı olan câhiliye şiirinin Kur'ân ve hadisi yorumlamada ve anlamlandırmada istişhad kaynağı olarak kullanılamayacağını, bunun tam aksine Kur'ân ve hadisin şiirlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında referans alınması gerektiğini söylemektedir.²⁷

Konuyla ilgili iddiaları naklettikten sonra bunları eleştiriye yönelik yorum ve değerlendirmelere geçebiliriz:

Dilbilimcilerin, tümevarım (istikrâ) yöntemiyle ulaştığı i'râb kaidelerinin en önemli kaynaklarından biri olan İslam öncesi câhiliye şiirinin çoğunda intihal unsurlarının bulunduğu, bu şiirlerin i'râb özellikli olmadığı iddialarına yukarıda değinmiştik. Özellikle müsteşriklerin, i'râb sisteminin sonradan dilbilimcilerce uydurulduğu veya başka bir dilden iktibas edildiği fikrine zemin hazırlamak amacıyla gündeme taşıdıkları bu iddialarla, Kur'ân-ı Kerîm'i i'râb realitesinden tecrid ederek özellikle de harekeleme sürecinde Ku'rân'ın beşerî müdahalelerle tahrîf ve tağyîr edildiği vehmini yaygınlaştırmayı amaçlamaktadırlar. Fuat Sezgin'e göre câhiliye şiirinin tarihsel gerçekliğinin tartışmalı bulunması veya yok sayılması sorunu, sonuçları bakımından sadece şiirle sınırlı kalmamakta bununla birlikte Arap-İslam düşüncesi, edebiyat ve kültür tarihinin anlaşılmasında câhiliye şiirini anahtar role sahip birinci

²² Hüseyin, Tâhâ *"fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî"* adlı eserine yönelik yoğun eleştiriler gelmesi üzerine, eserinde bazı ilave ve çıkartmalar yapmak suretiyle *"fi'l-Edebi'l-Câhilî"* ismiyle yeniden yazmıştır.

²³ Hüseyin, Tâhâ, *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-Maârif, Susa, ty., s. 79.

²⁴ Hüseyin, *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 89.

²⁵ Hüseyin, *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 138.

²⁶ Hüseyin, *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 130.

²⁷ Hüseyin, Tâhâ, *fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Matbaatu Faruk, Kahire, 1933, s. 65.

derecedeki referansından tamamen yoksun bırakabilecek önemde bir probleme dönüşmüş olur.²⁸

Yüzlerce kaside ve beyitten oluşan ve divânü'l-Arab olarak da bilinen İslam öncesi câhiliye şiirinin,²⁹ Abbasiler döneminde kıssacı bir grup tarafından nazmedildiği iddiası, tarihi realitelerle örtüşmediği gibi aklen kabul edilebilirlik imkânı da yoktur. İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth, 1925'te yazdığı ve edebiyat çevrelerinde geniş yankılar uyandıran *The Origins of Arap Poetry* adlı makalesinde gündeme getirdiği bu ve benzeri iddialar, Arap ilim dünyasında ciddi tepkiler almıştır. Yazarın bu makalesini Arapçaya tercüme eden İbrâhîm Avad, iddiaların tutarsızlığını şu ifadelerle izah etmiştir:

“Kur’ân ve hadisin yorumlanması ve anlamlandırılmasında çok önemli rolü olan İslam öncesi şiirin, Abbasiler döneminde uydurularak câhiliye dönemine nisbet edildiği iddiası, başta ilim adamları olmak üzere o dönemin Müslüman toplumunu büyük bir zan altında bırakmaktadır. Zekâ ve ilimdeki üstünlükleri herkesçe malum Nazzâm, İbn Mukaffâ, Kâdî Abdülcebâr, Maarîf, Ebû Hayyân et-Tevhidî gibi şahsiyetlerin yanında tefsir, fıkıh ve hadiste otorite olan âlimlerin, birçok yerde istişhad amacıyla referans olarak müracat ettikleri câhiliye şiirinin, birtakım gerekçelerle uydurulup bu döneme nisbet edilmesine kayıtsız kalmaları ve bu konuda en ufak bir tepki vermemeleri düşünülebilir mi? Özellikle de bilgi edinmede nakil yerine akli önceleyen ve septik bir anlayışla bilgiyi iyice kritize ettikten sonra alan Mutezile ve İhvan-ı Sâfâ gibi ekollerin savunucularının, dini müktesebatı ciddi boyutta etkileyecek böyle ilmi bir zaafiyet karşısında susmaları ve eserlerinde bununla alakalı tenkitler yapmamaları aklen mümkün müdür? Şayet bu doğru bir iddia ise o dönemde yaşayan Hristiyan, Yahudi ve Mecusî şair ve yazarların, câhiliye dönemi ve İslam’ın ilk dönemlerine nisbet edilen şiirlerin aslının olmadığını ve bunların uydurma olduğunu ifşa etmeleri gerekmez miydi? Kur’ân’ın şiir ve şairleri tenkit eden birçok ayeti ortadayken birtakım kişilerin, içinde alay, hiciv, övgü, kabile milliyetçiliğini konu edinen şiirleri uydurup bunları daha sonra sahabe vasfını almış kişilere nisbet etmesi ne kadar doğrudur? Hikmet ve fazilet unsurlarını ihtiva eden şiirlerin uydurulup sonradan bunların dindaş olmayan Hristiyan ve Yahudi şairlere

²⁸ Fuat Sezgin’in görüşü için bkz. Yalar, Mehmet, “Câhiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 17, sayı: 2, Bursa, 1993, s. 98.

²⁹ Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1973, s. 31.

maledilmesinde ne menfaat olabilir? Ka'b b. Eşref, Ümmeye b. Ebi Sâlt gibi gayr-i Müslim olarak ölen; Ebû Süfyan b. Hâris, Ka'b b. Züheyr gibi şairlerin İslam diniyle müşerref olmadan önce şiirlerinde Hz. Peygamber'i, İslamiyet'i, ashabı hedef alan tezyif ve tahkir edici sözleri herkesçe bilinmesine rağmen, bunların diliyle şiir uydurmanın gerekçesi ne olabilir?"³⁰

Eski Arap şiirinin tarihi gerçekliği ile ilgili şüpheler temelde iki noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, tarihi materyallerin naklinde en güvenli yöntem olan kitâbetin, câhiliye şiirinin sonraki nesillere aktarımında rolünün olmadığı iddiasıdır. Diğeri ise pek de güvenli bir yöntem olmayan, tamamen hafızaya dayalı şifâhi yöntemlerle uzun süre bu şiirin intikal ettirildiği iddiasıdır.³¹

İslam öncesi câhiliye şiirinin kitâbetle tespiti mevzusuna geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı ümidiyle câhiliye dönemi Arapların kitâbeti bilip bilmedikleri ile ilgili tartışmalara az da olsa değineceğiz. Bu konuda iki farklı görüş vardır. Birincisi, klasik dönem âlimlerinden Câhız (v. 255/868), câhiliye Arapların ümmî olup kitâbeti bilmediklerini söylemektedir.³² İbn Abdi'r-Rabbih de İslamın ilk dönemlerinde yazıyı bilenlerin sayısının on kişiyi geçmediğini, ondan önceki dönemlerde ise Arapların yazıyı pek bilmediklerini belirtmektedir.³³ İkincisi de İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunca kabul edilen bir görüştür. İslam âlimleri, aklî ve naklî delillere dayanarak³⁴ câhiliye döneminde kitâbetin bilinen bir olgu olduğunu ve birçok kişi tarafından kullanıldığını söylemektedir.

³⁰ Margoliouth, David Samuel, *Usûlü's-Şi'ri'l-Arabî*, çev. İbrâhim Avad, Dârü'l-Firdevs, Kahire, 2006, s. 117-121.

³¹ Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM Yayınları., İstanbul, 2010, s. 58, 59.

³² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1998, III, 28.

³³ İbn Abdi'r-Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 242.

³⁴ Câhiliye döneminde kitâbetin mevcudiyeti genel olarak şu delillere dayandırılmaktadır: 1. Câhiliye dönemindeki sosyal, siyasal ve iktisadî hayatı konu edinen kaynaklarda yer alan bir takım veriler. 2. Câhiliye dönemine nisbet edilen şiirlerde yazma eylemi ve bu eylemde kullanılan birtakım araçlarla ilgili bilgilerin mevcut olması. 3. Kur'ân-Kerîm'in bazı ayetlerinde yazının övülmesi ve yazma eyleminde kullanılan araçlara (kalem vb.) yemin edilmesi. 4. Aklî ve naklî birçok delil. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Esed, Nasırüddîn, *Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1978, s. 42-59. Bütün delillere ek olarak klasik kaynaklarda serpilmiş halde, İslam öncesi yazının varlığına delalet eden birçok söz veya tespit bulunmaktadır. Konuyla ilgili şu kaynaklara bakılabilir: Ebû'l-Abbas

Klasik dönem Arap dilcilerinden İbn Fâris (v. 395/1004), câhiliye döneminde yaşayan şehirli veya bedevi Arapların, dönemin insanına kıyasla hepsinin yazıyı ve harfleri bildikleri düşüncesinin oldukça iddialı olacağını ifade etmekle birlikte³⁵ onun bu tespitinde İslamiyet'ten önceki Arap toplumunda çok yaygın olmamakla birlikte yazının bilindiği ve kullanıldığı sonucu rahatlıkla çıkarılabilmektedir.

Arap kitâbetinin gelişim süreci, öğretimi, yazıda hangi konuların işlendiği ve hangi araç ve gereçlerin kullanıldığı ile ilgili haberler güvenilir ve sağlam kaynaklara dayanarak aklî ve naklî delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır.³⁶ Öncelikle câhiliye döneminde yazının mevcudiyeti ile alakalı şüphelerin kaynağı olarak klasik kaynaklara işaret edilmektedir. Zira klasik kaynakların hemen hemen bütünü, câhiliye dönemi ve o dönemde yaşayan insanlar hakkında çeşitli bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak bu kaynaklar, nesnel ölçütlerle o dönemi bizzat araştırma konusu yapmak yerine, İslamiyet'ten sonraki gelişmelere kıyas maksadıyla yazıldığından o dönemle ilgili bilgiler yanlış ve eksik kabul edilmektedir. Hatta bir müellifin kitabında tamamen birbirine zıt bilgiler bulmak mümkündür. Bu yanlış yöntemin tabii sonucu olarak o dönemi konu edinen eserlerin câhiliye Arapları hakkında birleştikleri ortak nokta, onların ilme, marifete, kitâbete hiçbir katkısı olmayan ümmî, cahil bir topluluk olduklarıdır.³⁷

Modern dönem Arap dilbilimcilerinden Şevkî Dayf ise Arap yazısının tarihi gelişim sürecini yansıtan somut materyalleri eserinde nakletmektedir. Müellif, bu konunun faraziyeler üzerine bina edilemeyeceğini, Sâmi dilleri konusunda uzman bilim adamlarının tarihi vesikalardan hareketle, yazının varlığını ortaya koyan tespit ve değerlendirmelerinin delil olabileceğini özellikle vurgulamaktadır.³⁸

Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâziiri, (v. 279/892), *Futuhu'l-Buldân*; Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî (v. 310/923), *Târîhü't-Taberî: Târîhü'l-Ümem ve'l-Müluk*; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (v. 357/967), *el-Eğânî*; Ebû Abdillâh Şihabeddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Kitâbu Mu'cemi'l-Büldan*.

³⁵ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibi fî Fıkhî'l-Luğa ve Sünenü'l-Arabî fî Kelâmihâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 16.

³⁶ Esed, *Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî* isimli kitabında, “*Câhiliye Asrında Kitâbet*” adlı bölüm başlığı altında zikrettiğimiz mevzuları bütün detaylarıyla izah etmiştir. s. 23.

³⁷ Esed, *Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 41, 42.

³⁸ Dayf, *el-Asrî'l-Câhilî*, s. 35

Kısaca Margoliouth başta olmak üzere müsteşriklerin bir kısmı, câhiliye şiirinin kökeni ve orijinalliği ile ilgili şüphe ve inkâr fikirlerini mantıksal bir zemine oturtmak için câhiliye Araplarının yazıyı bilmedikleri iddiasına sığınmaktadırlar. Müsteşriklerin ileri sürdükleri bütün bu iddialarla ulaşmak istedikleri nokta, Kur'ân ve hadis başta olmak üzere İslam dininin temel kaynaklarının yorumlanması ve anlamlandırılmasında çok önemli bir rolü olan câhiliye şiirinin tarihi gerçekliği hakkında şüpheler oluşturmak, bu şiirin kaynak olma niteliğini zayıflatmak hatta ortadan kaldırmaktır.

Câhiliye döneminde yazının varlığı ile ilgili tartışmalara yer verdikten sonra kitâbetin o dönemde bilindiği ve kullanıldığı şeklindeki değerlendirmelere katılmanın tarihi gerçeklere daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

Şimdi de Arap dilinin en önemli kaynaklarından olan câhiliye şiirinin naklinde kitâbetin hiçbir rolünün olmadığı ve bu şiirin erken dönemlerde tedvin edilmediği, bu nedenle tamamına yakın bir kısmının intihâl olduğu şeklindeki iddiaların değerlendirmesine geçmek istiyoruz.

İslam öncesi câhiliye şiiri ile ilgili yaptığı çalışmalarla bilinen ve bu konuda uzman olan Nasırüddîn Esed, câhiliye şiirinin sâhifelere yazılması ve sonraki dönemlerde bu sâhifelerin bir araya getirilerek tedvin edilmesi mevzusunu, aklî ve naklî delillerle izah etmekte ve konuyla ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

“İmkânlar nisbetinde ulaşabildiğimiz birçok aklî ve naklî delil, İslam öncesi câhiliye şiirinin, o dönemde farklı amaçlarla yazılan sahifelere kaydedildiğini (takyid) göstermektedir. Bu aşamada gerçekleşen faaliyetler bizi ikinci bir safha olan câhiliye şiirinin tedvini (sahifelerin bir araya getirilmesi, bölümlere ayrılması ve düzenlenmesi) aşamasına sevk etmektedir.”³⁹

Esed, hem câhiliye döneminde hem de İslamın ilk dönemlerinde kitâbetin eski Arap şiirinde kullanıldığını ispatlamak amacıyla yirmiye yakın şiire yer vermektedir.⁴⁰

³⁹ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 133.

⁴⁰ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 124-132.

Câhiliye şiirinin tedvin safhasının H. II. asırda başladığı şeklindeki genel kanının sıhhati şüpheli bulunarak, tedvin hareketinin İslamiyet'ten önce başladığı tezi öne sürülmektedir. Öncelikle câhiliye şiirinin ve haberlerinin İslamiyet öncesi dönemde kitaplarda ve şiir divanlarında tedvin edildiğini, günümüze ulaşan kaynaklar ve şu üç rivayet göstermektedir:

Birincisi; Dağfel'e nisbet edilen sâhifede Şair Ferzadak'ın, câhiliye dönemine ait şiir divanlarının (Lebid'in divanı gibi) yanında mevcut olduğuna işaret eden sözleridir.

İkincisi; Hammâd ve İbn Selâm'ın, Numân'ın câhiliye şiirini tedvin ettiği ile ilgili rivayetleridir.

Üçüncüsü ise İbn Kelbi'nin, Hira şehrindeki mevcut kitâbeler ve kiliselerdeki yazılı materyallerde câhiliye Araplarıyla ilgili haberlerin varlığı hakkındaki rivayetidir.⁴¹

İslam öncesi şiirin tarihi gelişim sürecini ayrıntılı bir biçimde tahlile tabi tutanlardan biri de Fuat Sezgin'dir. Özellikle de oryantalistlerin, câhiliye şiirinin tarihi gerçekliği ve gelişimi ile ilgili araştırmalarda elde ettikleri verilerden hareketle şu tespitte bulunmaktadır:

“Bu araştırmalar, şöyle bir tabloyu ortaya koymaktadır: Câhiliye şiirinin tedvininde yazının kullanımı yaygın bir eylemdi. Zira şairlerin çoğu yazıyı biliyorlardı. Bu nedenle bunların bir kısmı şiirlerini bizzat kendileri yazıyor ve zamanla da güzelleştiriyorlardı. Bunlardan yine bazıları şiirlerini yöneticilere gönderiyorlardı.”⁴²

Yazar, eserinin diğer bir yerinde devamla şunları söylemektedir:

“Câhiliye şiirinin tarihsel gelişimine geniş bir çerçeveden baktığımızda tarihi olaylar ve kabileler arasındaki ilişkileri konu edinen kayıtlar (ensâb), câhiliye dönemi insanların ait hikmetli ifadeler, sahabenin Hz. Muhammed'in (sav) hadislerini tedvin gayretleri şu sonuçlara ulaşmamızı sağlamaktadır: Şiir tedvini câhiliye döneminde

⁴¹ Esed, *Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 162.

⁴² Sezgin, Fuad, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Medine, 1991, II, 35.

belli bir ölçüde bilinmektedir. Tedvin edilen şiirler, İslam asrına ulaşmıştır. İslâm'ın zuhuru şiire ve şiir rivayetine ihtimamı azaltmadığı aksine İslam'ın zuhurundan sonra yazının gittikçe yaygınlaştığı söylenebilir.”⁴³

Bütün bu bilgiler, câhiliye dönemi şiirinin sadece sözlü rivayet yöntemi ile nakledildiği dolayısıyla bu şiirin sonraki dönemlere aktarımında kitâbetin hiçbir rolünün olmadığı iddialarının zayıflığını açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁴ Kaldı ki sözlü rivayet yönteminin gerek şiirin naklinde gerekse şaire nisbetinde güvenli bir metot olmadığı iddiası çok da kabuledilebilir nitelikte değildir. Zira edebiyat tarihi, Hint ve Yunan medeniyeti gibi birçok medeniyete ait edebî ürünlerin bu yöntemle sonraki asırlara güvenli bir biçimde aktarıldığını gösteren örneklerle doludur. Ayrıca İslam öncesi toplumun övgü, yergi, hikmetli sözler, sosyal olaylar gibi öğelerin adeta birer sicil defteri niteliğinde olan câhiliye şiirinin naklinde hafızanın etkin olarak kullanılması, sözlü geleneğin sonraki dönemlere aktarımında bu yöntemin çok önemli bir rol üstlendiğini açıkça göstermektedir. Bunun doğal sonucu olarak insanların hafıza yetisi gelişmiş, Arap tarihi hafıza potansiyeli ile temayüz eden birçok şahsiyeti kaydetmiştir. Bütün bunlara Arap nazımının kolay ezberlenebilir özellikte olması da eklendiğinde, bazı şiir ravileri üzerinden şifâhi yöntemin güvenilirliği ile ilgili yapılan eleştirilerin ideolojik bir saplantıdan öteye geçemediği kolaylıkla söylenebilir.⁴⁵

Klasik dönem dilbilimcilerinden Cumahî'nin (v. 231/846) ilk olarak gündeme getirdiği, modern dönemde de D. S. Margoliouth, Ahlwardt ve Tâhâ Hüseyin'in sahiplendiği câhiliye şiirinin orijinal olmadığı ile ilgili iddialar, temelde *el-Muallakât*, *el-Mufaddaliyyât*, *el-Asmaiyyât* gibi⁴⁶ câhiliye şiirinin seçkin örneklerini ihtiva eden şiir külliyatlarının günümüze ulaşmasında büyük katkıları olan Hammâd (v. 155/771) ve

⁴³ Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, II, 37.

⁴⁴ Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, s. 56.

⁴⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Râfiû, Mustafa Sadık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Mektebetü'l-İmân, Mansure, 1997, I, 232, 258.

⁴⁶ Câhiliye şiirini ihtiva eden bu şiir mecmuaları H. II. asırda telif edilmişlerdir. *Muallakât*: Hammâd er-Râviye'nin (v. 156/773) derlediği ileri sürülen İmru'ül-Kays, Tarafe gibi meşhur Câhiliye şairleriyle İslâmiyetin ilk dönemlerine kavuşan ve Müslüman olan Lebîd gibi şairlerin en meşhur ve uzun kasidelerini ihtiva etmektedir. *Mufaddaliyyât*: Mufaddal ed-Dabbî'nin (v. 168/785) derlediği bu divan Câhiliye devrinde yaşamış seksen yedi şaire ait 128 şiir ihtiva etmektedir. *Asmaiyyât*: Asmaî (v. 216/831) tarafından derlenen bu eser, çoğunluğu Câhilî olmak üzere yetmiş bir şaire ait doksan iki şiir kapsamaktadır.

Halef el-Ahmer (v. 180/796) başta olmak üzere dönemin şiir ravilerinin mevsukiyetiyle ilgili şüphelere dayanmaktadır. Bu bağlamda, Tâhâ Hüseyin'in câhiliye şiirinin iki büyük râvisi Kûfe ekolünün temsilcisi Hammâd ile Basrâ ekolünün temsilcisi Halef el-Ahmer'in dinî, ahlakî ve kişisel özelliklerini hedef alan menfi yorum ve değerlendirmelerle ilgili nakilleri aktarmada gösterdiği hassasiyeti, bu iki raviyi tezkiye ve tadil eden yorumların ve değerlendirmelerin aktarımında göstermemesi objektif ölçütlerle ve iyi niyetle bağdaştırmak mümkün değildir.⁴⁷ Bundan dolayıdır ki câhiliye şiirinin tarihsel gerçekliği ve intihali sorununu, *Târîhu Âdâbi'l-Arab* adlı eserinin ilk cildinde kaynaklara dayalı olarak sistematik ve kapsamlı bir biçimde ele alan Arap edebiyatı tarihçisi Mustafa Sâdık er-Râfî (v. 1356/1937), konuyla ilgili iddialarının mesnetten yoksun ve ilmilikten uzak, keyfi birtakım varsayımlardan ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Tâhâ Hüseyin'in inkâr ve retçi tutumunun aksine objektif kriterlere daha uygun bir yöntemle konuya yaklaşan Nasîrüddîn Esed, Hammâd ve Halef el-Ahmer'i cerh ve tadil eden haberlerden hareketle birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Esed, evvela Hammâd hakkındaki yalancı, uydurmacı ve intihalcî ithamları içeren haberleri⁴⁹ naklettikten sonra onu tezkîye ve tevsîk eden yorumları nakletmiştir.⁵⁰ Hammâd ile ilgili ithamların oluşumunda şahsi husumet, siyasi etkenler, Kûfe ve Basrâ ekolleri arasındaki mezhebî faktörlerin etkisine⁵¹ işaret eden Esed, şu yargıya varmıştır: “Hammâd hakkındaki bütün bu haberleri arzettikten sonra onunla alakalı ithamların çoğunun gerçek dışı olduğu fikrini benimsiyoruz.”⁵² Aynı yaklaşımı Halef el-Ahmer için de sergileyen Esed, klasik dönem edebiyatçılarından Asmaî ve İbn Selâm'ın şahadetiyle bu ravinin güvenilirliğine hükmetmiştir.⁵³

Sonuç itibariyle uzmanların tarihi materyaller üzerinde yaptıkları araştırmalar neticesinde ulaştıkları veriler, câhiliye şiirinin bütününün veya büyük bir kısmının

⁴⁷ Hüseyin, *fi 'ş- Şi 'ri'l-Arabî*, s. 130.

⁴⁸ Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, I, 252.

⁴⁹ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi 'ri'l-Câhilî*, s. 451.

⁵⁰ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi 'ri'l-Câhilî*, s. 453.

⁵¹ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi 'ri'l-Câhilî*, s. 450.

⁵² Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi 'ri'l-Câhilî*, s. 450.

⁵³ Esed, *Mesâdirü 'ş-Şi 'ri'l-Câhilî*, s. 462.

intihal olduğu tezine gerekçe gösterilen, câhiliye Araplarının yazıyı bilmedikleri dolayısıyla şiirin tekevvün aşamasında yazının hiçbir rolünün olmadığı; bilakis sonraki dönemlere sadece hafızaya dayalı şifâhi yöntemlerle intikal ettiği şeklindeki iddiaların geçerliliğini zayıflatmaktadır. Ayrıca câhiliye şiirinin orijinal ve otantik formunu muhafaza etmesi, müsteşriklerin i'râb olgusunun İslamiyet'ten önce olmadığını, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra uydurulduğu söylentilerini tamamen geçersiz kılmakla, bunların ideolojik kaygılardan ibaret olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Câhiliye şiirinin tarihsel gerçekliğini kanıtlayan bütün veriler, aynı zamanda Arap dilinin temel özelliklerinden olan i'râb olgusunun kökeni ve tarihi serencamı hakkında da önemli birer delil niteliğindedir. Bütün bu bilgilerden sonra şimdi de câhiliye şiirinde i'râb olgusunun varlığını kanıtlayan delillere geçebiliriz.

Câhiliye şiirinde i'râbın mevcudiyetini gösteren en önemli delillerden birisi şairlerin şiirlerde ikvâ yapmalarıdır.⁵⁴ İkvâ, kaside veya şiir dizelerindeki son harflerin aynı cinsten olması, buna karşılık hareketlerin farklı olmasıdır. Hareke farklılıkları, ses uyumunda bir birlik oluşturmadığından ikvâ, şiirde bir kusur olarak algılanmaktadır. Âmillere bağlı olarak değişebilen bu hareketler, şairlerce bazen şiirin veya kasidenin bütününde aynı formda tevehhüm edilebilir. Ancak câhiliye döneminde, her ne kadar kelime sonlarında âmillere bağlı olarak meydana gelen bu hareke değişikliklerinin, kavram olarak i'râba tekabül ettiği bilinmese de şairler ve o döneme tanıklık edenler, dilsel yetileri sayesinde bu hatalarını fark edebiliyorlardı. Bu nedenle şairler, hatalarını fark ettiklerinde hemen düzeltme yoluna gidiyorlardı.⁵⁵ Câhiliye döneminin büyük şairlerinden Nâbiğâ ez-Zübyânî ile ilgili nakledilen olay, konuya güzel bir temsil teşkil etmektedir. Anlatıldığına göre Nâbiğâ, Yesrib şehrine geldiğinde insanlar, onun bazı şiirlerinde ikvâ yaptığını söylemekten çekindiler. Bu sebeple bir kadın şarkıcı çağrılarak Nâbiğâ'nın huzurunda şiirlerini okumasını ve böylece hatasını fark etmesini arzu ettiler. Kadın şarkıcı, Nâbiğâ'ya ait aşağıdaki dizeleri teğanni yaparak okumaya başladı:

⁵⁴ Mahzûmî, Mehdî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1958, s. 245.

⁵⁵ Cebel, *Difâ'ani'l-Kur'ân*, s. 107-121.

أَمِنْ آلٍ مَيَّةٍ رَائِحٍ أَوْ مُعْتَدٍ عَجَلَانَ ذَا زَادٍ وَغَيْرِ مُرَوِّدٍ

زَعَمَ الْبَوَارِحُ أَنَّ رِحْلَتَنَا غَدًا وَبِذَلِكَ خَبَّرْنَا الْغُدَّافَ الْأَسْوَدَ

Görüldüğü üzere beytin sonundaki her iki dâl harfi aynı cinsten olmalarına rağmen, hareketler birinci dâl harfinde meksûr, diğer dâl harfinde ise merfû biçiminde okunmuştur. Kadın şarkıcı, bu hareketleri biraz uzatarak (med yaparak) Nâbiğa'nın hatasını fark etmesini sağlamıştır. Her iki dâl harfi arasındaki ses ahengini sağlama amacıyla şair Nâbiğâ, *وَبِذَلِكَ تَتَعَابُ الْغُدَّافِ الْأَسْوَدِ*, biçiminde yeni bir terkip oluşturarak ikinci dizedeki dâl harfinin harekesini meksûr biçimde okumuştur.⁵⁶

Câhiliye şiirinde i'râbın mevcudiyetini gösteren diğer bir delil de vezin ve kâfiyedir. Başka bir tabirle şiirde vezin ve kâfiye uyumunun sağlanmasında i'râb hareketlerinin önemli bir rolü vardır. Kâfiye uyumunun sağlanması amacıyla i'râb hareketlerinin, şiirin bir kısmında veya bütününde aynı düzen ve tertib üzere devam etmesi ve bu yapılırken de âmilin (etkenin), ma'mûl üzerindeki etkisinin gözetilmesi, câhiliye şiirinde i'râbın varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Başta arûz vezni olmak üzere, çeşitli ölçütler esas alınarak oluşturulan şiirlerde, kelimeler i'râb hareketlerinden izâle edildiğinde önemli kusurlara sebebiyet vermektedir. Şöyle ki şiiri oluşturan kelime birimlerinin sonunun sâkin kılınabileceği veya i'râb kaidelerinin bu göstergeler üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı, dolayısıyla kelimelerin sonunun herhangi bir hareke ile hareketlenebileceği şeklindeki i'râb karşıtı yaklaşımlar, câhiliye şiirinin temel özelliklerinden olan nazım şekillerini ve daha birçok özelliklerini inkâr anlamına gelmektedir.⁵⁷

Arap şiirinde beyit sonlarındaki farklı göstergelerin, herhangi anlamsal bir görevlerinin olmadığı, bu hareketlerin şiirde sadece fonetik uyumu (musikî) sağlama amaçlı var olduğu şeklindeki yorum eleştirilmekte, bu kabul edildiği takdirde ciddi bir filolojik problemin zuhûr edeceği söylenmektedir. Zira cümlelerin söz diziminin

⁵⁶ Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli 'ş-Suâra*, s. 68.

⁵⁷ Câhiliye şiirinde İ'râb olgusunun varlığını ortaya koyan deliller ve örnekler hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Cebel, *Difâ' ani'l-Kur'an*, s. 107.

bilinmesiyle bu problemin açıklanabileceği şeklindeki yöntemin her zaman için geçerli bir yöntem olamayacağı düşünüldüğünde i'râb-mana ilişkisini kabul etmekten başka çıkar bir yolun olmadığı söylenebilir.⁵⁸

Özetle, bir şeyin veya bir olgunun yokluğu birçok argümanla ancak kanıtlanabileceği, buna karşılık bir şeyin veya bir olgunun varlığının bir veya birkaç delille ispatlanabileceği gerçeğinden hareketle, ortaya konan kifayet miktarı deliller, i'râb olgusunun câhiliye döneminden itibaren var olduğunu ve kullanıldığını açıkça göstermektedir.

3. İ'râb Olgusunun Arap Lehçelerinde Olmadığı İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi

İ'râb karşıtı dilbilimciler, modern dönemde yeryüzünün muhtelif yerlerinde konuşulan Arap lehçelerinde i'râb unsurlarının olmadığı iddiasından hareketle, ilk dönem lehçelerinde de i'râb unsurlarının olmadığı iddiasında bulunmaktadır. Şayet eski lehçelerde i'râb sistemi olsaydı, bu sistemin modern dönemdeki lehçelerin bütününde veya hiç olmazsa bir kısmında bulunması gerekirdi. İddialarını mantıki bir gerekçeyle de şu şekilde temellendirmeye çalışmışlardır: Birçok bölümden ve hassas kurallardan oluşan bu sistemin, konuşma pratiğinde kullanımı oldukça zor olup azami dikkat gerektirmektedir. Ayrıca cümleyi oluşturan öğeler arasında ince münasebetlerin bulunması gibi daha birçok özelliğe sahip i'râb sisteminin bütün bu sebeplerden, klasik ve modern lehçelerde tezahürü mümkün görülmemektedir. Bazı araştırmacılar da i'râb kaidelerini sadece edebiyat alanına, özellikle de şiir, hitabet ve nesir alanlarına hasrederek bu özelliğin klasik ve modern lehçelerdeki varlığını kabul etmemektedirler.⁵⁹

Günümüz Arap lehçelerinde i'râbın varlığı ile ilgili delillere geçmeden önce konuyla ilgili birkaç hususu aktarmanın faydadan hali olmayacağı kanaatindeyiz. Evvela günümüz lehçelerinin i'râb unsurlarını barındırmaması bu olgunun klasik dönem Arapçasında bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Ayrıca ammî lehçelerin, i'râb

⁵⁸ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 249.

⁵⁹ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 161.

alametlerinden hali olması çok da garipsenecek bir durum değildir. Zira insanlık tarihinde bütün diller için ortak olan kelimelerin ses özelliklerinin özellikle de kelime sonlarındaki ses unsurlarının zayıflaması ve zamanla kaybolması şeklindeki fonetik kanunu, Arap lehçeleri için de geçerlidir. Bütün bu hususlar; modern lehçelerde i‘râb unsurlarının olmadığı iddiasından hareketle temellendirilmeye çalışılan i‘râb karşıtı düşüncenin, tarihi realitelerle uyumu bir yana bu düşüncenin oturtulmaya çalışıldığı mantıksal zeminin de pek sağlam olmadığını göstermektedir.⁶⁰ Kaldı ki günümüz Arap lehçelerinde özellikle de harf biçiminde tezahür eden i‘râb izlerini görmek mümkündür. Mesela, Mısırlıların günlük konuşmalarında, أبك ve أحك ifadeleri yerine bu kelimelerin i‘râb hususiyetini belirterek أبوك ve أحوك şeklinde telaffuz etmeleri, yine aynı şekilde cem-i müzekker sâlimleri الطيبين ve المؤمنون örneklerinde olduğu gibi i‘râblı kullanmaları, bu olgunun modern lehçelerde varlığının açık bir göstergesidir. Ayrıca Mısır haricindeki Irak, Necid, Hicaz bölgelerinin birçok yerinde yaşayan lehçelerde de i‘râb alametleri varlığını hala muhafaza etmektedir. Şöyle ki efâl-i hamsenin (beş fiil) sonlarındaki i‘râb alameti olan ‘nûn’ harfinin hafzedilmeyip tellafuzda ortaya çıkması bunu teyit etmektedir. Araştırmacılar, hareke biçiminde tezahür eden i‘râb alametlerinin günümüzde Hicâz bölgesinde yaşayan bazı kabilelerde kullanıldığını tespit etmişlerdir.⁶¹

İ‘râb kaidelerinin çok ve ayrıntılı olması gerekçe gösterilerek bu olgunun konuşma dilinde bütün detaylarıyla yer almasının mümkün olmadığı dolayısıyla sonradan oluşturulduğu şeklindeki iddialar kabul edilebilir nitelikte değildir. Çünkü i‘râb kaidelerinin inceliği ve çeşitliliği bu olgunun, sonradan vazedildiği iddiasına delil olamaz. Kadim Yunan ve Latin dilleri başta olmak üzere günümüzde de Alman dili, bu özellikleri cihetiyle Arapçadan geri değildir. Zira filolojik kurallar, tarihi süreç içerisinde doğal olarak meydana gelmekte ve tekâmül etmektedir. Dil kaidelerinin çok ve ayrıntılı olması onun kuşaktan kuşağa nakline engel teşkil etmediği gibi günlük konuşmalarda da bu hususiyetlere riayet etmenin zor olduğu şeklindeki yorumlar pek isabetli görülmemektedir. Geçmişte hiç kimse, bu özelliklerinden dolayı i‘râb

⁶⁰ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 161.

⁶¹ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 162.

olgusunun, dil âlimleri tarafından uydurulduğu iddiasıyla gündeme gelmemiştir. Ayrıca tarih, dilsel kuralların belli kişilerce ihtira edildiğini gösteren hiçbir örneği de kaydetmemiştir. Böyle bir faraziyeyle bırakın aklın tasdik etmesi, tasavvur etmesi dahi mümkün değildir.⁶² Faraza kavaid âlimleri bu konuda ittifak etseler dahi diğer âlimlerin bu garip uydurma karşısında sezgisel kalıp herhangi bir tepki göstermemeleri mümkün değildir. Ayrıca hiçbir kavaid âlimi, i'râb kaidelerinin kendi kitaplarından alınarak daha sonra oluşturulan i'râb sistemine model yapıldığını iddia etmemiştir. Böyle bir şey ancak Basrâ ve Kûfe âlimlerinin insanların akıllarına büyü yapmaları, onları korkutmaları, tarihî ve lisanî mearifî unutturmaları ve bu sayede anılan iftiraya inanmalarını gerçekleştirmekle mümkün olabilir.⁶³

Vâfi'ye göre Basrâ ve Kûfe âlimlerinin, i'râb kaidelerinin istinbâtında takip ettikleri metotlar, bu kaidelerin oluşumunun seyri hakkında bize önemli ipuçları vermektedir:

“Anılan Basrâ ve Kûfe ekollerine mensup âlimler, konuşma dilini çok iyi gözlemledikten sonra, elde ettikleri en doğru verileri büyük bir dikkat ve titizlikle işlemişler ve kuralları bu verilerden istinbât etmişlerdir. Dilsel materyalleri toplarken de dilde bozulmaların çokça görüldüğü şehir diline ve yabancı dillerle iç içe geçmiş bazı kabilelere karşı mesafeli durmuşlar ve bu konuda seçici olmuşlardır. Büyük fedakârlıklar yaparak çöllere gidip buralarda yaşayan bedevilerle aylarca hatta yıllarca birlikte yaşamışlardır. Tüm bu hususiyetlere dikkat, ihtiyat ve samimiyetle mücehhez niteliklerini eklediğimizde, bu iddianın apaçık bir iftira olduğu ve böyle bir iftira üzerinde âlimlerin ittifak etmelerinin asla mümkün olmadığını söyleyebiliriz.”⁶⁴

Arap dili ve lehçeleri üzerinde araştırma yapan Alman müsteşrik J. Fück, i'râb olgusunun İslam öncesi ve sonrası bedevi Arapların lehçelerinde mevcut olduğunu, varlığını muhafaza ederek günümüze ulaştığını, günümüzde varlığını devam ettiren bazı ammî lehçelerde de somut işaretlerinin görüldüğünü kaydetmektedir.⁶⁵

⁶² Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 163.

⁶³ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 163.

⁶⁴ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 163.

⁶⁵ Fück, *Arabiyye*, s. 15.

4. İ'râbın Sonradan Kur'ân'a Tatbik Edildiği İddiası ve Bu İddianın Değerlendirilmesi

Genelde Arap dilinde özelde ise Kur'ân'da i'râbın mevcudiyeti ile ilgili birtakım tartışmalar süre gelmiştir. Başta oryantalistler olmak üzere bazı filologlar; Kur'ân'ın, Allah (cc) kelamı olmadığı bilakis beşer kelamı olduğu önyargısından hareketle Kur'ân'ın nazil olduğu H. I. yüzyıla kadar Arap dilinde i'râb olgusunun olmadığını, Kur'ân nazil olduktan sonra H. II. yüzyılda bu olgunun âlimlerce uydurulduğu iddiasını gündeme getirmektedirler. Bu iddia sahipleri, Kur'ân'ın orijinal formunun i'râb tan hali olduğunu yani Kur'ân nazil olduğunda i'râb tan mücerred bir şekilde okunduğunu; ancak daha sonraları dilbilginlerince oluşturulan i'râb kaidelerinin ayetlere tatbik edilmesiyle Kur'ân'ın i'râblı hale geldiğine iddia etmektedirler. Şöyle ki, H. II. yüzyıldan itibaren İslam devletinin Kûfe, Basrâ, Mekke ve Medine gibi önemli merkezlerinde bulunan âlimler, muhtelif yerlere yaptıkları filolojik amaçlı seyahatlerde topladıkları dilsel materyallerden model dil oluşturmuşlardır. Daha sonra oluşturdukları bu model dilden hareketle Kur'ân metnindeki filolojik unsurlarla, özellikle de i'râb sistemi ile ilgili birtakım düzenlemeler yapmışlardır.

Müsteşrik Karl Vollers, Kur'ân'ın, i'râb özellikli olmayan Mekke lehçesiyle nazil olduğunu; ancak sonradan âlimlerin i'râbla ilgili birtakım materyalleri ayıklayıp bunlardan oluşturdukları kural ve kıyas unsurlarını ayetlere tatbik ettiklerini ve böylece mevcut şekliyle i'râblı okunan Kur'ân'ın meydana geldiğini iddia etmektedir.⁶⁶ Vollers, bu iddiasına ek olarak Kur'ân'da i'râb olgusunun sonradan oluşturulduğu ya da başka bir dilden alındığı fikrinden hareketle i'râb kaidelerinin en önemli kaynaklarından olan câhiliye şiirinin sonradan uydurulduğunu iddia etmektedir.⁶⁷

Diğer bir müsteşrik Paul E. Kahle de konuyla ilgili şu iddiaları gündeme getirmektedir:

“Kur'ân-ı Kerîm'in dağınık halde bulunan sayfaları Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra bir araya getirildi. Halife Hz. Osman döneminde de nihai şeklini aldı. Ancak noktasız ve harekesiz olan Kur'ân metninin kurallara uygun okunması ile ilgili

⁶⁶ Sâlih, Subhî, *Dirâsâ fi fıkhi'l-Luğa*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2004, s. 122.

⁶⁷ Abdu't-Tevvâb, *Fusûlün fi Fıkhi'l-Arabiyye*, s. 378.

bir problem ortaya çıktı. Çünkü Hz. Muhammed, Mekke’de yerleşik bulunan Kureyş kabilesine mensup olarak dünyaya geldi. Bu sıralarda orada hâkim olan elit tabakanın dilini konuşuyordu. Ancak bu durum, harekesiz ve noktasız olan Kur’ân metni ile Mekke’de yaygın olan dil arasında sonradan birtakım farklılıkların oluşmasına neden oluyordu. Bu nedenle Araplar, çöllerde meskûn olan bedevilerden sahih konuşmaya örnek olacak dilsel malzemeleri topladılar. Daha sonra topladıkları bu malzemelerden oluşturdukları kuralları, câhiliye şiirinin nazmına tatbik ettiler. Kur’ân-ı Kerîm’in herhangi bir dile nisbeten seviyesi düşük bir dille okunması doğru olmadığından erken sayılabilecek dönemde Basrâ, Kûfe, Medine ve Mekke gibi önemli merkezlerde bulunan âlimler, câhiliye şiiri ile ilgili aktif çalışmalara başladılar. İşte Arap dili ile ilgili bu yöntemi önemseyenler, çöl hayatını yaşayan komşuları bedevilere gittiler ve imkânlar nisbetinde bunlardan şiir ve küçük savaşları konu edinen *Eyyâmü’l-Arab* adlı hikâyeleri topladılar. İşte bu materyallerle dilcilerin oluşturduğu ‘model Arapça’, filolojik unsurların Kur’ân’a tatbikinde esas alındı. Bütün bunlara rağmen Mushaf’ın yazımında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Fakat mezkûr yöntemle Kur’ân’ın doğru okunmasını amaçlayan birtakım işaretler (i’râb hareketleri) sonradan Kur’ân’a dâhil edilmiştir.”⁶⁸

Arap dili sistematığı içerisinde önemli bir yeri olan i’râb olgusunu reddetmeye yönelik oryantalist yaklaşımların, modern dönem Arap dilcilerinin bu konuyla ilgili kanaatlerini ciddi biçimde etkilemiştir. Nitekim modern Arap edebiyatında tarihî romanın öncülerinden Lübnanlı Hıristiyanlardan Corcî Zeydân (1861-1914), Ebü’l-Esved’in Mushaf’ın harekelenmesinde kullandığı işaretlerin (i’râb göstergelerin), Irak bölgesinde yaşayan Keldâniler ve Süryânilerden aldığı şeklindeki oryantalist tezini savunmaktadır.⁶⁹

Özetle; ayrıntılı ve hassas kurallardan müteşekkil i’râb sistemini oluşturacak kadar zihin yapıları henüz tekâmül etmemiş câhiliye Araplarına böyle bir sistemin varlığını dayandırmak aklen mümkün değildir. Öyleyse bu kurallar, sonraki dönemlerde ya dilciler tarafından uydurulmuş ya da başka dillerden alınmıştır. Muhtemelen bu iki yoldan alınan ve sonraları sistematize edilen kurallar, i’râb olgusundan mücerred olarak nazil olan Kur’ân ayetlerine tatbik edilmiştir.

⁶⁸ Abdu’t-Tevvâb, *Fusûlün fi Fıkhi’l-Arabiyye*, s. 378.

⁶⁹ Corcî, b. Habib Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-Arabiyye*, Dârü’l-Hilâl, Kahire, ty., I, 212.

Konuyla ilgili iddiaları böylece naklettikten sonra şimdi de bu iddiaların değerlendirilmesine geçebiliriz:

İ'râbın Arap dilindeki orijinalitesini savunan ve bu konudaki argümanları eserlerinde açıklayan Theodor Nöldeke (v. 1836-1930), Hz. Muhammed döneminde Arap dilinde i'râbın olmadığı ya da dilbilimcilerin Harun Reşid döneminde çölde topladıkları dilsel materyalleri sonradan derledikleri ve i'râbı bu dilsel materyallerden oluşturdukları iddialarını çirkin olarak nitelendirmiştir. Nöldeke, Hz. Peygamber ve ona inanan çağdaşlarının Kur'ân-ı Kerîm'i i'râblı okuduklarına dair birçok rivayet varken, Kur'ân'ın i'râbsız okunduğu iddialarının tutarlı olmadığını söylemektedir. Kur'ân i'râbsız okunmuş olsaydı bu rivayetlerin hiçbir geçerliliğinin olmaması gerekirdi.⁷⁰ Hz. Peygamber'in okuduğu şekliyle tevatüren nakledilen Kur'ân-ı Kerîm'in, O'nun tarafından kelimelerin bütünüyle sonunun harekesiz kılınarak okunduğuna dair hiçbir kanıtın olmaması Nöldeke'nin bu tespitinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Alman müsteşrik Johann W. Fück, Arap nesrinin en eski kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in, şiir vezinlerindeki açıklık ve netlik kadar olmasa da cümle yapılarındaki hareke tercihinin, i'râbın varlığını şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispatladığını ifade etmektedir. J. Fhück, *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ أَنْ اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* (Tevbe, 9/3), *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ* (Fâtır, 35/28) *بِكَلِمَاتٍ فَأَتَّهَمَهُنَّ* (Bakara, 2/124), ayetlerini bu bağlamda örnek göstererek ilgili ayetlerde geçen kelimelerin i'râb konumlarının, dilde varlığını koruyabilen ve güvenilir bir biçimde devam ettirebilen bir i'râb sistemi ile ancak mümkün olabileceğini söylemektedir.⁷¹

İ'râb kurallarının Yunanca ve benzeri diğer dillerden alınarak genelde Arapça metinlere, özeldense Kur'ân metnine tatbik edildiği, bundan hareketle de Kur'ân metninin orijinal formunun i'râbdan hali olduğu iddiaları, modern dönem dilbilimcilerinden Ali Abdülvâhid Vâfi tarafından da eleştirilmektedir. Vâfi'ye göre, Arap dili kaideleri konusunda uzman âlimler, Yunancayı ve bu dilin kaidelerini bilmedikleri gibi bu dilin uzmanlarıyla da herhangi bir iletişimleri ya da görüşmeleri olmamıştır. Ayrıca Arap dili kaidelerinin, gerek orijinalliği gerekse metodolojik açıdan

⁷⁰ Abdu't-Tevvâb, *Fusûlün fi Fıkhi'l-Arabiyye*, s. 381.

⁷¹ Fück, *Arabiyye*, s. 15.

farklılığı, iki dil arasında oluşturulmaya çalışılan ilişkinin tamamen kurgu olduğunu açıkça göstermektedir. Farz-ı muhal, Yunanca esas alınarak bu kaideler oluşturulmuş olsaydı iki dil arasında büyük oranda bir benzerliğin bulunması, hiç değilse usûl ve yöntem açısından bir benzerliğin bulunması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.⁷²

Vâfî, Kur'ân metni üzerinden devam ederek Arap dilinde i'râbın varlığını gösteren en büyük delilin hem şifâhî hem de yazılı olarak i'râblı bir şekilde tevatüren bize ulaşan Kur'ân ayetlerinin olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Diğer önemli bir husus da istinsâh faaliyetinin Hz. Osman'ın hilafeti döneminde ve onun öncülüğünde gerçekleşmesi nedeniyle ona nisbetle resm-i Osmanî adıyla anılan mushafın -hareke ve noktalardan hali olmasına rağmen- i'râb olgusuna işaret eden birçok unsuru ihtiva etmesi, i'râbın Kur'ân'a uyarlandığı iddialarını geçersiz kılmaktadır. Şöyle ki i'râbın temel göstergelerinden olan harflerin (elîf, vâv, yâ), kelimenin cümledeki i'râb konumuna (fiil, fâil, mef'ûl) bağlı olarak farklı formlara dönüşmesi, i'râb olgusunun resm-i Osmânî'deki varlığını gösteren en önemli kanıttır. Örneğin, i'râb göstergesi harf olan *المؤمنين, المؤمنون* kelimeleri ve i'râb göstergesi *تENVİN* olan *بصيرا, شهيدا, رسولا* gibi kelimelerin resm-i Osmanî adıyla anılan mushafta çoklukla bulunması, i'râbın sonradan Kur'ân metnine uyarlandığı iddialarını tamamen anlamsız kılmaktadır. Kaldı ki i'râb kaidelerinin uydurulduğu iddiasının isnad edildiği Kûfe ve Basrâ ekollerine mensup âlimlerin dilsel faaliyetleri, resm-i Osmanî'den çok sonra başlamıştır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse i'râb sisteminin H. II. asırdan sonra hız kazanan filolojik çalışmalar doğrultusunda imla sistemindeki tekâmül neticesinde Kur'ân metnine uyarlandığı iddiası tarihsel kronoloji açısından da tutarlı değildir.⁷⁴

Netice olarak muasır araştırmacılardan Mehdî Mahzûmî'nin de ifade ettiği üzere İslam öncesi ve sonrası özellikle İslam'ın ilk dönemleri ve H. II. yüzyılın başları da dâhil olmak üzere klasik dönem dilbilimcilerinden hiçbirisi, Arap dilinde i'râbın varlığı hakkında şüphe etmemişlerdir.⁷⁵ Kur'ân metnindeki i'râbla ilgili argümanlar, İslam öncesi ve sonrası şiir ve kasidelerdeki nazım örgüsü, şiirde ikvânın hoş

⁷² Vâfî, *Fıkhul-Luğa*, s. 163.

⁷³ Vâfî, *Fıkhul-Luğa*, s. 164.

⁷⁴ Vâfî, *Fıkhul-Luğa*, s. 164.

⁷⁵ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 245.

karşılanmaması, fesâhatiyle maruf şahsiyetlerin lahne düşmesi ve bunların ayıplanması, nahivcilerin dilsel çalışmalarının ekseninde i'râbın bulunması, günümüz bazı lehçelerde kelimelerin i'râblı telaffuz edilmesi vs. bütün bunlar i'râbın kökeninin çok eskilere dayandığını şüpheye mahal bırakmayacak bir biçimde kanıtlamaktadır.

Vâfi'nin şu veciz ifadeleri konuyu çok güzel bir biçimde özetlemektedir:

“İ'râb sistemi, Arap dilinin temel özelliklerinden birisidir. Ne dâhice hazırlanmış bir ilham ne de bir dilbilginin icadıdır. İ'râb sistemi, sedef içindeki inci ve yerin altındaki değerli taşlar gibi tarihi süreç içerisinde kendiliğinden oluşmuş ve tekâmül etmiştir.”⁷⁶

B. İ'râb-Mana İlişkisi İle İlgili İddialar ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi

Basrâ ekolünün temsilcilerinden Kutrub (v. 206/821) i'râb hareketlerinin manaya delaletini ilk rededen kişi kabul edilmektedir. Onun konuyla ilgili görüşünü, klasik dönem dilcilerinden Zeccâcî'nin (v. 337/949) vasıtasıyla öğrenmekteyiz. Zeccâcî, ondan şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

“Araplar, sözü (kelamı) i'râblı kullanmışlardır. Çünkü ismin vakf hali onun sükûn olmasını gerektirmektedir. Şayet bir isimden diğer bir isme geçiş (vasl), sükûn ile sağlanmış olsa bu durumda hem vakf hem de vasl halinde sükûn kullanılması gerekecektir. Bu da sözün akışını yavaşlatacaktır. Bundan dolayı Araplar, cümlede kelimeler arasında geçişi kolaylaştırmak amacıyla kelimelerin sonunu harekelemişlerdir.”⁷⁷

Görüşlerine sonraki dilcilerin eserlerinde haberdar olduğumuz Kutrub'un, bu pasajda, cümleyi oluşturan isimlerin sonundaki hareketlerin manaya delaletini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ona göre i'râb hareketlerindeki maksat, sözdeki zorluğu gidererek konuşmayı kolaylaştırmak ve konuşmanın akıcılığını sağlamaktır. Yani Kutrub'a göre fâilin cümle içerisindeki konumunun merfû olması ya da mef'ûlün mansûb olması, fiilin öznesini ya da o fiilden etkilenen şeyi göstermemektedir. Aynı zamanda Sibeveyh'in (v. 180/796) talebesi olan Kutrub, i'râb-mana bağlamındaki itirazlarını şu gerekçeye dayandırmaktadır:

⁷⁶ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s. 164.

⁷⁷ Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *el-İdâh fî İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin Mübârek, Dâru'n-Nefâis, Kum, 1363, s. 70.

“Araplar, i‘râbı anlamlar arasındaki farkı göstermek için kullanmamışlardır. Şayet kelimeler arasındaki anlam farklılığını bu amaçla kullanmış olsalardı, bu durumda her anlam için farklı bir i‘râbın vazedilmesi gerekirdi.”⁷⁸

Kutrub, ayrıca cümle içerisinde i‘râb konumu aynı olduğu halde anlam itibariyle farklı ya da i‘râb konumu farklı olduğu halde aynı anlamı ifade eden kelimelerin varlığından hareketle i‘râb hareketlerinin, kelimelerin cümle içerisindeki anlamını ve fonksiyonunu belirlemediğini örneklerle açıklamaya çalışmaktadır: **و كأن**

زيد kelimesinin i‘râb konumu bütün durumlarda mansûb olmasına rağmen cümledeki anlamı değişmektedir. **زيد اخوك / و لعل زيد اخوك / ان زيد اخوك** örneklerinde ise **قائم** kelimesi mansûb ve merfû olmak üzere iki farklı i‘râb formunda gelmesine rağmen anlamda bir değişiklik söz konusu olmamıştır.⁷⁹

Modern dönem Arap dilinin önemli temsilcilerinden İbrâhîm Enîs, Kutrub’un i‘râb hareketlerinin anlamsal değeri olmadığı ile ilgili tezine katılmakta, ayrıca müsteşriklerin i‘râbın sonradan oluşturulduğu şeklindeki iddialarını da savunmaktadır. İbrâhîm Enîs, i‘râb ile ilgili birtakım unsurların nahivciler tarafından sonradan oluşturulduğunu, genel kaidelere ulaşmak için bu unsurların kıyas amaçlı kullanıldığını ve böylece i‘râb sisteminin meydana geldiğini iddia etmektedir. Enîs, ayrıca Arap dilini oluşturan lehçelerin i‘râb olgusundan hali olduğu savından hareketle Arap dilinin esaslarının tekevün döneminde i‘râb olgusunun olmadığını söylemektedir.⁸⁰ Klasik dönem dilcilerinden Kutrub’un i‘râb ile alakalı fikirlerini daha da geliştiren İbrâhîm Enîs, i‘râb hareketlerinin kelimenin temel unsurlarından biri olmadığını dolayısıyla bu hareketlerin anlamsal değerlerinin de olmadığını iddia etmektedir. Ona göre mu‘reb ve mebni farketmeksizin kelimelerde asıl olan son hareketlerin sükûn olmasıdır. Kelimelerin son harflerinin sükûn olarak telaffuz edilmesi, bu kelimelerin formunda ve temel özelliklerinden her hangi bir şey eksiltmemektedir. Kelimelerin cümle içerisindeki fâillik, mefûllük ve izâfelik konumlarını ve bu konumların sağladığı anlam değerlerini belirlemede i‘râb hareketlerinin herhangi bir fonksiyonu olmadığını belirten

⁷⁸ Zeccâcî, *el-İdâh fi İleli'n-Nahv*, s. 70.

⁷⁹ Zeccâcî, *el-İdâh fi İleli'n-Nahv*, s. 70.

⁸⁰ Enîs, *Min Esrâri'l-Luğa*, s. 216.

İbrâhîm Enîs, bütün bunların kelimelerin cümle içerisindeki nazmına ve cümlenin sistemine ek olarak sözün söylendiği şartlar ve ilişkilere bağlı olarak oluştuğunu ifade etmektedir.⁸¹

İbrâhîm Enîs, i'râb alâmetlerinin manaya delaletini reddetmeye yönelik görüşlerini klasik dönem dilbilimcilerin tespitlerine dayandırmaktadır. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (v. 175/791), i'râbın manaya delaletini kabul ettiğini gösteren birden fazla kanıtı rağmen onun: "Fethâ, kesrâ ve damme gibi i'râb göstergeleri zâid olup kelâmı birbirine bağlamak amacıyla kullanılmaktadır." şeklindeki tespitini,⁸² genel görüşlerinden kopararak iddiasına dayanak kılmıştır. İddialarına kaynak gösterdiği kişilerden biri de klasik dönem dilcilerinden Ebû Alî el-Fârisî (v. 467/1074) dir. Onun, "Binâ (değişmezlik) hareketleri bazen hafzedildiği halde manaya delalet etmektedir. Gördüğün gibi ضَرِبَ kelimesinin aynel fiili kesrâ ile hareketi bir manaya (meçhuliyete) delalet etmekle beraber, aynı zamanda bu hareketin sâkin kılınması da caizdir." fikrinden hareketle i'râb hareketlerinin de sâkin kılınmasının caiz olduğunu dolayısıyla mananın belirlenmesinde i'râbın rolünün olmadığını söylemektedir.⁸³

İbrâhîm Enîs, kelime sonlarının vakf yapılarak okunmasının söz diziminde neden olacağı güçlülüğün giderilmesi amacıyla i'râb hareketlerinin sonradan vazedildiği iddiasını, diğer kıraât imamlarından farklı olarak Ebû Amr'ın, يَعلَمُهَمْ , يَأْمُرُكُمْ , يَنْصُرُكُمْ fiillerinin sonlarını sâkin okumasıyla da gerekçelendirmektedir. Bundan hareketle kelimelerin son harfleri üzerindeki hareketler farklı manalara delalet etmiş olsaydı, Kur'ân kıraâtlerinde kelimelerin sonunun sâkin kılınarak vakfedilmesi câiz olmazdı, savını ileri sürer. Bütün bu gerekçelere ek olarak Enîs; cümleyi oluşturan öğelerin i'râb hareketlerinden arındırılması, cümlenin anlaşılmasında herhangi bir eksikliğe sebep olamayacağını söylemektedir.⁸⁴

⁸¹ Enîs, *Min Esrâri'l-Luğa*, s. 242, 243.

⁸² Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü Hancî, Kahire, 1988, IV, 241.

⁸³ Enîs, *Min Esrâri'l-Luğa*, s. 237.

⁸⁴ Enîs, *Min Esrâri'l-Luğa*, s. 239.

Damme, kesrâ ve fethâ gibi i'râb hareketlerinin mana üzerindeki rolü temelde kabul edilmekle birlikte, fethânın bundan istisnâ edildiği de görülmektedir. Buna göre damme sadece isnadın göstergesi, kesrâ ise sadece izâfetin göstergesidir. Fethâ ise i'râb göstergesi olmayıp telaffuzu kolaylaştırdığından Arapların günlük konuşmalarında kelimelerin son harflerinde - elverişli olması halinde - sükûn yerine kullandıkları bir harekedir. İbrâhîm Mustafa, âmîlin (etken) i'râb hareketlerinin (damme ve kesrânın) oluşumunda hiçbir etkisi olmadığını, bu iki i'râb hareketinin cümlenin telif ve nazmında mananın ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla mütekellimin telaffuzunda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Buradan hareketle onun, nahiv sisteminin temel dayanaklarından biri olan ve kelime sonlarındaki değişikliğin (i'râb) sebebi olan âmîl nazariyesine ilk karşı çıkan İbn Mâdâ'nın bu konudaki fikirlerinin savunucusu olduğu söylenebilir.⁸⁵

Özetle i'râb göstergelerinin anlamı belirlemede hiçbir fonksiyonu yoktur. İ'râb göstergelerinin işlevi sadece sözdeki güçlülüğü gidererek konuşmayı kolaylaştırmak ve konuşmanın akıcılığını sağlamaktır.

İ'râb-mana ilişkisi bağlamında ortaya atılan iddiaları naklettikten sonra şimdi de bu iddiaların değerlendirmesine geçebiliriz:

Klasik dönem dilbilimcilerinden Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (v. 175/791), i'rab-mana ilişkisini gündeme getiren ilk filolog olarak kabul edilmekle birlikte yukarıda da belirtildiği üzere bazı araştırmacılar, talebesi Sibeveyh'in kendisinden aktardığı bilgiden hareketle, i'râb-mana ilişkisini reddeden ilk kişi olduğunu iddia etmektedir. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ındaki nakle göre el-Ferâhidî, i'râb göstergeleri (alametleri) olan fethâ, kesrâ, dammenin zaid olduğunu ve bunların sadece cümlenin yapısal unsurlarını birbirine bağlamak amacıyla kullanıldığını kabul etmektedir.⁸⁶ Bu bilgiye göre âmîlin (etkenin) hareketler üzerinde müessir bir unsur olmadığı dolayısıyla i'râbın, mana üzerinde rolünün olmadığı anlaşılabilir. Ancak yine Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında Halil b. Ahmed'e nisbet ettiği görüşlerden onun, i'râb-mana ilişkisini şüpheye mahal bırakmayacak biçimde kabul ettiği görülmektedir. Zira kendisine nisbet

⁸⁵ Mustafa, İbrâhîm, *İhyâu 'n-Nahv*, Kahire, 1992, s. 49-51.

⁸⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 241.

ettiği ve i'râbın mana üzerindeki etkisini açıkça ortaya koyan birçok örnek, bunu teyit etmektedir. Mesela o, *مررت به المسكين* cümlesindeki *المسكين* ögesinin merfû, mansûb ve mecrûr olarak i'râblanabileceğini belirterek bunların gerekçelerini ortaya koyar. Bu kelime merfû olarak okunduğu takdirde kendisinden önce *هو* zamirinin takdir edilmesi, mansûb olarak okunduğu takdirde ise terahhum (acıma) anlamını ihtiva eden mukadder bir fiil gerekmektedir. Mecrûr olarak okunduğu takdirde ise kendisinden önceki mecrûr zamire bedel olmaktadır.⁸⁷

Halil b. Ahmed'in i'râb-mana ilişkisini kabul ettiğini gösteren delillerden biri de i'râb-mana tartışmalarını teorik bir çerçevede genişçe ele alan klasik dönem dilbilimcilerinden Zeccâcî'nin, "Kutrub dışındaki bütün dilciler mananın ortaya çıkmasında i'râbın rolünü kabul etmişlerdir."⁸⁸ şeklindeki genel değerlendirmesidir. Bu değerlendirmeden i'râbın manaya delaletini sadece Kutrub'un kabul etmediği bunun dışındaki dilbilimcilerin ise kabul ettiği sonucu çıkarılabilir.

İ'râb-mana ilişkisini ilk reddeden Kutrub (v. 206/821), bu konudaki yorum ve değerlendirmeleriyle diğer klasik dönem dilbilimcilerinden ayrıldığını daha önce ifade etmiştik. Konuyla ilgili gerekçelerini evvelce zikrettiğimiz Kutrub'un, manayı açığa çıkarma gibi temel fonksiyonundan i'râbı soyutlayıp sadece telaffuz kolaylığını sağlayan bir unsur konumuna indirgemesi muasırı ve halefi dilbilimcilerce eleştirilmiştir.

Kutrub'un; i'râbları aynı, manaları farklı ya da manaları aynı i'râbları farklı isimlerin varlığından hareketle temellendirmeye çalıştığı bu görüş, Zeccâcî (v. 337/948) tarafından tutarlı görülmemiştir. Kutrub'un görüşlerini ayrıntılı bir şekilde *el-İdâh fi İ'leli'n-Nahv* adlı önemli eserinde yer veren Zeccâcî, Kutrub dışındaki bütün nahivcilerin, i'râbın manaya delaletini kabul ettiğini belirttikten⁸⁹ sonra, i'râb-mana ilişkisini şöyle izah etmiştir:

⁸⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 75.

⁸⁸ Zeccâcî, *el-İdâh fi İ'leli'n-Nahv*, s. 70.

⁸⁹ Zeccâcî'den naklen Suyûtî de, Kutrub'un İ'râb hareketleri ile ilgili görüşünü "*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*" adlı eserinde aynen aktarmıştır. Konuyla ilgili bkz. es-Suyûtî, Hâfız Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, ty., I, 92.

“İsimler, yüklendikleri anlamlara göre cümlede etken (fâil), edilgen (mef’ûl), tamlayan (muzâf), tamlanan (muzafu’n-ileyh) konumlarını kazanmaktadır. Ancak isimlerin yapısında ve formundaki müştereklik, bu konumların dolayısıyla bunların sağladığı anlam özelliklerinin ortaya çıkmasında başka unsurların varlığını gerektirmektedir. İşte i’râb hareketleri, bu anlamların ortaya çıkmasını sağlayan unsurlardır. Örneğin, *ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا* ‘Zeyd Amr’ı dövdü.’ cümlesinde *زيد* kelimesinin merfû kılınmasıyla eylemin onun tarafından yapıldığı belirtilir. *عمرًا* kelimesinin mansûb kılınmasıyla da yapılan eylemden etkilenen kişi olduğu ortaya çıkar. Bu cümle, *ضَرَبَ زَيْدٌ* ‘Zeyd dövüldü.’ biçiminde meçhul kalıba sokularak söylendiği takdirde, edilgen (mef’ûl) konumundaki *زيد* kelimesi, eylemin kimin tarafından gerçekleştirildiği belli olmadığından, merfû kılınarak öznenin konumuna (nâib-i fail) geçirilmiştir. *هذا غلامٌ زيدٌ* ‘Bu, Zeyd’in oğludur.’ izâfet terkibi örneğinde ise *زيد* isminin meksûr kılınmasıyla da çocuğun Zeyd’e aidiyeti belirtilmiştir. Bu örneklerde de açıkça görüldüğü üzere hareketler anlamları ortaya çıkarmaktadır. Bu da Araplara dilde kolaylık sağlamıştır. Bu sayede istediklerinde özneyi, istediklerinde de nesneyi cümlenin başına getirerek konuşabilmişlerdir.”⁹⁰

İbn Kuteybe (v. 279/899) Allah’ın (cc), i’râbı Arap kelamının ve söz diziminin ziyneti yaptığını belirterek bunun birbirine denk iki kelamın anlam farklılıklarını ortaya çıkaran önemli bir araç olduğunu söylemektedir. Fâil ve mef’ûl gibi birbirinden farklı öğelerin, ancak i’râb vasıtasıyla birbirinden ayrılabilceğini ifade etmektedir.⁹¹ Bu bağlamda naklettiği anektod Kur’ân’da yapılan hareke hatalarının anlam üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre bedevinin biri hutbe okurken, *وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا* “Ortak koşan erkekler de inanıncaya kadar, onları (kadınlarınızla) evlendirmeyin!” (Bakara, 2/221) ayetindeki *وَلَا تُنْكِحُوا* fiilindeki merfû olan *ت* harfini fethâ ile okuyan imamın bu okuyuşunun anlamı tamamen değiştirmesi -Buna göre mana ‘Müşrik erkeklerle (onlar) inanıncaya kadar evlenmeyin!’

⁹⁰ Zeccâcî, *el-İdâh fi İleli'n-Nahv*, s. 69,70.

⁹¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslîm, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâri't-Türâs, Kahire, 1973, s. 14.

şeklinde olmaktadır.- üzerine, “Sübhanallah, bu iş İslamdan önce çirkin bir şeydi, İslam’dan sonra nasıl iyi bir şey olabilir?” demiştir. Ona kelimenin doğru şekli bildirilince, “Allah (cc) onun belasını versin, bundan sonra onu imam yapmayın! Çünkü; o Allah’ın harâm kıldığını helal kılmıştır.” ifadeleriyle tepkisini göstermiştir.⁹²

Klasik dönem Arap dilbilimcilerinden İbn Fâris de (v. 395/1004) i‘râbın manayı açığa çıkarma fonksiyonunu kabul etmiştir. İbn Fâris’e göre manalar i‘râb vasıtasıyla birbirinden temyiz edilir. Ayrıca cümle içerisindeki kelimelerin görevleri onunla tespit edilir. Mesela, ما أحسن زيد ve ضرب عمرو زيد cümlesini oluşturan öğeler sâkin kılınarak okunduğunda cümle nazmında neyin kastedildiği tam olarak anlaşılammamaktadır. Ancak bu öğelere cümledeki konumlarına uygun hareketler verildiğinde kastedilen anlam açığa çıkmış olur.⁹³ Lafızdaki müşterek anlamları birbirinden ayıran i‘râb ilminin sadece Araplara özgü olduğuna vurgu yapan İbn Fâris; bu ilimle kelamın asıl unsurlarından olan haberin (müsned) konumunun bilindiğini belirtmektedir. Ona göre şayet bu ilim olmasaydı fâilin mef‘ûlden, muzâfın mevsûftan, taaccübün istifhâmdan, sıfatın te’kitten tefriki mümkün olamazdı. Bu tespiti izah sadedinde birçok örnek de aktarmıştır.⁹⁴

İbn Cinnî de (v. 392/1001) anlamın ortaya çıkmasında i‘râbın önemli bir işlevi olduğunu şu ifadeleriyle belirtir:

“İ‘râb, lafızlardaki anlamların açığa çıkarılmasıdır. Nitekim أَكْرَمَ سَعِيدٌ أَبَاهُ ‘Said babasına ikram etti.’ ve شَكَرَ سَعِيدًا أَبَاهُ ‘Said’e babası teşekkür etti.’ örneklerinde de görüldüğü üzere fiilden sonraki isimlerin fâil ve mef‘ûl konumlarının göstergelerle belirlenmesi, anlamda meydana gelebilecek karışıklık ve müphemiyetin izalesinde önemli bir etken olmuştur.”

Özellikle de i‘râb hareketlerin açığa çıkmadığı mebni isimlerin cümledeki konumuyla ilgili şüpheleri de şu şekilde gidermiştir:

⁹² İbn Kuteybe, *Üyûnu’l-Ahbâr*, II, 160.

⁹³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhî’l-Luğa ve Sünenü’l-Arabî fî Kelâmihâ*, s. 143.

⁹⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhî’l-Luğa ve Sünenü’l-Arabî fî Kelâmihâ*, s. 43.

“ ضرب يحيى بشري ‘Yahya, Büşra’yı dövdü.’ cümlesinde fiilden sonraki isimlerin i‘râb hareketlerini kabul etmemesi, anlam kapalılığına sebebiyet teşkil etmez. Bu durumlarda ise fâilin takdîm, mef‘ûlün de te‘hir edilmesiyle anlam açığa çıkar.”⁹⁵

Kutrub’un; i‘râbın, kelimenin cümledeki yerini tayin etmediği dolayısıyla anlamı belirlemede rolünün bulunmadığı şeklindeki başlattığı filolojik tartışma, modern dönemde de güncelliğini devam ettirmiştir. Kutrub’un bu iddiasını daha da ileri götürerek, i‘râbın tamamen bir kıssadan ibaret olduğu düşüncesini savunan modern dönem dilbilimcilerinden İbrâhîm Enîs, Arap edebiyat dünyasında tartışmaların ve eleştirilerin odağında yer almıştır. Çeşitli vesilelerle eleştirilere konu olan görüşlerini daha evvelce zikrettiğimizden sözü burada kısa kesip muasır olan dilcilerin i‘râb-mana çerçevesindeki yorum ve değerlendirmelerine geçeceğiz.

İbrâhîm Enîs’in aksine modern Arap dilbilimcilerin çoğunluğu, i‘râb-mana ilişkisini kabul etmektedirler. İ‘râbın varlığını dolayısıyla manaya delaletini reddeden müsteşriklerin ve onların takipçilerinin aksine, i‘râbın Arap dilinin temel esaslarından olduğunu, cümleyi oluşturan kelimelerin anlam bağlantılarının bu hareketlerle gerçekleştiğini, bütün bunlardan hareketle de i‘râbın manaya delaletinin vazgeçilmez bir önemde olduğunu vurgulamaktadırlar.⁹⁶ Ancak İbrâhîm Mustafa, dammenin isnâd, kesrânın ise izâfet alameti olarak i‘râb anlamlarını ortaya çıkaran göstergeler olduğunu kabul etmekle birlikte fethâyı bundan istisna etmektedir. Ona göre, nasıl ki günümüzde bazı lehçelerde kelimenin sonunun sâkin kılınarak telaffuzda kolaylık amaçlanıyor ise aynı şekilde fethâ da çoğu zaman kolaylığı esas alan Arapların meylettiği bir hareket olduğunu, diğerlerinden farklı olarak bu i‘râb hareketinin anlamı ortaya çıkarma fonksiyonunun olmadığını söylemektedir.⁹⁷

İ‘râb hareketlerini, mütakellimin kelimelere yüklediği anlamları ortaya çıkarma işlevinden soyutlayıp bu hareketleri sadece kelimeleri birbirine bağlayan araçlar konumuna indirgeyen görüşlere eleştiriler getiren modern dönem dilbilimcilerinden biri de Mehdî el-Mâhzumî’dir. Kelimelerin cümle içerisindeki i‘râb konumlarını ve bunlara bağlı oluşan anlamları ortaya çıkarma fonksiyonu olan i‘râb göstergelerinin, neden

⁹⁵ İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, ty., I, 35.

⁹⁶ İbrâhîm, *İhyâu'n-Nahv*, s. 49, 50.

⁹⁷ İbrâhîm, *İhyâu'n-Nahv*, s. 50.

işlevsiz bırakıldığını anlayamadığını belirten Mahzûmî, kelimelerin cümle içerisindeki i'râb durumlarının hareketlerle birbirinden ayrılmasının Arap milletinin toplumsal aklının bir gereği olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Kelimelerin cümle içerisindeki fâiliyyet, mef'ûliyyet, izâfet gibi i'râb konumlarındaki farklılığı öne sürerek, “Şayet kelime sonlarındaki i'râb hareketlerinin anlamı açığa çıkarma rolü yoksa bu farklılıkları ne ile izah etmek gerekir?” sorusunu yöneltmektedir.⁹⁹ Bu konudaki yaklaşımını, i'râb-mana ilişkisinin kabulü üzerine inşa eden yazar, yorum ve değerlendirmelerini birçok örnekle de delillendirmiştir. Konuyla ilgili örneklemelelerdeki tercihini daha çok ayetlerde geçen kelimelerle yapan araştırmacı, konuşma dilinden örnekler vermeyi de ihmal etmemiştir. İ'râb hareketlerinin kelimeleri birbirine vasl etmek (bitiştirmek) suretiyle telaffuz kolaylığı sağlamaktan ibaret olduğu görüşünün tutarlı olmadığını, إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ “*Rabbinin azâbı mutlaka vuku bulacaktır. O'na engel olacak bir şey yoktur.*” (Tûr, 52/8,9) ayetiyle izah etmektedir. Ona göre başta İbrâhîm Enîs olmak üzere i'râb karşıtlarının savunduğu mezkûr tezin, bu ayete tatbiki mümkün görülmemektedir. Birinci ayette geçen لَوَاقِعٌ kelimesi diğer ayetle vasl ettirildiğinde, “kâf” harfinin harekesine uyumlu olarak telaffuzu daha kolay olan meksûr değil de merfû olarak vasl ettirilmesinin gerekçesinin bu tezle izah edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü Ferrâ (v. 207/822) ve diğer dilbilimcilerin şهادetiyle Araplar, kesrâdan sonra dammenin konuşmayı güçleştirdiği noktasında hemfikirdirler. Bu örnekten hareketle klasik dönemde Kutrub'un modern dönemde de İbrâhîm Enîs'in öncülük ettiği, i'râb değişikliklerini sadece fonetik değişikliklere hasreden görüşün, gerek Kur'ân'da gerekse Kur'ân dışındaki alanlarda i'râblı olarak nakledilen metinlere tatbikinın mümkün olmadığına vurgu yapmaktadır.¹⁰⁰

⁹⁸ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 251.

⁹⁹ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 250.

¹⁰⁰ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 251.

BİRİNCİ BÖLÜM

İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ, TARİHSEL SÜRECİ ve İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİ

I. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

A.İ'râbın Tanımı

1. İ'râbın Sözlük Anlamı

İ'râb (اعراب), عرب sulasî kökünden türemiş olup اعرَب rubaî fiilinin mastarıdır. Bu fiil; çeşitli form ve kalıplara dönüştürülüp farklı birçok anlamı ifade sadedinde kullanılmakla birlikte temel olarak *bir şeyi açıklamak, izah etmek, beyan etmek, açık ve net ifade etmek, sözü dil kurallarına uygun ifade etmek, bir şeyi izhar etmek* (اظهر, ابان), الظاهر, اوضح, اوضح) anlamlarına gelmektedir. Nitekim Peygamber'den (sav) rivayet edilen التَّيِّبُ “Dul kadın kendi rızasını açıkça ifade eder, bakirenin susması ise onun rızasına delalet eder.” hadis-i şerifteki¹⁰¹ تُعْرَبُ muzari ifadesi bu anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca الرَّجُلُ أَعْرَبَ عَمَّا فِي نَفْسِهِ “Adam içindekini açıkça beyan etti.” أَعْرَبَ الرَّجُلُ عَنْ حَاجَتِهِ “Adam ihtiyacını beyan etti.”, أَعْرَبَ كَلَامَهُ “Sözünü dil kurallarına uygun ifade etti.” cümlelerindeki mâzi formundaki أَعْرَبَ fiili ve أَعْرَبَ عَمَّا فِي أَعْرَبَ fiili, أَكْرَبَ “Aklında geçeni açıkça söyle!” cümlesindeki emir kipinde kullanılan أَكْرَبَ fiili, yine aynı şekilde mezkûr anlamlarda kullanılmıştır.¹⁰²

Arap dilinin ilk sözlüğü *Kitâbü'l-Ayn*'ın müellifi olan ünlü dilbilgini Halîl b. Ahmed (v. 175/791), bu kelimeyi; أَعْرَبَ الرَّجُلُ: أَفْصَحَ الْقَوْلَ وَالْكَلامَ وَهُوَ عَرَبِيٌّ فِي اللِّسَانِ أَيُّ فَصِيحٌ “Adam sözü ve cümleyi açık ve net ifade etti. O Arapçayı fasih konuşan kişidir.”

¹⁰¹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1996, Nikâh 11.

¹⁰² İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998, s.114,115; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmusü'l-Muhît*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1952, III, 261; el-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrârü'l-Arabiyye*, Matbûâtu Mecmeü'l-İlmi'l-Arâbî, Dımaşk, ty., s. 18; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaşâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1967, III, 335; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-Luğâ*, thk. Muhammed Ali Neccâr, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, ty., II, 360; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1984, I, 179.

şeklinde açıklamaktadır.¹⁰³ Aynı şekilde رَجُلٌ مُعْرَبٌ tamlaması, Arapçayı aslına ve dil kurallarına riayet ederek konuşan kimseler için kullanılan bir ifadedir.¹⁰⁴

Ezherî (v. 370/980), اعراب ve تعريب kelimelerinin aynı anlamı taşıdığını ve her iki kelimenin de اَبَان “bir şeyi izah etmek” anlamına geldiğini kaydetmektedir.¹⁰⁵ es-Sihâh’ın müellifi Cevherî (v. 393/1003) de عَرَبٌ مُنْطَقَةٌ “Sözü açık ve net ifade etti, dil hatalarından (lahn) korudu.” şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁶ Mütercim Âsım Efendi (v. 1236/1820), أَعْرَبَ الشَّيْءَ “Bir şeyi açıkladı.” cümlesinden hareketle i’râbın lügat anlamının, bir şeyin hakikatini ortaya çıkarıp açıklamak olduğunu ifade eder.¹⁰⁷

Lügat eserlerine bakıldığında, bu kelimenin kökünden müştâk farklı form ve kalıplarda gelen her türevinin yeni anlamlar ihtiva etmekle birlikte yukarıda zikredilen temel anlamlarla bir şekilde ilintili olduğu görülmektedir. Şöyle ki aşırı yemek yemekten hazımsızlık sorunu yaşayan kişi için عَرِبَتْ مِعْدَتُهُ “Midesi hastalandı.” sözü kullanılır.¹⁰⁸ Bu cümlede mâzi mücerred formda olan عَرِبَ fiilinin başına selb (olumsuzluk) hemzesi getirildiğinde fiil başka bir anlama dönüşür. أَشْكَيْتُ الرَّجُلَ “Adamın şikâyetini giderdim.” ve أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ “Kitaptaki yazım hatalarını giderdim.” örneklerinde olduğu gibi hemze, geldiği fiilin başına bir şeydeki olumsuzluğu giderme, bir şeyi izâle etme anlamları katar. Aynı şekilde, midesi hastalıktan kurtulup düzelen adamın durumunu açıklamak için أَعْرَبَتْ مِعْدَتُهُ “Midesi düzeldi.” cümlesi kullanılır.¹⁰⁹

¹⁰³ Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhâmid Hendâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2003, III, 123.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 115.

¹⁰⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğâ*, III, 362.

¹⁰⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 179.

¹⁰⁷ Asım Efendi, Ebü'l-Kemâl Ahmed, *Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tercemesi)*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1887, I, 375.

¹⁰⁸ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ* thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979, IV, 20.

¹⁰⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 179.

Benzer şekilde sözdeki ifade kusurlarını giderme manasında “أَعَزَّبْتُ الْكَلَامَ” “Sözdeki bozukluğu (fesadı) giderdim.” ifadesi kullanılmaktadır.¹¹⁰

Safkan Arap atını tanımaya yönelik فَرَسٌ مُغْرَبٌ “Safkan Arap atı” ve أَعَزَّبَ الْفَرَسَ “Safkan Arap atına sahip oldu.” ifadeleri kullanılmaktadır.¹¹¹ Araplar, ağacın uzayan dallarını kesip gövdesini ortaya çıkarma eylemini تَغْرِيبٌ kelimesiyle ifade eder.¹¹² Kocasına karşı, kalbinde sevgi duygusunu besleyen kadına إِمْرَأَةٌ عَزُوبٌ denir.¹¹³ Kelamda hata (lahn) yapmayan kişi için أَعَزَّبَ كَلَامَهُ “Sözünü hatasız (dil kullarına) kullandı.” terkihi kullanılır.¹¹⁴ Bütün bu farklı kullanımlar yukarıda ifade ettiğimiz temel anlamları bir şekilde çağrıştırmaktadır. Şöyle ki hazımsızlık sorunu yaşayan midenin iyileşmesi, onun birtakım zararlı unsurlardan arınması (izâle) anlamına gelmektedir. Bir atın asaletini bilmek, onun safkanlığını bozan her türlü kusurdan beri olduğunu beyan (izhâr) etmek demektir. Bir ağacın gövdesini bütünüyle kapatan dallarını kesme eylemi, onun gövdesini ortaya çıkarmaktır (izhâr). Eşine karşı kalbindeki sevgiyi bir şekilde ifade etmek (ibâne), onu ortaya çıkarmak istediği (izhâr) için إِمْرَأَةٌ عَزُوبٌ ifadesi kullanılır. Ayrıca kelamda gramer hatası yapmama başka bir ifadeyle Arapçayı güzel konuşma (ifsâh), aslına uygun ifade etmedir.

2. İ'râbın Terim Anlamı

Gerek klasik dönem gerekse modern dönem dilbilimcileri, i'râbla ilgili farklı tanımlar yapmışlardır. Özellikle klasik dönemde i'râb ve nahiv kavramları birbirine yakın ya da aynı kavramlar olarak algılanıp tanımlar bu algı üzerine inşa edilmiştir. Bunun en önemli sebebi, Arap dilinin tedvin sürecinde i'râbın etkin bir rol üstlenmesidir. Zira medeniyetler arasındaki etkileşimin doğal sonucu olarak artan dilsel hatalar özellikle de i'râb hataları, filolojik faaliyetlerin başlamasının temel sâiki

¹¹⁰ el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 19.

¹¹¹ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, I, 335.

¹¹² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, III, 262.

¹¹³ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, I, 337.

¹¹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 179.

olmuştur. Bu da doğal olarak i'râbı öne çıkartmış, nahivle ilgili yapılan tanımlarda i'râb olgusu ana tema olmuştur.

Her ne kadar klasik dönemde i'râbla nahiv aynı veya birbirine yakın iki kavram olarak telakki edilse de modern dönemde i'râb ve nahiv birbirinden ayrılarak i'râb, nahvin sözdizim (sentaks) kısmını temsil etmiştir.

Nahiv kaynaklarında i'râbın, âmillerin değişmesine bağlı olarak kelime sonlarında meydana gelen lâfzî ya da takdirî değişimler olduğu veya âmilin gerektirdiği harf, hareke, sükûn, hâzif gibi olguların açıklaması olduğu ile ilgili tanımlar öne çıkmaktadır. İ'râbı dar bir çerçeveye oturtan bu tanımların arka pılanında i'râbın, binânın (değişmezlik) karşıtı olarak değerlendirilmesidir.

Kaynaklarda i'râbın dilsel çözümleme ya da genel kuralların terkipsel ifadelere tatbiki olduğu şeklindeki bazı tanımlar dikkatimizi çekti. Özellikle i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarının hemen hemen bütününde, nahvin genel kuralları doğrultusunda ayetlerin gramatik tahlile tabi kılınması, i'râbın uygulama yönünü önceleyen bu tanımı bizce önemli kılmaktadır. Zira i'râbü'l-Kur'ân terkininin sağlıklı bir tanımının yapılması için öncelikle i'râb kavramının iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bu terimin ilk dönemlerde nahivle aynı kategoride değerlendirilmesinin bir kavram belirsizliğinin sonucu olduğunu daha önce ifade etmiştik. İ'râbın, binânın zıddı olarak tanımlanması ise işlevsel özelliklere sahip olan bu terimi dar çerçeveye oturtmaktır. Dolayısıyla bütün bu faktörleri göz önünde bulundurarak üçüncü tanımın bu ilmin muhtevasına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

İ'râb kavramına göre anlam çerçevesi daha dar ve özel olan i'râbü'l-Kur'ân terkininin tanımına geçmeden önce, müfred formdaki i'râb kelimesinin terim anlamını üç kategoride ayrıntılı bir biçimde izah etmeye çalışacağız.

a. İ'râbın Nahiv Anlamında Kullanılması

Mütekaddimûn nahiv âlimleri; nahiv ve i'râb terimlerini tanımlarken genellikle bu iki terimi birbirinin yerine kullandıkları ve aralarında net bir ayırımı gitmedikleri

görülmektedir.¹¹⁵ Civelek, bu iki terim arasındaki anlam kargaşasıyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır:

“Bağdat, Basrâ ve Kûfe gibi dil okullarının her birinin nahvi farklı tanımlamaları, kendi duruşuna uygun bir tanım yapmaları, nahiv kuraları ile i‘râb arasında karmaşaya yol açmıştır. Bunlar arasında, nahiv tanımını ve kurallarının kapsamını, dilin bütün unsurlarını içine alacak tarzda genişletenler olduğu gibi, bunu sadece kelimelerin son hareketlerini belirtme, yapılarını, iştikakını ve kalıplarını bilmeyele sınırlandıranlar da bulunmaktadır.”¹¹⁶

Her iki terim arasındaki bu karışıklık diğer bir ifade ile nahvin i‘râb, i‘râbın ise nahiv yerinde kullanılması ve tanımlanmasını, nahiv ilminin oluşumundaki i‘râb faktörüne bağlanmaktadır. Buna göre başta nahiv olmak üzere bütün filolojik çalışmaların merkezinde, i‘râb olgusunun ihmalinden kaynaklanan dilsel hatalar ve bu hataların giderilmesine yönelik faaliyetler yer almaktadır.¹¹⁷

Modern dönem araştırmacılarından Remâlî ise dilcilerin nahiv için yaptıkları tanımların benzerini, i‘râb için de yapmalarının gerekçesini şu cümlelerle izah etmektedir:

“Müteahhirûn nahivciler, nahvin tamamına yakını Sibeveyh’in *el-Kitâb* adlı eserinde hazır buldular. Sibeveyh’den sonra gelen nahivciler ise birtakım formaliteler dışında kendileri için bir uğraş alanı bulamadılar. Böylece i‘râb olgusu, Arap dilinin en önemli vasıflarından biri olması hasebiyle onların en önemli uğraş alanı oldu. Ancak bu i‘râb ile alakalı dilsel hatalar daha çoktu ve daha belirgindi. Bu sebeple bütün gayretlerini bu alana yoğunlaştırdılar. Bu alanda (i‘râb) ayrımı oluşturdular. Birtakım şeyler ürettiler, tasavvur ettiler, incelikler ortaya koydular. Öyleki nahvin, i‘râb ve binâ kurallarından ibaret olduğunu telakki ettiler. Bu nedenledir ki nahivle ilgili yaptıkları tanımlarda bunun etkisi görülmektedir.”¹¹⁸

¹¹⁵ Yâkût, Ahmed Süleyman, *Zâhîretü'l-İ‘râb fi Nahvi'l-Arabî, Dâr'ül-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiyye, 1994, s. 15.*

¹¹⁶ Civelek, *Arap Dilinde İ‘râb Olgusu, s. 62.*

¹¹⁷ Yâkût, *Zâhîretü'l-İ‘râb fi Nahvi'l-Arabî, s. 16.*

¹¹⁸ Remâlî, Memduh Abdurrahmân, *el-Arabiyetu ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye, Dârü'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiyye, 1996, s. 17.*

Klasik dönem nahiv ve lügat kitaplarında her iki terim, zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı müşahade edilmektedir. Bunu bazı kitaplardaki isim ve içerik farklılığından görmek de mümkündür. Örneğin, ünlü Arap dilbilimcisi İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb* adlı eseri, sathi bir nazarla değerlendirildiğinde bu eserde i'râb, i'râbın tarihsel süreci ve i'râb-mana ilişkisine dair konularının işlendiği zannedilebilir. Ancak eserin içeriğine bakıldığında bunun böyle olmadığı bu eserin Arap dilinin fonetiğine (sesler) dair yazıldığı görülecektir. Arap alfabesini oluşturan 29 harf bu eserde fonetik açıdan incelenmiştir.¹¹⁹ İsim ve içerik farklılığına diğer bir örnek olarak İbn Hişâm'ın (v. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib* adlı eserini verebiliriz. Başlık itibarıyla her ne kadar i'râb konusunun işlendiği izlenimi verilse de eserin detayında nahiv, lügat, sarf, i'râb, edebiyat ve yer yer fıkıh gibi birçok alanla ilgili bilgiler aktarılmaktadır.¹²⁰

Zeccâcî (v. 337/948), *el-İdâh* isimli nahiv kitabında nahiv âlimlerinin, isim ve fiillerin sonunda manalara delalet eden birtakım hareketleri i'râb olarak isimlendirdiklerini buna aynı zamanda nahiv de denilebileceğini söylemektedir.¹²¹ Cevherî (v. 393/1003), nahiv ilminin ıstılahî anlamını naklederken bu ilmin "Arap kelamının i'râbı" olduğunu,¹²² İbn Manzûr (v. 711/1311) da aynı şekilde bu iki ilmin birbirine eşit ilimler olduğunu ifade etmektedir.¹²³

Zemahşerî (v. 538/ 1144), Arap dili gramerine dair yazdığı *el-Mufasssal* adlı kitabının giriş bölümünde Şuubiler'e lügat ve i'râb ilminin önemini izah edeken i'râb terimini, nahiv anlamında kullanmıştır. *Zemahşerî*, bu doğrultuda şunları ifade etmektedir:

"Onlar (Şuubiler), fıkıh ilmi ile ilgili konuların ve babların çoğunun *ilmü'l-i'râba* (i'râb ilmine) dayandığını ve tefsir kitaplarının Sibeveyh, Ahfeş, Kisâi, Ferrâ başta

¹¹⁹ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindâvî, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1985.

¹²⁰ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'arib*, thk. Abdullâtîf Muhammed Hatîb, Turâsü'l-Arabî, Kuveyt, 2000.

¹²¹ *Zeccâcî*, *el-İdâh fî İleli'n-Nahv*, s. 91.

¹²² Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2504.

¹²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 76.

olmak üzere Basrâ ve Kûfe ekollerine mensup nahivcilerin sözleriyle dolu olduğunu iddia etmektedirler.”¹²⁴

Bu alıntıda geçen *ilmü'l-i'râb* terkinin nahiv ilminin yerinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Mütekaddimûn dilcilerin bir kısmı, her ne kadar nahiv ve i'râb ilimlerini aynı kategoride değerlendirseler de bu ilimleri farklı değerlendirip tanımlarını bu anlayış üzerine inşa edenler de bulunmaktadır.

Klasik dönem felsefeci ve dilbilimcilerinden İbn Cinnî (v. 392/1001) نَحْوُ نَحْوًا “*Bir yere yöneldim.*” ifadesinden hareketle nahiv kelimesinin kök anlamıyla ıstılahî anlamı ilişkilendirerek nahvin modern dönem Arap dilbiliminin morfolojisini (sarf) ve sentaksını (nahiv) da kapsayan şu tanımlı yapmaktadır: “Nahiv; i'râb ve bununla birlikte tesniye, cemi, ism-i tasğir, izâfet, nisbet, terkin gibi konularda yapılan tasarruflarla bu dilin aslına yönelmektir.”¹²⁵ İbn Cinnî'nin, gerek buradaki tanımında gerekse ileride aktaracağımız i'râb ile ilgili tanımında iki husus dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi, işlem ve kaplam açısından bu iki kavram birbirinden ayrılmaktadır. Buna göre i'râb, daha dar ve sınırlı iken nahiv i'râbı da içine alarak daha kapsamlıdır. Diğeri ise teorik ve pratik açıdan farklılıktır. Buna göre nahiv daha çok teorik ilkeleri esas alırken, i'râb ise bu ilkeler doğrultusunda cümle çözümlemesini esas almaktadır.

Ünlü Arap dilbilimcisi Sekkâkî (v. 626/1229), nahvi şöyle tanımlamaktadır:

“Şunu bil ki nahiv ilmi, asıl manayı elde etmek için Arap kelimelerinde tümevarım yöntemi ile istinbât edilen kıstaslar ve bu dilin temeli olan kaidelerle kelimelerin meydana getirdiği terkiplerin niteliğini bilmeye yönelmendir! Bundaki amaç nitelikli ilgili hatalardan korunmaktır.”¹²⁶

¹²⁴ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fi İlmi'l-Arabiyye*, Dârü'l-Cil, Beyrut, ty., s. 3.

¹²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 34.

¹²⁶ Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâceddîn Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Miftâhü'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s.75.

Bu tanımda nahvin, fasih Arap kelamının gözlemlenerek elde edilen Arap dilinin kurallarından müteşekkil bir ilim olduğu vurgulanmaktadır. Bunun da daha önce i'râb ile ilgili naklettiğimiz âmillerin, kelimelerin sonunda meydana getirdiği lâfzî ve manevî değişimler ya da âmilin lafzın sonunda gerektirdiği harf, hareke, sükûn, hazif ile ilgili açıklamalar veya terkipsel ifadelerin gramer kurallarına göre çözümlemeler şeklindeki i'râb tanımlamalarından farklı olduğu açıkça görülmektedir.

Modern dönem dilbilimcilerden Mustafa Ğalayanî ise i'râbı şu şekilde tanımlamaktadır:

“İ'râb -ki günümüzde nahiv olarak bilinmektedir- bir usûl ilmi olup bununla Arapça kelimelerin i'râb ve binâ açısından durumları bilinir. Yani kelimelerin terki bî forma dönüşmelerinde meydana gelen arızî durumları bilinir. Kelimelerin ahirinde ref', nasb, cerr ve cezm durumlarını ya da söz dizimine intikalinde bunlardan tek bir halin gerekliliğini bu ilimle biliriz.”¹²⁷

Özetle; ilk dönemlerde birbirinin yerine kullanılan i'râb ve nahiv kelimeleri, gramer ilminin gelişmesine ve olgunlaşmasına paralel olarak kavramsal çerçevelerinin daha da belirginleştiği söylenebilir. İbn Cinnî'nin dikkate değer tanımından hareketle bunlar arasında genellik ve özellik ilişkisinin kurulabileceği, nahvin i'râbı da kapsayarak daha genel olduğu, i'râbın ise ona göre daha özel olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca tanımlarda her iki kavramla ilgili belirgin niteliklerden hareketle nahvin Arap dili kurallarının teorik boyutunu, i'râb ise bu kuralların cümle yapılarına uygulanması, cümle öğelerinin analizi ve bunların inceliklerinin araştırılmasını temsil ettiği sonucuna ulaşılabilir. Nahiv ve i'râb arasındaki ilişki kaynaklarda geçen bir temsille şöyle somutlaştırılmıştır: İ'râbın nahiv ilmine nisbeti; ilacın tıp ilmine ya da fetvanın fıkıh ilmine nisbeti gibidir.

b. İ'râbın Binânın Zıddı Olarak Tanımlanması

Mütekaddimûn ve müteahirûn nahivcilerin çoğunluğu i'râbı, binâ (değişmezlik) teriminin zıddı olarak değerlendirip tanımlarını bu doğrultuda yapmışlardır. Gramer kaynaklarında binâ, terim olarak âmiller (etken) değişse de kelime

¹²⁷ Ğalayanî, Mustafa, *Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, Menşurâtü Matbaatü'l-Asriyye, Beyrut, 1993, I, 9.

sonlarındaki hareketlerin aynı kalmasıdır. Bunun tam zıddı olan i'râb ise âmillerin değişmesiyle kelime sonlarındaki hareketlerin de değişmesi şeklinde tanımlanmıştır.¹²⁸

İbn Mâlik'in *Elfiye*'sini şerh eden Üşmunî, i'râbla ilgili iki temel yaklaşımın olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, i'râbın manevi bir olgu olduğu başka bir ifadeyle i'râb, âmilden kaynaklanan kelime sonlarındaki değişimler olup hareketler bu değişimleri ifade eden birer göstergedir. Lâfzî bir olgu olduğunu dile getiren diğer yaklaşıma göre ise i'râb, âmillerin vücûda getirdiği hareketlerin bizzat kendileridir. Üşmunî, İbn Mâlik'in de içinde bulunduğu çoğunluk tarafından kabul gören yaklaşımın ikinci yaklaşım olduğunu ifade eder. İbn Mâlik'in i'râb ile ilgili, "Âmilin gerektirdiği şeyi açıklamak için getirilen harf, sükûn veya haziftir." tanımından hareketle lâfzî yaklaşımın doğruya daha yakın olduğunu ifade eder.¹²⁹

Arap nahvini sistemleştiren ve daha sonraki filolojik çalışmalara kaynaklık eden klasik dönem dilbilimcilerinden Sibeveyh, i'râbı binâ teriminin zıddı olarak değerlendirmiştir. Arap dili grameri sahasında günümüze ulaşan ilk ve en kapsamlı eser olarak kabul edilen *el-Kitâb*'da, *Kelime Sonlarındaki Harflerin Konumu* başlıklı bölümde kelime sonlarında nasb, ref', cerr ve cezm olmak üzere dört halin olduğunu, kelimelerin başına gelen âmillerin değişmesiyle bunların da değiştiğini, âmillerin kalkmasıyla bunların da kalktığını ifade etmektedir.¹³⁰ Buna göre filolojik bir olgu olarak i'râb, lâfzî ve manevî etkenlerin kelime sonlarında meydana getirdiği değişimlerdir.

Ebû Ali el-Fârisî (v. 467/1074) i'râbı, "Âmillerin (etken) değişmesiyle kelime sonlarının da değişmesidir."¹³¹ biçiminde tanımlamıştır. Cürcânî (v. 816/1413) de "Âmil

¹²⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaluddîn Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Katru'n-Neda ve Bellü's-Sadâ*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ty., s. 13; Ğalayinî, *Câmiü'd-Dürüsi'l-Arabiyye*, I, 18; Yaran, Rahmi, *Arapça'da İ'râb*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

¹²⁹ es-Sabbân, Ebû'l-İrfan Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân ala Şerhi'l-Üşmuni ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü Tefikiyye, ty., I, 96; Fâkihî, Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Mekkî, *Şerhü Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*, thk. Ramâzan Ahmed ed-Demirî, Mektebetü Vehbe, Mısır, ty., s. 160; es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem'ül-Hevâmi' fi Şerhi Cem'ül-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddîn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, I, 53; el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 22.

¹³⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 12.

¹³¹ el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülğaffâr, *el-İdâh*, thk. Kâzım Bahru'l-Mercân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1996, s.73.

farklılığının kelime sonlarında meydana getirdiği lâfzî ve takdirî değişimlerdir.” şeklinde benzer bir tanımlamada bulunmuştur.¹³²

Enbârî (v. 577/1181) ve İbn Hişâm (v. 761/1359), i‘râbla ilgili farklı bir tanım yapmışlardır: “Âmilin, mütemekkin ismin (biçimsel ve mana itibariyle harflerden farklı olması) ya da muzâri fiilinin sonunda meydana getirdiği zahirî veya takdirî belirtilerdir.”¹³³

Günümüz dilbilimcilerinin i‘râb ile ilgili en çok yaptıkları tanımlardan biri i‘râbın, lafzın sonundaki alametlerin bu lafza dâhil olan âmiller sebebiyle ve bütün âmillerin gerekliliğine bağlı olarak değişmesi şeklindeki tanımdır.¹³⁴

Tanımlarda geçen lâfzî ve takdirî ifadeler, bize i‘râbın binânın zıddı bir terim olduğunu göstermektedir. Çünkü kelime sonlarının lâfzî olarak değişmesi, o kelimenin cümledeki konumuna göre son harfin harekesinin fethâ, kesrâ, damme ve cezm gibi i‘râb göstergelerinden birini açıkça alması demektir. Tanımlarda geçen takdirî ifadesi ise bazı kelimelerin son harfinin bazı hareketlerle uyumsuzluğundan - ى harfinin üzerine damme harekesinin ağır gelmesi gibi- bu göstergelerin var kabul edilmesidir. Bu iki durum da mu’reb kelimelere özgüdür.¹³⁵

c. Terkipsel İfadelerin Gramer Kaidelerine Göre Çözümlemesi

Gerek klasik dönem gerekse modern dönem kaynaklarında i‘râbın, âmillerin değişmesine bağlı olarak kelime sonlarında meydana gelen lâfzî ya da takdirî değişimler olduğu veya âmilin gerektirdiği harf, hareke, sükûn, hâzif gibi olguların açıklanması gibi tanımları öne çıkmaktadır. Ancak bazı kaynaklarda bu terimin cümle tahlili ya da öge analizi işlevini öne çıkaran tanımlar dikkatimizi çekti. Bu tanımlarda i‘râbın, bir fikre aracılık eden muhtelif nahvî öğelerin tasviri ve manaya ulaşmak için cümleyi

¹³² el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 31.

¹³³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Şerhu Şüzûri’z-Zeheb fi Marifeti Kelâmi’l-Arab*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdülhamid, Kâhire, 2004, s. 58.

¹³⁴ Hasan, Abbas, *en-Nahvü’l-Vâfi*, Dârü’l-Maârif, Kahire, 1973, I, 74.

¹³⁵ Kayapınar, Durmuş Ali, “*Kur’ân-ı Kerîm’in Gramerine Giriş*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, Konya, 1995, s. 338.

oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiyi anlama amacı vurgulanmaktadır. Buna göre i‘râb kelimesinin ıstılahî anlamlarından biri de kelimelerin bir araya gelerek oluşturdukları terkebî ifade biçimlerinin gramer kurallarına uygun olarak çözümlenmesidir. Başka bir ifade ile kelimelerin cümle içerisindeki fiil, fâil, mef‘ûl, hâl, temyîz, mübtedâ, haber gibi konumlarının nahvin genel kuralları doğrultusunda açıklanmasıdır.

İbn Cinnî (v. 392/1001), farklı bir bakış açısıyla daha geniş bir perspektiften i‘râb kavramını şöyle tahlil etmiştir:

“İ‘râb, lafızlar vasıtasıyla anlamları açıklamak demektir. Mesela, شكر سعيدا ابوه ‘Said’e babası teşekkür etti.’ ve اكرم سعيدا اياه ‘Said babasına ikram etti.’ ifadelerini işittiğinde, birinin merfû diğerinin mansûb olmasıyla fâili mef‘ûlden ayırabilirsin. Şayet kelam, tek bir izah formunda gelmiş olsaydı aynı kelimenin fâillik ve mef‘ûllük durumunda belirsizlik meydana gelirdi. Örneğin, ضرب يحيى بشرى ‘Yahya Büşra’yı dövdü.’ cümlesini telaffuz ettiğinde burada lâfızları birbirinden ayırıcı bir i‘râb unsuru bulamazsın. Aynı şekilde اذا اتفق ما هذه سبيلا cümlesindeki lafızların kapalılığından dolayı fâilin takdîmi, mef‘ûlün te‘hiri gerekli olur. أكل يحيى كمثرى ‘Yahya armut yedi.’ ve ضربت هذا هذه ‘Bu (bayan) bunu (bay) vurdu.’ ve كلم هذا هذه ‘Bu (bay) bununla (bayan) konuştu.’ örneklerinde ise (lafzî ve manevî karinelere dolaylı) dilediğin şekilde takdîm-te‘hîr yapabilirsin. Yine aynı şekilde اكرم اليحييان البشريين ‘İki Yahya iki Büşra’ya ikram etti.’ ve ضرب اليحييان البشريين ‘İki Yahya iki Büşra’yı dövdü.’ örneklerinde tesniye ve cemi formlarındaki amaç biliniyorsa tasarrufta (takdîm ve te‘hîrde) bulunabilirsin. Benzer biçimde bir adama ve bir ata işaret ederek كلم فلم يجبه ‘Bu bununla (at) konuştu. Ancak ona cevap vermedi.’ şeklinde bir cümle oluşturduğunda, amacını beyan ettiği için dilediğini (ism-i işaretli) fâil ya da mef‘ûl yapabilirsin. Buna benzer bir örnekte ولدت هذه هذه ‘Bu (anne) bunu (kız) doğurdu.’ ifadesidir. Bu ifadede anne ve kız çocuğu bilindiği takdirde, ism-i işaretleri dilediğine gönderebilirsin. ضرب يحيى نفسه بشرى ‘Yahya bizzat kendisi Büşra’yı dövdü.’ ve كلم

بشرى العاقل معلى ‘Mualla akıllı Büşra’yla konuştu.’ ve يحيى كلم هذا وزيدا ‘Yahya bununla birlikte Zeyd’le de konuştu.’ örneklerinde olduğu gibi, şayet kelimelere tabilerden (te’kid, sıfat..) birisini bitıştırirsen, anlamın açık olması nedeniyle cümlede tasarruf (kelimelerin yerlerinde değişiklik) yapabilirsin.”¹³⁶

Yukarıda alıntıladığımız bu paragrafta İbn Cinnî, i’râb kavramına farklı bir açıdan yaklaşmıştır. O, i’râbı kelime sonlarındaki birtakım hareke değişikliklerine hasreden tanımlardan farklı olarak i’râbın cümle tahlilî ya da nahiv kaidelerinin terkiplere tatbik özelliğine dikkat çekmiştir. Bu parçada ayrıca i’râb hareketlerinin tek başına nahvî anlamları ortaya çıkarmada yetersiz olduğuna, bu nedenle sahîh bir i’râbın ve kastedilen mananın elde edilmesi için lâfzî, manevî ve hâl karinelerinden de istifadenin gerekliliğine değinmiştir.

Ünlü Arap dilbilimcisi, retorik ve edebiyat kuramcısı Cürçânî (v. 471/1078), i’râbın amacını şu şekilde özetlemektedir:

“Bilindiği üzere lafızların manası kapalıdır. Onu açacak şey ise i’râb tır. İ’râb olmadan lafızlardaki gizli anlamlar ortaya çıkmaz. İ’râb; sözün eksik mi, tam mı, doğru mu, yanlış mı olduğunu tespit için başvurulacak tek ölçüttür.”¹³⁷

Bu ifadeler, bazı mütekaddimûn lügat ve belağat âlimlerinin i’râbı, terkipsel ifadelerden kastedilen manaya ulaşmak amacıyla çözümleme faaliyeti olarak tanımlamalarıyla paralellik arz etmektedir.

İ’râbın, dilsel materyallerden istinbât edilen genel kurallara göre çözümlemesini öne çıkaran tanımlardan birini de Demâmînî (v. 828/1425) yapmaktadır. O, i’râbın ıstilahî anlamı ile ilgili şunları kaydetmektedir:

“أغرب هذه القصيدة. ‘İ’râb, terki bî ifadelerin Arap dilinin kurallarına tatbik edilmesidir.

‘Bu kasideyi i’râb et!’ sözü, ‘Nahiv ilmine göre bu kasidenin keyfiyetini izah et!’

¹³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

¹³⁷ el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz fî İlmi'l-Me'ânî*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1994, s. 38.

anlamındadır. ‘Bu, İ‘râbü’l-Kur’ân ile ilgili bir kitaptır.’ ifadesi de bu anlamda kullanılmaktadır.”¹³⁸

Diğerlerine kıyasen daha net ve açık bir biçimde bu tanımda i‘râbın, cümle öğelerinin gramer kurallarına göre analizi ortaya konmaktadır.

İ‘râb kavramını alışılmış klasik tanımlardan daha işlevsel bir yapıya sokan dikkat çekici tanımlardan biri de Suyûtî (v. 911/1505) tarafından yapılmaktadır. O, i‘râbı şöyle tanımlamaktadır: “İ‘rab, cümledeki yenilenmedir (teceddüd). Yani, müfred kelimenin cümleye intikal etmeden önceki sükûn halinin cümleye intikalinden sonraki değişimidir.”¹³⁹ Bu tanım, cümlenin cüzlerini oluşturan kelimelerin, terki bî bir ifadeye dönüştükten sonra âmil-ma’mûl ilişkisine bağlı olarak hem hareke hem de anlam itibarıyla bir değişimin gerçekleştiğini ima etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira kelimelere istenilen manayı ifade ettirebilmek, cümle ya da ayetlerden kast edilen anlamı bulup çıkarabilmek gramer kaidelerini o cümle veya ayete uygulayabilmeye bağlıdır.

Nahiv ile ilgili “külli kaideler bütünlüğü olup bu kaidelerin kendi kapsamındaki cüzlere uygunluğu” ve “kelime sonlarındaki durumların kendisiyle bilinen bir usûl ilmi (külli kaidelerin cüzlere uygunluğu)” şeklinde yapılan tanımların i‘râb için de yapılabileceği görüşü dile getirilmektedir.¹⁴⁰ İsevî’nin tespitine göre Suyûtî, bu iki ilim arasında umum-husus ilişkisinin olduğunu belirtmektedir. Ona göre i‘râb, terki bî söz biçimlerini oluşturan birimlerin nahvin genel kurallarına tatbiki olup ayrıca genel kurallar kapsamında bu birimlerin konumunu açıklamaktır.¹⁴¹ Burada nahvin daha genel i‘râbın ise daha özel olduğu sonucu çıkarılabilir.

Yukarıda mütekaddimûn nahivcilerden i‘râb ile ilgili aktardığımız benzer tanımların günümüz bazı dilbilimcileri tarafından da yapıldığı görülmektedir. Arap diliyle ilgili çalışmalarıyla bilinen günümüz dilbilimcilerinden Abbas Hasan, daha

¹³⁸ Demâmînî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer, *Şerhü Muğni’l-Lebîb*, Müessesetü’t-Târihi’l-Arabî, Ürdün, 2008, I, 20.

¹³⁹ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahv*, I, 86.

¹⁴⁰ Fâkihî, *Şerhü Kitâbi’l-Hudûd fi’n-Nahv*, s. 51-53.

¹⁴¹ İsevî, bu değerlendirmesini Suyûtî’nin Halep kütüphanesinde el yazması nüshalar halinde mevcut olan “*el-Fethü’l-Karîb fi Hevâşî Muğni’l-Lebîb*” adlı eserine dayandırmaktadır. Bununla ilgili bkz. İsevî, *İlmu İ‘râbi’l-Kur’ân*, s. 23.

önceden de kaydettiğimiz üzere bazı kılasik ve modern dönem kaynaklarındaki i‘râbla ilgili çok yaygın ve bilinen tanımları naklettikten sonra kanaatimizce bu özellikte olmaması sebebiyle eserinin dipnot kısmına almayı uygun gördüğü şöyle bir tanım aktarmıştır:

“İ‘râb, muhtelif nahiv kaidelerinin genel tatbiki olup cümlenin fiil, fâil, mübtedâ, haber, mef‘ûlü’n-bih, hâl gibi öğelerinin izah edilmesidir. Ayrıca isim, fiil ve harf gibi kelime türlerinden her birinin cümledeki konumlarının beyan edilmesidir. Bununla birlikte bunların cümle içerisindeki konumları ile mebnilik, mu’reblik vb. hususlarının açıklanmasıdır.”¹⁴²

Nahiv kitaplarındaki alışlagelen tanımlardan farklı olarak burada binâ terimi, i‘râbın zıddı değil de onun bir cüzü olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle mezkûr tanımda müellifin, i‘râb kavramını açarak daha genel bir tanımla tercih ettiği söylenebilir. Yani bir dilin her çeşit (lâfzî, takdirî, mahallî) söyleyiş biçimlerini ve tüm gramer kurallarının cümlelere tatbik edilerek cümlelerden kastedilen en isabetli mananın tespit edilmesi sanatı ¹⁴³ olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Muasır dilcilerden Baltacı, Arap dilbilimcilerinin luğavî anlamla ilintili olarak i‘râbı iki biçimde tanımladıklarını söylemektedir. Birincisi, âmillere bağlı olarak kelime sonlarında meydana gelen değişimlerdir. Diğeri ise *cümle formundaki Arapça kelimelerin özelliklerini nahiv ilminin kuralları vasıtasıyla açıklamaktır*.¹⁴⁴ Müellif, bu ikinci tanımla şu şekilde açıklamaktadır: Tanımdaki *Arapça kelimelerinin özellikleri* (خصائص الكلمات العربية) ifadesinden maksat, bu kelimelere özgü hükümlerin bilinmesidir. Mesela, يضرِب kelimesi, nasb ve cezm edatlarından mücerred muzari bir fiil olup ref’ alamenti, sonundaki dammedir. Bu, يضرِب fiili ve buna benzer fiillere özgü bir i‘râb hükmüdür. Tanımda geçen *cümle formunda* (حال تركيبها) ifadesi ise müfred bir kelimenin cümle formuna intikalinden sonra i‘râb durumunun bilineceğine delalet etmektedir. Son

¹⁴² Hasan, *Nahvü’l-Vâfi*, s.74.

¹⁴³ Kayapınar, “*Kur’ân-ı Kerîm’in Gramerine Giriş*”, s. 341.

¹⁴⁴ Tanımın orijinali şu şekildedir: الإفصاح عن خصائص الكلمات العربية حال تركيبها بواسطة قواعد علم النحو

olarak, tanımında zikredilen *nahiv ilminin kuralları vasıtasıyla* (بواسطة قواعد علم النحو) kaydı ise kelimelerin hükümlerinin ve özelliklerinin nahiv kuralları yardımıyla bilinebilirliğini göstermektedir.¹⁴⁵

Yukarıda i'râbla ilgili naklettiğimiz gramer kurallarının terkipsel ifadelere tatbiki ya da gramer kurallarına göre cümle çözümlemesinin yapılması şeklindeki tanımlardan özetle şu değerlendirme yapılabilir: İ'râb; genelde Arap dilinin terki bî ifade biçimlerini özelde ise Kur'ân ayetlerini, kelimeler ve cümlelere taksim etmek suretiyle parçacı (mevziî) bir yaklaşımla, gramatik analizlerle, kelime ve ifadelerin nahvî özelliklerini ve anlam inceliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan dilde ve tefsirde önemli bir ilimdir.

B. Kur'ân'ın Tanımı

1. Kur'ân'ın Sözlük Anlamı

Kur'ân kelimesinin hangi kökten türediği ve hangi anlama geldiği konusunda âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin kaynağı Kur'ân lafzının kökünün hemzeli olup olmadığı ile ilgilidir.

a. Hemzesiz olduğunu iddia edenler ve onların görüşleri

Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Ziyâd el-Ferrâ'ya (v. 207/822) göre Kur'ân, قرينة kelimesinin çoğulu olan القرائين kelimesinden türemiştir. Bu kelime, hemzesiz olup buradaki ن harfi aslidir. Ayetler birbirine benzediği için bu kelime Kur'ân'a özel ad (âlem) olmuştur.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Baltacı, Tefvik b. Ömer, *Keyfe Neteallemu el-İ'râb*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1999, s. 34.

¹⁴⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, 2002, I, 162.

İmam Muhammed b. İdris eş-Şafî (v. 204/819) ve birçok âlim, Kur'ân'ın herhangi bir kelimedenden türemediği bilakis marife bir isim olarak irticalen ilahî kelama özel bir isim olduğu fikrinde birleşmişlerdir.¹⁴⁷

Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'ye (v. 324/936) göre Kur'ân kelimesi, bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak ve katmak manasını ifade eden قرن fiili kökünden türemiştir. Zira sûreler ve ayetler bir tertip üzere dizilip birbirlerine eklenmiştir.¹⁴⁸

b. Kur'ân kelimesinin hemzeli olduğunu iddia edenler ve onların görüşleri

Ebü'l-Hasan Ali İbn Hazm el-Lihyanî'ye (v. 215/830) göre Kur'ân, قرأ fiilinden türemiş غفران vezninde hemzeli bir masdar olup okunan şey manasında ism-i mef'ûldür. Çokça tekrar edildiği için bu ismi almıştır.¹⁴⁹ Kur'ân lafzının hemzesiz okunuşu tahfif amaçlı olup kelimenin telaffuzunu kolaylaştırmak içindir. Yoksa bu onun hemzesiz olduğuna delalet etmez.¹⁵⁰ Âlimler tarafından en çok beniselen görüşün bu olduğu söylenebilir.¹⁵¹

Ebü İshâk ez-Zeccâc'a (v. 311/923) göre Kur'ân lâfzı, فعلان vezninde olup toplamak anlamına gelen القراء kelimesinden türemiş hemzeli bir kelimedir. Zira Kur'ân, sûreleri bir arada topladığı gibi geçmiş kitapları hatta bütün ilimlerin semerelerini de bir araya getirmiştir.¹⁵²

2. Kur'ân'ın Terim Anlamı

İslam âlimleri, Kur'ân'ın ıstılahî anlamı ile ilgili birçok tanım yapmıştır. Bunlar, Kur'ân'ın meçhul bir olgu olduğu varsayımına binaen yapılan tanımlar olmayıp

¹⁴⁷ Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Menâkıbü's-Şafî*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Mektebetü Dârü'l-Turas, 1971, I, 277; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 278.

¹⁴⁸ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Darü't-Türâs, Kahire, ty., I, 278; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 162.

¹⁴⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I,162.

¹⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, I,162; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 278

¹⁵¹ Salih, Subhî, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersâadet, İstanbul, ty., s. 19.

¹⁵² Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 278; Suyûtî, *İtkân*, I, 162.

bilakis Kur'ân'ın semavi kitaplardan ve hadis-i kutsiden ayırıcı vasıflarını yansıtan tanımlardır.¹⁵³ Kur'ân'ın ıstılahî anlamıyla ilgili en kapsamlı tanım şudur: “Kur'ân, Rasulullah'a (sav) vahiy yoluyla gelen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen ve tilavetiyle ibadet olunan en üstün sözdür.”¹⁵⁴

C. Terkip Olarak İ'râbü'l-Kur'ân

Genelde Kur'ân ilimleri, özelde ise i'râbü'l-Kur'ân ile ilgili klasik dönemde yazılan eserlere bakıldığında, sonradan müstakil bir ilim olan i'râbü'l-Kur'ân'ın teorik ve pratik sınırlarını belirleyen efradını câmi ağıyarını mâni bir tanımın olmadığını söyleyebiliriz. Konu ile ilgili kaynaklarda; genellikle i'râbü'l-Kur'ân ilminin faziletinden, faydalarından ve ayetlerin tefsirinde müfessirlerin bilmek zorunda oldukları bir ilim olarak bahsedilmektedir.¹⁵⁵ Bazı kaynaklar ise bir terkip olarak değil de i'râb kelimesinin sadece luğavî ve ıstılahî anlamını vermekle yetinmiştir.¹⁵⁶

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin sağlıklı ve isabetli bir tanımının yapılması için kanatimizce birtakım hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Evvela yapılacak tanımda diğer ulûmu'l-Kur'ân'lardan ayrı olarak değerlendirilen bu ilmin, müstakil bir ilim olduğu vurgusu yapılmalıdır. Ayrıca bu ilmin inceleme alanının, diğer bir ifade ile konusunun sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Tanımda öne çıkması gereken hususlardan biri de kelimelerde ve terkiybî formlarda meydana gelen i'râb farklılıklarının gerekçelerini izah eden gramer kaidelerinin niteliğine işaret edecek bir bilginin gerekliliğidir. Şimdi bu tespitler doğrultusunda i'râbü'l-Kur'ân terkiybînin kavramsal çerçevesine yönelik değerlendirmeye geçebiliriz:

¹⁵³ Zarzûr, Muhammed Adnân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1981, s. 46.

¹⁵⁴ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, II, 21.

¹⁵⁵ Konu ile ilgili bkz. Dervîş, Muhyeddîn, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1999, I, 6; en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2008, s. 9; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, I, 41; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 5; İbn Âkile, Cemalüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Said b. Âkile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatü's-Şârika, Şârika, 2006, I, 402; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 75; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 301

¹⁵⁶ Konu ile ilgili bkz. Zeyn, *el-İ'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 66; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 31.

İ'râb ve Kur'ân kelimeleri bir araya gelerek manevî izâfet terkebini oluşturmuştur. Burada nekrâ, umumî ve müphem olan i'râb kelimesi, Kur'ân lafzına muzâf olup tarîf ve tayîn anlamlarını kazanmıştır. Diğer bir ifade ile yukarıda naklettiğimiz tanımlarda da geçtiği üzere kavramsal çerçevesi ve kapsadığı konular itibariyle oldukça genel olan i'râb kelimesi, bu terkipte daha sınırlı ve özel bir anlamda kullanılmıştır.

Bir ilim olarak i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ayetlerde birden fazla i'râb vechinin bulunması yorum farklılıklarına ve her ekolün kendi mezheplerine göre nahiv kaidelerini ayetlere tatbikte farklılıklara sebebiyet vermektedir. Buradan hareketle bu ilmin ayetlerdeki i'râb farklılığını açıklamaktan ibaret bir ilim olduğu şeklindeki tanım,¹⁵⁷ yukarıda verdiğimiz perspektif doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda oldukça sınırlı ve müphem kalmaktadır. Ayrıca i'râbü'l-Kur'ân'ın; Arap dilinin söz dizimini inceleyen bir ilim¹⁵⁸ olduğu şeklindeki genel bir tanımın yanında; Kur'ân'ın bütünü veya bir kısmını nahiv kuralları ışığında inceleyen bir ilim olduğu biçimindeki¹⁵⁹ daha net ve vakıaya daha uygun tanımların yapıldığı da görülmektedir.

Ulaşabildiğimiz tanımlar arasında bu ilmin teorik ilkelerinin pratize eden i'râbü'l-Kur'ân eserlerindeki usûl ve yöntemlerin dikkate alınarak kavramsal çerçevesinin ve sınırlarının daha da belirginleştiği şöyle bir tanım yapılmaktadır:

هُوَ عِلْمٌ يَبْحَثُ فِي تَخْرِيجِ تَرَائِيهِ عَلَى فَوَائِدِ التَّخْوِيَّةِ الْمُحَرَّرَةِ “Kur'ân'ın terkebî ifade biçimlerinin tahrîcini (en uygun i'râb vechilerini gerekçeleriyle ortaya koyma)¹⁶⁰ yerleşik nahiv kuralları doğrultusunda inceleyen bir ilimdir.”¹⁶¹

¹⁵⁷ el-Hemedânî'nin *el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eserini tahkik eden Fehmi Hasan Nimr esere yazdığı sunuş bölümünde İ'râbü'l-Kur'ân'ın bu hususunu öne çıkarmaktadır. Bu tespit ile ilgili bkz. el-Hemedânî, Ebû Yusuf Münteceb b. Ebi'l-İz Müntecebüddîn, *el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dârü's-Sekâfe, Doha, 1991, I, 9.

¹⁵⁸ Birışık, Abdulhamit, *İ'râbü'l-Kur'ân*, DİA, İstanbul, 2000, XXII, 377.

¹⁵⁹ Civelek, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, s. 75.

¹⁶⁰ Tanımda geçen *tahrîc* kelimesini nahivciler “tâ'lil ve münasib vechleri ortaya çıkarma” anlamında bir terim olarak kullanmaktadırlar.

¹⁶¹ İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 27.

Özetle; irâbü'l-Kur'ân'la ilgili aktardığımız bu tanımlarda öncelikle bu ilmin diğer Kur'ân ilimlerinden (ulûmu'l-Kur'ân) müstakil bir ilim olduğu vurgusu yapılmıştır. Ayrıca bu ilmin inceleme alanının ayetlerdeki müfred yapılar olmadığı aksine cümle formuna intikal eden kelime ve cümle yapıları olduğu yapılan tanımlarda dikkat çeken hususlardan birisidir. Diğerlerinden farklı olarak son tanımda, uygun i'râb vecihlerinin gerekçeleriyle ortaya konduktan sonra tevcihin (yönlendirmenin) bu doğrultuda yapılması ve bu vecihlerin uygunluğunu test edecek gramer kurallarının, nahivcilerin ittifak ettiği genel geçer kurallar olup şâz ya da ihtilafli kurallar olmaması gerektiği hususuna işaret edilmiştir. Yine bu son tanımda, dil kuralları ve anlamca en uygun i'râb vecihlerinin tercih edilerek lafzın muhtemel bütün vecihlerinin alınmaması gerektiği vurgulanmıştır.

II. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN'IN TARİHSEL SÜRECİ

Bütün ilmi disiplinler gibi i'râbü'l-Kur'ân ilmi de birtakım evrelerden geçip bağımsız ilmi bir disipline dönüşmüştür. İşte bu başlık altında bu evrelerin neler olduğu hakkında etraflıca bilgiler verilecektir. Buradan hareketle ilk olarak Arap dili ve Kur'ân'a yönelik dilsel faaliyetlerin tetikleyici unsuru olan lahn faktörü üzerinde durulacak; sonra da ayetlerdeki kelimelerin yanlış telaffuzu özellikle de kelimelerin son hareketlerinin yanlış kullanımından kaynaklanan i'râb hatalarını önlemeye yönelik süreç hakkında bilgi verilecektir. İlk i'râbü'l Kur'ân faaliyeti olarak da değerlendirilen Kur'ân'ın harekelenmesi ile başlayan süreç hakkında bilgi verildikten sonra i'râb hareketlerinin gerekçelerini (illetlerini) izaha yönelik ivme kazanan faaliyetlerle ilgili (nahiv) bilgi verilecektir. Daha sonra dilbilimsel tefsirlerin ilklerinden ve en önemlilerinden olan çok amaçlı me'âni'l-Kur'ân eserlerinde kendisine varlık alanı bulan ve bu ilim çatısı altında büyük oranda gelişimini tamamlayan i'râbü'l-Kur'ân ilminin bu ilimle ilişkisi üzerinde durulacaktır. Son olarak me'âni'l-Kur'ân'lardan ayrılarak bağımsız ilmi hüviyet elde eden i'râbü'l-Kur'ân ilminin hangi eserle başlatılacağı sorusu üzerinde durularak bunun cevabı aranmaya çalışılacaktır.

A. Lahn

Kur'ân i'râbının bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmasını sağlayan, özellikle Arap nahvi ve ulûmu'l-Kur'ân çatısı altında değerlendirilen ğarîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân gibi islamî ilimlerin teşekkülünde lahn faktörünün çok önemli etkisi vardır. Buradan hareketle bu olgunun İslamiyetin ilk dönemlerinde pratikteki tezahürlerinin özellikle de araştırmamızla paralel olarak i'râb düzeyindeki örneklerinin neler olduğu ve bu olguya karşılık bireysel ve toplumsal duyarlılığın hangi düzeyde olduğu üzerinde durulacaktır. Ayrıca lahn tehlikesini önlemeye yönelik faaliyetler hakkında genel bir bilgi verildikten sonra müsteşriklerin, metinleşme sürecinde Kur'ân'da birtakım gramer hatalarının başka bir ifade ile lahn iddialarını tartışmaya yönelik değerlendirmelere yer verilecektir.

1. Lahnin Tanımı ve Ortaya Çıkışı

Lugatta dil, lehçe, anlamak, kavramak (fitnat), sözün söyleyiş tarzı ve üslûbu, imalı konuşmak, nağme, makam anlamlarına gelen lahn¹⁶² terim olarak da *i'râb veya tashif (yazılıştta birbirine benzeyen harflerin yerinin değiştirilmesi nedeniyle kelimenin asıl şeklinin bozulması) hatalarından dolayı sözün (kelamın) tabii mecrasından uzaklaşmasıdır*.¹⁶³ Daha genel ifadeyle lahn, gerek kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manasında gerekse cümlelerin terkip ve düzeninde ölçsüzlük ve sentaksa aykırılık olarak tanımlanabilir.¹⁶⁴

Arap dilinde lahn olgusunun başlangıcını tam olarak tespit etmek mümkün olmamakla birlikte bazı âlimler, bu olgunun İslam öncesi dönemde mevcut olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarını da başta şiir olmak üzere çeşitli argümanlarla açıklamaya çalışmışlardır.¹⁶⁵ Sayıları az olmakla birlikte lahnin mevcudiyetini câhiliye dönemine kadar götürünlere karşın âlimlerin çoğunluğu, İslamiyet'ten önceki ve sonraki ilk dönemlerde öz Araplar'ın (A'rab-ı âribe) tabii seciyeleriyle bilindiklerini ve doğal dil yetilerine (selikâlarına) uygun konuştuklarını belirterek bu dönemlerde lahnin olmadığı fikrini öne sürerler.¹⁶⁶ Diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber döneminde Arapçayı sonradan öğrenen köle ve mevaliden birtakım kimseler aracılığıyla lahnin ilk tezahürlerinin görülmeye başladığını iddia etmektedirler.¹⁶⁷ Lahn kelimesini i'râb hatası olarak anlamlandıran Râfî de bu iddiayı savunmaktadır.¹⁶⁸ er-Râfî (v. 1356/1937); iddiasını Hz. Peygamber'in, huzurunda gramer hatası yapan birisini uyarmak maksadıyla kullandığı, "*Kardeşinize doğrusunu gösterin! Çünkü o yanıldı.*" hadisiyle¹⁶⁹

¹⁶² İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*, II, 473; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 255.

¹⁶³ el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aynanî, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2005, s. 452.

¹⁶⁴ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 53.

¹⁶⁵ Konu ile ilgili örnekler için bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 138.

¹⁶⁶ Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah, *Lahnü'l-Avâm*, thk. Ramazan Abdüttevâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2000, s. 59.

¹⁶⁷ Mükerrrem, Abdülâlî Sâlim, *Kur'ân-ı Kerîm ve Eseruhâ fî Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü Ali Cerâh Sabah, Kuveyt, 1978, s. 47.

¹⁶⁸ Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, I, 201.

¹⁶⁹ Hadisin orijinal metni; أرشدوا الخاكم فقد ضلَّ şeklidir. Nîsâburî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2000, II, 440.

gerekçelendirmektedir. Ona göre lahn, şayet bu dönemden önce iyice yerleşmiş, bilinen bir olgu olsaydı hadiste kullanılan dalâlet ve irşad kavramları yerine bu olguyu ifade eden daha farklı kelimelerin kullanılması gerekirdi. Çünkü dalâlet ne kadar büyük bir yanlış ifade ediyorsa, bunun zıddı olan irşad kavramı da o kadar büyük bir doğruyu ifade eder. Keyfiyetini tam olarak öğrenemediğimiz; hadis metnindeki kavramlardan hareketle, yapılan dilsel hatanın anlamı tamamen tersyüz eden bir nitelikte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İşte bu noktadan hareketle er-Râfî, Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber'in işittiği ilk lahnin bu olduğu sonucuna gitmektedir.¹⁷⁰

İlk halife Hz. Ebû Bekir; “Bazı kelimeleri hafzederek okumam lahn yaparak okumamdan daha iyidir.” sözüyle,¹⁷¹ kendi döneminde lahnin varlığına işaret etmekte ve yaptığı kıyasla da lahnin sakınılması gereken dilsel bir kusur olduğunu vurgulamaktadır.

Hız. Ömer döneminde çok yaygın olmasa da kaynaklar lahnin varlığını gösteren rivayetler kaydetmektedir. Hız. Ömer, ok atan ancak hedeflerini tutturmada başarılı olamayan bir gruba yaptıkları işi sorduğunda aldığı, *انا قوم متعلمين* -Doğrusu *متعلمون* olması gerekirdi.- şeklindeki cevap karşısında “Sizin konuşmanızdaki bu kusurunuz, hedefi tutturamamanızdan daha büyük bir kusurdur.” sözleriyle tepkisini ortaya koymuştur. Yine Hız. Ömer, bir gün mescitte Kur’ân öğrenen bir topluluğu lahn yapmamaları konusunda uyarmıştır.¹⁷² Kaynaklar, Hız. Ömer’in i’râb hatası karşısındaki tutumunu gösteren oldukça ilginç başka bir rivayet nakletmektedir. Rivayete göre Hız. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eşârî’nin kendisine gönderdiği mektupta, *ابي من ابو موسي* -Doğrusu *ابي موسي* olması gerekirdi.- ifadesindeki i’râba aykırı kullanımı fark ettiğinde bu hatayı yapan kâtibin maaşının bir sene geciktirilmesini ayrıca kırbaçlanmasını emretmiştir. Başka bir nakilde de bedevinin biri şehre gelip kendisine Kur’ân’dan ayetler okuyacak birisini sorar. Bunun üzerine orada bulunanlardan biri Tevbe sûresinden ayetler

¹⁷⁰ Râfî, *Tarîhu Âdâbi'l-Ârâb*, I, 203.

¹⁷¹ İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Matbûât-ı Mecmeû Luğat'i-Arabiyye, Dimaşk, 1981, s. 23.

¹⁷² İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, s. 19.

okumaya başlar. Bu kişi, *رَسُولُهُ* (Tevbe, 9/3) ayetine gelince *رَسُولُهُ* kelimesini mecrûr okumakla anlamı tamamen değiştirecek bir i'râb hatası yapar. Bu hata üzerine bedevi; “Allah’ın (cc) beri olduğu elçiden ben de beriyim.” demekten kendini alamamıştır. Olay Hz. Ömer’e havale edilince ayetin yanlış okunduğunu belirttikten sonra doğru şeklini bedeviye okumuştur. Bunun üzerine bedevi, “Allah’ın (cc) ve Resûlünün beri olduğu kimselerden ben de beriyim.” diyerek ayetin aslına uygun mana vermiştir.¹⁷³

Kaynaklarda İbn Ömer’in, ayeti hatalı okuyan oğlunu dövdüğü ile ilgili çeşitli rivayetler geçmektedir.¹⁷⁴

Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin, bazı kaynaklarda nahiv ilminin temel esaslarını vaz eden kişi olarak kabul edilen Hz. Ali'den naklettiği rivayete baktığımızda, o dönemde lahnin varolduğu ve filolojik çalışmaları başlatan esas etkenin de lahn olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Kaynaklar, Ebü'l-Esved'den şunu aktarmaktadır:

“Bir gün Hz. Ali'nin huzuruna girerken elinde gördüğüm kâğıt parçasının ne ile ilgili olduğunu sordum. Bana, ‘İnsanların acemlerle ihtilâti nedeniyle dilleri bozuldu (lahn). Ben de onların itimat ettikleri ve ihtiyaç duyacakları zaman, müracat edecekleri birtakım esaslar ortaya koymak istedim.’ diyerek elindeki kâğıt parçasını bana uzattı. Kâğıtta, ‘Kelam (cümle); isim, fiil, harf olmak üzere üç kısımdan ibarettir. İsim müsemmayı haber verir. Fiil ise kendisiyle haber verilen şeydir. Harf ise manayı tamamlamak içindir.’ ifadeleri yazılıydı.”¹⁷⁵

Dilsel hataların özellikle de gramer nitelikli hataların Hz. Peygamber ve sahabe döneminde varolduğunu gösteren bu rivayetlere rağmen İslam’ın ilk dönemlerinde Arap dili ve Kur’ân için tehlike oluşturacak yaygın bir lahn olgusundan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.¹⁷⁶

¹⁷³ el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 20.

¹⁷⁴ Efğanî, Saîd, *fî Usûli'n-Nahv*, Matbûâtü Câmîati Dımeşk, Dımeşk, 1994, s. 7; İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâh*, s. 24.

¹⁷⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 18.

¹⁷⁶ Rufejde, İbrâhîm Abdullâh, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, Bingazi, s. 30.

Daha sonraları özellikle de Emeviler döneminde İslami fetihler sonucu devletin sınırlarının genişlemesi Arapların savaş, ticaret, evlilik gibi saiklerle acemlerle ihtilatı, lahnin yaygınlaşmasına ve tehlikeli boyutlara ulaşmasına neden olmuştur.¹⁷⁷ Zübeydî (v. 379/989) konuyla ilgili şu tespitlerde bulunmuştur:

“Câhiliye döneminde ve İslam’ın ilk dönemlerinde Araplar doğal dil yetilerine uygun konuşuyorlardı. Ancak İslamiyet’in diğer dinlere galip gelmesiyle bu dinlere mensup olanlar, gruplar halinde İslam dinine girmeye başladılar. Bunun sonucu olarak da dil ve lehçelerin ihtilatı, Arap dilinin bozulmasına sebebiyet verdi. Bu bozulmalar, Arap dilinin adeta ziyneti olan ve anlamların ortaya çıkmasını sağlayan i‘râb da daha çok görüldü. Araplar fitratları gereği ilk dönemlerde kendilerine sonradan katılan bu kimselerin konuşmalarındaki dile aykırı kullanımları hemen fark edebiliyorlardı. Ancak lahnin gittikçe yaygınlaşması, bu dilin bozulma hatta tamamen ortadan kaybolma tehlikesini doğurması bunları, kendi dillerinden zayi olan materyalleri toplamak ve tahrîf olanları da düzeltmek için birtakım arayışlara sevketti.”¹⁷⁸

Emeviler döneminde gerek halk gerekse yöneticiler, lahni bir kusur olarak algılamış; lahn yapanlar ayıplanmıştır. Halife Abdülmelik b. Mervan, lahni elbisedeki yırtığa ve yüzdeki çiçek hastalığına benzetmiştir. Saçında çok kısa bir süre içerisinde ortaya çıkan beyaz kılların sebebi sorulduğunda Halife Mervân, bunun minbere çıkarken lahne düşme endişesinden kaynaklandığını söylemiştir. Yine Mervan’ın; “İhtiyacını arzeden bir kimsenin lahn yapmadığı takdirde bu ihtiyacını hemen karşılamak isterim.” şeklindeki sözü lahne karşı hassas bir tutum içerisinde olduğunu net bir biçimde ifade etmektedir.¹⁷⁹

Asmaî’nin tespitiyle fesahat, belağat ve hitabetteki yetkinliği ile örnek gösterilen dört kişiden en fasihi olan Haccâc b. Yusuf’un (v. 95/715)¹⁸⁰ lahn yaptığına dair rivayetler, lahn olgusunun artık iyice yaygınlaştığını ve tehlikeli boyutlara

¹⁷⁷ Tantâvî, Muhammed, *Neş’etü’n-Nahv ve Tarihu Eşheri’n-Nühât*, Dârü’l-Meârif, Kahire, ty., s. 14.

¹⁷⁸ ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-Nahviyyün ve’l-Lüğaviyyün*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhim, Dârü’l-Maârif, Kahire, ty. s. 11.

¹⁷⁹ İbn Abdî’r-Rabbih, *el-İkdü’l-Ferîd*, s. 308.

¹⁸⁰ Meşhur filolog Asmaî gerek şaka gerekse ciddi konuşmalarda lahn yapmayan Şa’bî, Abdülmelik b. Mervân, Haccâc b. Yusuf ve İbnü’l-Karye gibi meşhur dört kişi arasında fesahat ve belağatiyle en meşhur olanın Haccâc b. Yusuf olduğunu belirtmektedir. Mükerrerem, *Kur’ân-ı Kerîm ve Eseruhâ fî Dirâsâti’n-Nahviyye*, s. 58.

ulaştığını göstermektedir. Rivayete göre Haccâc, Yahya b. Ya'mer el-Leysi'ye (v. 129/746) kendisinin lahn yapıp yapmadığını sorar. O da Haccâc'ın, **قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** (Tevbe, 9/24) ayette geçen **أَحَبُّ** kelimesini, **كان**'nin haberi olarak mansûb okuması gerekirken **merfû** okuduğunu, bu nedenle de **i'râb** hatası yaptığını söyler. Buna beklenmedik tepki gösteren Haccâc; "Bundan sonra bu tür hataları işitmeyeceksin!" diyerek onu Horasan'a sürgün eder.¹⁸¹ Yine Haccâc, bir topluluğa namaz kıldırırken, **إِنَّ لَخَبِيرٍ** (Adiyât, 100/11) ayetindeki **إِنَّ** harfini mansûb okuyarak, **لَخَبِيرٍ** lafzındaki **ل** harfini ise hafzederek lahne düşmüştür. Başka bir ifade ile **i'râb** hatası yapmıştır.¹⁸²

Örneklerde de açıkça görüldüğü üzere ilk dönemlerde büyük bir kusur ve ayıp olarak telakki edilen lahn, daha sonraki süreçte günlük konuşmalara sirayet ederek yaygınlaşmıştır.

Nahivde otorite olan Ferrâ'nın halife Harun Reşid'in huzurunda lahne düşmesi ve buna karşın ona verdiği cevapta lahnin günlük konuşmalarda giderek yaygınlaştığını göstermektedir. Anlatılanlara göre, lahnin mahiyeti bilinmemekle beraber Ferrâ, halife ile konuşurken açık bir gramer hatası yapar. Cafer b. Yahya adında biri, halifenin dikkatini yapılan lahne çeker. Ferrâ, halifenin neden lahne düştüğü sorusuna aynı zamanda hoşuna giden şu cevabı vermiştir:

"Biz şehirlilerin lahn yapması ne kadar tabii ise buna mukabil bedevilerin konuşmalarında **i'râb** kullanmaları da o kadar tabiidir. Ben bir şeyi hıfzettiğim veya yazdığım zaman lahn yapmam. Ancak tabii halime döndüğümde (konuştuğumda) lahne düşerim."¹⁸³

¹⁸¹ Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, s. 28.

¹⁸² İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim, *Üyûnu'l-Ahbâr*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1996, II, 160.

¹⁸³ Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhü'l-A'sa fî Smâ'ati'l-İnşâ*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1922, I, 173.

Harun Reşid'in, vefat ederken hakkında, "Bugün lügatı ve fikhı defnettım." dediği¹⁸⁴ ünlü filolog Kisâî'yi nahiv çalışmalarına sevk eden temel saikin lahn ile ayıplanma endişesi olduğu söylenmektedir.¹⁸⁵ O, dilin en büyük afeti olarak yorumladığı lahn tehlikesine karşı oğlunu uyararak oğluna dil eğitimi almasını tavsiye etmiştir.¹⁸⁶

Hicri III. asrın önemli şahsiyetlerinden Câhız (v. 255/868), *El-Beyan ve't-Tebyîn* adlı filolojik nitelikli eserinde *Lahn* başlığı altında fesahat ve belağatıyla tanınmış birçok şair, edebiyatçı, hatip, yöneticinin düştüğü lahn hataları ile ilgili örnekler nakletmiştir.¹⁸⁷

2. Lahn ve İ'râb

Ebü't-Tayyib el-Luğavî (v. 351/962), lahnin dildeki ilk tezahürünün i'râb da, başka bir ifade ile kelimelerin son hareketlerinin hatalı telaffuz edilmesinde ortaya çıktığını ve bu nedenle öğrenmeye en çok ihtiyaç duyulan ilmin de i'râb olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸

Lahnin Arap gramerindeki tezahürleri dört şekilde kategorize edilebilir:

Birincisi; kelimelerin son hareketlerinin, başka bir ifade ile i'râb âlametlerinin hatalı kullanımınıdır. Buna örnek olarak daha önceden de geçtiği üzere, ok talimi yapan bir topluluğun Hz. Ömer'e bunu ifade etmek üzere kullandıkları نحن قوم متعلمين cümlesi verilebilir. Zira bu cümlede متعلمين kelimesi haber konumundaki قوم lafzının sıfatı olarak متعلمون şeklinde merfû gelmesi gerekirken, hatalı telaffuz edilerek bariz bir i'râb hatası yapılmıştır.

İkincisi; kelime yapılarındaki telaffuz hataları olup bu türlü hatalar özellikle sonradan Müslüman olan mevâlîde daha çok görülmektedir. Hz. Peygamber'in

¹⁸⁴ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 63

¹⁸⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 59

¹⁸⁶ Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, I, 169

¹⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 207.

¹⁸⁸ el-Luğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, s. 5.

ashabından Süheyb-i Rûmî'nin, انك لهائن ifadesini, telaffuz hatası yaparak انك لهائن biçiminde okuması bu lahn türüne örnek verilebilir.¹⁸⁹

Üçüncüsü; lahnin tezahürünün bir diğer şekli ise kelimenin morfolojik (sarf) yapısı ile alakalı yanlış kullanımlardır. Boşanmış bir kadın için امرأة طالق ifadesi, hayızlı bir kadın için de امرأة حائض ifadesi kullanılır. Burada sıfat-mevsuf uyumu nazar-ı itibara alındığında müenneslik alameti olan ة harfinin her iki sığata da bitişmesi gerekirdi. Ancak Araplar bu ifadeleri müenneslik alametini bitişirmeden kullanmışlardır. Nitekim Araplar, رجل علامة / سيارة / شتامة (çok bilen, çok seyahat eden, ağzı çok bozuk adam) sıfat tamlamalarında görüldüğü üzere övgü ve yergi anlamlarını katmak için müzekker kelimelere müenneslik ة'sini bitişirmişlerdir.¹⁹⁰

Dördüncüsü; برق ve ارعد kelimelerine bedel, برق ve ارعد kelimelerinin kullanılması gibi özellikle şiirde vezin uyumunun sağlanması amacıyla yapılan yanlışlardır.¹⁹¹

Bunlardan kelimenin yanlış telaffuzu şeklinde ortaya çıkan ikinci madde, Arap dili açısından herhangi bir tehlike oluşturmamaktadır. Sonradan Müslüman olan mevalinin dil yapılarının farklılığı sebebiyle Arap diline ait seslerin telaffuzunda zorlandıkları birtakım kelimelerde lahn yapıları diğer lahn türleri kadar dilbilimcileri ilgilendirmemiştir. Kelimenin morfolojik yapısı ve vezin ölçüsünde (siğa) ortaya çıkan üçüncü ve dördüncü maddede zikredilen lahn türleri benzer olup aslında ikisi de tek bir madde de değerlendirilebilir. Bu her iki lahn türü, i'râb hataları şeklinde tezahür eden lahn türü kadar Arap dili açısından tehlike oluşturmamaktadır. Hareke ve harflerden oluşan i'râb göstergeleri ile ilgili yanlış kullanımlar ise fasih Arapça açısından ciddi tehlikeler oluşturmaktadır. Dilbilimcileri endişelendiren ve Arap dilinin kurallarını oluşturmaya sevk eden esas âmil, gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân kıraâtında meydana

¹⁸⁹ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I, 72.

¹⁹⁰ Kisâî, Ebü'l-Hasan Alî b. Hamza, *Mâ Telhenu Fihî 'l-Âmme*, Mektebetü Hancî, Kahire, 1982, s. 125.

¹⁹¹ Avn, Hasan, *el-Luğat ve 'n-Nahv*, Matbaatu Ruyâl, İskenderiyye, 1952, s. 163.

gelen i'râb hatalarıdır. Kur'ân-ı Kerîm müdevven olduğundan kelimelerin morfolojik yapısıyla ilgili ilk dönemelerde ciddi bir kaygıdan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Kur'ân'a noktalama işaretlerinin hareketlerden sonra konulması, bunun açık göstergesidir. Şüphesiz, i'râb kaynaklı hatalar dilde daha hızlı bir biçimde yayılmakta, kelimenin sarf yapısına oranla daha kolay bu tür hatalara düşülebilmektedir. Mesela; mukallidin biri, ما احسن ve ما احسب kelimelerini birbirine karıştırarak aynen telaffuz etmesi uzak bir ihtimaldir. Ancak bu kelimelerin son harflerinin hareketlerini i'râb kurallarına uygun olarak doğru telaffuz etmeleri hususunda aynı şeyi söylemek oldukça güçtür.¹⁹²

3. Lahn Tehlikesine Karşı Alınan Filolojik Önlemler

Hz. Ömer'in, Emevi ve Abbasi yöneticilerinin dikkatlerini çeken ve Ebü'l-Esved ed-Düelf'nin Kur'ân ayetlerini korumak amacıyla nahiv ilminin esaslarını belirlemeye zorlayan temel sebep, fasih dilde başlayıp sonraları Kur'ân okumalarına sirayet eden i'râb hareketlerinin yanlış kullanımından kaynaklanan ciddi anlam kaymalarıdır.¹⁹³

Gramer hatalarının hızla yayılması nedeniyle, Arap dilinin orijinal ve otantik formunu korumak ve Kur'ân'ın yanlış okunması ve anlaşılmasını önlemek amacıyla dilbilimciler çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu amaç doğrultusunda dilbilimciler, dilsel materyalleri Arap yarımadasının iç kesimlerinde yaşayan Araplardan derlemek üzere lügat çalışmalarına başlamışlardır. Bu çalışmalar neticesinde halkın kullandığı hatalı kelime, terkeb ve deyimlerin derlenip bunların doğru kullanımlarının kaydedildiği eserler vücûda getirmişlerdir. Lahnü'l-âmmе, ğalâtü'l-avam, islâhü'l-mantık, teskifü'l-lisân vs. adı verilen bu eserlerde şiir, emsâl, ahbârla ilgili örneklerle birlikte Arapların kullandıkları lehçeler ve bu lehçelerin içerdiği üslûp, mana ve lafızlar hakkında çeşitli bilgiler de bulunmaktadır.¹⁹⁴ Dilbilimcileri bu tür eserleri yazmaya sevk eden temel faktör, lahn tehlikesinden dili korumak, hatalı kullanımları bildirmek ve avam

¹⁹² Avn, *el-Luğat ve'n-Nahv*, s. 165.

¹⁹³ Avn, *el-Luğat ve'n-Nahv*, s. 179.

¹⁹⁴ Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahnın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 6, sayı: 11, Çorum, 2007, s. 155-183

tabakasının dilinde câri olan yanlış kullanımların önüne geçmektir. Dilbilimciler, bütün bu amaçlar doğrultusunda hatalı kelimelerin doğru vecihlerini naklederek aynı zamanda dili ayıklama rolünü de üstlenmişlerdir.¹⁹⁵ İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) bu konuda kaleme aldığı *Takvimü'l-Lisân* adlı eserinin mukaddimesinde, avam tabakasının adetleri üzere dil kurallarına aykırı günlük konuşmalarının, ilim ehlerinden birçok kişinin diline sirayet etmesi nedeniyle bu eseri yazdığını ifade etmektedir.¹⁹⁶ Emeviler döneminde başlayan tenkiye (ayıklama) hareketi de denilen bu çalışmalar devlet adamları ve yöneticilerin desteğiyle Abbasiler dönemine kadar yoğun bir şekilde devam etmiştir.¹⁹⁷

4- Kur'ân Metninde Lahn (İ'râb Hatası) İddiası

İstinsâh faaliyetinin Hz. Osman'nın öncülüğünde ve himayesinde gerçekleşmiş olması itibariyle kendisine nisbetle resm-i Osmanî olarak da isimlendirilen mushafta, i'râb ile ilgili yazım hatalarının diğer bir ifadeyle kâtip hatalarının bulunup bulunmadığı meselesi, erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, esasında istinsâh edilen nüshalarda imla hatalarının bulunup bulunmadığıyla ilgilidir. Yoksa doğrudan Kur'ân metninde i'râb hatalarının bulunup bulunmadığıyla alakalı değildir. Ancak daha sonraları bu iddialar, Kur'ân metninde gramer yapılarına aykırı bir takım yapıların bulunduğu iddialarına dönüşmüştür. Kur'ân metninde imla hataları bulunduğu iddiaları her ne kadar teorik olarak imkânsız olmasa da gerçekte ancak çok güçlü delillerin varlığıyla ispatı mümkün olabilmektedir. Zira Kur'ân, zamanımıza tevatüren ulaştığına göre onda birtakım hataların varlığını ima eden iddiaların da aynı kuvvet derecesinde olması gerekmektedir.¹⁹⁸

Kur'ân metninde lahn iddialarının merkezinde Hz. Osman, Hz. Aişe ve İbn Abbas başta olmak üzere, bir kısım sahabeye isnad edilen rivayetler yer almaktadır. Yahyâ b. Ya'mer, Katâde, Abdullâh İbn Amr ve İkrime b. Ebi Cehil'in, Hz. Osman'dan aktarımlarına göre Zeyd b. Sâbit'in başkanlık ettiği istinsah komisyonunun çalışmaları sona erdiğinde nüshalar Hz. Osman'a arzedilmiş, o da şu değerlendirmeyi yapmıştır:

¹⁹⁵ ez-Zübeydî, *Lahnü'l-Avâm*, s. 62.

¹⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali, *Takvimü'l-Lisân*, thk. Abdülazîz Matar, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty., s. 55.

¹⁹⁷ Avn, *el-Luğat ve'n-Nahv*, s. 196.

¹⁹⁸ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, DİA, XXII, 377.

“Güzel yapmışsınız! Fakat mushafta birtakım hatalar (lahn) görüyorum. Ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzeltereklerdir (i‘râb edecekler). Eğer yazan (kâtib), Sakîf kabilesinden yazdıran (mümlî) da Hüzeyl kabilesinden olsaydı, bu hatalar yapılmayacaktı.”¹⁹⁹

Konu ile ilgili rivayetlerden birisi de Hişâm b. Urve’nin, babası Urve b. Zübeyr’den yaptığı nakildir. Rivayete göre Urve b. Zübeyr aynı zamanda halası olan Hz. Aişe’ye *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* (Tâhâ, 20/63) ayetindeki *لَسَاحِرَانِ* kelimesinin *إِنَّ*’nin haberi olarak mansûb gelmesi gerekirken merfû gelmesi; *لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ* (Nisâ, 4/162) ayetindeki *لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ* kelimesinin, kendisinden önceki *رَاسِخُونَ* kelimesine atfen merfû gelmesi gerekirken mansûb gelmesi; *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّضَارَى* (Mâide, 5/69) ayetinde geçen *وَالصَّابِغُونَ* kelimesinin *إِنَّ*’nin ismine âtîf olarak mansûb gelmesi gerekirken merfû gelmesindeki şeklindeki i‘râb kurallarına aykırılığının sebebini sorar. O da; “Ey kız kardeşimin oğlu! Bu kâtiplerin işidir. Onlar (Kur’ân’ın yazımında) hata yapmışlardır.” cevabını vermiştir.²⁰⁰

Resm-i Mushaf’ta müstensih hatası iddialarına gerekçe gösterilen rivayetler içerisinde konumuzla doğrudan ilişkili olması sebebiyle sadece i‘râb hataları ile ilgili bir iki örnekle iktifa ettik. Kur’ân’da yazım hatasının (i‘râb hatasının) varlığını ima eden bu tür rivayetler hakkında âlimler, çeşitli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İbn Kuteybe (v. 276/889), *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân* adlı eserinde *Kur’ân’da Lahn İddiaları* adlı özel bir başlıkla konuyu ele almıştır. Müellif, Arap dili gramerine aykırı olduğu gerekçesiyle ayetlerde yazım hatası olduğu iddialarına farklı bir perspektiften yorum getirmiştir. Ona göre lahn olduğu iddia edilen harflerin ya değişik i‘râb ekollerinde

¹⁹⁹ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, thk. Mervân Atıyye-Muhsin Harabe -Vefâ Takuyuddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ty., s. 287; İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş’as, *Kitâbü’l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdissecân Vâiz, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 2006, I, 231; ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Mukni’ fî Ma’rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli’l-Emsâr*, thk. Navre Binti Hasen, Darû’t-Tedmuriyye, Riyâd, 2010, s. 609.

²⁰⁰ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî, *Me’âni’l-Kur’ân*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1983, II, 283; Ebû Ubeyd, *Fedâilü’l-Kur’ân*, s. 287; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü’l-Mesâhif*, I, 232.

karşılığı vardır ya da Hz. Aişe'nin rivayetine göre bu harfler kâtipler tarafından yanlış yazılmıştır. Konuyla ilgili yapılan teviller esas alındığında nahiv açısından ortada hiçbir lahn probleminin olmadığı söylenebilir. Ancak kâtiplerin yazım hatası varsayımı kabul edildiği takdirde bu, Hz. Peygamber'e değil de o işi yapan kâtiplere izafe edilir. Bunlar elîf, vâv ve yâ gibi harflerin Mushafta kâtiplerce bazen hazf edilmesi veya ayrı yazılması gibi farklı yazı biçimleri olarak değerlendirilmediği takdirde benzeri birçok yazı biçiminin de Kur'ân'da lahnin örnekleri olarak kabul edilmesi gerekir.²⁰¹

Suyûtî (v. 911/1505), ciddi problemler ihtiva eden bu tür haberlerin birtakım varsayımları da beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre Arapçayı fasih konuşan sahabe, Kur'ân'ı nazil olduğu orijinal formuyla Hz. Peygamber'den almış, ezberlemiş ve muhafaza etmiştir. Kur'ân'da hata olduğu iddiasını ihtiva eden bu haberlere itibar edildiği takdirde, başta Hz. Osman olmak üzere bütün sahabenin bilerek herhangi bir tashihte bulunmayıp bu hataları olduğu gibi bıraktıkları faraziyesini kabul etmek gerekir. Başka bir ifade ile sahabenin bu tavrı büyük bir yanlış üzerinde ittifak anlamına gelir ki böyle bir iddia tamamen muhal olup realitede hiçbir karşılığı yoktur. Bu tür iddialar ayrıca geçmişten günümüze gerek metin gerekse kıraâtıyla tevatüren nakledilen Kur'ân'ın yanlış okunduğu sonucuna götürür ki bunu kabul etmek hem aklen hem şer'ân hem de örfen imkânsızdır.²⁰²

İbnü'l-Enbârî (v. 328/940), Hz. Osman'a isnad edilen rivayetlerin hadis usûlü açısından kritiğini yaptıktan sonra, senetteki ravi iskatından dolayı bunların zayıf haber kategorisinde olduğu dolayısıyla bu tür haberlere itibar edilmemesi gerektiği sonucuna varmaktadır.²⁰³ Sadece sened tenkidi ile yetinmeyip metin tenkidini de yapan Danî (v. 444/1053) ise Hz. Osman'dan rivayet edilen haberlerin iki cihetten de hüccet değeri taşımadığını, bu tür haberlerin birtakım yorum ve değerlendirmelere gerekçe olamayacağını söyler. Dâni, Hz. Osman hadisini rivayet eden Yahya b. Ya'mer ve Katade'nin, Hz. Osman'ı görmedikleri gibi böyle bir sözü ondan işitmelerinin de mümkün olmadığını ifade etmiştir. Böylece senetteki inkıtayı ve bunun sebep olduğu isnâd problemini ortaya koyar. Ona göre haberi oluşturan metnin içeriğindeki lafızların

²⁰¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 50-64.

²⁰² Suyûtî, *el-İtkân*, I, 587.

²⁰³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 586.

zihindeki ilk çağrışımlarının, Hz. Osman'ın dindeki temsil konumunu ve makamını ciddi anlamda zedeleyecek nitelikte olması bu tür sözlerin ondan sadır olamayacağını gösteren diğer bir faktördür.²⁰⁴ Dâni'ye göre bu rivayetlerin Hz. Osman'a nisbetinin sahih olması durumunda bile bunlardan kastedilen şeyin iddia edildiği gibi resm-i hatta kaynaklanan lahn olmadığını, aksine bunlarla lafzın doğru okunuşunun kastedildiğini söylemektedir. Nitekim Kur'ân'da birçok kelimenin sadece resm-i hattaki yazım şekli dikkate alınarak okunduğu takdirde tilavette bazı farklılıkların oluşacağını bunun da anlam kaymalarına sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Şöyle ki, resm-î hatta, *او لأذبحنه* (Neml, 27/21) ve *ولأوضعوا* (Tevbe, 9/47) elîf ziyadesiyle gösterilen bu kelimelerin yazım şeklinden haberdar olmayan kimselerin anlamca olumlu olan bu kelimeleri, tilavette elîf ziyadesiyle okuduğu takdirde tamamen olumsuz bir anlamın ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir.²⁰⁵

Suyûtî'nin (v. 911/1505), Buharî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu ifade ettiği²⁰⁶ Hz. Aişe'ye isnâd edilen mezkûr haberin metin tenkidini yapan Dâni (v. 444/1053), birtakım te'villerde bulunmuştur. Ona göre Hz. Aişe'ye soruyu yönelten Urve b. Zübeyr'in amacı, resm-i Mushaf'taki müstensih hatalarından kaynaklanan harflerin eksiklik veya noksanlığını öğrenmek olmayıp bunun aksine çeşitli lügatlarda da görüldüğü üzere farklı kıraât vecihlerini oluşturan kelime sonlarındaki birbirinden farklı harflerin durumunu öğrenmektir.²⁰⁷ İbn Eşte, Hz. Aişe'nin metin içerisindeki "Onlar (Kur'ân'ın yazımında) hata yapmışlardır." ifadesini te'vil ederek buradaki hatadan maksadın, sahabenin icma ettiği yedi harften en uygun vechi alma konusundaki kâtiplerin tercih hatası olduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında sözü edilen lahnin, Kur'ân'dan olmayan bir unsurun yazım hatası nedeniyle Kur'ân'a dâhil edilmesi şeklinde olmadığı açıkça görülür.²⁰⁸

Hz. Osman ve Hz. Aişe'ye dayandırılan rivayetlere eleştirel yaklaşım sergileyenlerden biri de Ebü'l-Leys Semerkandî (v. 373/983)'dir. O, bu rivayetlerdeki

²⁰⁴ ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 606.

²⁰⁵ ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 607.

²⁰⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 585

²⁰⁷ ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 610.

²⁰⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 592.

lahn iddialarının doğru olmadığını, ehl-i ilim ve ihtisas sahibi kimselerce bunların hilaf-ı hakikat addedildiğini belirterek bu haberlerin Hz. Aişe'den ve Hz. Osman'dan subutiyetini nefyetmektedir. Çünkü ashâb, dinin esaslarının hamileri olup dini muhafazada önder kimselerdir. Bu nedenle ashâbın, Kur'ân'da iddia edilen birtakım yazım hatalarını düzeltmeyip bu işi başkalarına havale etmeleri düşünülemez. Çünkü ashab, ayetin bu şekildeki okuyuşunu bizzat Resûlullah'tan (sav) almıştır.²⁰⁹

Zemahşerî (v. 538/1143), *المُقِيمِينَ* kelimesinin mansûbiyetinin gerekçesini kâtip hatası olarak gösteren rivayetleri eleştirmekte, bunların gerçek dışı olduğunu, bu tür iddialara itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Zemahşerî, bu kelimenin i'râb formunda herhangi bir yanlışın olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bir şeyin önemini vurgulamak, üstünlüğüne dikkat çekmek amacıyla diğerlerinden farklı olarak cümle nazmında bazı kelimeler, mansûb i'râb formunda gelebilmektedir. Yine bunun gibi ayetin söz diziminde diğer kelimelerle aynı formda gelmesi gerekirken farklı formda gelen *المُقِيمِينَ* kelimesi, namaz kılanların üstünlüğünü vurgulamak amacıyla medh (övgü) ve tezkir (hatırlama) anlamındaki *اذكر* ve *اعني* mukadder fiilleriyle mansûb kılınmıştır.²¹⁰

Dirayet tefsirinin önde gelen müfessirlerinden Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209), *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* (Tâhâ, 20/63) ayetinin tefsiri sadedinde birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî, kâtip hatası iddialarını içeren, Hz. Osman ve Hz. Aişe'ye dayandırılan haberlerin aklen tutarlılığının mümkün olmadığını belirtmektedir. Şayet iddia edildiği gibi bu ayetlerde bir yazım yanlış olsaydı sahabenin, bu hataları muhakkak tashih edeceğini söylemektedir. Çünkü Müslümanların, iki kapak arasındaki ayetlerin Allah'a (cc) aidiyeti hususundaki icması, böyle bir hatanın vukuunu tamamen nefyetmektedir. Râzî, ayetin bu şekildeki tespit ve kaydının meşhur kıraât kapsamında değerlendirilebileceğine işaret ederek meşhur kıraâtın naklinin bütün Kur'ân'ın nakli

²⁰⁹ Semerkândî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz-Zekeriyyâ Abdülnutî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 404. Ayrıca bu rivayetin eleştirisi için bkz. ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 606.

²¹⁰ ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz- Fethî Abdurrahmân Ahmed, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1998, II, 178.

gibi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla meşhur kiraâtın butlanına hükmedilmesi, tevatüren nakledilen Kur'ân'ın butlanına da hükmedilmesi anlamına geleceğini söylemektedir. Ayetle ilgili nahivcilerin farklı değerlendirmelerinin bulunduğundan bahseden Râzî, bazı Arap lehçelerinde de benzer kullanımların mevcut olduğu şeklindeki filolojik yorumun ve izahın en geçerli yaklaşım olduğunu beyan etmektedir.²¹¹

Mütekaddimûn âlimler, bu haberlerde yer alan *lahn* kelimesinin semantik analizini yaparak Kur'ân'da yazım hatası (i'râb hatası) olduğu iddialarını bu kavram üzerinden olumsuzlamışlardır. Mütekaddimûna göre bu tür haberlerin ortaya çıktığı dönemlerde *lahn* kelimesi henüz i'râb hatası anlamında kullanılmamaktaydı. Bu kelimenin i'râb hatası anlamında kullanılması, Arapların diğer unsurlarla ihtilafı sonucunda dilsel hataların yaygınlaşması ve buna önlem olarak da filologların tenkiye faaliyetleri ve Arap dili kurallarının istinbât faaliyetleriyle aynı döneme rastlamaktadır. Bu nedenle klasik dönem âlimleri, rivayetlerde geçen *lahn* kelimesini lügat ve sözün söyleyiş tarzı anlamlarında kullanıldığını söylemektedirler.²¹²

Sonuç olarak; tevatüren günümüze ulaşan Kur'ân metninde, müstensih hatalarından kaynaklanan gramer kurallarına aykırı yapıların bulunduğu iddiaları birkaç sahabeye dayandırılan rivayetlerle de delillendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu iddialara karşı sezgisiz kalmayan gerek Arap dilbiliminde gerekse İslamî ilimlerde otorite çok sayıda âlim, anılan rivayetlerin sened ve metin tenkidini yaparak delil olma niteliğini ortadan kaldırmışlardır.

B. Kur'ân'ın Noktalanması ve Harekelenmesi

Hz. Ebubekir döneminde tedvin edilip kitap haline getirilen ve daha sonra Hz. Osman döneminde çoğaltılıp çeşitli merkezlere gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, eş-biçimli harfleri birbirinden ayıran noktalama (i'câm) işaretlerinden ve kelimelerin i'râb

²¹¹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXII, 75.

²¹² Hamed, Ğânim Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, el-Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdad, 1982, s. 218.

durumlarını gösteren hareketlerden (şekil) beriyydi.²¹³ Bu durum sahabenin Kur'ân okumalarında herhangi bir tehlike oluşturmamaktaydı. Çünkü doğal dil yetilerini (selîka) koruduklarından lahn tehlikesi dillerine ve Kur'ân okumalarına sirayet etmemişti. Sahabe çoğunlukla müşâfehe (sözlü) yöntemiyle tashîf, tahrîf ve lahn gibi hatalara düşmeden Kur'ân'ı ezberleyebilme yeteneğine sahipti. Bu nedenle kelimelerin son hareketini gösteren i'râb hareketlerine ve eş-biçimli harfleri birbirinden ayıran noktalara ihtiyaç duymuyorlardı. Ancak sahabe döneminde endişe verici bir boyutta olmamakla birlikte daha sonraki dönemlerde özellikle hatalı Kur'ân okumalarına sebebiyet veren lahn tehlikesinin gittikçe yaygınlaşması Kur'ân'ı noktalama ve harekeleme ihtiyacını ortaya çıkardı.²¹⁴

Kur'ân'ın harekeleme ve noktalama sürecini ayrıntılı biçimde ele alan kaynaklardan biri olan *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif* adlı eserinde Dâni (v. 444/1053), süreci başlatan etkenlerle ilgili şu tespitlerde bulunmuştur:

“Selef-i sâlihîn, dilde fesahatin egemen olduğu döneme yakın olmalarına ve fasih konuşanları bizzat görmelerine rağmen dillerinin bozulmaya başlaması, lafızların tağyîr edilmesi, insanların tabii özelliklerinde değişimin olması ve lahnin artarak avam ve havas tabakasından birçok kişinin lisânına sirayet etmesi gibi nedenlerden Kur'ân'ı noktalama ve harekeleme faaliyetlerine başlamak zorunda kalmışlardı. Ayrıca tarihi seyri içerisinde lahn gittikçe yaygınlaşarak sonraki nesillerin ilimlerinde, fesahatlarında, anlayış ve kavrayışlarında tehlike oluşturmuştur. Bu kişilerin Kur'ân'ı okurken hareketler ve noktalar hakkında şüpheye düşme ve bunun neticesinde yanlış okuma ihtimalleri selef-i sâlihîni endişelendirmiştir. Bütün bunların sonucu olarak kelimelerin i'râb durumlarını ve lâfızların keyfiyetini ortaya çıkaran noktalama ve harekeleme faaliyeti gerçekleşmiştir.”²¹⁵

²¹³ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmu'âtü'l-Fetâvâ*, haz. Amir Cezzar-Enver Baz, Dâri'l-Vefâ, Mansûre, ty., XII, 310; Cüdey', Abdullâh b. Yusuf, *el-Mükeddemât el-Esâsiyye fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Leeds, 2001, s. 149; el-Buğa, Mustafa Dib- Metu, Muhyiddîn Dib, *el-Vâzih fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâri'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk, 1998, s. 99.

²¹⁴ et-Tenesî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *et-Tirâz fi Şerhi Dabti'l-Herrâz*, thk. Ahmed b. Ahmed Şarşal, Mecmeu Melik Fahd, Medine, 2008, s. 40; Abdülâher, Ebû'l-Vefâ Ahmed, *Min Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Asrî Hadîs, Beyrut, ty., I, 115.

²¹⁵ ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Dâri'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1997, s. 18.

Lahnin ilk tezahürlerinin i'râb hareketleri ile ilgili olması²¹⁶ ve kaynaklarda lahn ile ilgili örneklerin çoğunluğunun kelimelerin sarf (morfolojik) yapısından ziyade son harekesinin yanlış telaffuzundan kaynaklanan i'râb hatalarıyla ilgili olması,²¹⁷ bu cihetten oluşabilecek lahn tehlikesine karşı Kur'ân'ın birtakım işaretlerle muhafaza edilmesini gerekli kılmıştır.

Kur'ân'da lahnin başka bir ifade ile kelimelerin son hareketlerinin yanlış telaffuzundan kaynaklanan i'râb hatalarının en önemli sonucu, şer'i bir hükmün tağyîri ve inançla ilgili bir esasın inkârıdır. Bu da Allah'ın (cc) söylemediği bir şeyi bir bakıma O'na isnad etmek olacağından lahn yapan kişinin farkında olmadan küfre düşmesi ihtimalini ortaya çıkarabilmektedir.²¹⁸ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm mâna, harf ve hareketlerle bir bütündür. Hareketler bizatihi müstakil olmayıp harflere tabidir. Hareketleri, harflerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle âlimler, hareketlerle harflerin hükmünün bir olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁹ Nitekim bu tespiti doğrulayan ve çoğunluk tarafından Kur'ân'a hareke konma sürecinin miladı olarak da kabul edilen şöyle bir olay zikredilmektedir:

Muâviye döneminde Basrâ valisi olan Ziyâd b. Sümeyye, gittikçe yaygınlaşan lahn tehlikesine karşı Arapçanın ve özellikle de Kur'ân'ın doğru okunmasını sağlayacak bir çalışma yapmasını Ebü'l-Esved'den (v. 68/688) talep etmiştir. Ebü'l-Esved başlangıçta bu teklifi kabul etmese de vali bu çalışmanın gerekliliğine inandırmak amacıyla bir bedeviyi onun geçtiği yolda oturtmuştur. Bedeviye, *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* (Tevbe, 9/3) "*Allah ve Resûlü müşriklerden beridir.*"²²⁰ ayetini yanlış okumasını tembihlemiştir. Bedevi de mansûb i'râb formundaki *رَسُولُهُ* kelimesini, meksûr okumak suretiyle "Allah (cc), müşriklerden ve Resûlünden beridir." biçiminde anlamı tamamen değiştirecek bir i'râb hatası yapar. Bunun üzerine Ebü'l-Esved, valiye giderek teklifini kabul ettiğini bildirir. Kendisine temin edilen kâtiple Ebü'l-Esved, Kur'ân'ın

²¹⁶ el-Luğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, s. 5.

²¹⁷ Yâkût, *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, s. 18.

²¹⁸ Karadavut, Ahmet, *Arap Dilinde Lahnin Doğuşu*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, Konya, 1997, s. 337.

²¹⁹ İbn Teymiye, *Mecmu'âtü'l-Fetâvâ*, XII, 310.

²²⁰ Tevbe, 9/3.

okunmasını kolaylaştırmak ve Kur'ân'da hatalı okuyuşların neden olduğu yanlış anlamların önüne geçmek amacıyla kâtime verdiği şu talimatla ilk olarak harekeleme işlemine başlamıştır: “Mushaftaki yazının renginden farklı bir mürekkep al ve fethâ okuduğumda harfin üstüne, ötre okuduğumda harfin önüne, kesrâ okuduğumda ise harfin altına bir nokta ve harekelerde ğunne yaptığım zaman ise iki nokta koy!” Bu şekilde harekeleme işlemi bittikten sonra raviler, Ebü'l-Esved'in kendisine nisbet edilen ve nahvin esaslarını özetleyen birtakım kaideler vazettiğini nakletmişlerdir.²²¹

Ebü'l-Esved'in harekeye delalet etmek üzere koyduğu bu noktalar yuvarlak olup siyah mürekkeple yazılan mushafa bunlar bir ilave olduğu için kırmızı renkle gösteriliyordu. Ayrıca birçok kaynak tarafından bu faaliyet nahiv ilminin ilk adımı olarak da zikredilmiştir.²²²

Ancak Ebü'l-Esved tarafından konulan bu harekeleme işleminin Kur'ân okumalarında lahni tamamen ortadan kaldırdığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü eş-biçimli harfleri birbirinden ayıran işaretler olmadığından bu harfler birbiriyle karıştırılmaktaydı. Bu nedenle daha önce de kısmen mevcut noktalarla gösterilmesi karışıklığa yol açacağı düşünülererek sağdan sola doğru alçalan hafif meyilli çizgiler halinde konuldu ve harfin asli bünyesinden sayıldığı için siyah mürekkeple yazıldı. Böylece Ebü'l-Esved'le başlayıp Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer gibi şahsiyetlerle devam eden Kur'ân'la ilgili filolojik çalışmalar Halil b. Ahmed'le daha da olgunlaşmıştır. Çünkü o, Ebü'l-Esved'in koyduğu yuvarlak noktalardan ibaret ilk harekeler yerine yatık elîf, vâv ve uzatılmış yâ harflerinin küçük şekillerinden bugünkü fethâ, damme ve kesrâyı bulmuş; tenvîn, hemze, şedde, revm ve işmâm gibi imla işaretleri için de ilk defa olarak yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.²²³

Enbârî (v. 328/940), başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinin Kur'ân'ı lahnden, tahrîften sakındırmak maksadıyla Kur'ân i'râbının faziletini beyan eden ve öğrenimini teşvik eden sözlerinin özellikle Kur'ân okuyanların bu ilmi

²²¹ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 18-20; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 492.

²²² Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 505.

²²³ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1184; Hamed, Ğânim Kaddurî, *Muhâderât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ammâr, Amman, 2003, s. 84; Yılmaz, Abdulkadir, *Hat Sanatında Hareke ve Noktalanmanın Tarihi Seyri (Kur'ân-ı Kerim'in Hareklenmesi ve Noktalanması)*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 19, s. 49-86.

öğrenmelerini gerekli kıldığını belirtmektedir.²²⁴ İbn Cezerî (v. 833/1429), ümmetin Kur'ân'ın manasını anlamak ve emirlerini yerine getirmekle mükellef olduğu gibi lafızları tashih etmek ve Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber'e nisbet edildiği vecihle harfleri sıfatlarına uygun bir şekilde alıp bunları uygulamakla da mükellef olduğunu belirtir. Birçok gayeye matuf olarak yapılan noktalama ve harekeleme işlemi ayrıca bu amaçları da gerçekleştirmeye yönelik önemli bir adım olmuştur.²²⁵

Noktalama ve harekeleme işlemi Kur'ân tarihi açısından çok önemli bir faaliyettir. Çünkü manalara delalet etmeleri nedeniyle hatalı kullanımlarda ciddi anlam bozulmalarına sebebiyet veren i'râb göstergelerinin birtakım işaretlerle kayıt altına alınması, Kur'ân'ı lahn tehlikesine karşı korumaya yönelik önemli bir adım olmuştur. Daha önce birer sözel değer olarak telaffuz biçimlerinde tezahür eden i'râb hareketleri, Ebü'l-Esved tarafından hareke, nokta, şedde, medde, sükûn vb. birtakım işaretlerle yazılı hale getirilmiştir. Ebü'l-Esved'in özel bir mushafa kaydettiği bu işaretler aynı zamanda i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili bir faaliyettir.²²⁶ Nitekim Ebü'l-Esved'in harekeleme işlemi için "Kur'ân'ı i'râb etmek" ifadesini kullanması bunu teyid etmektedir.²²⁷

Kur'ân'a birtakım i'râb göstergelerinin (hareke) konulduktan sonra bu hareketlerin nedenlerini ve gerekçelerini (illet) açıklamak için filolojik çalışmalar başlatılmıştır. Bu amaçla Arap dilinin kaidelerini ve cümlenin yapısal unsurlarını ortaya çıkarmaya ve bunların kelimelerin son hareketleri üzerindeki etkisini izah etmeye yönelik çabalar, Arap dili gramerinin geleceği için adeta bir dönüm noktası olmuştur.²²⁸

C. Nahiv ve İ'râbü'l-Kur'ân

İ'râb hareketlerinin yanlış okunmasından kaynaklanan dilsel hatalar, Arap gramerinin kurallarını belirleme ihtiyacını doğurmuştur. Kaynaklarda zikredilen lahn örneklerinin büyük bir kısmının, kelimenin morfolojik yapısından ziyade kelime sonlarındaki i'râb hataları ile ilgili olması, ilk dönem gramer faaliyetlerinin

²²⁴ İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtida*, s. 14.

²²⁵ Tenesî, *et-Tirâz fi Şerhi Dabti'l-Herrâz*, s. 64.

²²⁶ Tenesî, *et-Tirâz fi Şerhi Dabti'l-Herrâz*, s. 65.

²²⁷ ed-Dânî, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, s. 4.

²²⁸ Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 490.

başlamasında i'râbın etkin bir rol üstlendiğini göstermesi açısından önemli bir veridir. Bu tespiti teyid eden diğer bir veri de Ebü'l-Esved'in mushafa i'râb hareketlerini koyduktan hemen sonra çoğunluğun da kabul ettiği görüşe göre nahvin temel kurallarını oluşturma çabalarıdır. O, kelimeleri fâil, mef'ûl, muzâf şeklinde kategorize etmek suretiyle nahvi, kurallaştırmanın ilk adımını atmıştır.²²⁹

Ebü'l-Esved tarafından ana kuralları tespit edilen daha sonra Basrâ dil ekolüne mensup Nasır b. Âsım el-Leysî (v. 89/707), Yahyâ b. Ya'mer (v. 90/709), Anbesse b. Ma'dân el-Fîl (v. 100/718) ve Abdurrahmân b. Hürmüz (v. 117/735) gibi dilbilimcilerce gerçekleştirilen nahiv faaliyetlerinin esas maksadı, sosyal hayatta gittikçe yaygınlaşan lahni önlemekten ziyade Kur'ân'ı lahn tehlikesinden muhafaza etmektir. Başka bir ifade ile çok erken sayılabilecek dönemlerde temelleri atılıp daha sonraları Kur'ân esas alınarak sistematize edilen nahiv ilmine ve H. II. yüzyılın sonları ile H. III. yüzyılın başlarından itibaren i'râbü'l-Kur'ân'a yönelik çalışmaların başlaması, temelde Kur'ân'ın yanlış okunmasını önlemeye matuf çalışmalardır.²³⁰

Arap dili grameri alanında günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı eser olarak kabul edilen Sibeveyh'in (v. 150/194) *el-Kitâb*'i incelendiğinde birçok ayetin istişhad amacıyla kullanıldığı görülecektir. Bu özelliğiyle kendisinden sonraki me'âni'l-Kur'ân ve ğarîbü'l-Kur'ân türü filolojik tefsirlere kaynaklık eden bu eser, bazılarınca i'râbü'l-Kur'ân ilminin ilk eseri olarak da değerlendirilmiştir.²³¹ Her ne kadar birçok ayeti şevahid olarak kullanması sebebiyle böyle bir sonuca varılmışsa da kanaatimizce sırf bu özelliğinden dolayı *el-Kitâb*'ı, i'râbü'l-Kur'ân sahasının ilk eseri kabul etmek doğru değildir. Bunun yerine daha sonraları amaç, yöntem ve içerik itibarıyla bağımsız olan i'râbü'l-Kur'ân ilminin gelişim sürecinin önemli bir aşaması kabul etmek daha doğru olur. Çünkü bu eserde Kur'ân i'râbı ile ilgili bilgilerin yanında başta nahiv ve sarf olmak üzere lügat, kıraât, belâğât, sesbilim (fonetik), fikhü'l-lüğa gibi dilbilimin alt dallarıyla ilgili bilgiler de mevcuttur.²³²

²²⁹ Yâkût, *Zâhîretü'l-İ'râb fî Nahvi'l-Arabî*, s. 18.

²³⁰ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 377; Öztürk, *Kur'ân Dili Retoriği*, s. 58.

²³¹ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 377

²³² Catlâvî, el-Hâdî, *Kadâye'l-Luğa fî Kütübi't-Tefsîr*, Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, Tunus, 1998, s. 51.

Nahiv kurallarının konulması ve lügatlerin tespitinde yaklaşık üç yüzden fazla ayetin istişhad amacıyla²³³ kullanıldığı bu eser, özellikle ayetlerin i'râb özelliklerini açıklamada referans kaynak olması açısından oldukça önemlidir. Ebû Hayyân'ın (v. 745/1345), ayetlerin filolojik açılımlarını ve özellikle de i'râb tahlillerini ön plana çıkaran kaynak niteliğindeki bu eser ile ilgili değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir:

“*El-Kitâb* (bununla Sibeveyh'in *el-Kitâb'ını* kastederek), Kur'ân'ı anlamada bir basamaktır. Çünkü i'râb ilminden haberdar eder. Tefsir ilmine merak salan ve onda uzmanlaşmak isteyip özgürce araştırma yapmak isteyenlerin bu esere mesailerini hasretmeleri gerekir. *El-Kitâb*, bu alanla ilgili problemleri çözmeye ihtiyaç duyulan bir eser olduğu gibi bu konuda önemli bir kaynaktır.”²³⁴

Genelde Arap dili tarihi özelde ise i'râbü'l-Kur'ân tarihi açısından çok önemli bir yeri olan *el-Kitâb*'ta ayetlerin i'râb yönlerinin nasıl incelemeye tabi tutulduğu ve yapılan gramatik yorumlamaların ve çözümlenmelerin ayetin anlamını ne ölçüde etkilediği hakkında fikir edinmek amacıyla birkaç örnek vermeyi faydalı görüyoruz.

Daha öncede de belirtildiği gibi bilinen gramer kurallarından farklı bir formda gelmesi sebebiyle bazılarınca kâtiplerin yazım hatası olarak tevehhüm edilen، لَكِنَّ

الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (Nisa, 4/162) ayetindeki الْمُقِيمِينَ kelimesinin, cümle içerisindeki i'râb konumuyla ilgili olarak Sibeveyh, i'râb yapmıştır. Kıraât âlimlerinin çoğunluğunun mushaftaki asıl şekliyle mansûb i'râb formunda okumayı tercih ettikleri bu kelime, bazı kıraât âlimlerince ayetin başında geçen الرَّاسِخُونَ kelimesine atfen merfû okunmuştur. Mansûb okuyuş biçimine göre değerlendirmede bulunan Sibeveyh, nahvin konularından birisi olan *ihtisâs* kaidesi gereğince امدح ve اخص fillerini takdir ederek bu kelimenin medh üzere mansûb olduğunu ifade eder. Bu

²³³ Tantâvî, *Neş'etü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühât*, s. 84.

²³⁴ Ebû Hayyân, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endelüsî, *Tefsîri'l-Bahri'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 101.

kaideye göre anlam, “Özellikle namaz kılanları kasdediyorum.” şeklinde olup bununla Allah (cc), namaz ve namaz kılanların üstünlüğüne vurgu yapmıştır.²³⁵

Benzer şekilde i'râb hatası olduğu iddia edilen *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ* (Mâide, 5/69) ayetinde geçen ve Arap dili kurallarına göre *إِنَّ* edatının ismine âtîf olarak mansûb okunması gerekirken Mushafta orijinal şekliyle merfû olarak kaydedilen *الصَّابِثُونَ* kelimesiyle ilgili olarak Sibeveyh, gramer çözümlemesi yapmıştır. Sibeveyh, *الصَّابِثُونَ كَذَلِكَ* şeklinde yaptığı i'râb tahliliyle bu kelimeyi mübtedâ-merfû kılıp haberini de hemen akabinde takdir etmiştir. Bu durumda cümle, itirazî (ara) cümle olup ayetin anlamı şu şekilde olur: “İman edenler, Yahudiler ve Hristiyanlar’dan Allah’a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için asla korku yoktur, onlar üzülecek de değillerdir. Sâbiiler için de aynı hüküm geçerlidir.”²³⁶

Sibeveyh, aynı zamanda hocası olan Halil b. Ahmed’e, *وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا* (Şurâ, 42/51) ayetinde geçen *أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذُنُوبِكُمْ* fiilinin hangi kelimeye atfen mansûb olduğunu sorar. Halil b. Ahmed, bu fiilin ayetin başında geçen *أَنْ يَكَلِّمَهُ* fiiline atfen mansûb olduğu şeklinde mukabelede bulunur. Sibeveyh, bu yorumun yanlış olduğunu, kabul edilmesi halinde ayette anlamsal bir problemin ortaya çıkacağını ima eder. Sibeveyh, ayetin anlamını esas alıp aynı zamanda istisnâdan sonra fiilin edatsız gelemeyeceği kuralını da dikkate alarak *إِلَّا وَخِيَا* ifadesini, *إِلَّا أَنْ يُوْحِيَ* şeklinde te’vil etmek suretiyle atfî buraya yapmıştır. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olur: “Allah (cc) bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitab eder. Yahut ona kendi izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. Çünkü O yüceler yücesidir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.”²³⁷

²³⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 63.

²³⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 155.

²³⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 49.

İbn Haldûn (v. 808/1406), nahiv ilminin teşekkülünde i'râb faktörünün önemli bir rol oynadığını söylemektedir. O, nahiv ilminin oluşum sürecini ve i'râb ile olan ilişkisini şöyle anlatmaktadır:

“Arap dilinde harfler, hareketler, kelime ve cümlelerin şekil ve suretleri, anlam ve maksatları anlatmaya hizmet eder. Araplar, öğretim ve tahsil zahmetlerine katlanmadan bunları bilirler. Bu hal Arap dilinde bir alışkanlıktan (meleke) ibaret olup çağımızda çocuklarımız dilimizi nasıl öğreniyorlarsa eski Araplar da biri öbüründen işitmek suretiyle buna alışmışlardı. İslamiyet zuhûr edip başka devletlere yayılmak üzere Hicâz'dan ayrıldıktan ve diğer kavimlerle karşılaştıktan sonra onların bu melekeleri değişti. Araplaşmış başka kavimlerin, Arapların konuşma ve melekelerine aykırı konuşmaları bu alışkanlığı bozdu. Çünkü işitmek, dilde melekenin aslı ve temelidir. İlim adamları bu melekenin büsbütün değişmesi ve aradan uzun zaman geçmesi sonucu Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadis-i şerifleri anlamayacak dereceye gelmelerinden korktukları için Arap sözlerinin ve cümlelerinin kullanım şekillerinden faydalanarak bu melekenin korunmasına yardımcı olan Arapçanın kanun ve kurallarını koymaya çalıştılar. Bu kurallar diğer kurallar gibi genel ve bütün olduğu için başka söz ve cümleleri buna kıyas ettiler. Benzerleri birbiriyle karşılaştırdılar. 'Her fâil ve mübtedâ merfûdur, her mef'ûl mansûbtur.' gibi kurallar bu cümledendir. Harekelerin değişmesiyle kelimelerin manaları, delaletleri de değişti. İşte bu değişikliklere i'râb adını verdiler ve bunu bir terim olarak da kabul ettiler. Bu değişmeyi gerektiren sebebe de âmil adını verdiler. Sonra da bu kuralları eserlerde topladılar ve bu ilim bu alanlarda çalışanlara mahsûs bir meslek ve zenaat halini aldı, buna da nahiv adı verildi.”²³⁸

İ'râbü'l-Kur'ân'ın bir ilim olarak ayetlerin nahiv kaidelerine tatbiki ya da başka bir ifade ile ayetlerin bu kurallar esas alınarak çözümlenmesi şeklindeki tanımı esas alındığında bu ilmin ortaya çıkış sürecini nahiv ilmiyle başlatmak mümkündür. Zira nahiv ilminin kurallarının konulmasında ve lügatlerin tespitinde en önemli istişhad kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Arap dili gramerinin kurallarının oluşmaya başladığı dönemlerde yazılan gramer kitaplarının hemen hemen bütününde, Kur'ân ayetleri gramer açısından tahlil edilmiştir. Böylece Kur'ân, hem dilin kaynağı olmuş hem de

²³⁸ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara, 1986, III, 175.

oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevahid) yer aldığı metin olarak müracat edilmiştir.²³⁹ Bununla birlikte ilk dönemlerde nahivle iç içe olan i'râbü'l-Kur'ân, bir ilim olarak henüz tekâmül etmemişti. Ancak müfessirlerin, ayetleri izah etmede bu ilmin kurallarından yararlanması sonucu müstakil ilim olma yolunda önemli bir aşama kaydetmiş ve daha sonraki süreçte olgunlaşıp bağımsız bir ilim olarak Kur'ân ilimleri arasındaki yerini almıştır.²⁴⁰

D. Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân

Nahiv kuralları doğrultusunda yapılan tefsir çalışmalarının ilk nüvelerini oluşturan me'âni'l-Kur'ân türü eserler²⁴¹ rivayet tefsiri ile dirayet tefsirleri arasından bir köprü olup amaç, yöntem ve içerik bakımından i'râbü'l-Kur'ân'lara yaklaşık bir asır zemin oluşturmuştur. Dilbilimsel tefsirlerin ilklerinden ve en önemlilerinden olan me'âni'l-Kur'ân türü eserler, içerik açısından oldukça kapsamlı olup ayetlerdeki kelimelerin kökenlerini, türetilişlerini (sarf yapısı) ve etimolojik tahlillerini, kelime ve cümlelerin i'râb durumlarını, kıraât vecihlerini ve bunların Arap diline uygunluğunu incelemekte, zaman zaman ayetlerin sebab-i nüzûlünü, nasih-mensûh durumlarını, kevnî ve müteşâbih ayetlerin yorumu gibi diğer konuları da içermektedir.²⁴² Arap dilbiliminin gelişmesinde ve sistemleşmesinde çok önemli katkıları olan Ferrâ (v. 207/822), Ahfeş (v. 215/830), Zeccâc (v. 311/923) kendilerine ait *Me'âni'l-Kur'ân*'larda bütün bu belirttiğimiz hususları ele almışlardır.²⁴³ Belirttiğimiz bu eserlerde olmak üzere diğer me'âni'l-Kur'ân türü eserlerde de kelimelerin cümle içerisindeki konumu (i'râb), i'râb-anlam ilişkisi, i'râb farklılıkları ve bunların ayet, hadis, şiirle istişhadı gibi konular önemli bir yer tutmaktadır. Bu da ayetlerin i'râb özelliklerinin bu ilmin temel konularından biri olduğunu göstermesi açısından kayda

²³⁹ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 377.

²⁴⁰ el-Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ty. (Muaddime kısmı)

²⁴¹ Ahfeş el-Evsât, Ebû'l-Hasan Saïd b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hediye Mahmûd Kuraâ, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1990, s. 25. (Muhakkikin mukaddimesi).

²⁴² en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî, Mektebetü'l-Mekreme, Medine, 1988, I, 42; Ali, Îsâ Şehhâte Îsâ, *ed-Dirâsâtü'l-Luğaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Evâili'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Dâru Kabba, Kâhire, 2001, s. 91; Rufejde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, s. 111.

²⁴³ Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nasır, *et-Tefsîrü'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1423, s. 260.

değer bir veridir.²⁴⁴ Yalnız bu eserlerde ayetlerin i'râb tahlilleri, önemli bir yer işgal etmekle birlikte konuya gösterilen önem itibariyle birbirinden farklı oldukları da gözlemlenmektedir. Mesela; Ahfeş (v. 215/830), eserinde i'râb mevzusunu, Ferrâ'ya (v. 207/822) nazaran daha ayrıntılı bir şekilde işlerken, buna karşılık Ferrâ da Zeccâc'a (v. 311/923) nisbeten daha detaylı işlemiştir.²⁴⁵

Her ne kadar muhteva itibariyle aralarında bazı benzerlikler olsa da me'âni'l-Kur'ân ilminin daha genel olduğu buna karşılık i'râbü'l-Kur'ân ilminin ise daha özel olduğu söylenebilir. Nitekim çalışmalarında Me'ânî ve i'râb konuları üzerinde duran ve bu alanlarda çalışmanın gerekliliğine dikkat çeken merhum Kayapınar'ın me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân'ların karşılaştırmasını yaptığı çalışmada, "Her Me'ânî'nin büyük ölçüde i'râbü'l-Kur'ân olduğunu; fakat her i'râbü'l-Kur'ân'ın bir Me'ânî olmadığını gösterdik." şeklindeki ulaştığı sonuç bu değerlendirmeyi teyit etmektedir.²⁴⁶

Özetle; tekevvün ve olgunlaşma sürecini me'âni'l-Kur'an çatısı altında büyük oranda tamamlayan i'râbü'l-Kur'ân ilmi, daha sonraki süreçte bu ilminden tedricen ayrılıp Kur'ân ilimleri içerisinde müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.²⁴⁷

E. Müstakil Bir İlim Olarak İ'râbü'l-Kur'ân

Filolojik tefsirlerin ilk nüvelerini oluşturan me'âni'l-Kur'ân türü eserler ile i'râbü'l-Kur'ân türü eserler arasında güçlü bir ilişkinin varlığına bir önceki başlıkta değinmiştik. Zira i'râbü'l-Kur'ân, oluşum ve gelişim sürecinde me'âni'l-Kur'ân çatısı altında kendisine bir alan oluşturmuş, ilerleyen süreçlerde de kendine özgü kaynakları olan müstakil bir ilim haline gelmiştir.²⁴⁸ Fakat bağımsız bir ilim olarak ne zaman ve hangi kaynakla başladığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ilk dönemlerde her iki ilim arasındaki isim ve içerik benzerliği sebebiyle oluşan kavram kargaşasını dikkate aldığımızda bu sorunun cevabının pek de kolay olmadığını söyleyebiliriz.

²⁴⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 25.

²⁴⁵ Tayyâr, *et-Tefsîrû'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 264.

²⁴⁶ Kayapınar, Durmuş Ali, *Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Konya, 1991, s. 109.

²⁴⁷ Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, s. 130; Kayapınar, *Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması*, s. 95

²⁴⁸ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seri b. Sehl, *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, thk. İbrâhîm Ebyârî, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire, ty, s. 1091.

Kaynaklarda Kutrub'a (v. 206/821) nisbet edilen *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserden²⁴⁹ hareketle bazıları, i'râbü'l-Kur'ân'ın bağımsız bir ilim olma sürecini bu eserle başlatsalar da bunun me'âni'l-Kur'ân türü bir çalışma mı, yoksa sonradan müstakil bir ilim olan i'râbü'l-Kur'ân'a özgü bir eser mi olduğu konusu belirsizliğini korumaktadır. Belirsizliğin en önemli etkenlerinden birisi, bu eserin günümüze ulaşmamasıdır. Diğerleri ise her iki alanla ilgili eserlerin ilk dönemlerde aynı isim altında yazılmasıdır. Örneğin Ferrâ (v. 207/822), eserinin Me'ânî ve i'râb konularını içerdiğini ifade etmektedir. Nitekim kendisine dayandırılan bir açıklamada da eserini, *Tefsîru Müşkili'l-İ'râbi'l-Kur'ân ve Me'ânihî* şeklinde isimlendirmiştir.²⁵⁰ Mukaddimesinin mevcut olmaması sebebiyle ismi konusunda kesinliğin olmadığı; ancak içeriğindeki fıkıh, nahiv, sarf, kelam, kıraât, i'râb gibi çeşitli konulardan hareketle *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* adında Âhfeş'e (v. 215/830) nisbet edilen eserde de aynı durum görülmektedir.²⁵¹ Benzer bir adlandırmayı Zeccâc (v. 311/923) da yapmaktadır. O, kitabının çerçevesini belirlerken, "Bu, i'râbü'l-Kur'ân ve Me'ânihî konusunda muhtasar bir kitaptır." değerlendirmesiyle eserinin hangi isim altında oluşturduğunu tasrih etmektedir.²⁵²

Kutrub'tan sonra da birtakım kişilere i'râbü'l-Kur'ân adlı eserler nisbet edilmektedir. Mısır kütüphanelerinin birinde dilbilimin önemli şahsiyetlerinden Zeccâc'a (v. 311/923) nisbet edilen el yazması nüsha halinde bir eser bulunmuştur. Daha sonra bu eser, İbrâhim Ebyârî tarafından 1963 yılında tahkik edilerek *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ila Zeccâc* ismiyle neşredilmiştir. Ebyârî, eserin sonunda yaptığı değerlendirmede, kaynaklarda Zeccâc'ın müellifi olduğu birçok eserin bulunduğunu; ancak kendisine nisbet edilen *İ'râbü'l-Kur'ân* isimli kitap üzerinde yaptığı ayrıntılı ve titiz bir çalışma neticesinde bu eserin ona ait olmadığı kanaatine ulaştığını ifade etmektedir. Eserin Zeccâc'a ait olmadığını ortaya koyduktan sonra müellifinin kim olabileceği sorusuna cevap arayan Ebyârî, birtakım gerekçeler sıralayarak bu eserin

²⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1366, I, 58; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, I, 243.

²⁵⁰ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 1.

²⁵¹ Tayyâr, *Tefsîru'l-Luğavi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 46.

²⁵² ez-Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhim b. es-Seri b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, I, 39.

Mekkî b. Ebî Tâlib'e aidiyetini benimsemiştir.²⁵³ Ancak bazıları bu eserin, Mekkî b. Ebî Tâlib'e aidiyetini kabul etmemekte; bu eserin el-Bâkûlî'nin (v. 543/1148) *Keşfü'l-Müşkilât ve İdâhü'l-Mu'dilât* adlı eseri olabileceğini söylemişlerdir.²⁵⁴

İ'râbü'l-Kur'ân ismiyle yazarı bilinen pek çok eser günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerin müelliflerinin vefat tarihleri esas alındığında bu alanda ilk telif edilen eser Nehhâs'ın (v. 338/950), *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı kitabıdır. Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân ilimleri arasındaki ayrışmanın fiilen gerçekleştiği sonucunu Nehhâs'ın, *Me'âni'l-Kur'ân* haricinde müstakil olarak yazdığı bu eserinden çıkartmaktayız. Her iki ilim arasındaki fiili ayrışmanın kavşak noktasında olması itibariyle önemli olan bu eser, müellifinin bizzat kendi ifadeleriyle mukaddimedede ele aldığı konu, yöntem, içerik ile ilgili hususları aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Ancak her iki eserin telifindeki metot farklılığını ortaya koymak ve iki eser arasında mukayese imkânını sağlamak amacıyla evvela *Me'âni'l-Kur'ân* adlı kitabının mukaddimesinde dile getirdiği hususlara göz atmada fayda vardır. Nehhâs, Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinin mukaddimesinde şunları kaydetmektedir:

“Bu kitabımda ayet-i kerîmelerin mana, garib ifadeler, ahkâm, nâsîh-mensûh gibi çeşitli yönleriyle ilgili mütekaddimûn âlimlerin açıklamalarını nakletmeyi amaçladım. Özellikle lûgat âlimlerinin ve fikir sahiplerinin bu konudaki muttali olduğum sözlerini zikrettim. Ayrıca -bilebildiğim kadarıyla- kelimenin yapısı ve türetilişini açıkladım. Mananın ve i'râbın izahının gerektiği durumlarda ve tartışmacıların tevcih ettiği sorulara cevap verme zorunluluğunda olan âlimlerin ihtiyaç duyduğu hallerde kırâatleri naklettim. Bu kitabımda hâzif, ihtisâr ve anlamayı kolaylaştırmak amacıyla itâle (ayrıntı) gibi konularla birlikte takdîm-te'hîr hususları da beyan ettim.”²⁵⁵

Mukaddimedeki bu bilgilerden hareketle müellifin, geniş bir perspektiften ayetlere yaklaştığı söylenebilir. Birçok ilimden istifade ederek ayetleri tefsir etmeye çalışan müellif, ayrıca ayetlerin i'râb çözümlmelerini ve bunların anlamsal ilişkilerini aktarmayı da ihmal etmemiştir.

²⁵³ ez-Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, s. 1095-1098.

²⁵⁴ Kayapınar, Durmuş Ali, “ez-Zeccâc'a Nisbet Edilen İ'râbü'l-Kur'ân Kimindir? Ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, Konya, 1997, s. 106.

²⁵⁵ en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 42.

Nehhâs (v. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân* isimli eserinin mukaddimesinde ise şu bilgilere yer vermektedir:

“İnşallah bu kitabımda öncelikle Kur'ân'ın i'râbını ve gerekli görüldüğü takdirde illetiyle birlikte kıraât farklılıklarını zikredeceğim. Bununla birlikte nahivciler arasındaki görüş ayrılıklarını, gerekli durumlarda manaları, bazılarınca kabul edildiği halde yine bazılarınca reddedilen hususları, manadaki ziyadelikleri ve bunların açıklamalarını, lügatları ve bunların sahipleri gibi konuları da ihmal etmeyeceğim. Bunların tatmin edici bir yoğunlukta olmaması dikkatle inceleyen kişi tarafından bir gaflet neticesi olarak algılanabilir. Ancak gerçek böyle olmayıp tam tersine kitabın mevzusunun buna müsaade etmemesidir. Bizim buradaki yöntemimiz fazla teferruata girmeden kısaca incelikleri yerine getirmektir. Bu kitaptaki asıl amacımız i'râb ve benzeri konulardır.”²⁵⁶

Müellif, bu eserinde kifayet miktarı çeşitli konulara temas ettiğini beyan etmekle birlikte asıl maksadının ayetlerdeki i'râb farklılıklarını ve bunların illetlerini incelemek olduğunu söylemektedir.

Modern dönem dilbilimcilerden İbrâhim Rufeide, i'râbü'l-Kur'ân literatürünün tanıtımına geçmeden önce eserinde her iki ilim arasındaki ayrışmanın hangi eserle başladığı konusuna temas etmiştir. Rufeide, me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân ilmi arasında güçlü bir ilişkinin varlığına değinmekte, buna gerekçe olarak da ilk dönem eserlerinin isimlendirilmesinde hem Me'âni hem de i'râb kavramlarının ortak kullanımını göstermektedir. Yazar, telif önceliğinin me'âni'l-Kur'ân'larda olduğunu, i'râbü'l-Kur'ân'ların ise bunlardan neşet ettiğini ifade etmektedir. Kutrub'un *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eseri esas alındığı takdirde bu ilmin bağımsız bir ilim hüviyetini çok erken dönemlerde elde ettiği görüşünün savunulabileceğini; ancak istenilen ilmi olgunluk düzeyinde olmaması sebebiyle kendisinin bu kanaatte olmadığını söylemektedir. Ona göre iki ilim arasındaki ayrışmanın olgunluk düzeyi Nehhâs'ın, *İ'râbü'l-Kur'ân* isimli eseriyle gerçekleşmiştir.²⁵⁷

²⁵⁶ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 9.

²⁵⁷ Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, s. 130-131.

Sonuç olarak hicri ilk üç asırda me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbü’l-Kur’ân türü eserlerden sadece Ferrâ’nın (v. 207/822) ve Âhfeş’in (v. 215/830) *Me‘âni’l-Kur’ân* adlı eserleriyle Zeccâc’ın (v. 311/923) *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhu* adlı eserlerinin günümüze ulaştığını düşündüğümüzde, yakın dönemlerde yaşayan Kutrub’a (v. 206/821) ait *İ‘râbü’l-Kur’ân* adında müstakil bir eserin bulunup bulunmadığı ya da kaynaklardaki farklı isimlendirmeler sebebiyle bu eserin me‘âni’l-Kur’ân ilmiyle mi yoksa i‘râbü’l-Kur’ân ilmiyle mi alakalı olduğu konusu netliğe kavuşmamaktadır. Dolayısıyla müstakil bir ilim olarak i‘râbü’l-Kur’ân’ı bu eserle başlatmak anılan belirsizlikler sebebiyle pek sağlıklı görülmemektedir. Bu nedenle i‘râbü’l-Kur’ân ilminin bağımsız bir ilim olma sürecini bazı dilbilimcilerin de kabul ettiği üzere gerek müellifine aidiyetinde gerekse günümüze güvenli bir biçimde ulaşmasında herhangi bir tereddütün bulunmaması gibi gerekçelerle Nehhâs’ın (v. 338/950) *İ‘râbü’l-Kur’ân*’ıyla başlatmanın daha yerinde olacağını düşünüyoruz.

III. İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN ESERLERİ

Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya yönelik H. II. asrın ortalarına kadar devam eden süreçte Arap dili ile ilgili çalışmalar, Kur'ân tefsirinde dilsel izahların önemli bir rol oynamasını sağlamıştır. Bunun neticesinde ayetleri oluşturan kelime birimleri ve terkiplerin sarf ve nahiv özelliklerini açıklamaya yönelik dilbilimsel tefsir hareketi doğmuştur. Bu alanla ilgili ilk eserler, erken dönemlerde yani H. II. asrın ortalarına doğru telif edilmeye başlanmıştır. Yoğun bir şekilde süren tedvin faaliyetleriyle birlikte yaklaşık iki asır sonra bu tefsir yöntemi ilmi bir disiplin haline gelmiştir. Dilbilimsel tefsir yöntemi kapsamında değerlendirilebilecek *ğarîbü'l-Kur'ân*, *me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbü'l-Kur'ân* gibi ayetlerin kelime yapılarının ve nahvî özelliklerinin incelendiği çeşitli eserler telif edilmiştir. Bunların yanında *müşkilü'l-Kur'ân* ve *el-vücûh ve'n-nezâir* olarak nitelendirilen diğer eserler de erken dönemlerden itibaren telif edilmeye başlanmıştır.²⁵⁸

İçerik ve kapsam itibarıyla daha dar ve sınırlı olan *el-vücûh ve'n-nezâir* ilmi ile ilgili eserler istisna edilirse, Kur'ân'ı filolojik açıdan inceleyen eserlerin isimlendirilmesinde ve tasnifinde bir kavram kargaşası olduğu söylenebilir.²⁵⁹ *Ğarîbü'l-Kur'ân*, *me'âni'l-Kur'ân*, *mecâzü'l-Kur'ân* kavramlarının mukaddimûn âlimlerin örfünde eş anlamlı olduğu şeklindeki değerlendirme²⁶⁰ ile ilk dönemlerden itibaren bu isimler altında telif edilen eserlerin birbiriyle iç içe olduğu şeklindeki tespit,²⁶¹ bunu teyit etmektedir. Bunu teyit diğer bir husus da her ne kadar sonraki dönemlerde *me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbü'l-Kur'ân* ismiyle müstakil eserler telif edilse de ilk dönemlerde *me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbuh* adlı her iki ismi de cemedan eserlerin filolojik tefsir literatüründe yer almış olmasıdır. Ferrâ (v. 207/822) ve Zeccâc'a (v. 311/923) nisbet edilen *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbuh* adlı eserler buna örnek verilebilir. Nahvî konuları yoğunlukla işlemeleri sebebiyle ilk dönemlerde özellikle iki ilmi, kesin

²⁵⁸ Aydın, İsmail, "Kur'ân'la ilgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1, Samsun, 2011, s. 38.

²⁵⁹ Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 149.

²⁶⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978. (Muhakkikin mukaddimesi)

²⁶¹ Kayapınar, Durmuş Ali, *Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Konya, 1991, s. 97.

çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olamamaktadır. Nitekim ilk dönemlerde i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili konular, içerik ve metot itibariyle daha kapsamlı olan me'âni'l-Kur'ân adlı eserlerle iç içe olmuş; ancak daha sonraki süreçte ayetlerin i'râb tahlillerine özgü eserlerin yazılmasıyla da bağımsız ilmi bir disiplin haline gelmiştir.

Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân ilimleriyle ilgili yazılan eserlerin tarihsel öncelik bakımından bir mukayesesi yapıldığında, me'âni'l-Kur'ân ilmiyle alakalı eserlerin daha evvel ortaya çıktığı söylenebilir. Kaynaklarda Vasil b. Atâ'nın (v. 131/748), *me'âni'l-Kur'ân* ilmiyle ilgili ilk eser veren kişi olduğu bilgisi, bu fikri teyit etmektedir. Nahiv faaliyetlerinin önem kazandığı sonraki dönemlerde ise i'râbü'l-Kur'ân türü eserler yazılmaya başlanmıştır. Kaynaklarda ilk i'râbü'l-Kur'ân'ın Kutrub (v. 206/821) tarafından yazıldığı söylene de²⁶² bu eserin Me'âni'l-Kur'ân veya i'râbü'l-Kur'ân'la mı ya da her iki ilimle mi alakalı olduğu konusunun belirsizliği, ayrıca eserin günümüze ulaşmaması, i'râbü'l-Kur'ân ilmini bu eserle başlatmayı güçleştirmektedir. Ancak her iki müellifin vefat tarihleri baz alındığında i'râbü'l-Kur'ân ve me'âni'l-Kur'ân ilimlerinin tekevvün dönemleri arasında uzun bir zaman diliminin olmadığı, bundan hareketle de i'râbü'l-Kur'ân ilminin erken dönemlerde ilmi bir disiplin formunda neşet etmeye başladığı rahatlıkla söylenebilir.²⁶³

Âlimler, gerek dini sorumluluklarının gereğini yapmak gerekse ilmi donanımlarını artırmak gayesiyle ayetlerin anlaşılmasında çok önemli bir işleve sahip olan i'râb tahlillerine önem vermişlerdir. Bunun sonucu olarak da i'râbü'l-Kur'ân literatürüne birçok eser kazandırmışlardır. Ayetlerin i'râb çözümlenmeleri ve bunların anlamsal ilişkilerine önem veren müfessirler ve dilbilimciler, bu konuların yoğunlukla işlendiği eserler genel olarak üç kategoride değerlendirilebilir:

Birincisi; kıraât, lügat, nahiv, ahkâm gibi aklî ve naklî birçok ilimden istifade edilerek telif edilen tefsir eserleridir. Bünyesinde birçok ilmi ihtiva etmekle birlikte bunlardan bazıları, ayetlerin gramer çözümlenmelerinin çokça yapılması sebebiyle filolojik nitelikli eserler olarak da öne çıkmaktadır. Ancak bu tefsirler, ayetlerin i'râb

²⁶² Bulut, Ali, “*Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler*”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 12-13, Samsun, 2001, s. 397.

²⁶³ Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, s. 130.

çözümlemelerine verdikleri önem itibariyle birbirlerinden ayrılır. Ayetlerin belağî inceliklerinin ele alındığı, dilbilimde öne çıkan önemli şahsiyetlerin değerlendirmelerinin aktarıldığı, nazım-mana ve i'râb-mana ilişkisi bağlamında yorum ve açıklamalarının çokça yapıldığı Zemahşeri'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, bu tür eserlerin başında gelmektedir. Ayetlerin i'râb çözümlemelerinin çokça yapıldığı tefsirlerden biri de İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (v. 541/1147) *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eseridir. Bu eserde ahkâm, lügat ve kıraât unsurlarının yanında ayetlerin i'râb tahlilleri sıklıkla işlenmektedir. Ayetlerin i'râb özelliklerinin çokça işlendiği eserlerden birisi de Kurtubî'nin (v. 671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Ebû Hayyân'nın (v. 745/1344) *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhîr*'i i'râb tahlillerine verdiği önem itibariyle tefsirler içerisinde ayrı bir yeri vardır. Ebû Hayyân, tefsirinde evvela müfred yapıların nahvî ve luğavî özelliklerini izah ettikten sonra terkipsel ifadelerin açıklamalarına geçmektedir. Lafızları ve terkipleri ayrıntılı bir tahlile tabi tutan Ebû Hayyân, cümle öğelerinin müşkil ve kapalı i'râb durumlarını açıklamıştır. Bununla birlikte i'râb çözümlemelerinin sadece gerekli olan kısmıyla ilgili kuralları ve nahivcilerin bu konudaki görüşlerini zikretmiş, teferruatını nahiv kitaplarına havale edip gereksiz ayrıntılara girmemiştir.

İkincisi; i'râbü'l-Kur'ân'ın ilk nüvelerini oluşturan Me'ânî'l-Kur'ân türü filolojik tefsir eserleridir. Ayetleri farklı açılardan incelemeye tabi tutan bu eserlerin müellifleri, aynı zamanda ilk nahiv bilginleri ve nahivde otorite olmaları hasebiyle ayetlerin gramatik izahlarına önem vermişlerdir. Bu bağlamda özellikle i'râbı müşkil ayetlerin gramer tahlillerini yapmışlardır. Bu eğilimle oluşturulan eserlere Ferrâ'nın (v. 207/822) ve Ahfeş'in (v. 215/830) *Me'âni'l-Kur'ân*'larını örnek verilebilir.

Üçüncüsü; nahiv kurallarının ayetlere tatbiki esas alınarak oluşturulan i'râbü'l-Kur'ân ilmine özgü eserlerdir. Bu eserler, kendi içerisinde farklı yöntemler uygulanarak oluşturulmuştur.²⁶⁴ Bu yöntemler şunlardır:

²⁶⁴ el-İsevî, İ'râbü'l-Kur'ân ilminin teorik çerçevesinin sınırlarını belirlediği "*İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*" adlı eserinde, "*İ'râbü'l-Kur'ân Metodları*" adlı başlık altında bu eserlerin oluşturulma biçimlerini örneklemek suretiyle izah etmiştir. Geniş bilgi için bkz. el-İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 164-174. Ayrıca el-Ukberî'nin *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, adlı eserini tahkik eden Ali Muhammed Bicâvî, esere yazdığı mukaddimede bu mevzuyu ele almıştır. Konuyla ilgili bkz. el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ

a. *İcmâlî Yöntem (Menhecü'l-İcmâlî)*: Bu yöntem i'râbü'l-Kur'ân âlimlerinin sûre sınırlandırması olmaksızın i'râbî müşkil ayetlerin çözümlemelerini esas aldıkları yöntemdir. Âlimler, bu yöntemle oluşturdukları eserlerde ayetlerin i'râbındaki müşkil ve kapalı durumları sûre tertibine riayet ederek izah etmişlerdir. Bu yöntemle yazılan eserlere Mekkî b. Ebî Tâlib'in *Müşkilü İ'râbî'l-Kur'ân'ı*, el-Enbârî'nin *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbî'l-Kur'ân'ı*, el-Ukberî'nin *et-Tibyân fi İ'râbî'l-Kur'ân'ı* ve el-Harrât'ın *el-Müctebâ min Müşkili İ'râbî'l-Kur'ân* adlı eserlerini örnek verilebilir.

b. *Tafsîlî Yöntem (Menhecü't-Tafsîlî)*: İ'râbü'l-Kur'ân alanında eser verenlerin bir kısmı, sadece belirli ayetlerdeki müşkil i'râbların izahlarını konu edinmekle yetinmemiş; bütün ayetlerin harf harf, kelime kelime ve cümle cümle i'râb çözümlemelerini yapmışlardır. Daha çok modern dönemde telif edilen eserlerde görülen bu yönteme Behced Abdülvâhid Sâlih'in *el-İ'râbü'l-Mufassal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*, Mahmûd Sâfî'nin *el-Cedvel fi İ'râbî'l-Kur'ân ve Sarfuhu ve Beyânuhu Maa Fevâide Nahvîyye Hâmme* ve Muhammed Hasan Osman'ın *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânu Me'ânîhi* adlı eserleri örnek verilebilir.

c. *Tahlîlî Yöntem (Menhecü't-Tahlîlî)*: Bu yöntemle yazılan eserlerde ana gaye, ayetlerin mushaftaki tertibe göre i'râb çözümlemeleri olmakta ayrıca i'râb-mana ilişkisi, sarf, belâğat gibi diğer açılardan incelenmeleri de amaçlanmaktadır. Bu yöntemle yazılan eserlere Semîn Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Muhyeddîn Dervîş'in *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh* isimli eserleri güzel örnek teşkil etmektedir.

d. *Mevdûî Yöntem (Menhecü'l-Mevdûî)*: İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinin bir kısmında, çerçevesi belli bir konu hakkındaki ayetlerin sûre tertibi göz önünde bulundurularak i'râb tahlilleri yapılmaktadır. Sadece muayyen bir konuyla ilgili ayetlerin i'râb tahlilleri yapıldığı için bu yönteme mevdûî (konulu) yöntem denilir. Bu metotla yazılan eserlere şunlar örnek verilebilir: el-Bâkûlî, *Mââtü'l-Kur'ân*; Eymen Şevvâ, *el-Câmi'u li İ'râbî Cümeli'l-Kur'ân*

Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *et-Tibyân fi İ'râbî'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ty. (Mukaddime kısmı)

Tabakat ve ricâl türü kaynaklarda, i'râbü'l-Kur'ân sahasında birçok eser ve müellifinin ismi zikredilmektedir. Kronolojik sıralamayı esas aldığımız tanıtımda öncelikle bu kaynaklardaki i'râbü'l-Kur'ân müelliflerini ve eserlerini tespit etmeye çalıştık. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerin büyük bir kısmı sadece isim olarak var olup malesef günümüze ulaşamamıştır. Diğer bir kısmı ise kütüphanelerde el yazması nüshalar şeklinde raflarda ilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedir.

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin kaynaklarının tanıtıldığı bazı çalışmalar yapılmakla birlikte²⁶⁵ bu çalışmaların bir kısmında çerçeve geniş tutularak özellikle me'âni'l-Kur'ân eserleri başta olmak üzere diğer ilimlerle ilgili eserler de bu kapsamda tanıtılmıştır. Zira içerik benzerliği sebebiyle me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân ilimleriyle ilgili eserlerin isimlendirilmesinde zaman zaman i'râb ve Me'ânî kelimeleri bir arada kullanılmıştır.²⁶⁶ Ancak daha sonraları, i'râbü'l-Kur'ân bağımsız ilmi bir disiplin formuna dönüşmüş ve bu alana özgü eserler telif edilmiştir. Biz de bu durumu göz önünde bulundurarak sadece i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili eserleri zikredeceğiz.

A. Kur'ân'ın Bütünü Konu Edinen İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

a. Klasik Dönem İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

1. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub (v. 206/821): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Hocası Sibeveyh'in derslerine vaktinden çok önce gelmesi sebebiyle onun tarafından gece sürekli uçan kuş manasına gelen Kutrub lakabıyla verilmiştir.²⁶⁷ Sadece isim olarak kaynaklarda geçen bu eser, bazılarınca i'râbü'l-Kur'ân sahasında ilk telif

²⁶⁵ Konuyla ilgili bazı çalışmalar şunlardır: Soylu, İsmail, "*İ'râbü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsihi*", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Güler, İsmail, *Kur'ân İ'râbı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Rufeide, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, s. 130; İshâk, Ali Şevvah, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 171-195; *Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî Ulûmu'l-Kur'ân Mahtutâtü't-Tefsîr*, Mecmaü'l-Melik li Buhûsi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetü Âl-i Beyt), Amman, 1986; Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Katib, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût, ty., I, 121-125.

²⁶⁶ Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-Luğavi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 47.

²⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 58.

edilen eser olduğu kabul edilmektedir.²⁶⁸ İbnü'n-Nedîm (v. 385/995),²⁶⁹ Yâkût Hamevî (v. 626/1229),²⁷⁰ Dâvûdî (v. 946/1540)²⁷¹ ve Taşköprüzâde (v. 968/1561)²⁷² Kutrub'a ait eserleri sıralarken Me'âni'l-Kur'ân'ından ayrı müstakil bir eser olarak İ'râbü'l-Kur'ân'ından da bahsetmektedirler.

2. Ebû Ubeyde Muammer b. el-Müsennâ (v. 210/825): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Kureyş kabilesinin kollarından Teym'in âzatlısı olan Ebû Ubeyde, İsâ b. Ömer es-Sekâfî (v. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî (v. 154/771), Yûnus b. Habîb (v. 183/799) gibi Arap dilbiliminin önemli şahsiyetlerinin talebesidir.²⁷³ H. II. asrın başlarında dünyaya gelen el-Müsennâ, başta Arap dili ve edebiyatı alanında olmak üzere yaklaşık iki yüz eser telif ettiği nakledilmekle birlikte İ'râbü'l-Kur'ân'ı da dahil olmak üzere bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Taşköprüzâde'nin ifadesiyle lûgat ilmini ilk tedvin eden kişi²⁷⁴ olan el-Müsennâ, Kur'ân'ın filolojik tefsirine de önem vermiş; mecâzü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve ğârîbü'l-Kur'ân gibi çeşitli alanlarda eserler telif etmiştir.²⁷⁵

3. Abdümelik b. Habîb b. Süleymân el-Mâlikî el-Kurtubî (v. 239/ 852): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Endülüs'te dünyaya gelen müellif, bölgesindeki âlimlerden ders aldıktan sonra doğuya gitmiştir. Orada İbrâhim b. el-Münzâr, Esed b. Musâ gibi zatlardan ilim tahsil ettikten sonra tekrar Endülüs'e dönerek ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Kurtubî ismini Endülüs dilcilerin ikinci tabakasında zikreden Zübeydî, onun birçok ilimde

²⁶⁸ İbrâhim Ebyârî, Zeccâc'a nisbet ettiği İ'râbü'l-Kur'ân'ın son sayfalarında değerlendirme kısmında İ'râbü'l-Kur'ân ilminde ilk eser telif eden kişi olarak Kutrub'a işaret etmektedir. Bununla ilgili değerlendirmeye bkz. ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Seri b. Sehl, *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, thk. İbrâhîm Ebyârî, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kahire, ty., s. 1091.

²⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 58.

²⁷⁰ el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabüddîn Yâkût b. Abdullâh Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, thk. İhsân Abbâs, Dârü'l-Arabî'l-İslâmî, Beyrut, 1993, VI, 2647.

²⁷¹ Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1994, II, 255.

²⁷² Taşköprüzâde, Ebû'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzuâti'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut, 1998, s. 953.

²⁷³ el-Luġavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî Ebû't-Tayyib, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire, ty., s. 40.

²⁷⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, s. 761.

²⁷⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 60.

mütehassıs olduğunu ve çok sayıda eser yazdığını kaydetmiştir. Müellifin fıkıh, hadis lügat, şiir, ahbâr, ensâb gibi farklı alanlarda eser verdiğini kaydeden Zübeydî, ona ait *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı bir eserin ismini de zikretmiştir.²⁷⁶ Katib Çelebî ise eserin ismini *el-Vâdhâtü İ'râbi'l-Kur'ân* şeklinde kaydetmiştir.²⁷⁷

4. Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed b. Osman Sicistânî (v. 255/869): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Ulûmu'l-Kur'ân, şiir ve lügatta imam olan es-Sicistânî birçok alanda eser vermiştir. Tabakat kitaplarında dinî ve fennî ilimlerle ilgili kendisine ait nakledilen birçok eserin içerisinde *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı bir kitabın ismi de geçmektedir. Asmaî ve Ebû Ubeyde gibi dönemin meşhur dilcilerinden rivayette bulunmuştur. Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini Ahfeş'ten iki defa okuduğu rivayet edilmektedir.²⁷⁸ Ne yazık ki kendisine nisbet edilen *i'râbü'l-Kur'ân* adlı eseri günümüze ulaşamamıştır.

5. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe (v. 276/889): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Dönemin kültür merkezlerinden biri olan Irak'ın Kûfe şehrinde 213/828 tarihinde dünyaya gelen İbn Kuteybe tefsir, hadis, fıkıh gibi dini ilimleri hocası İbn Râheveyh'ten; nahiv, lügat ilimlerini ise diğer hocası Ebû Hâtım es-Sicistânî'den almıştır. Tefsir, fıkıh, hadis, kelam, dil, edebiyat ve daha birçok alanda eser veren İbn Kuteybe; *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân* gibi eserlerle ulûmu'l-Kur'ân sahasına katkıda bulunmuştur. Farklı alanlarda yaklaşık altmış beş eser verdiği söylenen müellifin, *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eseri dâhil olmak üzere eserlerinden bir kısmı günümüze ulaşamamıştır.²⁷⁹

²⁷⁶ Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty., s. 260.

²⁷⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, s. 1996.

²⁷⁸ İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemâluddîn Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1986, II, 62; Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979, I, 606; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, III, 1406.

²⁷⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 85; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, II, 146; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 245.

6. Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Ezdî Müberred (v. 285/898): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Basrâ ekolünün önemli temsilcilerinden olan Müberred; el-Mâzinî ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'den ilim tahsil etmiştir. Müellif, aralarında Zeccâc ve Ebû Bekr es-Serrâc'ın da bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Arap dilbilimine katkılarıyla öne çıkan Müberred, kaynaklarda kendisine isnad edilen nakillerden Kur'ân'ın filolojik tefsirine önem verdiği anlaşılmaktadır. Müellif'in, el-vücûh ve'n-nezâir ilmiyle alakalı yazdığı *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nahu Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eseri yalnızca günümüze ulaşabilmiştir.²⁸⁰

7. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî Nehhâs (v. 338/ 950): *İ'râbü'l-Kur'ân*

Aslen Yemenli Murâd kabilesine mensup olduğundan Murâdî nisbesiyle de bilinen Nehhâs, Mısır'da doğdu ve orada yetişti. Bağdat başta olmak üzere çeşitli ilim merkezlerinde tanınmış hocalardan dersler aldı. Kıraât, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı alanlarında söz sahibi oldu. Zeccâc'ın önde gelen talebelerinden olan Nehhâs ayrıca Ahfeş el-Asğar, Niftaveyh, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî gibi hocaların tedrisatında bulundu.²⁸¹

İ'râbü'l-Kur'ân ilminde günümüze ulaşan ilk eserdir. Müellif'in, *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinden ayrı olarak kaleme aldığı bu kitap, her iki ilmin fiili ayrışmanın kavşak noktasında olması itibariyle oldukça önemlidir. Bu nedenle kimi araştırmacılar, İ'râbü'l-Kur'ân ilmini bağımsız bir ilim olarak bu eserle başlatmaktadır.²⁸²

Bu eserde ayetlerin kelime ve cümle yapıları, bunların izahı ve kıraat farklılıkları üzerinde durulmuş, ayrıca nüzûl sebepleri ve nâsih-mensûh konularına da değinilmiştir. Eserde farklı görüşler, çoğu zaman kritize edilmeden ancak sistematik bir şekilde sahiplerine nisbet edilerek verilmektedir.

²⁸⁰ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, III, 241-251; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 65.

²⁸¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 68; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I, 160.

²⁸² Tayyâr, *Tefsîrü'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 46.

8. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (v. 437/1845): *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*

Kayravan'da 355/966 tarihinde dünyaya gelen müellif, on üç yaşında Kahire ve Mekke'ye giderek bu şehirlerin ilmi atmosferinden istifade etmiştir. Sonraki dönemlerde Kurtubâ'ya giderek orada dersler vermiştir. Asıl uzmanlık alanı dil ve kıraât olan Mekkî, i'râbı müşkil bazı ayetlerin i'râb tahlillerine yer verdiği *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* adlı eserini telif etmiştir. Kudüs'te yazdığı bu eserde pek çok dilci ve nahivcinin değerlendirmelerine yer vermiştir. Bu eser İbn Atıyye, İbnü's-Şecerî (v. 542/1147), Enbârî, Ukberî, Ebû Hayyân gibi birçok âlimin referans kaynakları arasında yer almaktadır.²⁸³ İki cilt halinde basılan bu eserin mukaddimesinde Mekkî, içerik ve esas aldığı yöntemle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“İ'râbü'l-Kur'ân müelliflerinin birçoğu cerr ve cezm harfleri, fâil ve mef'ûl, inne'nin ismi ve haberi gibi âlim ve talebe herkesçe bilinen i'râb unsurlarını işleyerek eserlerinin kapsamını genişletmişlerdir. Bununla birlikte özellikle ayetlerin müşkil i'râblarını ihmal etmişlerdir. Bu nedenle eserimde müşkil i'râbları ve bunların illetlerini açıklamayı, nadir ve problemlili hususları izah etmeyi amaçladım. Ayrıca bilgilerin elde edilmesini kolaylaştırmak ve işlevsel olmasını sağlamak ve hafızasına alıp bunlarla yetinmek isteyenlere yardımcı olmak amacıyla bu eseri telif ettim. Hakikate bakılırsa Allah'ın (cc) kitabında mutlak anlamda müşkil i'râb yoktur. Bunların ya naslarda ya da kıyasta mutlaka bir karşılığı vardır.”²⁸⁴

9. Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed Ebü'l-Berekât el-Enbârî (v. 577/1181): *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*

Bağdat'a yakın bir mesafede bulunan el-Enbâr kasabasında 513/1119 tarihinde dünyaya geldi. Enbârî, henüz küçükken babası Kâsım b. Muhammed el-Enbârî ile birlikte Bağdat'a gitti. Dönemin Kûfe dil ekolünün önemli şahsiyetlerinden Sa'leb başta

²⁸³ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, I, 299; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 331; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, III, 313. Mekkî b. Ebî Tâlib'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Kayapınar, Durmuş Ali, Mekkî İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî (Asrı, Hayatı ve Eserleri), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1986.

²⁸⁴ Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Yasin Muhammed Sivasî, Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, Dımaşk, ty., I, 2.

olmak üzere bazı âlimlerden dil, edebiyat, lugat, nahiv, şiir, kıraat, tefsir ve hadis dersleri aldı. Kaynaklarda kendisine ait yetmiş yakın eser ismi zikredilmektedir.²⁸⁵

Enbârî, iki cilt halinde matbu olan bu eserinde sûre tertibini esas alarak ayetlerdeki müşkil i'râblarını izahını amaçlamıştır. Özellikle farklı yorum ve değerlendirmelere açık olan kelimelerin i'râb tahlilleri üzerinde durmuş; i'râbıyla ilgili görüş ayrılığı olmayan kelimeler üzerinde ise durmamıştır. Müellif, i'râb tahlillerini öncelikle ayetlerle desteklemiş daha sonra şiir, kıraât gibi diğer kaynaklardan da istifade etmiştir. Kıraât vecihlerini zikrettikten sonra bu vecihlerin nahiv yönünden değerlendirmesini de yapmıştır. Enbârî, kitabının kısacık mukaddimesinde eserini nasıl oluşturduğunu şu ifadelerle izah etmiştir: “Anlaşılmasını sağlamak amacıyla Kur’ân’daki garib i'râbları, gayet açık ve özet bir biçimde eserimde naklettim.”²⁸⁶

Eseri tahkik eden Tahâ Abdülhâmid Tahâ, kitabın muhtevası ve metoduyla alakalı şu tespitlerde bulunmaktadır:

“*el-Beyân fi Ğarîb-i İ'râbi'l-Kur'ân*, i'râbü'l-Kur'ân ilmine özgü yazılmış bir eserdir. Müellif, ayetlerde geçen kelimelerin muhtemel birçok i'râb vechini açıklamaktadır. Genelde nahvî açıklamalarla yetinmekle birlikte nadir de olsa manevî ve belâğî izahlar yapmıştır. Müellif, kelimelerin i'râbıyla alakalı farklı görüşleri araştırmıştır. Bu nedenle ayetlerin tertibine özen göstererek fikir yürütme gerektirmeyen ve hakkında farklı görüşlerin bulunmadığı i'râb hususları yerine, sadece izahı gerekli i'râb durumlarını seçmek suretiyle ayetler arasında intikal ettiğini görmekteyiz.”²⁸⁷

10. Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin İbn Abdullâh el-Ukberî (v. 616/1219): *İ'râbü'l-Kur'ân*

²⁸⁵ Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdülfezzâh Muhammed el-Hulv, İsbâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1964, IV, 248; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, II, 62; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, II, 86. İbnü'l-Enbârî'nin hayatı ve eserlerihakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Murat, *Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî ve Ezdâd fi'l-Luğa Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

²⁸⁶ el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fi Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1980, I, 29.

²⁸⁷ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 19.

Bağdat'a yakın bir yerde Dicle nehri kenarındaki Ukberâ'da 538/1143 tarihinde dünyaya gelen müellif buraya nisbetle Ukberî denilmiştir.²⁸⁸ Küçük yaşta gözlerini kaybeden Ukberî, dönemin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ın ünlü hocalarından ders almıştır. Ukberî çok yönlü bir âlim olmakla birlikte asıl uzmanlık alanı Arap dilidir. Özellikle de i'râb olgusuna çok önem vermiştir. Bu alanla ilgili *İ'râbü'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kırâât eş-Şevvâz*, *İ'râbü'l-Hadis* kitaplarını yazmıştır. Bunlar arasında *İ'râbü'l-Kur'ân* en çok bilinen eseridir.²⁸⁹ Bu eseri tabakat kitaplarında *İ'râbü'l-Kur'ân*,²⁹⁰ *İ'râbü'l-Kur'ân ve'l-Kırâât*,²⁹¹ *el-Beyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*²⁹² gibi farklı isimlendirmelerle geçmektedir. Bu eser, ilk olarak *İmlâu Ma Menne er-Rahmânu min Vucûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâât fi Cemî'l-Kur'ân* adı altında tabedilmiştir. Ancak eseri tahkik eden Ali Muhammed Bicâvî; eserin ikinci baskısına yazdığı sunuş bölümünde, böyle bir isimlendirmenin mahtût nüshalarda bulunmadığını belirterek bu sebeple eseri farklı bir isimle yani *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân* ismiyle tabetmiştir.²⁹³ Kaynaklar; Ukberî'nin fıkıh, nahiv, kıraât, lügat, tefsir, hadis gibi birçok alanda söz sahibi olduğunu bildirmekte ve ilmi kariyerinin zirvesine bu eserle ulaştığını belirtmektedir.²⁹⁴ Ayrıca 123 sahabeden rivayet edilen 497 hadisin müşkil i'râblarını konu edindiği *İ'râbü'l-Hadis'in-n-Nebevî* adlı çalışması i'râbü'l-hadis alanında yazılmış müstakil ve özgün bir eserdir.²⁹⁵

Ukberî, iki ciltlik *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân* adlı kitabında Ebü'l-Esved, Halîl b. Ahmed, Sibeveyh, Mâzinî, Zeccâc, Kisâî, Müberred, Zemâhşerî, İbn Cinnî gibi birçok ünlü dilciden nakillerde bulunmuştur. Bu görüşleri sadece nakletmekle yetinmemiş ayrıca bunları karşılaştırarak tercihte bulunmuştur. Müellif, süre tertibini esas alarak ayetleri ayrıca sarf, iştikâk ve mana açısından da incelemiştir. Yazar tekrara

²⁸⁸ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, II, 38, 39.

²⁸⁹ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, II, 38; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 231. Yazarın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntı bilgi için bkz: Ergin, Mehmet Cevat, *el-Ukberî ve el-Lubâb fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râbi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002.

²⁹⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, II, 39.

²⁹¹ İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, II, 117.

²⁹² Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 225.

²⁹³ el-Ukberî, *et-Tibyan fi İ'râbi'l-Kur'ân*, (Muhakkikin Mukaddimesi)

²⁹⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, II, 39.

²⁹⁵ Bolelli, Nusrettin, *el-Ukberî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, İstanbul, 1986, s. 401-413

düşmemek için benzer konulara sadece işaret etmekle iktifâ etmiştir. Ukberî, kitabının mukaddime bölümünde şunları kaydetmektedir:

“İ‘râbü’l-Kur’ân ilmiyle alakalı tertibi ve sınırları farklı birçok kitap yazılmıştır. Bunlardan bazıları ilim ve hacim itibariyle muhtasar olup diğer bir kısmı ise herkesçe bilinebilecek i‘râb formlarıyla ve i‘râb-mana ilişkisiyle kapsamı oldukça genişletilmiştir. Bunlardan ilmi değer itibariyle büyük, hacimce muhtasar olan çok az eser vardır. Hakikat bundan ibaret olunca ayetlerin sadece i‘râb ve kıraât vecihlerini izah eden hacimce küçük buna karşılık ilmi değer olarak büyük bir kitap yazmayı arzuladım.”²⁹⁶

11. Ebû Yusuf Münteceb b. Ebi'l-İz Müntecebüddîn el-Hemedânî (v. 643/1245): *el-Ferîd fi İ‘râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*

Ebû Yusûf künyesiyle tanınan müellif, Hemedân’da dünyaya gelmiştir. Eyyûbiler döneminde yaşayan yazar, kıraât ve dilbilim başta olmak üzere birçok ilimde söz sahibidir. Bundan dolayı dönemin devlet yöneticilerinin saygınlığını kazanmıştır.²⁹⁷

Hemedânî, dört cilt halinde matbu olan eserinin mukaddimesinde bazı i‘râbü’l-Kur’ân’larda fazla teferruata gidildiğini, bazılarında ise önemli hususların ihmal edildiğini buna karşılık gereksiz bilgilerin aktarıldığını belirterek bu eseri yazmaya sevk eden esas gerekçesinin de bu olduğunu söylemektedir. Muhtevasına bakıldığında müellifin, başta tefsîr, nahiv, lügat, kıraat olmak üzere birçok ilimden istifade ederek bu eseri oluşturduğu görülmektedir. Yazar, önceki âlimlerden sadece bilgi nakletmekle yetinmemekte ayrıca bu bilgileri ayıklama yoluna giderek sahih olanları almakta, müşkil olanları ise izah etmektedir. Daha önce i‘râbını yaptığı benzer ayetlerin i‘râbını yapmamıştır.²⁹⁸

12. Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim Sefâkusî (v. 742/1342): *el-Mucîd fi İ‘râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*

²⁹⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-Kur’ân*, I, 5.

²⁹⁷ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu‘cemü’l-Müellifîn*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993, IV, 26; Suyûtî, *Buğyetü’l-Vuât fi Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nühât*, II, 300.

²⁹⁸ el-Hemedânî, *el-Ferîd fi İ‘râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*, I, 9.

Tunus'un güneyindeki Sefâkus'ta dünyaya gelen müellif buraya nisbetle Sefâkusî ismiyle anılmıştır.²⁹⁹ Sefâkusî, şeyhi Ebû Hayyân'ın filolojik tahlillerle özellikle de i'râb tahlilleriyle dikkat çeken *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsirindeki i'râb konularını bir araya getirerek tek cilt halinde bu eseri yazmıştır.³⁰⁰ Müellif, eserinde sadece i'râb çözümlenmeleriyle ve nahvî konularla yetinmemiş; kıraât farklılıkları, mana gibi hususları da incelemeye dâhil etmiştir. Sefâkusî, kitabının amacı, içeriği ve yöntemiyle ilgili mukaddimesinde şu tespitleri yapmaktadır:

“Ebû Hayyân, tefsirinde tahkik yolunu tutmuş, i'râb âlimlerinin birçoğunun sözlerini geçersiz kılmıştır. Ayrıca bu sözlerin, muhakkiklerin usûlünden neden saptığını gerekçeleriyle birlikte izah etmiştir. Bunlara ek olarak lisan ilmiyle ilgili ihtiva ettiği hususlar itibariyle bu eser önemli kaynaklar arasındadır. Bu eserin öncesinde ve sonrasında hiç kimsenin ele almadığı konuları bir araya getirdi. Topladıklarını en mükemmel bir şekilde işleyerek bu ilmin taliplerine gayet güzel bir biçimde sundu. Eserinde, i'râb ve tefsiri biraraya getiren müfessirlerin yolunu takip etti. Ancak bu amacı eserinde fevkalade dağınık bir şekilde tezahür etti. Bu nedenle bilgilerin bir araya getirilmesi ancak yoğun bir çabayla mümkün oldu.

Dağınık bilgileri toplama, birbirine yakınlaştırma, özetleme ve düzeltme amacıyla istihareye yattım. Allah'a (cc) hamdolsun ki umduğumun fevkinde bu maksada ulaştım. Bütün bunlarla dağınık bilgileri bir araya getirip ve özetlemenin haricinde yeni bir şey icat ettiğimi iddia etmiyorum.”³⁰¹

13. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim Semîn Halebî (v. 756/1335) : *ed-Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*

Aslen Haleb'li olan Semîn Halebî, Kahire'ye yerleşmiş ve orada meşhur olmuştur.³⁰² Müellif; nahiv, tefsîr, fıkıh, fıkıh usûlü, kıraât, edebiyat gibi alanlarda

²⁹⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I, 82.

³⁰⁰ Çelebî, *Keşfü'z Zünnûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I, 122.

³⁰¹ Sefâkusî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Müçîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Musa Muhammed Zenîn, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus, 1992, s. 33. (Müellifin mukaddimesi)

³⁰² Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm (Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ)*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984, I, 260; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed, *Çayeti'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, I, 152.

yazdığı birçok eserle ilim dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir.³⁰³ Ayetlerin başta i'râb olmak üzere sarf, lügat, Me'ânî, beyân gibi muhtelif mevzularının işlendiği bu eser³⁰⁴ hakkında Suyûtî, şu değerlendirmede bulunmuştur: "İ'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili birçok eser yazılmıştır. Bunların en meşhuru Ukberî'nin, İ'râbü'l-Kur'ân adlı eseridir. İçerik itibariyle en kapsamlısı ise Semîn Halebî'nin eseridir."³⁰⁵

Bu eser, tahlîlî yöntemle yazılan i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarının en önemlilerinden birisidir. Ayetlerin gramer tahlillerini ayrıntılı bir biçimde alan bu eser; zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsûller gibi müphem isimlerin mercilerinin ve en müşkil konulardan biri olan harf-i cerlerin mutaallaklarının belirlenmesi açısından oldukça kıymetlidir. Bu eserde kimi zaman müfessirlerin görüşlerine ve gramer incelikleri arasındaki münasebetlere de değinilmektedir. Eserde müellifin, hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (v. 745/1344) yazdığı ve gramer tahlilleriyle öne çıkan *Bahru'l-Muhît* adlı eserinden çokça istifade ettiği müşahade edilmektedir. Eserin dikkate değer özelliklerinden birisi de son derece sistemli olmasıdır. Ayrıca istişhâd metoduna yer vermesi bakımından da kayda değer bir öneme sahiptir. Müellif, mukaddimesinde eserinin yöntem ve içeriği hakkında şunları kaydetmektedir:

"Lafızları tilavetle güzelleştirmekten başka şu beş ilim vardır: Bunlar i'râb ilmi, sarf ilmi, lügât ilmi, Me'ânî ilmi ve beyân ilmidir. Âlimler bu alanlarda birçok araştırma yapmış ve bu ilimlere gayet ehemmiyet vermişlerdir. Zira âlimlerin görevi kaideleri düzenlemek ve kapalı şeylerin usûlünü açıklamaktır. Ancak bunlardan bir grup bu beş ilimle ilgili mevzuları eserlerinde cem etmekle yetinmemiş, müfessirlerin yaptığı gibi bunlara ayetlerin sebab-i nüzûlünü ve kıssalarını da eklemiştir. Âlimlerden bir kısmı ise sadece i'râbı zikretmekle yetinmiştir. Diğer bir kısmı ise yalnızca müfred kelimelerle yetinmiş; ancak kelimelerin türetilişiyle ilgili bir ilim olan sarf ilmiyle ilgili birçok şeyi de ihmal etmiştir.

Ben bu beş ilmin birbirleriyle çok güçlü bir etkileşim içerisinde olduklarını gördüm. Dolayısıyla sadece birine muttali olup diğerlerini ihmal eden araştırmacılar, büyük fayda elde edemezler. Kelimenin fâil, mef'ûl, mübtedâ konumlarını bilip de sarf ve

³⁰³ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, I, 402.

³⁰⁴ Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I, 122.

³⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 575; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, 101.

iştikakını, nazmını bilmeyen ya da kelimenin nazmını bilip de diğer hususları bilmeyenler bir fayda elde etmezler.”³⁰⁶

14. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Yusuf b. Mâlik el-Ğırnâtî Ruaynî (v. 779/1378):
Tuhfetü'l-Akrân fî Nakri bi't-Teslîs min Hurûfi'l-Kur'ân

Endülüs'te 700/1301 civarında dünyaya gelen müellif, sonraki dönemlerde Kahire'ye gelmiştir. Ebû Hayyân gibi tanınan birçok âlimle görüşmüştür. Suyûtî, adı geçen müellifin Arap dili alanında ve diğer alanlarda birçok eser telif ettiğini kaydetmektedir.³⁰⁷ Katib Çelebî de *Tuhfetü'l-Akrân fî Nakri bi't-Teslîs min Hurûfi'l-Kur'ân* adlı eserin i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle alakalı bir eser olduğunu, eserin ismindeki teslîs ifadesinin ref', nasb, cerr gibi i'râb unsurlarına delalet ettiğini söylemektedir.³⁰⁸ Ancak hacim itibarıyla küçük olan bu eserin muhtevasına bakıldığında, i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili konulardan ziyade kıraât farklılıklarının incelendiği anlaşılacaktır. Müellif, seçtiği bazı ayetlerin ilk kelimelerini alfabetik sıralamayı esas alarak öncelikle merfû, mansûb, mecrûr kıraât formlarını zikretmiş daha sonra da bunların i'râb durumlarını ve illetlerini dilbilimde ve tefsirde otorite kişilerden yaptığı nakillerle izah etmiştir.³⁰⁹

15. Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el-Ensârî (v. 926/1520): *İ'râbü'l-Kurâni'l-Azîm*

Mısır'ın doğusundaki bir kasabada dünyaya gelen müellif, genç yaşta Kâhire'ye gidip orada el-Ezher'e iltihak etmiştir. Fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, lügat, kıraât, tecvid vb. ilimleri tahsil edip bu alanlarda çeşitli kitaplar telif etmiştir.³¹⁰ El yazması olarak kütüphanelerde uzun yıllar mevcut olan bu eser, yüksek lisans tezi olarak tahkik edilip 2010 tarihinde Mısır'da basılmıştır.

Müellif, eserinde ayetlerin i'râbını ayrıntıya girmeden muhtasar bir biçimde tahlil etmiştir. Özellikle bazı ayetlerin i'râbına yoğunlaştığı müşahade edilmektedir.

³⁰⁶ Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn, *ed-Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, ty., I, 4.

³⁰⁷ Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, I, 403.

³⁰⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I, 123.

³⁰⁹ Ruayni, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Yusuf b. Mâlik el-Ğırnâtî, *Tuhfetü'l-Akrân fî Nakri bi't-Teslîs min Hurûfi'l-Kur'ân*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb, Dârü'l-Menar, Cidde 1987.

³¹⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, III, 46.

Bütün i‘râb vecihlerini zikretmek yerine tercihe şayan vecihleri nakletmiştir. Tekrara girmemek için daha önce i‘râbını yaptığı ayetlerin benzerlerini ayrıca tahlil etmemiştir. Müellif, zaman zaman ayetlerin anlamlarını ve belâğî inceliklerini de aktarmıştır.

b. Modern Dönem İ‘râbü’l-Kur’ân Eserleri

Günümüzde i‘râbü’l-Kur’ân’la ilgili birçok eser telif edilmekle birlikte bunlar gerek yöntem gerekse muhteva itibariyle birbirine oldukça benzemektedirler. Bu nedenle önemli gördüğümüz eserlerden ulaşılabildiğimiz bir kısmının genel özelliklerini ana hatlarıyla aktarmaya çalışacağız.

1. Muhyeddîn Dervîş: *İ‘râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*

Muhyeddîn Dervîş, 1908 yılında Humus’da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra çeşitli okullarda kırk yılı aşkın Arapça hocalığı yaptı. Dil ve edebiyatla ilgilenen müellifin en önemli eseri, yaklaşık yirmi yıllık bir çalışmanın birikimi olan dokuz ciltlik *İ‘râbü’l-Kur’ân*’dır. Müellif, 1982 yılında Humus’da vefat etmiştir.³¹¹

Modern dönem i‘râbü’l-Kur’ân’lar arasında önemli bir yeri olan bu eserde, ayetler başta i‘râb olmak üzere lügat, belağat, fıkıh, esbâb-ı nüzûl vb. birçok açıdan incelenmiştir. Müellif; Taberî, Zemahşerî, Ebû Hayyân gibi müfessirlerden istifade ederek konuyu izah sadedinde farklı görüşleri zikretmekte, zaman zaman kendi değerlendirmelerini de katarak sade ve basit bir anlatımla konuyu özetlemektedir. Ayrıca nahvî konuların beyanında Sibeveyh, Ferrâ, Kisâi gibi Arap dilbiliminde önemli şahsiyetlerin fikirlerinden yararlanmışır. İbn Hişâm’ın *Muğni’l-Lebîb*’i, Zemahşerî’nin *Keşşâfı* ve Ukberî’nin *Tibyânı* müellifin temel kaynakları arasında yer aldığı görülmektedir. Lügat ve nahiv konularının delillendirilmesinde kıraât farklılıkları ve bunlara bağlı olarak oluşan i‘râb çeşitliliğine önem vermiştir.

2. Ahmed Ubeyd ed-De‘as, Ahmed Muhammed Humeydân, İsmâil Mahmûd el-Kâsım: *İ‘râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*

³¹¹ Eserin baş taraflarında müellifin hayatı hakkında bkz. Dervîş, Muhyiddîn, *İ‘râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1999, I, 13.

Kitabın başında nahivle ilgili genel açıklamalar yapıldıktan sonra belağat ve lugat konularına girilmeden sadece i'râb ile ilgili mevzular ele alınmıştır. Okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla muhtasar ve sade bir üslupla hazırlanmıştır. Yaklaşık bin beşyüz sayfadan oluşan eser, Suriye'de Dârü'l-Farâbî tarafından basılmıştır.

3. Mahmûd Süleymân Yâkût: *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*

On cilt olarak telif edilen bu eserin mukaddimesinde yazar, i'râb ile ilgili genel bilgiler vermekte ve yararlandığı i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarının ismini zikretmektedir. Eserde ayetlerde yer alan kelimelerin tek tek i'râb hususiyetleri tahlil edilmektedir. Kelime yapısı ve belağat konularına girilmemektedir.

4. Abdülcevâd Tayyîb: *el-İ'râbü'l-Kâmil li Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Müellif, bir cilt olarak telif ettiği bu eserinde i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili klasik dönemde yazılan eserlerde cümle cümle, kelime kelime Kur'ân'ın bütününe kapsayan i'râb çözümlerinin yapılmamasını eleştirmekte, eserini yazmadaki esas etkenin de bu olduğunu belirterek konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Klasik dönemde yazılan i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin tamamı ya da tamamına yakını, ayetleri oluşturan kelime ve cümle tahlillerini bütünüyle kapsamamaktadır... Bu amaçla Kur'ân'ın bütününe kapsayacak i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili bir eser telif etmek üzere istihareye yattım.”³¹²

5. Abdülvâhid Salih Behced: *el-İ'râbü'l-Mufassal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*

Modern dönem müelliflerinden Behced Abdülvâhid Sâlih, on iki ciltlik oldukça hacimli olan bu eserinde basit ve sade bir anlatımla ayetlerdeki kelimelerin i'râb çözümlerini yapmıştır. Kelimelerin yapısal ve anlamsal hususların diğer ilimlerin konusu olduğunu belirterek eserinde sadece kelimelerin i'râb tahlillerine yer vermiştir.

³¹² et-Tayyîb, Abdülcevâd, *el-İ'râbü'l-Kâmil li Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1988, I, 6.

Müellif, eserinin amacı ve içeriği hakkında bilgi verirken sûrelerin ayet ayet, kelime kelime, harf harf i‘râb çözümlemelerini yaptığını söylemektedir.³¹³

6. Ahmed Mîkarî b. Ahmed Hüseyîn Şümeyle el-Ehdelî: *el-Burhân fi İ‘râbi’l-Âyâti’l-Kur’ân*

Günümüz müelliflerinden el-Ehdelî’nin, altı cilt olarak yazdığı bu eserde mushaftaki tertibe göre Fatihâ’dan Nass’a kadar ayrıntılı bir biçimde ayetlerin i‘râb çözümlemelerini yapmıştır. Zaman zaman kelimelerin morfolojik yapısı hakkında da bilgi vermiştir.³¹⁴

7. Mahmûd Sâfî: *el-Cedvel fi İ‘râbi’l-Kur’ân ve Sarfuhu ve Beyânuhu mea Fevâide Nahvîye Hamme*

Modern dönemde telif edilen en hacimli i‘râbü’l-Kur’ân’lardan biri olan bu eser, otuz bir ciltten oluşmaktadır. Müellif, bu eserinde kelimelerin ve cümlelerin i‘râb hususlarıyla birlikte kelimelerin iştikâkını, belağî inceliklerini de değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu itibarla çok amaçlı bir eser olduğu söylenebilir. Yazar, eserinin muhtevası ve yöntemi hakkında mukaddime kısmında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “İsim, fiil farketmeksizin bütün kelimelerin i‘râb çözümlemesini yaptım. Kelimelerin i‘râbından sonra da cümlelerin i‘râb tahlillerini yaptım.”³¹⁵

8. Semih Atıf Zeyn: *el-İ‘râb fi’l-Kur’âni’l-Kerim*

Yazar, tek ciltten müteşekkil bu eseri diğer i‘râbü’l-Kur’ân’lardan farklı bir yöntemle hazırlamıştır. Seçtiği bazı ayetlerin başındaki kelimelerin ilk harflerini esas alarak bin yüz elli dokuz ayetin i‘râb hususlarını izah etmiştir.³¹⁶

9. Ahmed b. Muhammed Harrât: *el-Müctebâ min Müşkili İ‘râbi’l-Kur’ân*

³¹³ Sâlih, Behced Abdülvâhid, *el-İ‘râbü’l-Mufasssal li Kitâbillâhi’l-Murettel*, Dârü’l-Fikr, Amman, 1993, I, 6.

³¹⁴ el-Ehdelî, Ahmed Mikari b. Ahmed Hüseyin Şümeyle, *el-Burhân fi İ‘râbi’l-Âyâti’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Asriyye Beyrût, 2001, I, 7.

³¹⁵ Sâfî, Mahmûd, *el-Cedvel fi İ‘râbi’l-Kur’ân ve Sarfuhu*, Müessesetü’l-Eymân, Beyrût, 1995, I, 14.

³¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeyn, Semih Âtıf, *el-İ‘râb fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnânî, Beyrut, 1985.

Günümüz müelliflerinden Harrât, tek cilt olarak telif ettiği bu eserin mukaddimesinde gerek kılasik gerekse modern dönemde bu ilimle ilgili birçok eserin yazıldığını, bütün bunların birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu belirttikten sonra eserinde nasıl bir yöntem takip ettiği hakkında bilgi vermiştir. Müellif, özellikle i'râbı kapalı ve zahir itibariyle nahiv kurallarına aykırı gibi görünen ancak teemmül neticesinde bunun böyle olmadığı ortaya çıkan müfred ve cümle yapıları üzerinde durduğunu ifade etmektedir. Kelime ve cümlelerin sadece bir i'râb vechini naklettiğini belirten müellif, bunu yaparken de i'râbü'l-Kur'ân ilminde söz sahibi âlimlerin zahiren ya da işaretten aktardıkları ya da başka yerde benzeri bulunan vecihler olmasına özen gösterdiğini söylemektedir.³¹⁷

10. Muhammed Hasan Osman: *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânu Me'ânîhi*

Yazar, iki cilt halinde matbu olan eserinin giriş bölümünde Kur'ân i'râbında kolaylığı ve teferruatı esas aldığını, bazen tekrarlar olsa da bütün ayetleri ayrıntılı bir biçimde i'râb ettiğini ifade etmektedir. Müellif, birtakım gerekçelerden hareketle eserini yazdığını söylemektedir: Birincisi, i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili birçok kaynağa rağmen buralarda i'râb tahlilleri mücmel bir biçimde ele alınmakta bu ise mübtedî (ilme yeni başlayan) için sadra şifa olamamaktadır. İkincisi, i'râbla ilgili kitapların çoğu bir mesele hakkında nahiv büyüklerinin sözlerine yer vermekte bu da eserlerin kapsamını oldukça genişletmektedir. Üçüncüsü, bazı i'râbü'l-Kur'ân'larda asıl mevzunun dışına çıkılarak belağat ve tefsir gibi müstakil eserlerin konularına da yer verilmektedir. Mukaddime bölümünde takip ettiği yöntem hakkında ayrıntılı bilgi veren müellif, tekrarlar dahil olmak üzere bütün ayetleri teferruatlı bir biçimde i'râb ettiğini, eserin hemen başında nahvî ıstılahları izah ettiğini, en tercih edilen vecihleri zikrettiğini, i'râba taalluk eden nahiv kurallarını yerine göre tahriç ettiğini; belağat konularına ve nahvî tartışmalara ise girmediğini söylemektedir.³¹⁸

³¹⁷ Harrât, Ahmed b. Muhammed, *el-Müctebâ min Müşkili İ'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mecmaü'l-Melik Fahd li't-Tıbaati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 2005. (Mukaddime kısmı)

³¹⁸ Osman, Muhammed Hasan, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânu Me'ânîhi*, Dârü'r-Risâle, Kâhire, 2002, I, 12-13.

B. Belirli Sûreleri Konu Edinen İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

a. Klasik Dönem Kaynakları

1. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed el-Hemedânî İbn Hâleveyh (v. 370/980):
İ'râbü Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân

Hemedân'da dünyaya gelen müellif, ilim tahsili amacıyla dönemin önemli merkezlerinden Bağdat'a gitmiştir. Basra ve Kûfe dil ekollerin temsilcilerinin buluşma yeri olması itibariyle Bağdat, müellifin ilmi hayatında çok büyük etkisi olmuştur. Burada dinî ve fennî sahalarda ihtisas sahibi âlimlerinden dersler almıştır.³¹⁹ İlim ve edebiyat alanında yaşadığı dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen İbn Hâleveyh, birçok alanda söz sahibi olmakla birlikte yaklaşık elli yıllık birikimin neticesi olarak temayüz ettiği ilmî disiplin nahivdir. Müellif, *İ'râbü Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân* isimli eserinde Fatiha sûresiyle birlikte Târik/86 ile Nâs/114 sûreleri arasında yer alan yirmi dokuz sûrenin i'râb tahlilini yapmıştır. Ayetleri sarf ve nahiv açısından inceleyen müellif, bunların anlam değişimlerini izah etmektedir. Zaman zaman, ayetlerin nüzûl sebepleri hakkında da bilgi vermektedir. İbn Hâleveyh, ilgili ayete ilişkin tefsir, kıraât, i'râb ve ondan çıkarılan fikhî hükme ilişkin görüşlere temas ettikten sonra, kendisine ait yorum ve tercihlerde de bulunmaktadır.³²⁰

2. Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Hüseyin b. Ali el-İsbahânî el-Bâkûlî (v. 543/1148): *Mââtü'l-Kur'ân*

Kitabın tahkikini yaparak ilim dünyasının istifadesine sunan Ahmed Muhammed ed-Dâlî, Bâkûlî ile ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmadığını belirterek müellifin, tahminen H. 455-465 tarihleri arasında İsfahan'da doğduğunu kaydetmektedir.³²¹

³¹⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, IV, 1031-1034. Müellif'in hayatı ve eserleri ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Güler, İsmail, *Kur'ân İ'râbı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*, s. 53-67.

³²⁰ İbnü'l-Kıfî, *İnbâhü'r-Ruvât ala Enbâhi'n-Nühât*, III, 359; Atalay, Osman, *İbn Hâleveyh ve İ'râbü Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 17, Erzurum, 2002, s. 47-60.

³²¹ Kitabı tahkik eden Ahmed Muhammed ed-Dâlî'nin müellifin hayatı ile ilgili kitabın baş tarafındaki değerlendirmeye bkz. el-Bâkûlî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Hüseyin b. Ali el-İsbahânî, *el-İbâne fi*

Tek cilt olarak basılan bu eserde yazar, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ل'ların çeşitlerini, cümle içerisindeki i'râb durumlarını ve anlamlarını izah etmektedir. Eserinin mukaddimesinde müellif, Arap dilinde beşi isim, beşi de harf olmak üzere on çeşit ل'nın bulunduğunu belirterek bunlar hakkında özet bilgi vermiştir. Müellif, tatbik ettiği yöntemi kitabının mukaddimesinde kısaca şöyle izah etmektedir:

“Şunu bil ki! İnsanlar Kur'ân'da geçen ل'lar hakkında birbirine muhalefet ettiler.

Bunlardan her birinin yaptığı taksim diğerinin taksiminden farklılık arzetti... Bu asıldan olan cümleleri size bildireceğiz. Daha sonra sûre tertibine uygun olarak harf harf izah edeceğiz.”³²²

3. Tacuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferânî (v. 684/1285):
Fâtihatü'l-İ'râb bi İ'râbi'l-Fâtihâ

İsevî, bu eserin iki baskısı bulunduğunu, bunlardan ilkinin 1978'de Hasan Bedrî en-Nâdî tarafından tahkik edilerek Kâhire'de basıldığını, diğerinin ise Afîf Abdurrahmân tarafından tahkik edilerek Yermûk üniversitesince neşredildiğini ancak her iki baskıya da ulaşamadığını ifade etmektedir.³²³

b. Modern Dönem Kaynakları³²⁴

1. Beşîr Sâlim Ferec: Tek cilt halinde basılan bu eserde yazar sadece Bakara sûresinin i'râb tahlillerini yapmıştır.³²⁵

2. Eymen Şevvâ: *el-Câmi'u li İ'râbi Cümeli'l-Kur'ân*

Eymen Şevvâ, tek cilt olarak telif ettiği bu eserinde cümlelerin i'râb konularına değinmiştir. Yer yer kıraât farklılıklarına da değinen müellif, Kur'ân

Tafsîli Mââtü'l-Kur'ân, Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'd-Diniyye, Kuveyt, 2009, s. 14.

³²² Bâkûlî, *el-İbâne fi Tafsîli Mââtü'l-Kur'ân*, s. 3.

³²³ İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 151.

³²⁴ Modern dönemde yazılan İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinin daha geniş bir listesi için bkz. İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, 127-187.

³²⁵ Ferec, Beşîr Sâlim, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1999.

i'râbında öne çıkan âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmelerine de yer vermiştir. Eserinin mukaddimesinde konunun ehemmiyetini şöyle dile getirmektedir:

“Kur’ân’daki cümlelerin i'râbını ele alan müstakil bir eser yazılmaması sebebiyle ilim talebesine faydalı olacak ve Kur’ân üslûbunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir girişimde bulundum... Bu amaçla nahvin ana kaynaklarını ve Kur’ân i'râbını yoğun bir biçimde işleyen eserleri araştırdım. Bu alanda yazılan *Bahru'l-Muhît*, *el-Keşşâf*, *Dürrü'l-Mesûn*, *Muğni'l-Lebîb* gibi eserler geniş bilgi ihtiva etmektedirler. Özellikle Halebî'nin, *Dürrü'l-Mesûn* adlı eserinde yoğunlaşarak Kur’ân i'râbıyla alakalı cümleleri bu eserden seçtim.”³²⁶

³²⁶ Şevvâ, Eymen, *el-Câmi'u li İ'râbi Cümeli'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Gazalî, Dimaşk, 2000, s. 18.

İKİNCİ BÖLÜM

**KUR'ÂN'DA İ'RÂB FARKLILIKLARINI ORTAYA ÇIKARAN FAKTÖRLER
ve BUNLARIN ANLAM ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ**

Bu bölümde, Kur'ân'da i'râb farklılıklarını meydana getiren faktörlerin neler olduğu ve bunların ayetin manasını ne ölçüde etkilediği sistematik bir şekilde ve örnek ayet çözümlenmeleriyle incelenmeye çalışılacaktır. Konuyla ilgili başlıklara geçmeden önce giriş mahiyetinde birtakım genel bilgilerin verilmesinin faydadan hali olmayacağı kanaatindeyiz.

Genelde Arap dili özelde ise Kur'ân-ı Kerîm i'râb vecihlerini mümkün kılmaktadır. Kelamın terkip edildiği cüzler lâfzî ve manevî rabıtalarla birbirine bağlanmakta ve bu rabıtalarla kelam bir bütünlük oluşturmaktadır. Kelamı oluşturan birimler arasındaki ilişkinin ve kelamın cüzlerini birbirine bağlayan lâfzî rabıtaların (harfler) delaletinin anlaşılması nisbetinde, i'râb vecihleri taaddüt etmektedir. Suyûtî (v. 911/1505), bu bağlamda Allah'ın (cc) kitabında birtakım sırları ve incelikleri keşfetmek isteyen kimselerin kelimeye, kelimenin yapısına (siğasına) ve kelimenin cümle içerisindeki mübtedâ, haber, fâil, mef'ûl gibi i'râb konumlarına vakıf olmasını gerekli görmektedir.³²⁷ Suyûtî, ayrıca lafzın muhtemel bütün zahiri i'râb vecihlerinin Kur'ân ilimlerinde mütehasıs âlimlerce bilinmesi gerektiğini ifade ederek bu bağlamda birkaç örnek de zikretmiştir:

Suyûtî; سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى “*Tenzih et Rabbinin yüce adını!*” (A'lâ, 87/1) ayetinde geçen الْأَعْلَى kelimesinin, diğer kelimelerle ilişki biçimine göre i'râbının çeşitlendiğini belirtmektedir. Bu kelimenin, ayette geçen رَبِّكَ kelimesine sıfat olması mümkün olduğu gibi, اسْمَ kelimesine sıfat olması da mümkündür. Suyûtî'nin bu bağlamda kaydettiği diğer bir örnek de هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (Bakara, 2/2,3) ayetidir. Ayette geçen الَّذِينَ ism-i mevsûlî, kendisinden önceki kelimeye mecrûr olarak tâbi (sıfat) olabileceği gibi, أعني ya da أمدح fiil takdirleriyle mansûb olarak istî'nâfî (başlangıç) cümle de olabilir. Suyûtî, mananın asıl i'râbın ise onun ferî olması kuralından hareketle, i'râb farklılıklarının meydana gelmesinde mananın rolüne vurgu yapmak için getirdiği şu ayet, konuya iyi bir örnek teşkil etmektedir: وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً (Nisâ, 4/12)

³²⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

ayetindeki كَلَّاۙ lafzı, kendisine yüklenilen manaya göre i'râblanmaktadır. Şöyle ki bu lâfız, ölen kişi manasında yorumlandığı takdirde lafzın cümledeki i'râb konumu hâl olmaktadır. Buna göre يُوْرَثُ fiili ya haber ya da sıfat olmaktadır. رَجُلٌ يُوْرَثُ fiili, رَجُلٌ kelimesinin sıfatı olduğunda كَانَ tam fiil olur. كَلَّاۙ lafzı hâl olarak değil haber olarak i'râblandığı takdirde ise كَانَ nâkıs fiil olur. Şayet كَلَّاۙ kelimesi, vâris olan kimseler anlamında kullanılırsa bu durumda muzâf (ذَا كَلَّاۙ) takdir edilir. Akraba manasında kullanıldığı takdirde ise كَلَّاۙ kelimesi, mef'ûlü'n-lieclihi (sebeup bildiren mef'ûl) olur.³²⁸

İ'râb farklılıklarını oluşturan temel faktörlerden birisi de Kur'ân-ı Kerîm'in kendine özgü metinsel yapısıdır. Söz dizimindeki orijinallik yani harflerin kelimelerle, kelimelerin cümlelerle, cümlelerin sûrelerle olan kusursuz nazım örgüsü, i'râb çeşitliliğini oluşturan temel faktörlerdendir. Bu faktör, kendi içerisinde diğer bazı faktörleri de ihtiva etmektedir:

Birincisi; ayetlerin terkip biçimi, mana çeşitliliğine ve i'râb vecihlerin taaddüdüne imkân vermektedir. Müfessirler arasındaki farklı yorum ve değerlendirmeler, öncelikle lafza yüklenilen manada başlamakta daha sonra da cümleye yansımaktadır. Cümleye atfedilen mana ise istî'nâf, fasl ve vasl, ta'lîl, bedel vb. cümlelerin diğer cümlelerle alakasını temsil eden formları etkilemektedir. Bütün bunlar da i'râb çeşitliliğinin neden olmaktadır.

İkincisi; Kur'ân metnindeki kıraât farklılığı i'râb tenevvüünün diğer etkenlerinden biridir. Çünkü dilbilimciler ve müfessirler, farklı kıraât vecihlerinden istifade ederek ayetleri mana, gramer gibi birçok yönden izah etmişlerdir. Bu amaçla âmm (genel) lâfızların tespiti, mutlak lafızların takyidi, mücmel lafızların tebyininde temel kaynak olan kıraâtlerden çokça istifade etmişlerdir. Ayetlerin gramer yönünün izahında sahih kıraâtlerin istişhad amacıyla kullanılması konusunda âlimler, hemfikirdirler. Hz. Ali'nin *el-İtkân*'da aktarılan, "Lügâtın müphem bir şiirle istişhadı

³²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

caizken Kur'ân'la istişhadı hayli hayli caizdir.” sözü³²⁹ bunu çok güzel özetlemektedir. Modern dönem araştırmacılarından Abdülâlî Sâlim Mükerrerem de kıraâtlerin, Kur'ân'ın nazil olduğu lehçeler için bir kayıt defteri niteliğinde olduğunu söylemektedir. Senesinde ve aktarımında herhangi bir sorun olmadığı müddetçe kıraât vecihlerinin şiir vb. istişhad kaynaklarından daha muteber olduğunu ifade etmektedir.³³⁰

Dilbilimciler ve müfessirler, zaman zaman ayetlerde hâzif, takdîm-te'hîr, ziyâde vb. olgulardan dolayı takdirler yapmaktadırlar. Bu takdirler hem ayetin manasını şekillendirmekte hem de ayetlerde i'râb çeşitliliğine sebep olmaktadır.

Cümlelerin fonetik uyumu da birçok i'râb vecihlerini mümkün kılmaktadır. Zira i'râb uzmanları, cümlelerin ihtiva ettiği mana ve delaletleri beyan noktasında kelamın önemli bir karinesi olan fonetik uyuma önem vermektedirler. Buradan hareketle cümlelerin delaletini tespit noktasındaki gayretler, i'râb vecihlerinin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu da i'râb mütehasıslarına yorum, tercih ve içtihat hürriyetini sağlamaktadır. Bunu bir örnekle şöylece somutlaştırabiliriz: لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى
“(Firavun'un) sana ulaşmasından ve boğulmaktan endişe edip korkma!” (Tâhâ, 20/77) ayetindeki لَا تَخَافُ fiilini cumhur merfû okurken, yedi kıraât imamından biri olan Hamzâ ise meczûm okumuştur. Bu her iki okuyuş formuna göre fiilin anlamı da değişmektedir. Fiilin merfû okuyuşuna göre anlam, لَسْتَ تَخَافُ دَرْكًا “Onun (Firavun'un) sana ulaşmasından korkacak değilsin!” şeklinde olurken, Hamzâ'nın meczûm okuyuşuna göre ise mana, لَا تَخَفْ أَنْ يُدْرِكَ فِرْعَوْنَ وَلَا تَخْشَ الْعُرْقَ “Firavun sana ulaşacak diye korkma ve boğulmaktan da korkma!” biçiminde olur. Cumhurun okuyuş biçimi, korkunun nefyini (olumsuzlama) gerektirirken, Hamzâ'nın kıraâtı ise nehyini (yasaklama) gerektirmektedir.³³¹ Bu her iki vecih de câizdir. Çünkü nefy ve nehy ana hatları itibariyle birbirine yakın iki üslûptur.

³²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 446.

³³⁰ Mükerrerem, Abdül-Âl Sâlim Mükerrerem, *Eserü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye fî Dirâsâti'l-Luğaviyye*, Müessesetü Âli Cerrâh Sabâh, Kuveyt, 2009, s. 58.

³³¹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, III, 369; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 187; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 590.

Günümüz araştırmacılarından Azîme, tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde, ayetlerin i'râb çözümlemesi ile ilgili dilbilimcilerin birçok ihtilafının bulunduğunu belirttikten sonra bu ihtilafları iki temel sebebe bağlamaktadır: Bu sebeplerden birisi, Kur'ân-ı Kerîm'in mu'cîz üslûbudur. Bundan dolayıdır ki hiç kimse Kur'ân'ın maksadını tam olarak ihata edememektedir. Bu da birçok anlam ve i'râb ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ona göre diğer bir sebep de nahivcilerin ve müfessirlerin kişisel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bunların fikir ve düşüncelerindeki özgürlük algısı tekdüzeliğin önüne geçmiş, ayrıca ilmi makamı hangi düzeyde olursa olsun hiçbir şahsın fikrinin mutlak doğru olduğunu kabul etmemişlerdir.³³² Buradan hareketle i'râb farklılıklarını meydana getiren etkenlerden birisi Azîme'nin de işaret ettiği üzere, farklı meşreb ve ekollere mensup i'râb âlimlerinin (mu'ribü'l-Kur'ân) algı ve idraklerinin birbirinden farklılığı olduğu söylenebilir. Bunun tezahürleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

1. İ'râbü'l-Kur'ân ilminde söz sahibi olanların farklı kabiliyet ve yeteneklerle donanmış olmaları doğal olarak bunların düşünce yöntemlerinin seçiminde farklılığa sebep olmaktadır. Bu farklı düşünme yöntemleri, onlara ayetlerin i'râb çözümlemelerini yaparken ayetlerin derinliklerindeki incelikleri yakalama olanağı sunmaktadır.

2. Nahiv kaideleri ve bunların cümlelere tatbiki noktasında başta Basrâ ve Kûfe ekolleri olmak üzere çeşitli dil ekolleri neşet etmiştir. Bu ekollerin, filolojik olguları izah sadedinde kullandıkları semâ', kıyâs gibi metodolojik araçların öneminin ve kullanımının birinden diğerine değişmesi, i'râb te'villerine neden olmaktadır. Bunun en önemli kanıtı ise anılan dil ekolleri arasındaki yöntem farklılıklarını konu edinen ve yine bu ekollere mensup dilbilimcilerce telif edilen eserlerdir. el-Enbârî'nin, *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hılâf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn* adlı eseri, Basrâ ve Kûfe dil ekolleri arasındaki görüş ve metot farklılıklarını konu edinen önemli bir kaynaktır. Bu ekollere Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi kendine özgü yöntem ve araçları olan dil

³³² Azîme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire, ty., I, 14.

mekteplerini de eklediğimizde nahiv kaidelerinin ayetlere tatbikinde çeşitliliğin kaçınılmaz olduğu söylenebilir.³³³

3. İ'râbü'l-Kur'ân âlimlerinin ve müfessirlerinin itikadî ve amelî mezhep bağılıkları, i'râb vecihlerini ve bunların tercihini belirleyen subjektif bir unsur olarak değerlendirilebilir. Gerek itikadî gerek amelî noktada mezhep aidiyetini önceleyen kişiler, nasları kendi mezheplerinin meselelerini izah sadedinde yorumlamaktan geri durmamışlardır. Bu yaklaşım biçiminin etkileri birçok alanda görüldüğü gibi ayetlerin i'râb tahlillerinde de görülebilmektedir.³³⁴

Bu genel girişten sonra şimdi de Kur'ân'da i'râb farklılıklarını meydana getiren faktörleri ve bunların mana üzerindeki etkisini, başlıklar halinde ve örneklendirerek detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız. Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve teorik bilgilerin tatbiki amacıyla getirdiğimiz örneklerin tercihinde özellikle seçici olmaya özen gösterdik. Zira i'râb vecihlerini ve bunların mana üzerindeki etkisini somutlaştırmak böyle bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Bu amaçla klasik ve modern dönem i'râbü'l-Kur'ân ve tefsir kaynakları başta olmak üzere me'âni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân gibi diğer çok amaçlı kaynaklardan istifade etmek suretiyle belirlediğimiz örneklerin i'râb vecihlerini ve bu vecihler doğrultusunda yapılan yorumları aktarmaya çalıştık.

İ'râb vecihlerinin yorumunda klasik ve modern tefsir kaynaklarından özellikle de Taberî'nin (v. 310/923) *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Zemahşerî'nin (v.

³³³ Arap dil ekolleri, bu ekollerin tarihi gelişim süreci ve ekoller arasındaki görüş ve yöntem farklılıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilaf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufileyyîn*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdülhamid, Matbaatü's-Saâdet, 1961; Dayf, Şevki, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty.; Mahzûmî, *Medresetü'l-Kufe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1958.

³³⁴ Ahmed Süleymân Yâkut, "*Zâhîretü'l-İ'râb fî Nahvi'l-Arabî ve Tatbikâtuhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı akademik çalışmasında bu konuya etraflıca değinmiştir. Yâkut, tezinin bir bölümünde *Rey Tefsirinin Hizmetinde İ'râb* başlığı altında Mutezile, Şîa ve Tasavvuf ekollerinin bu konudaki yaklaşımlarını örneklerle somutlaştırarak ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. s. 189. Yûsuf b. Halef el-İsevî, İ'râb âlimlerinin ihtilaf sebeplerini özetle şöyle ifade etmiştir: 1. Kur'ân metninin mu'ciz üslûbunun bütün maksat ve manaların ihatasını mümkün kılmaması 2. Sem'a, kıyâs, istishâb gibi nahvî metotların İ'râb âlimleri üzerindeki açık etkisi. 3. İ'râbçuların ve nahivcilerin aklî ve luğavî melekelerinin birbirinden farklı olması. 4. Nahivcilerin fikir ve düşüncede serbestiyetleri ve bunları tahdit eden şahsî kutsallığa itibar etmemeleri. 5. Özellikle bazı ayetlerdeki müşkil görülen noktaların ince ve derin bir tefekkür gerektirmesi ancak uzun araştırmalardan sonra bu müşkilliğin giderilmesidir. İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 203, 209.

538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (v. 541/1147) *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Râzî'nin (v. 606/1209) *Mefâatihü'l-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, Kurtubî'nin (v. 671/1273) *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Hayyân Endelüsî'nin (v. 745/1344) *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhît*, Tâhir b. Âşûr'un (v. 1394/1973) *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirlerinden istifade ettik.

I. KUR'ÂN'IN METİN YAPISINDAN KAYNAKLANAN FAKTÖRLER

A. Resm-i Osmânî ve Kırâât Farklılıklarından Kaynaklanan Faktörler

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların adedi ve hangi merkezlere gönderildiği ile ilgili kaynaklarda farklı rivayetler geçmektedir. Çoğaltılan bu mushafları, asgari dört ile sınırlandıran rivayetler olduğu gibi dokuzaya kadar çıkartan rivayetler de mevcuttur. Sicistânî (v. 316/929), nüsha sayısını dört ve yedi olarak belirten rivayetlere dikkat çekerken³³⁵ Dâni (v. 444/1053), Hz. Osman'ın, yazdırdığı mushaflardan birisini Medine'de bıraktığı diğerlerini ise Şam, Mısır, Kûfe gibi önemli merkezlere gönderdiği bilgisinin daha doğru olduğunu ve birçok âlimin de bu kanaatte olduğunu söylemektedir.³³⁶ Ancak en çok kabul edilen görüşe göre Hz. Osman, istinsah ettirdiği mushaflardan Kûfe, Şam, Basrâ ve Mekke'ye birer tane göndermiştir. Diğer iki tanesini de Medîne'de bırakarak birini kırâât ve kadılık makamında bulunan Zeyd b. Sâbit'e diğerini de kendisine ayırmıştır.³³⁷

Maşalı, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar arasındaki farklılıklar hakkında şu tespitlere yer vermektedir:

“Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar arasında söz konusudur ki bunlar da resm-i Osmanî'nin genel nitelikleri arasında değerlendirilmektedir. Mushaflar arasındaki farklılıklar, esas itibariyle iki noktada toplanabilir. Birincisi, kelimenin farklı imla biçimleriyle resmedilmesinden kaynaklanmaktadır. Öyleki bu durumda lafızda herhangi bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Diğerisi ise harfin ziyade ve noksanlığı ya da harfin yerini başka bir harfin alması şeklinde kelimenin imla tarzıyla ilgili olmayıp onun lafız yapısında değişiklik meydana getiren farklılıklardır ki mushaflar arası farklılıklar ile kastedilen bunlardır.”³³⁸

Mushaf hattındaki farklı yazımları, istinsah faaliyetini yerine getiren heyet üyelerinin yazım hatalarıyla ilişkilendiren müsteşrikler, bu iddiayı destekleyebilecek muhtemel rivayetleri de bu amaçla kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Müstensih hatası

³³⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 238.

³³⁶ ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr*, s. 610.

³³⁷ Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-İsfahânî, Cidde, 1393, s. 148.

³³⁸ Maşalı, Mehmet Emin, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2003, s. 186.

iddialarını destekleyebilecek bazı rivayetlerin kritiği, birinci bölümde “Kur’ân Metninde Lahn (İ’râb Hatası) İddiası” başlığı altında ayrıntılı bir biçimde ele alındığından burada sadece istinsah edilen mushaflar arasındaki farklılıkları izah sadedinde yapılan yorum ve değerlendirmelere yer verilecektir. Mushaflar arasındaki yazım farklılıklarını müstensih hatasıyla açıklayan görüşlerin yanında bu farklılıkların kaynağını, anlamsal faktörlere bağlayan yorumlar da yapılmıştır. Ayrıca dilsel sebepler ve istinsah dönemi Arap yazısının sahip olduğu imla biçimleri de başlıca faktörlerdendir.³³⁹ Ancak İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, istinsah edilen mushaflar arasındaki söz konusu farklılıkların nedeninin kıraât olgusu olduğunu belirtmişlerdir. Hz. Osman’ın Kureyş lehçesini esas alarak vahiy kaynaklı ve Hz. Peygamber’e aidiyeti kesin olan bütün kelimeleri, ihtiyaten istinsah ettirdiği mushaflara kaydettirmiştir. Böylece tek bir yazım şekli ile belirtilmesi mümkün olmayan benzer özellikteki kelimeler, farklı mushaflara dağıtılmak suretiyle muhafaza edilmiştir.³⁴⁰

Mushaf yazımında kıraâtlerle ilgili iki husus vardır. Birincisi; noktasız ve harekesiz yazımın, sahih kıraât farklılıklarının çoğunu kapsayabilecek nitelikte olmasıdır. İkincisi ise Dâni’nin de ifade ettiği üzere noktasız ve harekesiz yazımın yetersiz olduğu yerlerde kıraât farklılıklarının mushaflar arasında dağıtılmış olmasıdır.³⁴¹ Dâni, istinsah faaliyetini gerçekleştiren ekibin, vahiy kaynaklı ve Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüphe duyulmayan kelimelerin tamamını mushaflara aldığını, bu nitelikteki kelimelerin bir kısmının tek bir mushafta belirtilmesinin imkânsız olduğu durumlarda da onları diğer mushaflara kaydetmek suretiyle muhafaza altına aldığını ifade etmektedir.³⁴² İbn Cezerî (v. 833/1429) de istinsah edilen mushafların noktasız ve harekesiz formunu, sahih kıraâtların bu mushaflarda gösterilebilmesine olanak sağlama olarak açıklamıştır.³⁴³

³³⁹ Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, s. 212.

³⁴⁰ ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 605.

³⁴¹ Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraât Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 100.

³⁴² ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 605.

³⁴³ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi Kirâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 7.

Müslümanların onayı alınıp Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde Kur'ân cemine muvafık olarak çoğaltılan nüshalar, aktardığımız bu nitelikleri sebebiyle âlimlerin çoğunluğu tarafından kıraâtlerin sıhhati için önemli bir kriter kabul edilmiştir. Diğer bir ifade ile resm-i Osmânî olarak da bilinen Hz. Osman'nın yazdırdığı mushafların yazım şekline ve iskeletine muvafakat, sahih kıraâtler için bir ölçüt kabul edilmiştir.³⁴⁴

Mushaflar arası farklılıkları erken dönemlerden itibaren konu edinen eserler yazılmasına rağmen bunlardan sadece İbn Ebî Dâvûd'un (v. 316/929) *Kitâbu İhtilâfi'l-Mesâhif'i* günümüze ulaşabilmiştir. Diğer eserlerin muhtevastaki bilgilere ise sonraki dönemlerde yazılan eserlerde karşılaşmaktayız. Ebû Amr ed-Dânî'nin (v. 444/1053) *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr* adlı eseri bu alanda yazılan temel kaynaklardan biridir.³⁴⁵

Özetle mushaflar arasındaki yazım farklılıklarının kıraât vecihleriyle doğrudan ilişkili olması ve sahih kıraâtlerin kabulünde resm-i Mushaf'a uygunluğun kriter kabul edilmesi, kıraâtlerin ana kaynaklarından birisinin istinsah edilen mushaflar olduğunu göstermektedir. İ'râb göstergelerinin yani harekelerin (fethâ, kesrâ ve damme) ve i'râb harflerinin (elîf, vâv, yâ) önemli bir kısmının kıraât vecihleriyle doğrudan ilgili olması, i'râb farklılıklarının sebeplerinden birisinin aynı şekilde Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar olduğu söylenebilir.

Bu genel girişten sonra şimdi de resm-i Osmânî ve kıraât farklılıklarından kaynaklanan i'râb vecihlerini ve bunların anlam üzerindeki etkisini örnekleyen ayetlere geçebiliriz:

Örnek 1: مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ “Pek azı müstesna, bunu yerine getirmezlerdi.”

(Nisâ, 4/66)

³⁴⁴ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraât Farklılıklarının Rolü*, s. 50.

³⁴⁵ Konuyla ilgili yazılan eserlerin listesi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 1, 38; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 168.

Ayette geçen قَلِيلٌ kelimesi, Şam mushaflarında قليلا şeklinde elîf harfi ile resmedilmişken diğer mushaflarda ise elîfsiz resmedilmiştir.³⁴⁶ Mushaflar arasındaki bu yazım farklılığı, bazı i‘râb vecihlerine sebep olmaktadır. Şâm kıraât imamı İbn Âmir, kendi bölgesindeki mushaf hattını esas aldığından bu kelimeyi müstesnâ olarak mansûb okurken diğer imamlar ise vâv zamirinden bedel olarak merfû okumuşlardır. Dilbilimciler ve müfessirler, *bedel* biçimindeki i‘râb formunu iki şekilde yorumlamışlardır:

Birincisi; قَلِيلٌ kelimesi, فعلوه fiilindeki vâv zamirinden *bedeldir*.

İkincisi; لِْ edatı âtîf işlevi görmekte olup kendisinden sonraki قَلِيلٌ kelimesi, vâv zamirine *âtıftır*.

İstisnâ biçimindeki i‘râb formunu da iki farklı biçimde yorumlamışlardır:

Birincisi; bu kelime müstesnâ olmak üzere mansûbtur.³⁴⁷

İkincisi; Zemahşerî'nin لا فعلاً قليلاً şeklinde yorumladığı mahzûf bir mevsûf takdiriyle mansûbtur.³⁴⁸ Ancak Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin yorumunu gerek cumhurun kıraâtına uymaması gerekse bu yorumun ayetteki مِنْهُمْ ifadesini işlevsiz kılması gibi gerekçelerle tenkit etmiştir.³⁴⁹

Taberî, ayetteki قليلا lafzının mansûb i‘râb formunun Arap keliminde kullanıldığını dolayısıyla bu şekildeki okuyuş biçiminin kıraâtçı açısından herhangi bir kusur sayılamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte Taberî, Ebû Cafer'den قَلِيلٌ lafzının merfû i‘râb halinin anlamca daha doğru olduğu değerlendirmesini nakletmektedir. Taberî, merfû okuyuşa göre ayetin doğru anlamının şöyle olduğunu

³⁴⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü 'l-Mesâhif*, I, 268.

³⁴⁷ Halebî, *Dürrü 'l-Mesûn fi Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, IV, 22.

³⁴⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 104.

³⁴⁹ Ebû Hayyân, *Tefsîriü 'l-Bahri 'l-Muhît*, III, 298.

belirtmektedir: “Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı.”³⁵⁰

Râzî, Arap dilindeki cümle yapılarını dikkate alarak her iki i‘râb farklılığını şöyle izah etmektedir:

“قليلًا” lafzını mansûb okuyanlar nefyi (olumsuz), isbata (olumlu) kıyas etmişlerdir.

Örneğin, جائي القوم ‘Topluluk geldi.’ biçimindeki olumlu söz nasıl ki tam bir cümle

ise aynı şekilde ما جائي أحد ‘Bana hiçbir kimse gelmedi.’ olumsuz ifadesi de tam bir

cümledir. Müstesnâ, olumlu tam bir kelimadan sonra mansûb olduğu gibi nefiyden

sonra da mansûb olabilir. Her ikisinin ortak noktası ise müstesnânın tam bir kelimadan

sonra cümlelerin temel ögesi olmaması anlamında zâid olmasıdır. قليلًا lafzını merfû

kılanlar ise bunu ما اتاني أحد الا زيد fiilindeki vâv zamirine bedel yapmaktadırlar.

‘Zeyd’den başka bana hiç kimse gelmedi.’ cümlesinde de görüldüğü üzere menfî

ifadeden sonra gelen bütün müstesnâlar bu şekildedir. Yani istisnâ edatından sonraki

kelime (müstesnâ), müstesna minhin i‘râbını alır. Nasb ve cerr konumlarında olan ما

وما مررت بأحد الا زيد ‘Zeyd’den başka hiçbir kimseyi görmedim.’ ve رأيت احدا الا زيدا

‘Zeyd’den başka hiçbir kimseye uğramadım.’ ifadelerindeki müstesnâ, müstesnâ

minhin i‘râbını almıştır.³⁵¹

Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987), ayetteki merfû i‘râb şeklinin kıyas yöntemi

açısından daha uygun olduğunu söylemektedir. Fârisî’ye göre ما اتاني أحد الا زيد “Zeyd

hariç hiç kimse gelmedi.” cümlesi ile ما اتاني الا زيد “Zeyd’in dışında bana hiç kimse

gelmedi.” ifadeleri i‘râb hükmü açısından aynıdır. Ona göre nahivcilerin, ما اتاني الا زيد

³⁵⁰ Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, ty., VIII, 527, 528.

³⁵¹ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, X, 172.

cümlesindeki müstesnâ olan زيدٌ kelimesinin merfûiyyetindeki ittifakları, aynı şekilde ما
زيدٌ ifadesinde de geçerlidir.³⁵²

Kurtubî, قَلِيلٌ kelimesinin merfû i'râb biçiminin bütün nahivcilerce en güzel
vecih kabul edildiğini belirtmektedir.³⁵³

Örnek 2: وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ “Yine bunun gibi, Allah'a
ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi.”
(Enâm, 6/137)

Ayetteki شُرَكَاءُهُمْ terkihi, Şâm ve Hicaz bölgesi mushaflarında vâv yerine yâ
harfî ile resmedilmiştir.³⁵⁴ İbn Âmir, bu yazım şeklini esas aldığından ayeti وَكَذَلِكَ زَيْنٌ
شُرَكَاءُهُمْ şeklinde okumuştur. Bu kıraâta göre ayetin i'râbı şu
şekilde olmaktadır: Ayette geçen malûm kipindeki زَيْنٌ fiili, زَيْنٌ biçiminde meçhûl kipine
dönüşmüştür. قَتَلَ masdarı ise nâib-i fâil olarak merfû, أَوْلَادَهُمْ kelimesi de bu masdarın
mef'ûlü olarak mansûb olmuştur. شُرَكَاءُهُمْ lafzı da قتل masdarının muzafu'n-ileyhi olarak
mecrûr olmuştur.³⁵⁵

Zemahşerî'nin (v. 538/1144) tespitiyle mushaflar arasındaki yazım
farklılığından kaynaklanan bu i'râb vechi mana inceliklerin oluşmasına da sebep
olmuştur.³⁵⁶ Cumhur kurrânın tercih ettiği kıraâte göre ayetin manası, “Ortakları,
müşriklerden çoğuna evlâdlarını öldürmeyi süslü gösterdiler.” şeklinde olmaktadır.

³⁵² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, X, 172.

³⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 446.

³⁵⁴ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 269; ed-Dânî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 577.

³⁵⁵ İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, Darü's-Şurûk, Beyrut, 1979, s. 150; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *İ'râbü'l-Kirâeti's-Seb'a ve İlelihâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1992, I,171; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, s. 286.

³⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 401

Müfesssirlerin bir kısmı, gerek Araplar arasında yaygın kullanımının olmaması gerekse muzâf ile muzâfû'n-ileyhi arasına yabancı bir unsurun girmesinin nahiv otoritelerince uygun görülmemesini gerekçe göstererek İbn Âmir'in kıraâtını zayıf olarak değerlendirmişlerdir

Ayrıca kıraâtın mana açısından doğruluğunu da tartışmışlardır. Çünkü buna göre çocukları öldürme eyleminin fâili, ortak koştuıkları varlıklar olmaktadır. Hâlbuki cumhurun da tercih ettiği ve ayetin bağlamına en uygun anlam, taptıkları şeylerin sadece ölümü süslü gösteren varlıklar olmasıdır.³⁵⁷ İbn Âmir'in tercihinde fesahat ve belağat açısından yaklaşan Zemahşerî, bu kıraât biçiminin ve buna bağlı olarak meydana gelen söz diziminin, Kur'ân'ın mucizeliği ve eşsiz nazmıyla telif edilemeyeceğini söylemektedir.³⁵⁸

İbn Âmir'in kıraâtını benzer gerekçelerle zayıf olarak yorumlayan âlimlerden birisi de Râzî'dir. Ona göre, İbn Âmir'e bu kıraât formunu tercih ettiren şey, mushafların birindeki *شركائهم* biçimindeki yâ ile yazım şeklidir. Muzâf ile muzâfû'n-ileyhi arasına yabancı bir unsurun girmesini nahiv açısından problemlili bulan Râzî, böyle bir durumun şiirde dahi hoş karşılanmadığını belirterek bununla ilgili bir de şiir nakletmiştir. Râzî, şiir gibi beşerî nitelikli bir şeyde dahi benimsenmeyen bir hususun fesahati ve belağatiyle olağanüstü bir üsluba sahip Kur'ân'da hoş karşılanmasının asla mümkün olamayacağını söylemektedir.³⁵⁹

İbn Âmir'in kıraâtını zayıf olarak niteleyen Zemahşerî'yi bu konuda eleştiren Âlusî (v.1270/1854) ise şunları ifade etmektedir:

“O (Zemahşerî), bu ifadelerine bilinçsizce dalmış ve boş bir alanda dolaşmaktadır. O, -bazı cahiller gibi- Kurrâ-ı Seb'a'dan her birinin bir kıraât seçip bunları rivayet ve semâ' yoluyla değil de kendi içtihatları doğrultusunda okuduklarını tahayyül etmiştir. Zira İbn Âmir'in kıraâtını galat (hata) olarak nitelemiştir. Bununla yetinmeyip ayrıca bunun kaynağını açıklamaya çalışmıştır ki -Allah muhafaza!- bu apaçık bir hata olup

³⁵⁷ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 350; Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XII,138.

³⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 401.

³⁵⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XIII, 217.

imanından endişe edilir. Çünkü yedi kıraâtın hepsi tevatüren Hz. Peygamber'den (sav) nakledilmiştir. Buna göre bu kıraâtlerin herhangi birisine galat nisbet etmek Peygamber'e (sav) hatta Allah'a (cc) galat nisbet etmek olur ki Allah (cc), bundan münezzehtir. Biz de bundan Allah'a (cc) sığınırız."³⁶⁰

Hülasa yedi kıraât imamından biri kabul edilen İbn Âmir'e nisbet edilen bu kıraât vechinin bazı müfessirlerce zayıf olarak nitelendirilmesinin esas sebebi, alışılmış nahiv kalıplarına aykırı bir yapıda gelmesidir. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib (v. 437/1845), muzâf ile muzâfu'n ileyhi birbirinden ayırması sebebiyle bu kıraâtın zayıf olduğunu söylemiştir. Ona göre bu tarz bir kullanım harf-i cerler ve zarflara mahsus olup özellikle şiirlerde görülmektedir.³⁶¹ İbn Hâleveyh de aynı gerekçelerle bu vechi zayıf görmüştür.³⁶²

İbn Âmir'in kıraâtı hakkında tamamen nahvî kaygılardan ibaret olan olumsuz değerlendirmelere katılmak mümkün değildir. Çünkü muzâf ile muzafu'n ileyh arasına yabancı bir unsurun giremeyeceğini söyleyen çoğunluğa karşın dilbilimcilerinden bazıları böyle bir kullanımın Arap dilinde karşılığının olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca kişisel tercih ve tasarruflardan uzak tamamen tevatüre istinaden tercih edilen bir kıraât vechinin yüz de yüz geçerliliğe sahip olmayan bir gramer kuralının öncelenerek zayıf olarak yorumlanması hatta maksadı aşan birtakım nitelemelerle tenkit edilmesi kıraât-nahiv merkezli ciddi problemleri de beraberinde getirecektir. İbn Mâlik, nahiv-kıraât çatışmasının olabileceği durumlarda nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiği ile ilgili bize önemli bir çözüm metodu önermektedir. Ona göre kıraât şayet sahih bir senede dayanır yahut mushaflardan birisinin yazımına muvafakat ederse gramer kurallarının öncelenerek kıraâtın reddedilmesi sahih değildir. Ona göre Kur'an'ın başka

³⁶⁰ Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, XIII, 33.

³⁶¹ el-Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâati's-Sebi'l ve İlelihâ ve Hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, I, 454.

³⁶² İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 82.

bir şeye kıyas edilmesi doğru değildir. Şayet kıyas yapılması gerekirse o da Kur'ân'ın bizzat kendisi olmalıdır.³⁶³

Örnek 3: *وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى* “*Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadetmiştir.*” (Hadid, 57/10)

Ayette zikredilen *وَكَلَّا* lâfzı, Şâm ve Hicâz mushaflarında elifsiz, diğer mushaflarda ise elîf ile resmedilmiştir.³⁶⁴

İbn Âmir, bu lafzın *كُلُّ* biçimindeki merfû kıraâtını tercih etmiştir. Buna göre ayetin takdiri, *وَكَلَّا وَعَدَّهُ اللَّهُ الْحُسْنَى* “*Hepsi de Allah'ın (cc) iyilik vadetiği kişilerdir.*” biçiminde olmaktadır. Takdirde de görüldüğü üzere *كُلُّ* lafzı mübtedâ, ondan sonraki fiil cümlesi mübtedâyâ râcî bir zamirle haber olur. Her ne kadar fiil cümlesinde fiil, fâil ve mef'ûl şeklindeki tertip asıl olsa da İbn Cinnî (v. 392/1001), birtakım belağî maksatlar ve incelikler sebebiyle bu sıralamanın değişebileceğini ifade etmektedir. Ona göre dilbilimin metotlarından kıyasta da bunun karşılığı vardır.³⁶⁵ Bu okuyuş biçimi, fiilin kendisinden önceki (takkadüm) ve kendisinden sonraki (teahhur) mef'ûle etkisinin farklı olmasıyla da gerekçelendirilebilir.

İbn Âmir'in dışındaki diğer kıraât imamları ise *كُلُّ* biçimindeki mansûb okuyuşu tercih etmişlerdir. Buna göre *كُلُّ* kelimesi, *وَعَدَّ* fiilinin mukaddem mef'ûlü'n-bihi olur. Buna göre ayetin manası, “*Allah (cc), hepsine de en güzel olanı vadetmiştir.*” şeklinde olmaktadır.³⁶⁶

³⁶³ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh Tâî, *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Heridî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1982, II, 980.

³⁶⁴ ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 592; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 275.

³⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 382.

³⁶⁶ Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-Kirâât*, thk. Said el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, s. 698; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fî'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 341; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 420.

Tevatür şartlarını taşıması nedeniyle her iki kıraât vechinin de Hz. Peygamber'e aidiyetinde herhangi bir problem yoktur. Ayrıca her iki i'râb biçiminin Arap dilinde karşılığı olup ayetin manasını etkileme noktasında aynıdır. Bu açıdan bakıldığında tercih edilebilirlik itibariyle her iki i'râb vechi de birbirine yakındır. Ancak cümlenin söz diziminde asıl olan fiil, fâil ve mef'ûl şeklindeki sıralama esas alındığında, كَلٌّ biçimindeki merfû kıraâtın tercihe daha yakın olduğu söylenebilir.

Örnek 4: وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.” (Nisâ, 4/1)

Ayetteki وَالْأَرْحَامَ kelimesini, kıraât imamlarından Hamzâ وَالْأَرْحَامَ biçiminde mecrûr okurken, diğer kıraât imamları ise وَالْأَرْحَامَ şeklinde mansûb okumuşlardır.³⁶⁷

Mansûb okuyuşa göre bu kelime kendisinden önceki اللهُ lafzına âtîf olmaktadır. Bu i'râb formu, nahiv açısından herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Ancak kelimenin وَالْأَرْحَامَ şeklindeki meksûr okuyuş biçimi Zeccâc'ın tespitiyle, harf-i cer tekrar edilmeksizin zahir bir ismin mecrûr bir zamire atfının caiz olmadığı şeklindeki bütün nahivcilerin ittifak ettikleri kurala uymamaktadır.³⁶⁸ Hatta Ebû Hayyân, bazılarının bu i'râb biçimini Kur'ân'da lahnin mevcudiyetine delil olarak getirdiklerini söylemektedir.³⁶⁹

Mansûb kıraâte göre iki i'râb durumu ortaya çıkmaktadır.³⁷⁰

Birincisi; وَالْأَرْحَامَ kelimesi اللهُ ismine âtîftir. Bu i'râb biçimine göre ayetin anlamı, وَأَتَّقُوا الْإِرْحَامَ أَنْ تَقَطَّعُوهَا “Ve akrabalık bağlarını kesmekten sakının!” şeklinde olur.

³⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kirââti'l-Aşr*, II, 247; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fî'l-Kirââti's-Seb'a*, s.118.

³⁶⁸ Ebû Zür'a, *Hucetü'l-Kirâât*, s. 188.

³⁶⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 164.

³⁷⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, I, 230; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, III, 554; Esbehânî, İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl el-Kureyşî, *I'râbü'l-Kur'ân*, Mektebetü Melik Fahd, Riyâd, 1995, s. 85; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6.

Hız. Peygamber'den sıla-i rahmi teşvik edici mesaj ihtiva eden aşağıdaki hadis, bu i'râb vechini teyit etmektedir. Münzir b. Cerîr babasından şöyle rivayet etmiştir:

“Rasulullah'ın (sav) yanında iken Mısır'dan üstü başı çıplak bir grup geldi. Mahrumiyetlerinden dolayı Peygamber'in (sav) yüz ifadesinin değiştiğini gördüm. Rasulullah (sav), öğlen namazını kıldı ve insanlara şöyle hitap etti: Ey İnsanlar! Allah'tan (cc) ve akrabalık bağlarını kesmekten sakının. Herkes yanında bulunan şeye göre bir dirhem, bir dinar ya da bir sa' hurma tasadduk etsin.”³⁷¹

İkincisi; مررت بزيد وعمرا örneğinde de görüldüğü üzere الراحام kelimesi, به deki mecrûr zamirin mahalline âtıftır. Zira به ifadesi mef'ûl'un-bih olarak mahallen mansûbtur. Ukberî, الذي تُعْظِمُونَ والراحام “Yücelttiğiniz Allah'tan (cc) ve sıla-i rahimi (kesmekten sakınınız)!” şeklinde takdir yaparak lafzullahla birlikte والراحام kelimesiyle yemin edilmesinin onun önemini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.³⁷² الراحام kelimesi ile yemin edilmesinin tamamen zorlama bir yorum ve nahiv kurallarına aykırı bir kullanım olduğu şeklindeki eleştirilere karşılık Kurtubî, burada herhangi bir tekellüfün olmadığını, Kur'ân'da da sık sık geçtiği üzere bu şekildeki yeminin Allah'ın (cc), vahdaniyetine delalet eden mahlukata yemin etmesi kabilinde olduğunu ifade etmektedir.³⁷³

Mekkî b. Ebî Tâlib, çoğunluğun kıraâtı olması sebebiyle mansûb kıraâtın asıl ve hüccet olduğunu belirterek bunu tercih etmiştir.³⁷⁴ Âhfeş ise zahir ismin mecrûr zamire doğrudan atfının caiz olmaması gerekçesiyle bu vechin daha ahsen olduğunu söylemektedir.³⁷⁵ Enbârî de aynı gerekçeyle bu okuyuşun daha evla olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁶

³⁷¹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, Kitâbü'l-Eymân, h. 1017, I, 486; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 10.

³⁷² el-Ukberî, *et-Tibyân fi I'râbi'l-Kur'ân*, I, 230.

³⁷³ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 11.

³⁷⁴ Mekkî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelihâ ve Hucecihâ*, I, 376.

³⁷⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 243.

³⁷⁶ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi I'râbi'l-Kur'ân*, I, 241.

Mecrûr kıraâte göre ise وَالْأَرْحَامِ kelimesi şu şekilde i'râb edilmiştir:

Ayette geçen وَالْأَرْحَامِ kelimesi, kendisinden önceki بِه mecrûr zamirine âtıftır.

Bu, Arapların bir şeyi talep ederken أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ وَالرَّحِيمِ “Allah (cc) adına ve sıla-i rahim adına senden istiyorum.” şeklindeki kullanımlarına benzemektedir.³⁷⁷ Bu i'râb formunu benimseyenler, İbn Mesud'un بِالْأَرْحَامِ بِه biçimindeki kıraâtına kıyas yapmaktadırlar.³⁷⁸ Ayrıca Kur'ân'da buna benzer birçok yapının bulunduğunu da söylemektedirler. Örneğin, وَصَدَّقْنَا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (Bakara, 2/217) ve وَجَعَلْنَا مَنْ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (Hicr, 15/20) ayetlerindeki وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ifadesi ile مَنْ ismi i mevsûlü kendisinden önceki بِه ve لَكُمْ mecrûr zamirlere âtıftır.

Kûfe ekolüne bağlı dilbilimcilerin, zahir ismin mecrûr zamire atfının caiz olması kuralından hareketle bu vechi benimsemelerine karşılık, Basrâ ekolüne mensup dilbilimciler, bu vechi iki açıdan tenkit etmektedirler. Asıl gerekçeleri harf-i cerin tekrar edilmeksizin zahir ismin, zamire doğrudan atfını caiz görmemeleridir. Diğeri ise Peygamber'in (sav); “Kim yemin ederse Allah (cc) adına yemin etsin ya da sussun!”³⁷⁹ şeklindeki buyruklarına istinaden Allah'ın (cc) dışındaki varlıklara yeminin caiz olmamasıdır. Nehhâs, bu i'râb vechinin hem mana hem de kural açısından yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Mana açısından yanlışlığı Allah'ın (cc) dışındaki varlıklara yeminin caiz olmamasıdır. İ'râb açısından yanlışlığı ise yukarıda ifade edildiği üzere âtîf kuralıyla çelişmesidir.³⁸⁰

Özetle; Hz. Peygamber'e nisbetinde hiçbir şüphenin olmadığı mütevatir kıraâtlerin, filolojik mezhep taassubundan ya da aşırı dilsel hassasiyetten hareketle zayıf, hata, çirkin vs. gibi olumsuz ifadelerle nitelendirilmesi kanaatimizce doğru

³⁷⁷ en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 8; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 252.

³⁷⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 1645.

³⁷⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Muhammed Fuad Abdulkâki-Muhibbuddin Hafîb, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1403, Kitâbu's-Şehâdât 2679, II, 261; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, I, 860.

³⁸⁰ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 170

değildir. Her ne kadar وَالْأَزْحَامُ şeklindeki mecrûr kıraâtın zayıflığına gerekçe gösterilen kural, Arap dilinde meşhur ve yaygın bir kural olsa da farklı kullanımlara açık ve esnek yapısı nedeniyle Arap dilinde bunun aksi kullanımları görmek mümkündür. Bu nedenle nahiv kurallarının mutlak doğruluğu öngörüsünden hareketle İslam kaynaklarında kesin bilgi olarak kabul edilen mütevatir kıraâtlerin bu şekilde tenkit edilerek devre dışı bırakılması, Kur’ân’daki nahiv kurallarına zahiren aykırı yapıların da tenkide açık bırakılması tehlikesini beraberinde getirecektir. Bizce mütevatir kıraâtların nahivle çeliştiği durumlarda kıraâtlerin öncelenmesi, buna karşılık nahiv kurallarının birtakım te’villerle kıraâtle uyumunun sağlanması gerekir.

Örnek 5: يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَى ذَلِكُمْ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ “Ey Adem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takva elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah’ın ayetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi).” (A’râf, 7/26)

Ayette geçen لِبَاسُ kelimesinin ref’ ve nasb olmak üzere iki kıraât şekli vardır.³⁸¹ Her iki kıraât vechine göre de ayetin i’râb formu ve manası değişmektedir:

Mansûb kıraâte göre وَلِبَاسَ التَّقْوَى ifadesi, bir önceki رِيشًا kelimesine âtıftır. Buna göre ayetin takdiri, وَأَنْزَلْنَا أَيْضًا لِبَاسَ التَّقْوَى şeklindedir.³⁸²

Merfû okuyuşa göre ise وَلِبَاسُ kelimesinin başındaki و harfi, ibtidâ anlamındadır. Buna göre لِبَاسُ kelimesi ya mübtedâ ya da mübtedâsı mahzûf bir haber olarak itirazî (ara cümle) olur. Mübtedâ olarak takdiri, لِبَاسَ التَّقْوَى هُوَ şeklindedir. Haber olarak takdiri ise أَيْ سَتْرُ الْعَوْرَةِ لِبَاسَ الْمُتَّقِينَ “Setrü’l-avret muttakilerin elbisesidir.” şeklindedir.³⁸³

³⁸¹ İbn Mücâhid, Ebû Bekr Mûsa, *es-Sab‘a fi’l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty., 280.

³⁸² Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, V, 286.

³⁸³ ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, II, 328.

Taberî, mansûb i'râb biçiminin ayetin bağlamına ve sebab-i nuzûlüne daha uygun olduğunu belirterek bu okuyuş formunu tercih etmiştir. Şöyle ki Allah (cc), Kâbe'yi çıplak olarak tavaf eden müşriklerin bu davranışlarını kınamakta ve onları uyarılmaktadır. Bu amaçla öncelikle insanoğluna, ayıp yerlerini örtecek ziynetli elbiseleri yarattığını haber vermektedir. Sonra da müşriklerden kabeyi tavaf etmek başta olmak üzere bütün hallerde elbiselerini giyinmelerini ve kendisine iman ederek emirlerine itaat etmelerini talep etmektedir. Allah (cc), kendilerinden talep ettiği bütün bu şeylerin, şüphesiz Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmelerinden ve varlığını inkâr etmelerinden daha hayırlı olduğunu bildirmektedir. Yoksa Allah'ın (cc), yarattığı şeylerin bir kısmının diğerinden daha hayırlı ve üstün olduğu -ki ref' şeklindeki i'râb formunda bu anlaşılmaktadır- mesajını vermek istediği anlaşılmamalıdır. Nitekim sonraki ayetlerde Allah (cc), çıplaklığı bırakıp elbiselerini giymelerini, şirk ve inkârdan uzaklaşarak iman etmelerini ve münafıklığı bırakarak samimi olmalarını talep etmektedir.³⁸⁴

Âlusî, merfû i'râb formuna göre ayette insanların libas çeşitlerinin sayıldığını söylemektedir.³⁸⁵ Buna göre ayetin manası şu şekilde olmaktadır: “*Ey İnsanlar! Takva elbisesi avret yerlerinizi örten elbiseden ve yarattığımız süs elbisesinden daha hayırlıdır.*”³⁸⁶

Ferrâ, mansûb i'râb formunu güzel görüp tercihini bu doğrultuda yapmaktadır.³⁸⁷ Âhfeş ise her iki i'râb formunun da güzel olduğunu mana itibarıyla de aralarında bir fark olmadığını ifade etmektedir.³⁸⁸

Örnek 6: فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ “...Allah (cc) ğanîdir, hamîddir (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan müstağnîdir, her türlü hamd ve övgüye layıktır).” (Hadid, 57/24)

Cümlesinde geçen هو zamiri, Şâm ve Medine mushaflarında resmedilmemiş buna karşılık diğer mushaflarda resmedilmiştir.³⁸⁹ Medine kıraât imamı Nâfi', Şam

³⁸⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 130.

³⁸⁵ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VII, 104.

³⁸⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 130.

³⁸⁷ el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 375.

³⁸⁸ Ahfeş, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 324.

kıraât imamı İbn Âmir ve Ebû Câ'fer zamiri hazfederek ayeti okumuşlardır. Diğer kıraât imamları ise zamiri zikrederek okumuşlardır. İkinci okuyuş formuna göre هُو zamiri, mübtedâ ve haberi birbirinden ayıran anlamında zâmirü'l-fâsldır.³⁹⁰ Ayette anlamca katkıları ise sadece vurgu itibariyledir. Zira ikinci vecih, birinci veche göre daha vurgulu bir ifadedir.

Örnek 7: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ

“Yahudiler; ‘Uzeyir Allah’ın (cc) oğludur’ dediler.’, Hıristiyanlar da ‘Mesih Allah’ın oğludur.’ dediler. Bu onların kendi ağızlarıyla uydurdukları sözlerdir.” (Tevbe, 9/30)

Sahih, mütevatir kıraâtlere bağlı olarak ayet-i kerîmedeki عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ ifadesinin i‘râb hareketleri değişmektedir. Âsım, Kisâî عُزَيْرٌ kelimesini tenvînli okurken, diğer kıraât imamları ise tenvînsiz okumuşlardır.³⁹¹

Birinci okuyuş yani tenvînli okuyuşa göre عُزَيْرٌ kelimesi mübtedâ, ابْنُ kelimesi ise ona haber olur. Bu i‘râb formuna göre عُزَيْرٌ kelimesinin tenvîni asıldır. Buna bağlı olarak عُزَيْرٌ kelimesi Arap menşei bir isim olabileceği gibi نوح ve لوط kelimeleri gibi munsarîf (tenvîn alabilen) özellikli Arap menşei olmayan bir isim de olabilir.³⁹² Nahivcilerin çoğunun kabul ettiği görüşe göre bu kelime Kur’ân’da geçen تعزروه fiilinden³⁹³ müştâk olup Arap kökenli bir kelimedir.³⁹⁴

Tenvînsiz okuyuşa göre ise üç i‘râb formu ortaya çıkmaktadır:

³⁸⁹ ed-Dânî, *el-Mukni‘ fî Ma‘rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 592; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 595, 600, 601.

³⁹⁰ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, V, 269; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 224, 225.

³⁹¹ ed-Dânî, *el-Mukni‘ fî Ma‘rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 57.

³⁹² İbn Hâleveyh, *İ‘râbü'l-Kırâeti's-Seb‘a ve İlelihâ*, I, 236; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 23; Ebû Hayyân, *Tefsîri'l-Bahru'l-Muhît*, V, 32.

³⁹³ Fetih, 48/9

³⁹⁴ Mekkî, *Müşkilü İ‘râbi'l-Kur’ân*, I, 360.

Birincisi; عَزِيْر kelimesi mübtedâ, اِبْن kelimesi ise haberdir. Tenvîn iltikâ sâkinden (iki sâkin harfin bir araya gelmesi) dolayı hazfe gitmiştir. Çünkü tenvîn harekesinin açılımının son harfi olan nûn, sâkin olup kendisinden sonraki اِبْن kelimesindeki bâ harfi de aynı şekilde sâkindir. Bunların bir araya gelmesiyle de tenvînin açılımında ortaya çıkan nûn, tahfif amaçlı hazfe gitmiştir. Sibeveyh, bunu caiz görmüştür.³⁹⁵ Ancak Mekkî b. Ebî Tâlib, tenvînin bu şekilde hazfe gitmesinin uygun olmadığını, iltikâ sâkin durumlarda tenvînin meksûr kılınmasının daha güzel olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁶

İkincisi; عَزِيْر kelimesindeki tenvînin hazfe gitmesinin sebeplerinden birisi de اِبْن kelimesinin kendisine sıfat olmasıdır. Buna göre عَزِيْر kelimesi mübtedâ, haberi ise mahzûftur. Takdiri ise نَبِيْنَا عَزِيْر اِبْنُ اللّٰهِ نَبِيْنَا اَوْ اِمَامِنَا اَوْ رُسُوْلُنَا biçiminde olur. Ya da نَبِيْنَا عَزِيْر takdirinde عَزِيْر kelimesi mukadder bir mübtedânın haberi olur. Buna göre ise اِبْن kelimesi ya sıfat ya bedel ya da atf-1 beyân olur.³⁹⁷

Üçüncüsü; عَزِيْر kelimesi gayr-1 munsarif isimlerin âlemiyyet ve ucme gibi özelliklerini taşıdığından dolayı tenvînsizdir. Zemahşerî bu bağlamda şunları kaydetmektedir:

“عَزِيْر mübtedâ ve haberden müteşekkildir. عَزِيْر ismi, عَزْرَائِيْل و عَزْرَائِيْل isimleri gibi Arapça kökenli olmayan bir isimdir. Ucme ve ta'rîften dolayı gayr-1 munsarif bir isim olmuştur. Tenvînli okuyanlar ise bu kelimeyi Arapça menşei olarak değerlendirmeleri sebebiyledir.”³⁹⁸

Örnek 8: وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ “Saplı ve yapraklı hububat ve hoş kokulu bitkiler vardır.” (Rahman, 55/12)

³⁹⁵ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 364; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 38.

³⁹⁶ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 360.

³⁹⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 556; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 364; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, II, 442.

³⁹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 33.

Cümlesindeki ذو harfi, Şâm mushaflarında ذ şeklinde elîf ile resmedilmişken, diğer mushaflarda ذُ ile resmedilmiştir.³⁹⁹

Şâm kıraât imamı İbn Âmir, bölgesindeki mushaf yazımını esas alarak ذ والحبّ ذ şeklinde ayette geçen bütün kelimeleri mânsub okumuştur. Buna göre ayet, ذ والحبّ ذ والحبّ ذ والحبّ ذ (Rahman, 55/10) ayetine atfedilmiş olur. Bu i'râb vechine göre ayetin manası, "Allah (cc) canlı varlıklar için yeryüzünü ve saplı ve yapraklı dâne(ler) ile hoş kokulu bitkileri koydu." şeklinde olmaktadır.

Hamzâ, Kisâî, Halef ise ذ والحبّ ذ والحبّ ذ biçiminde ذ والحبّ ذ kelimesini mansûb okumuşlardır.

Diğer kıraât imamı ise ذ biçimindeki merfû yazımını esas aldıklarından ayeti, ذ والحبّ ذ ذ والحبّ ذ ذ (Rahman, 55/10) ayetine atfedilmiş olur.⁴⁰⁰

Dikkat edildiği üzere mushaftaki farklı yazımlar, kelimelerin cümledeki i'râb konumlarında çeşitliliğe sebep olmaktadır. İ'râb farklılıkları da ayetin anlamını genişletmekte ve ayete anlam zenginliği katmaktadır. Öncelikle, i'râb farklılıklarının anlam üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılması için ayette geçen ذ والحبّ ذ kelimesiyle ilgili yapılan yorumları aktarmakta fayda vardır:

Ayette geçen ذ والحبّ ذ kelimesinin dört anlamı vardır:

Birincisi; Said b. Cübeyr, Sudî ve İkrime İbn Abbas'tan rivayetle bu kelimenin *rızık* manasına geldiğini söylemektedir.

³⁹⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 274; ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 599.

⁴⁰⁰ en-Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 1074; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, V, 97; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 188.

İkincisi; yine İbn Abbas'tan nakledilen bir görüşe göre bu kelime *yeşil bitki* anlamında kullanılmaktadır.

Üçüncüsü; Hasan, Dahhâk ve İbn Zeyd'e göre bu kelime *güzel kokulu* bir bitkinin adıdır.

Dördüncüsü; Ferrâ'ya göre الرِّيحَانُ kelimesi *yenilmeyen bitki dâneleri*, العَصْفِ kelimesi ise *yenilebilen bitki dâneleri* için kullanılır.⁴⁰¹

İkinci ve üçüncü maddedekiler aslında aynı anlama gelmektedir. Çünkü nebatatın bir kısmı görüntüsüyle, diğer bir kısmı ise güzel kokusuyla insanı hoşnut etmektedir. Ferrâ'nın ifadesinden anlaşıldığı üzere seleften değil de çevresindekilerden edindiği duyuma istinaden verdiği dördüncü mananın, çok bilinen bir anlam olmadığı dikkate alındığı takdirde الرِّيحَانُ kelimesinin genel olarak iki anlamı olduğu söylenebilir. Birincisi rızık, diğeri ise kokusu ve görüntüsüyle insana hoşnutluk veren bitkidir.

Ayetin, وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرِّيحَانُ biçimindeki merfû yazımı esas alındığında anlam, وَالْحَبُّ ذُو وَرَقِ الرُّزْعِ وَ تَيْنِهِ وَ ذُو الرِّزْقِ “Saplı-yapraklı ve rızık olan hububat vardır.” şeklinde olmaktadır. Bu durumda habbenin saplı ve yapraklı kısmı yani العَصْفِ kelimesi, hayvanların yiyeceğini temsil ederken الرِّيحَانِ kelimesi ise rızık yani insanların yiyeceğini temsil etmektedir. Buna göre الرِّيحَانِ lafzı, burada kokusu ve görünüşüyle güzel olup insana hoşnutluk veren bitki anlamından ziyade rızık anlamındadır.

İbn Âmir'in mushaftaki ذَا lafzının elîf ile yazımını tercih ederek ayetteki her üç kelimeyi de mansûb okuduğu وَالْحَبُّ ذَا الْعَصْفِ وَالرِّيحَانُ biçimindeki veche göre ise خَلَقَ الرِّيحَانُ şeklinde fiil takdir edilir. Bu takdire göre الرِّيحَانِ kelimesi, hem rızık hem de kokusu ve görünüşüyle güzel bitkiyi ifade etmektedir.

⁴⁰¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XXII, 185-189.

Ayetin فِي الْأَرْضِ وَالرِّيحَانُ ذُو الْعَصْفِ وَالحَبُّ ذُو الْحَبِّ وَ فِيهَا الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرِّيحَانُ şeklinde olur. Âtîf kuralına göre ma‘tûf (atfedilen) ve ma‘tûfu’n-aleyh (atfolunan) arasında farklılığın zorunlu olması sebebiyle الرِّيحَانُ lafzı, burada kokusu olan güzel bitki ya da rızık anlamına gelmektedir.⁴⁰²

Örnek 9: وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ “*Firavun: ‘Bırakın beni, şu Mûsâ’yı öldüreyim. O da varsın Rabbine yalvarsın! Bakalım o kendisini kurtaracak mı? Zira bu gidişle onun, sizin dininizi değiştireceğinden veya ülkede anarşi çıkaracağından endişe ediyorum.’ dedi.*” (Mü’min, 40/26)

Ayette geçen أَوْ ifadesindeki elîf, Kûfe mushafında resmedilmişken, Hz. Osman’ın mushafında ve diğer mushaflarda resmedilmemiştir.⁴⁰³ Bu yazım farklılığından kaynaklanan bazı i‘râb vecihleri vardır.

Nâfi‘, Ebû Âmr, Ebû Câfer vâv harfini elîfsiz olarak fethâlî okumuşlardır. Bu durumda vâv, âtîf harfî olup أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ cümlesini, bir önceki أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ cümlesine bağlama işlevini görür. Ayetteki يُظْهِرَ fiili atîf olduğu يُبَدِّلَ fiiline uyumlu olarak أَظْهَرَ mâzî kipinin muzârisinden çekimli olur. الْفَسَادَ kelimesi de bu fiile mef‘ûlû’n-bih olur.⁴⁰⁴ Bu i‘râb vechine göre Firavun, Hz. Musa’dan gelebilecek iki şeyden endişe etmektedir. Birincisi, Hz. Musa’nın onların dinlerini değiştirmek istemesidir. Diğeri ise Hz. Musa’nın, yurtlarında kaos meydana getirmek istemesidir. Nitekim Kur’ân’ın şehadetiyle Firavun’un endişe ettiği her iki şey de sonradan gerçekleşecektir. Hz. Musa,

⁴⁰² Mekki, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirââti's-Seb'i ve İlelihâ ve Hucecihâ*, II, 299; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 7; el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur’ân*, III, 113; ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, V, 97; Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur’ân*, XXII, 185-189; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXIX, 95.

⁴⁰³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 274; ed-Dânî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 588, 595.

⁴⁰⁴ İbn Hâleveyh, *el-Huce fi'l-Kirââti's-Seb'a*, s. 313; el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur’ân*, III, 7.

putperestlik inancı yerine tevhid inancını ikame edecek ve Firavun'un saltanatına da son verecektir.⁴⁰⁵

İbn Kesîr ve İbn Âmir de aynı şekilde وَأَنْ biçimindeki elîfsiz yazımı temel almışlardır. Ancak bu durumda ayetteki يُظْهِرُ fiilini, ظَهَرَ sülâsî mâzi fiilin muzârisi olarak يُظْهِرُ biçiminde, الفسادُ lafzını da bu fiile fâil kılarak merfû okumuşlardır. Bu veche göre ayetin manası, “Zira bu gidişle onun (Musa), sizin dininizi değiştirmesinden ve ülkede kaosun ortaya çıkmasından endişe ediyorum.” şeklinde olur.

Hafs ve Ya‘kûb ise mushaflardaki أَنْ اَوْ şeklindeki elîf ile yazımı esas almışlardır. Ondan sonraki ifadeyi de أَنْ يُظْهِرُ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (hâ harfini kesrâ, الفسادُ kelimesini de mansûb) okumuşlardır. Bu takdirde اَوْ tahyîr (iki şeyden birini tercih etme) ya da ibâha (iki şeyden birini mübah kılma) için olur. Bu i‘râbı nazar-ı itibara aldığımızda كُلُّ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الطَّعَامِ كُلِّ خَبْزٍ أَوْ تَمْرًا “Bu yemek çeşidinden ye! Yani ekmek ya da hurma ye!” örneğinde de olduğu üzere iki şeyden birini seçme vardır. Buna göre ayetin anlamı, “Firavun; (Musa’dan) size gelebilecek bu çeşit eylemlerden korkuyorum.’ dedi.” şeklinde olur.⁴⁰⁶

Hamza, Kisâî ve diğerleri de أَنْ اَوْ şeklindeki yazım şeklini esas alarak ظَهَرَ sülâsî mâzi kipinin يُظْهِرُ biçimindeki muzâri kipini, الفسادُ kelimesini de bu fiile fâil kılarak merfû biçimini tercih etmişlerdir.⁴⁰⁷

Ebû Ubeyde, أَنْ اَوْ şeklindeki kıraâtı tercih etmiştir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, VII, 441; Zeccâc, *İ’râbü’l-Kur’ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, IV, 371; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 341; en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, VI, 214; Ebû Zür‘a, *Huccetü’l-Kirâât*, s. 629.

⁴⁰⁶ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IX, 471; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, Müessesetü Kurtubâ, Kâhire, 2000, XII, 184; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 690; İbn Hâleveyh, *el-Huce fi’l-Kirâati’s-Seb’a*, s. 313; er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XXVII, 56.

⁴⁰⁷ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-Kirâeti’s-Seb’a ve İlelihâ*, II, 266; en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 896; Mekkî, *el-Keşfan Vücûhi’l-Kirâati’s-Seb’i ve İlelihâ ve Hucehâ*, II, 243.

Taberî ise elîfli ve elîfsiz her iki yazım şeklinin de meşhur olduğunu, mana itibariyle de birbirine yakın olduğunu belirtmiştir. Bundan hareketle iki vechin de sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁹

Örnek 10: وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ “*Mûsâ, ‘Katından kimin hidayet getirdiğini ve bu yurdun (güzel) sonucunun kimin olacağını Rabbim daha iyi bilir.’ dedi.*” (Kasas, 28/37)

Ayetin başındaki vâv harfi, Mekke mushaflarında resmedilmemiştir. Bundan hareketle Mekke kıraât imamı İbn Kesîr, ayeti vâv’sız okumuştur. Diğer kıraât imamları ise kendi mushaflarına mutabık olarak vâv harfiyle okumuşlardır.⁴¹⁰

Birinci kıraâte yani vâv’sız kıraâte göre ayet, i’râb açısından bağımsız bir cümle olup bir önceki cümle ile âtîf-ma’tûf ilişkisi yoktur.⁴¹¹

İkinci kıraâte göre ise ayet, kendisinden bir önceki فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا “*Mûsâ onlara delillerimizi apaçık olarak getirince onlar, ‘Bu ancak uydurulmuş bir sihirdir.’ dediler.*” (Kasas, 28/36) ayetindeki قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَىٰ cümlesine atfolmuştur.⁴¹²

Örnek 11: وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ “*Mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah'a tevekkül et!*” (Şuarâ, 26/217)

Ayette geçen وتوكل ifadesi, Şam ve Medine mushaflarında فتوكل şeklinde resmedilmiştir. Diğer mushaflarda ise وتوكل biçiminde yazılmıştır. Medine kıraât imamı Nafi’, Şâm kıraât imamı İbn Âmir ve Ebû Câ’fer kendi mushaflarına bağlı kalarak فتوكل

⁴⁰⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 555.

⁴⁰⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XX, 310.

⁴¹⁰ İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin en-Nisâburî, *el-Mebsût fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Sebi’ Hamza Hâkimî, Matbûâtu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimaşk, ty., s. 340; ed-Dânî, *el-Mukni’ fî Ma’rifeti Mersûmi Mesâhihi Ehli'l-Emsâr*, s. 586, 597.

⁴¹¹ İbn Mücâhid, *es-Sab’ a fi'l-Kırâât*, s. 494.

⁴¹² Mekkî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb’i ve İlelihâ ve Hucecihâ*, II, 174

şeklindeki okuyuşu tercih etmişlerdir. Diğer mushaflardaki yazım biçimini dikkate alan kıraât imamları ise فَتَوَكَّلْ şeklinde okumuşlardır.⁴¹³

Ayetin bağlamına göre فَتَوَكَّلْ ifadesi, mukadder bir cevabın şartı olarak i'râblanmıştır. Takdiri şu şekilde yapılmıştır: *والتقدير: فإذا أُنذِرْتَ عَشِيرَتَكَ فَعَصَيْتَكَ فَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ وَلَا تَخْشَى بِأَسْهُمٍ* “Kavmini uyardığında sana isyan ederlerse mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah’a tevekkül et! Ve onların kötülüklerinden korkma!”

فَتَوَكَّلْ biçimindeki okuyuşa göre ise ayet başka bir i'râb formuna dönüşmekte, mukadder bir şartın yerine *فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ* “Öyle ise sakın Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarma, sonra azaba uğratılanlardan olursun!” (Şuarâ, 26/213) ayetine atfedilmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle isti'nâfi cümle olmaktadır.⁴¹⁴

İbn Hâleveyh, فَتَوَكَّلْ biçimindeki yazımın ve kıraâtın hüccet olduğuna dikkat çekmekte cümle olarak da *وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ* ifadesinin isti'nâfi olduğunu söylemektedir.⁴¹⁵

Örnek 12: *أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ* “İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?” (Enbiyâ, 21/30)

Ayette zikredilen *أَوْ لَمْ* ifadesi, Mekke mushaflarında *أَمْ* biçiminde vâv'sız kaydedilmiştir. Diğer mushaflarda *أَوْ لَمْ* vâv harfi ile kaydedilmiştir. Mekke imamı İbn

⁴¹³ Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Fethü'r-Rabbânî fi Alakati'l-Kirâati bi Resmi'l-Osmânî*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd, 1994, s. 105; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 261; ed-Dânî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 595.

⁴¹⁴ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-Kirâeti's-Seb'a ve İlelihâ*, II,140; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 246; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 84.

⁴¹⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 269.

Kesîr, kendi çevresindeki mushafı dikkate aldığı için ألم şeklindeki kıraâtı benimsemiştir.⁴¹⁶

Her iki kıraât biçimine göre cümlenin i‘râbı ve anlamı farklı şekillenmektedir. أ لم formundaki vâv’sız okuyuşa göre cümle, müste’nîfe olarak i‘râblanmaktadır. İfadenin başındaki hemze ise istifhâm-ı tevbihî (kınama) anlamına gelmektedir. أ لم şeklindeki kıraâte göre ise vâv, âtîf harfi olup ayeti bir önceki cümleye bağlamaktadır. İstifhâm edatı ise bir önceki أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُشْرِكُونَ “Yoksa yerden, ölüleri diriltilecek birtakım ilahlar mı edindiler?” (Enbiyâ, 21/21) ayetin delâletiyle istifhâm-ı inkârî olmaktadır.⁴¹⁷

Örnek 13: قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا “De ki: Fe Sübhanallah! Ben sadece elçi olan bir insandan başka ne olabilirim ki?” (İsrâ, 17/ 93)

Cümlede geçen emir kipindeki قُلْ fiili, Mekke ve Şâm mushaflarında elîf ziyadesiyle yani mazî kipinde (قال) resmedilmişken diğer mushaflarda ise ayetteki şekliyle emir kipiyle yazılmıştır. Mekke kıraât imamı İbn Kesîr ve Şâm kıraât imamı İbn Âmir, bölgelerindeki mushaf yazımlarını esas aldıklarından fiili, mâzî kipinde okumuşlardır. Diğer kıraât âlimleri ise emir kipinde okumuşlardır. Her iki okuyuş biçimine göre ayetin manası değişmektedir.⁴¹⁸

Örnek 14: (O zaman) وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ iman edenler derler ki: Sizinle beraber olduklarına dair var güçleriyle Allah'a yemin edenler şunlar mı?” (Mâide, 5/53)

⁴¹⁶ el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülğaffar Ebû Ali, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, thk. Beşîr Cuvicatî, Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984, V, 255; ed-Dânî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhiî Ehlil'Emsâr*, s. 582,596; Muheysin, *Fethu'r-Rabbânî fi Alakati'l-Kirâati bi Resmi'l-Osmânî*, s. 99; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 428.

⁴¹⁷ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VII, 147; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VII, 161.

⁴¹⁸ ed-Dânî, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhiî Ehlil'Emsâr*, s. 226, 596; Muhaysin, *el-Fethü'r-Rabbânî fi Alakati'l-Kirâati bi Resmi'l-Osmânî*, s. 95.

Ayetin başındaki vâv harfî Mekke, Medine ve Şâm mushaflarında resmedilmemişken, Kûfe ve Basrâ mushaflarında resmedilmiştir. Bu sebeple Mekke kıraât imamı İbn Kesîr, Şam kıraât imamı İbn Âmir, Medine kıraât imamları Nâfi' ve Ebû Cafer ayeti vâv'sız okumuşlardır. Basrâ kıraât imamı Ya'kub ve Ebû Âmr ise ayeti *وَيَقُولُ* şeklinde vâv ile okumuşlardır.⁴¹⁹

Vâv harfinin resmedildiği forma göre ayet, mukadder *مَاذَا يَقُولُ الْمُؤْمِنُونَ حِينَئِذٍ* “*Bu durumda müminler ne derler?*” sualine cevap olarak müste'nîfe cümlesi olur.

Vâv harfinin resmedildiği forma göre ise ayet, bir önceki *فَيُضِيبُهَا عَلَى مَا أَسْرَوْا فِي* “*Ve onlar içlerinde gizledikleri şeye (nifaka) pişman olurlar.*” (Mâide, 5/52) ayetine bağlanarak âtif cümlesi olur.⁴²⁰

Örnek 15: *وَلِلذَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ* “*Ahiret yurdu ise fenalıklardan sakınanlar için daha hayırlıdır.*” (En'âm, 6/32)

Ayette kaydedilen *وَلِلذَّارِ* kelimesi, Şâm mushafında *وَلِدَارِ* şeklinde tek bir lâm ile yazılmıştır. Bu sebeple Şam kıraât imamı İbn Âmir, *وَلِدَارِ الْآخِرَةِ* şeklinde okumuştur. Diğer mushaflarda ise çift lâm ile yani *وَلِلذَّارِ* şeklinde yazılmıştır.⁴²¹

وَلِلذَّارِ الْآخِرَةِ şeklindeki yazım biçimini ve okuyuşunu tercih edenler lâm harfini ibtidâ lâmı ve *الْآخِرَةِ* kelimesini de izâfet terkiibinden dolayı mecrûr olarak irablamışlardır. Bu i'râb formunu *وَلِلذَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ* (Yusuf, 12/109) ayetiyle de istişhad etmektedirler. Ayrıca sıfat ve mevsûf arasında farklılığın gerekliliği kuralına göre anlamca birbirine yakın *ذَارٌ* ve *الْآخِرَةِ* kelimeleri sıfat tamlamasından ziyade izafet

⁴¹⁹ ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 594; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Meseâhif*, I, 260, 264, 268.

⁴²⁰ Muhaysîn, *el-Fethü'r-Rabbânî fî Alakati'l-Kirâati bi Resmî'l-Osmânî*, s. 82; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 131.

⁴²¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Meseâhif*, I, 268; ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 576; Muhaysîn, *el-Fethü'r-Rabbânî fî Alakati'l-Kirâati bi Resmî'l-Osmânî*, s. 85.

tamlamasına daha elverişlidir. Buradan hareketle وَلَدَّأُ الْأَجْرَةَ (En'âm, 6/32) şeklindeki yazım esas alındığı takdirde الْأَجْرَةَ kelimesinin, لَدَّأُ lafzına değil de bir önceki ayette geçen السَّاعَةَ kelimesine sıfat olması gerektiğini (وَلَدَّأُ السَّاعَةَ الْأَجْرَةَ) söylemektedirler.

Çift lâm ile yani وَلَدَّأُ biçiminde okuyanlar ise bunu وَلَدَّأُ الْأَجْرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ (A'râf, 7/169) ayetiyle istişhad etmektedirler. Basrâ ekolüne mensup olanlar burada izafeti tercih etmemektedirler. Bu konudaki gerekçelerini muzâf ve muzâfu'n ileyhın birbirinin aynısının olamayacağı şeklindeki nahvî kurala dayandırmaktadırlar.⁴²²

Örnek 16: تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “Azamet ve kerem sahibi olan Rabbinin adı çok yücedir, çok yüce!” (Rahmân, 55/78)

Ayetteki ذِي kelimesinin son harfî cümledeki merfû, mansûb ve mecrûr i'râb durumuna göre vâv, yâ ve elîfe dönüşmesi sebebiyle esmâü'l-hamseden biri kabul edilmektedir. Bu kelime, Şâm ve Hicâz mushaflarında ذو formunda yazılmıştır.⁴²³ Buna göre kendisinden önceki اسْمُ kelimesine sıfat olarak merfû olur. Diğer mushaflarda ise ذِي şeklinde yazılmıştır. Bu yazım şekline göre ise رَبِّكَ kelimesine sıfat olarak mecrûr olur.⁴²⁴

B. Vakf ve İbtidâ Faktörü

Vakf, *bir kelimeyi kendisinden sonraki kelimedenden ayırmak* şeklinde tanımlanırken⁴²⁵ bunun zıddı olan ibtidâ ise *mananın tahrîf ve bozulmaya maruz*

⁴²² er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XII, 213; Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 264; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 329.

⁴²³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 275; ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, s. 599.

⁴²⁴ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 412.

⁴²⁵ ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Yusuf Abdurrahmân Mar'aşlı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 47.

kalmayacağı belirli yerlerden başlamak suretiyle kiraâtı sürdürme biçiminde tanımlanmıştır.⁴²⁶

Vakf ve İbtidâ ilmi, ayetlerin maksat ve manalarının anlaşılmasında önemli bir işlevi olduğu gibi ayetlerdeki kelime birimleri ve cümlelerin i'râb konularının belirlenmesinde de önemli bir rolü vardır. Bunun en somut delili, ayetlerdeki vakf ve ibtidâ yerlerinin tespitinde i'râb kurallarına uygunluğun âlimlerce ölçüt kabul edilmesidir.⁴²⁷ Bu sahada yaptığı çalışmalarla akla ilk gelenlerden biri olan Enbârî, izâfet terkinde muzâfın, sıfat terkinde mevsûfun, te'kitli ifadelerde müekket kelimenin, âtıflı ifadelerde ma'tûfu'n-aleyhin, istisnâda müstesnâ minhin, sâla cümlelerinde ism-i mevsûlün, bedelli ifadelerde mübdelin ile inne ve kânenin kardeşlerinin üzerinde vakfın yapılamayacağını söylemektedir.⁴²⁸ Ona göre ayetleri i'râb, mana ve garib kelimeleri izah sadedinde vakf ve ibtidâ ilminin tamamlayıcı bir işlevi vardır. Bu nedenle Kur'ân araştırmacılarının vakf-ı tam, vakf-ı hasen, vakf-ı kâfî, vakf-ı kabîh gibi vakıf türlerini⁴²⁹ bilmesi gerektiğini ifade eder.⁴³⁰

Kısa ve genel bir girişten sonra şimdi de vakf ve ibtidâ faktörüne bağlı olarak meydana gelen i'râb farklılıklarını ve bunların anlam üzerindeki etkisini örnekleyen ayetlere geçebiliriz.

⁴²⁶ ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *et-Teyâsîr fi'l-Kırâati's-Seb'a*, tsh. Otto Pretzl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 117; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*, II, 279; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 48.

⁴²⁷ Yâkût, *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, s. 209; İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 115.

⁴²⁸ İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 116.

⁴²⁹ *Vakf-ı Tam*: Bir sonraki cümle ile hem lafız hem de mana ilişkisi bulunmayan cümlenin bitimindeki vakftir.

Vakf-ı Kâfî: Bir sonraki cümle ile anlamca ilişkili olmakla birlikte lâfzen bağımsız olan cümlenin sonununda yapılan vakftir.

Vakf-ı Hasen: Maksat ve mananın anlaşılmasıyla cümlenin tam olduğu fakat İ'râb ve mana açısından sonraki kelam ile başlamanın hasen olmadığı vakf türüdür.

Vakf-ı Kabîh: Mananın tamamlanmadığı bir yerde, sonrası ile ibtida yaparak kiraate devam etmek şeklinde yapılan vakftir.

⁴³⁰ İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 108. Vakf ve İbtidâ ilmiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*, I, 224; Temel, Nihat, *Kur'ân Kiraatında Vakf ve İbtidâ*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2009; Kayhan, Veli, "*Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri* ", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 10, sayı: 2, Sivas, 2006.

Örnek 1: مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ * وَلَا يَأْمُرْكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ

“Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği hiçbir insanın kalkıp da halka, ‘Allah’ın yanı sıra bana da kul olun!’ deme yetkisi yoktur. Lakin o insanlara, ‘Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbanî olun!’ der. Ve o size, ‘Melekleri ve peygamberleri rab edinin!’ diye bir emir de vermez. Siz Allah’a boyun eğen Müslüman olduktan sonra, hiç kalkıp sizin küfre sapmanızı emreder mi?” (Al-î İmrân, 3/79, 80)

İbn Kesîr, Ebû Âmr, Kisâî ayetteki تَدْرُسُونَ fiilinde vakf yaparak bir sonraki وَلَا يَأْمُرْكُمْ ifadesini merfû okumuşlardır. Bu okuyuş tercihinine göre وَلَا يَأْمُرْكُمْ ifadesi, isti’nâfi (bağımsız) bir cümle olarak merfû olur.

Âsım, Hamza, İbn Âmir, Halef, Ya’kub, A’meş, Hasan Basrî gibi âlimler ise ayet sonundaki تَدْرُسُونَ fiilinde vakf yapmamışlardır. Bundan dolayı وَلَا يَأْمُرْكُمْ ifadesini, kendisinden önceki أَنْ يُؤْتِيَهُ ifadesine atfederek mansûb okuyuşu tercih etmişlerdir.⁴³¹ Vakf faktöründen kaynaklanan bu i’râb farklılığı, ayete anlam zenginliği katmakta ve ayetin anlamını genişletmektedir. Şöyle ki Râzî, mansûb kıraâte göre وَلَا يَأْمُرْكُمْ ifadesinin, bir önceki ayette geçen ثُمَّ يَقُولُ fiiline âtîf olduğunu ve buna bağlı olarak da iki i’râb yorumunun ortaya çıktığını kaydetmektedir:

Birinci yoruma göre لَا يَأْمُرْكُمْ zâiddir. Buna göre ayetin takdiri ve manası, مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ أَنْ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَأْمُرْكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا “Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve nübüvvet verdiği hiçbir insanın kalkıp da insanlara, ‘Allah’ın yanı sıra bana da kul olun!’ söyleme ve ‘Melekleri ve peygamberleri rab edinin!’ diye size emretme yetkisi yoktur.” biçiminde olmaktadır.

⁴³¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 463; el-Enbârî, *el-Beyân fi Garîbi İ’râbi l-Kur’ân*, I, 208; en-Nehhâs, *İ’râbü l-Kur’ân*, s. 143.

Râzî, bu yorumu *“Zeyd’e ikram ettikten sonra bana ihanet etmesi ve beni küçümsemesi ona yaraşmaz.”* ifadesindeki benzer kullanımla desteklemektedir.

İkinci yoruma göre ise ﻻ zâid değildir. Buna göre ayet, mana itibariyle farklı bir boyut kazanmaktadır. Bunu ayetin sebab-i nüzûlü de desteklemektedir. Rivayete göre Peygamber (sav), Kureyşli müşrikleri meleklerle, Yahudiler ve Hristiyanları da Üzeyr ve Mesih’e tapmaktan alıkoyduğu vakit onlar; “Seni tanrı edinmemizi mi istiyorsun?” dediler. Bunun üzerine onların bu sözünü kınamak ve onları uyarmak amacıyla şöyle bir mesaj verildi: *مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ نَبِيًّا ثُمَّ يَأْمُرَ النَّاسَ بِعِبَادَةِ نَفْسِهِ وَيُنْهَاهُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ* “Allah’ın (cc) kendisini peygamber kıldığı hiçbir kimsenin, insanlara kendisine tapmalarını emretmesi ve daha sonra onları meleklerle ve peygamberlere tapmaktan alıkoyması uygun değildir.”⁴³²

Örnek 2: *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ* “O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah (cc) bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân, 3/7)

Tefsir ilminin önemli konularından biri de ayetlerin muhkem ve müteşabihliği meselesidir. Özellikle gaybi mevzuları içermesi sebebiyle müteşabih olarak addedilen ayetlerin, yalnızca Allah (cc) tarafından bilinebileceğini söyleyenler olduğu gibi ilimde uzmanlaşmış ve derinleşmiş âlimlerce de bilinebileceğini söyleyenler vardır. Bu iki farklı yorumun ortaya çıkmasında ana etken, ayetteki vakfın farklı yerlerde yapılmasıdır.

⁴³² er-Râzî, *et-Tefsîrû l-Kebîr*, VIII, 124.

İbn Abbas'tan bir rivayete göre ve Ubey b. Ka'b, Hz. Aişe, Urve b. Zübeyr, İbn Ömer, Ömer b. Abdulazîz ve Mâlik başta olmak üzere selefin çoğunluğuna göre vakf-ı lâzım, lafzatullâh (الله) üzerinde olması gerekmektedir. Bu vakfa göre cümlenin unsurlarından و harfî isti'nâfiye, hemen akabindeki الرَّاسِخُونَ kelimesi mübtedâ, يَقُولُونَ fiili ise haberdir. Cümle olarak da öncesiyle lâfzen i'râb ilişkisi olmayan anlamında cümle-i isti'nâfiye (başlangıç cümlesi) olur. Bu i'râb formuna göre ayetin anlamı, “*Onun te'vilini (müteşâbih ayetler) ancak Allah (cc) bilir. İlimde yüksek payeye ulaşanlar ise, 'Ona inandık; hepsi rabbimiz tarafındadır.' derler.*” şeklinde olur.

İbn Abbâs'tan diğer bir rivayete göre ve tabiûndan Mücahid (v. 704/722), Dahhâk (v. 106/723) vakfı, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinin sonunda yapmışlardır. Buna göre vâv harfi, âtîf (bağlaç) işlevini görmektedir. Vakf faktörüne bağlı olarak ortaya çıkan i'râb farklılığının ayete kattığı anlam, “*Müteşâbih ayetlerin te'vilini ancak Allah (cc) ve ilimde derinleşenler bilir.*” biçiminde olmaktadır.⁴³³ Yani bu i'râb formuna göre müteşâbih ayetlerin te'vilini Allah'tan (cc) başka ilimde derinleşenler de bilebilmektedir.

Yukarıda da geçtiği üzere âlimler, bu harfin âtîf mı yoksa isti'nâfi mi olduğu konusunda farklı yorum ve tercihlerde bulunmuşlardır. Bu konuda fikir beyan edenlerden Taberî, bu harfin âtîf vâvı olmadığını söylemektedir. Ona göre vâv, isti'nâfi özellikli bir harftir. Taberî, Ubey b. Ka'b'ın وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ آمَنَّا بِهِ şeklindeki kıraâtı ile Abdullâh İbn Abbâs'ın إِنَّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ iraatını buradaki tercihinin delil olarak getirmektedir.⁴³⁴ Taberî, bu bilgiler ışığında ayeti şu şekilde yorumlamaktadır:

“Allah'tan başka hiç kimse kıyametin ne zaman kopacağını, Hz. Muhammed'in ümmetinin ve mevcut şeylerin ecelinin ne zaman sona ereceğini bilemez. Hesab,

⁴³³ Esbehânî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 73; Yâkût, Mahmud Süleymân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, ty., II, 545; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 92; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*, I, 395; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 197; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I, 378; Yâkût, *Zâhiretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, s. 211.

⁴³⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, VI, 204.

tencim ve kehanet yoluyla bu gibi hususların bilgisini anlamayı ümit eden kişiler dahi bilemez. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘O’na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır’. derler. Onlar bunu bilmezler. Fakat onların diğer insanlara karşı bilgilerinin üstünlüğü, bu gibi hususları bilenin kendi yarattığı mahlûkatı değil sadece Allah’ın bildiğini bilmeleridir.”⁴³⁵

Bu konuda Taberî gibi aynı paralelde fikir beyan eden müfessirlerden biri de Râzî’dir. O, bu mevzudaki argümanlarını vâv harfinin isti’nâfi olduğu gerçeği üzerine temellendirmektedir. Fahreddîn Râzî’nin bu konudaki delilleri özetle şöyledir:

Birinci delil: Şayet lafzın zahir (râcih) bir manası olup sonra da bu zahir mananın murad edilmediğine dair daha güçlü bir delil gelince Allah’ın muradının, bu hakikî mananın mecâzlarından birisi olduğunu anlarız. Mecâzlarda ise birden fazla ihtimal olabilir. İhtimalerden birisini diğerine tercih etme, ancak lügavî tercihlerle mümkündür. Lügavî tercihler ise zayıf bir zandan başka fayda vermemektedir. Şayet konu kesin olmayı gerektiren bir mesele ise zayıf ve zannî delillere göre konuşmak caiz değildir.

İkinci delil: Ayetteki “*Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerin ardına düşerler.*” ifadesi, müteşâbih ayetlerin te’vilini yapmanın kınandığına delalet eder. Eğer müteşâbih ayetlerin te’viline gitmek caiz olsaydı Allah’ın (cc) bunu kınamasına gerek olmazdı.

Üçüncü delil: Allah (cc), ilimde derinleşmiş kişileri, “*Biz ona inandık, hepsi Rabbimizin katındadır.*” şeklindeki sözleri ve Bakara 26. ayette, “*İmân edenlere gelince onun Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler.*” bildirilen özellikleri sebebiyle methetmiştir. Bu nedenle ilimde derinleşmiş olanlar şayet tafsilatlı bir biçimde müteşâbihi bilmiş olsalardı, müteşâbihe olduğu gibi iman etmelerinden dolayı medhedilmelerine gerek kalmazdı.

Dördüncü delil: Şayet *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesi *الله* ifadesine atfedilmiş olsaydı *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* fiil cümlesi, ibtidâ cümlesi olurdu. Bu da fesahat ve belağat zevkine

⁴³⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, VI, 201.

uymayan bir durumdur. Bu durumda ayetin *وهم يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* ya da *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* şeklinde gelmesi daha evla olurdu.

Beşinci delil: Ayetteki *كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا* cümlesi, “Onlar, tafsilatını bildikleri şeye de, bilmedikleri şeye de inanırlar.” manasındadır. Eğer onlar, detayına kadar her şeyi bilmiş olsalardı bu sözün hiçbir anlamı olmazdı.

Altıncı delil: İbn Abbas’tan Kur’ân’ın dört çeşit tefsirinin olduğu rivayet edilmiştir:

Birincisi; herkesin bilebildiği tefsir.

İkincisi; anadilleri Arapça olması nedeniyle Arapların anlayabildikleri tefsir.

Üçüncüsü; âlimlerin bilebildiği tefsir.

Dördüncüsü; yalnızca Allah’ın (cc) bildiği tefsir.

Mâlik İbn Enes’e *istivâ* kelimesinin hangi anlama geldiği sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: “İstiva malumdur. Nasıl olduğu bilinemez. Ona îman etmek vaciptir. Onun ne olduğunu sormak ise bidâttir.”⁴³⁶

Taberî ve Râzî’nin aksine Zemahşerî, müteşâbih ayetlerin sadece Allah (cc) tarafından değil, aynı zamanda ilimde derinleşenler tarafından da anlaşılabilceğini ve yorumlanabileceğini savunmaktadır. Zemahşerî, bu düşüncesini vâv harfinin âtîf olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Ona göre kalplerinde hastalık olanlar, bidat ehli olup insanları dinlerinden uzaklaştırmak ve dalâlete düşürmek isteyenlerdir. Bu kimseler, muhakeme ya da ehl-i hakkın görüşüne mutabık olan görüşlere tabi olmazlar. Bunun aksine bidatçıların görüşüyle örtüşen müteşâbihlere tâbi olurlar.⁴³⁷

⁴³⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VII, 190-193.

⁴³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 528.

Örnek 3: *“Allah خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* (cc) *onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de bir perde inmiştir. Bunların hakkı büyük bir azaptır.*” (Bakara, 2/7)

Mufaddal ed-Dâbi'nin Âsım'dan rivayetine göre cümledeki غِشَاوَةٌ kelimesi, mansûbtur. Dâni, غِشَاوَةٌ kelimesinin bu durumda, kendisinden önceki خَتَمَ fiilinin ikincil bir anlamı olan جَعَلَ mahzûf fiilinin mef'ûlü olduğunu ifade eder. Bu itibarla vakf, bu kelime üzerinde olup ayetin takdiri, خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَجَعَلَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً şeklindedir.

Cumhurun, غِشَاوَةٌ şeklindeki merfû kiraâtına göre vakf yine bu kelime üzerinde olmaktadır.⁴³⁸ Ancak diğerinden farklı olarak bu kelime mübtedâ muahhar olur.

Taberî, merfû şeklindeki kiraâtın iki açıdan sahih olduğunu söylemektedir. Birincisi, bu kiraâtın mütevatir olduğuna dair kiraât ilminde söz sahibi birçok âlimin şahadetine karşılık, mansûb kiraâtı nakleden kişinin rivayetinde yalnız kalmasıdır. Diğerisi ise Kur'ân, Hadis ve Arap kelimasında خَتَمَ (mühürlemek) fiili, أَبْصَارَ (gözler) kelimesiyle birlikte kullanılmamasıdır.⁴³⁹

Örnek 4: *وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ مَا عَلَى النَّاسِ* *“Allah* uğrunda hakkıyla cihad edin. O sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrâhîm'in dinine uyun. Allah sizi hem daha önce hem de bu Kur'ân'da Müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız.” (Hacc, 22/78)

Ayetteki جَعَلَ مِنْ حَرَجٍ ifadesinde vakf-ı kâfi vardır. Buna göre مِثْلَ kelimesi, اتَّبِعُوا مِثْلَ İBRAHİM fiil takdiri ile mef'ûlün bih mansûb olur. Buna bağlı olarak ayetin i'râbı ve

⁴³⁸ ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 160; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 66; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 139.

⁴³⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, I, 264; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 101.

zamirlerin merciinde farklılıklar meydana gelmektedir. Buna göre هُوَ سَمَّاكُمْ ifadesindeki هُوَ zamirinin muhtemel iki merciî vardır.⁴⁴⁰

Birincisi; Ebû Âmr ed-Dânî'nin de tercih ettiği görüşe göre zamir, الله lafzına raciî olmaktadır. Buna göre takdir ve mana, اللهُ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ “O (Allah cc), daha evvelce (kutsal kitaplarda) size ‘Müslüman’ adını verdi.” şeklinde olur. İbn Abbas ve Mücahid başta olmak üzere müfessirlerin birçoğu, ifadenin devamındaki هذا ism-i işaretini Kur’ân-ı Kerîm olarak yorumlamaktadırlar. Buna göre وَفِي هَذَا ifadesi, kendisinden önceki مِنْ قَبْلُ ifadesine âtîf olup vakf onun üzerinde yapılmaktadır. Bu veriler ışığında ayetin anlamı, “Allah (cc), sizi hem daha önceki kutsal kitaplarda hem de Kur’ân’da ‘Müslümanlar’ diye isimlendirdi.” biçiminde olmaktadır.⁴⁴¹

İkincisi; Tabiinden Hasan b. Yesâr, zamiri الله lafzı yerine, إِبْرَاهِيمَ lafzına götürmektedir. Buna göre vakıf, مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ifadesi yerine مِنْ قَبْلُ ifadesinde olmaktadır. Ayetin manası, “İbrâhîm size ‘Müslümanlar’ adını verdi.” şeklindeki olmaktadır.⁴⁴²

Zamirin her iki merciîni ve buna bağlı olarak meydana gelen i‘râb farklılığı ile ilgili görüş belirten Dânî, birincisinin yani zamirin Allah’a (cc) merciîyyetinin tercihe daha şayan olduğunu ifade etmektedir. Tercihini, رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً “Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl! Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster! Tövbemizi kabul et! Çünkü sen, tövbeleri çok kabul edensin, çok merhametli olansın!” (Bakara, 2/128) ayetiyle de desteklemektedir. Zira ayette Hz. İbrâhîm, kendisinin ve oğlu İsmail’in Müslüman kılınmasını Allah’tan (cc) talep etmektedir.

⁴⁴⁰ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VIII, 310.

⁴⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 135; ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, III, 438; en-Nehhâs, *İ‘râbü'l-Kur’ân*, s. 631.

⁴⁴² ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 398; Kurtubî, *el-Câmi‘u li Ahkâmi'l-Kur’ân*, XIV, 453.

Neslinden gelenler hakkındaki talebi ise sadece dua niteliğinde olup burada bir isimlendirme söz konusu değildir.⁴⁴³

Örnek 5: *“Rabbin وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ”* Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir.” (Kasas, 28/68)

Ehl-i Sünnet ve Mutezîle ekollerine bağlı âlimler, Allah'ın (cc) fiilleriyle ilgili farklı düşünmektedirler. Bu sebeple ayette vakfın nereye yapılacağı konusu her iki ekole bağlı olanların bu konudaki ön kabullerine göre değişmektedir.

Nehhâs (v. 338/953), tefsir ve kıraât âlimlerinin birçoğunun مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ifadesinin sonunda tam vakf yaptıklarını belirterek Nâfi', Ya'kûb, Ahmed b. Musa, Muhammed b. İsâ ve Ahmed b. Ca'fer gibi âlimlerin bu görüşü paylaştıklarını söylemektedir. Nehhâs, Abdullâh b. Müslim'den وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ cümlesinin tam bir cümle olduğunu, ondan sonraki مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ifadesinin de ibtidâî bir cümle olduğunu aktarmaktadır. Ebû Hatim es-Sicistânî'nin de bu düşüncede olduğunu belirtmektedir. Nehhâs'a göre tam vakıftan sonraki مَا كَانَ ifadesinde geçen مَا harfi, nefiy (olumsuzluk) ifade etmektedir. Ona göre, ibtidâî bir cümlenin ögesi değil de يَخْتَارُ fiilinin mef'ûlü olarak mahallen mansûb i'râb edildiği takdirde, merfû olan الْخِيَرَةُ kelimesinin, nâkıs fiil olan كَانِ'nin haberi olarak mansûb olması gerekeceğini söylemektedir. Bu da i'râb kuralları açısından bir sorun teşkil etmektedir.⁴⁴⁴

Zeccâc (v. 337/949), en uygun vakf yerinin يَخْتَارُ kelimesi olduğunu, مَا كَانَ ifadesinde مَا'nın ise harf-i nâfiye olduğunu belirtmektedir. Bundan hareketle ayete şu şekilde mana vermektedir: *“Senin Rabbin dilediğini yaratır, dilediğini seçer. Onların ise seçme (ihtiyar) hakları yoktur. Allah'a rağmen (O'nun iradesine rağmen) seçme*

⁴⁴³ ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 398.

⁴⁴⁴ en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Kitâbü'l-Kıta ve'l-İtinâf*, thk. Abdurrahmân b. İbrâhim el-Metrûh, Dâru Alemlî'l-Kütüb, Riyâd, 1992, s. 514.

hakları yoktur.” Zeccâc, ayrıca مَا'nın ism-i mevsûl olduğu diğer bir vechin daha olduğunu belirterek mana inceliğini şöyle izah eder: “*Seçme hakkı olanların da seçme hakları vardır.*”⁴⁴⁵

Enbârî (v. 577/ 1181) ise مَا يَشَاءُ ifadesindeki مَا'nın ism-i mevsûl anlamında يَخْلُقُ fiilinin mef'ûlü olarak mahallen mansûb olduğunu, ikinci مَا'nın ise nâfiye (olumsuz) olup i'râb ta mahallinin olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴⁶

Ayetteki vakf ve ibtidâ kaynaklı i'râb farklılığını ve bunun anlam üzerindeki etkisini irdeleyen Râzî'ye göre ayette iki vecih vardır:

Vakfin, يَخْتَارُ fiili üzerinde yapıldığı ve ikinci مَا'nın olumsuzluk ifade ettiği vechin en güzel vecih olduğunu söylemektedir. Bu veche göre ayet şöyle anlamlandırılabilir: “*Rabbin ne dilerse yaratır, ihtiyar eder. Onlar için seçme yetkisi yoktur. Çünkü onların, Allah'a karşı neyi yapacağı hususunda seçme hakları yoktur.*”

Vakfin, مَا كَانَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ cümlesinin sonunda yapıldığı مَا كَانَ ifadesindeki مَا'nın ise ism-i mevsûl olarak yorumlandığı diğer vechin ise kuvvetli olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴⁷

Râzî, Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den konuyla ilgili şunu nakletmiştir:

“Bu (يَخْتَارُ مَا) şeklinde fiili mâ'ya taalluk ettirme), salâh ve aslah olanı yapmanın Allah'a vacib olduğunu söyleyen Mutezile'nin tutunduğu bir delildir. İman etmeyeceğini bildiği bir kimseyi mükellef kılmada hangi salâh olabilir ki? Belki de onu mükellef tutmasaydı, Allah'ın faziletinden olan cenneti ve nimeti hak edecekti.”

Râzî, el-Ensârî'den naklettiği sözlere şöyle cevap vermektedir:

“Şayet, ‘Allah (cc) kulu mükellef tutunca, aslahı seçmek ve yapmak Allah'a vacib

⁴⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, IV,152.

⁴⁴⁶ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 230.

⁴⁴⁷ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXV, 11.

olmuştur; çünkü hak edilen şey lütuf olarak verilenden daha üstündür.’ denilirse, bu söze karşılık biz de şöyle deriz: Efdal olanın elde edilemeyeceği kesin olarak bilindiğinde, onu ebedî bir ikâba maruz kılmada, maslahata riayet bulunmaz. Sonra onların, ‘Hak edilen lütfedilenden daha hayırlıdır.’ sözleri de bir cehalet eseridir. Çünkü bu farklılık ancak onun lütfedilmesinden kaçınan kimse için söz konusudur. Zatını ve vasıflarını ancak Allah’ın yaratması, lütûf ve keremi ile elde eden kimseye gelince o, nimetlerin lütfedilmesinden nasıl kaçabilir ki?’⁴⁴⁸

Ayetin tefsiri sadedinde çoğunluğun görüşüne katıldığı tefsirindeki ifadelerinden anlaşılan Zemahşerî, مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ “Onların seçim hakkı yoktur.” ifadesinin, kendisinden önceki وَيَخْتَارُ kelimesinin manasını izah ettiğini ve ifadenin مَا وَيَخْتَارُ şeklinde olduğunu belirtmektedir. Allah (cc), kendi fiillerinde seçme hakkına sahip olup -ki onlardaki hikmeti en iyi bilen O’dur- buna karşılık yarattığı hiçbir kul böyle bir seçme hakkına sahip değildir. Ona göre ayetin sebep-i nüzûlü de bu manayı desteklemektedir. Rivayete göre Peygamber’e (sav) nübuvet verilince müşriklerden bazı kimseler, Mekke’den Velid b. Muğîra ve Taif’ten Urve b. Mesud es-Sakâfî’yi kastederek “*Bu Kur’ân’ın iki şehrin en büyüklerinden birine indirilmesi gerekmez miydi?*” (Zuhurf, 43/31) gibi birtakım sözler sarfettiler. Bunun üzerine ayet-i kerime nazil oldu. Ona göre burada Allah’ın (cc), ümmetlerin tercihlerine göre elçi göndermeyeceği de anlaşılabilir.⁴⁴⁹

Örnek 6: الرَّ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ

Elif, Lâm, Râ. Bu, Rabb'lerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, azîz ve hamîd (üstün kudret sahibi ve her işi övgüye lâyık olan) Allah'ın yoluna, göklerde ve yerdeki her şeyin sahibinin yoluna insanları çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.” (İbrâhim, 14/ 1,2)

Nâfi’, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ayette meksûr formda geçen الله lafzını, merfû okumuşlardır. Bu kıraât formuna göre vakf, vakf-ı tam olarak birinci ayetin sonundaki

⁴⁴⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXV, 11.

⁴⁴⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 520.

الْحَمِيدِ kelimesi üzerinde olur. Bu vakf türü bir cümlede kendisinden sonraki cümle ile lâfzen ya da manen bağımsız olduğu yerlerde olur. Anılan kıraâtı ve bunu bağı olarak oluşan vakfi nazar-ı itibare aldığımızda iki i'râb vechi ortaya çıkar:

Birincisi; اللهُ lafzı, isti'nâfi bir cümleye mübtedâ, الَّذِي لَهُ ifadesi ise ona haber olur.

İkincisi; اللهُ lafzı, mukadder bir mübtedâyaya haber, الَّذِي لَهُ sılası ise onun sıfatı olur.⁴⁵⁰

İbn Kesîr, Ebû Âmr, Hamza, Âsım, Kisâi, Ya'kûb, Halef اللهُ lafzını meksûr okumuşlardır. Bu kıraâte göre vakf, yine الْحَمِيدِ lafzı üzerine olur. Buradaki vakf ise kelimadaki maksat ve mananın anlaşıldığı, anlam bütünlüğünün gerçekleşmesiyle vakfın uygun ve hasen olduğu ancak i'râb ve mana ilişkisinden dolayı sonrası ile başlangıcın güzel olmadığı vakf-ı hasen kategorisine girer. Bu kıraât ve buna bağı olarak oluşan vakfa göre lafzatullah, الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ sıfat grubuna bedel olur.⁴⁵¹

Örnek 7: وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُغْفَلُونَ “Hem geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Diğer yıldızlar da O'nun emriyle size râm edilmiştir. Elbette aklını çalıştıran kimseler için bunda alınacak nice dersler var!” (Nahl, 16/12)

Hafs, ayette geçen النُّجُومَ ve مُسَخَّرَاتٍ kelimelerini merfû okumuştur. Bu okuyuşa göre الْقَمَرَ kelimesinde vakf yapılır. İ'râb olarak da وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ ifadesi, mübtedâ ve haberden mürekkep isti'nâfi cümle olur.

⁴⁵⁰ İbnü'l-Enbârî, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 121; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 202; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, s. 362; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, II, 488; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, s. 918.

⁴⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kirâati'l-Aşr*, II, 298; ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 134; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-Kirâeti's-Seb'a ve İlelihâ*, I, 334; Dâni, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 339.

Nafî', İbn Kesîr, Ebû Âmr, Şu'be'nin Âsım rivayeti, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kub, Halef ise النجوم ve مسخرات kelimelerini mansûb okumuşlardır. Bu kıraâte göre والقمر kelimesinde vakf yapılmaz. Çünkü والنجوم kelimesi kendisinden önce geçen mef'ûl konumundaki isimlere âtîf olur.

İbn Âmir ise مَسْخَرَاتِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مَسْخَرَاتِ kelimelerini merfû okumuştur. Bu okuyuşa göre ise vakf, وَالنَّهَارِ kelimesi üzerinde olur. Buna bağılı olarak da ayetin i'râbında farklılık meydana gelmektedir. Yani, وَالشَّمْسِ kelimesi kendisine âtîf olan diğerkelimeslerle birlikte mübtedâ, مَسْخَرَاتِ kelimesi ise haber olur.⁴⁵²

Örnek 8: سَيُضَلَّى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ * وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ “Alevli bir ateşte yanacak. Odun taşıyıcı olarak karısı da (ateşe girecek).” (Tebbet, 111/3,4)

Kıraât imamlarından Âsım, ayette zikredilen حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ifadesini mansûb okumuştur. Bu kıraâte göre وَأَمْرَأَتُهُ kelimesi üzerinde vakf-ı kâfi yapılır. Bu vakfa göre وَأَمْرَأَتُهُ kelimesinin i'râbıyla ilgi iki vecih ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; وَأَمْرَأَتُهُ ifadesi, سَيُضَلَّى fiilindeki mukadder bir zamire âtîf olunur. Takdiri ise سَيُضَلَّى هُوَ وَأَمْرَأَتُهُ şeklinde olur. Bundan sonraki حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ifadesi ise أعني حَمَّالَةَ الْحَطَبِ şeklindeki takdirle kınama anlamında mansûb olmaktadır. “Yani odun taşıyıcısı karı” manasındadır. Anlam olarak Ebû Leheb'in yalnız kendisinin değil, karısının da ateşe yaslanacağı şeklinde olmaktadır. Bu durumda وَأَمْرَأَتُهُ kelimesi üzerinde durmak caizdir.

⁴⁵² ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 137; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâât*, s. 362; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kirâati'l-Aşr*, II, 302, 303; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 348; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, V, 465; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 382.

İkincisi; **وَامْرَأَتُهُ** kelimesi mübtedâ olarak merfû olmaktadır. Buna göre **وَامْرَأَتُهُ** kelimesi üzerinde vakf-ı kâfi olmadığı gibi kendisinden sonraki **حَمَالَةَ الْحَطْبِ** ifadesini kendisinden soyutlayıp onunla ibtidâ yapmak da güzel değildir. Çünkü **وَامْرَأَتُهُ** ve kendisinden sonraki **حَمَالَةَ** **أَعْنِي** ifadesi mübtedâ ve haber olarak isim cümlesi olur.

Nafi', İbn Kesîr, Ebû Âmr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ise **وَامْرَأَتُهُ حَمَالَةُ الْحَطْبِ** formunda merfû okumuşlardır. Bu durumda da iki i'râb durumu meydana gelmektedir:

Birincisi, **وَامْرَأَتُهُ** kelimesi mübtedâ, **حَمَالَةَ الْحَطْبِ** ifadesi ise ona haber olur. Bu durumda **وَامْرَأَتُهُ** kelimesi, **سَيَضِلِّي** fiilindeki Ebû Leheb'e râcî gizli zamire âtif olmamaktadır. Aksine isti'nâfi cümle olarak ondan hâl olmaktadır. Bu i'râb formuna göre **سَيَضِلِّي نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ** ayetinin sonunda vakf-ı kâfi olur.

İkincisi ise **وَامْرَأَتُهُ** kelimesi, **سَيَضِلِّي** fiilindeki zamire atfen merfû olur. Bu i'râb vechine göre **سَيَضِلِّي نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ** ayetinin sonunda vakf yapılması uygun değildir. Bu her iki i'râb durumuna göre **حَمَالَةَ الْحَطْبِ** ifadesinin isti'nâfi olması caiz olmaz. Çünkü kendisinden önceki ifade ile i'râb açısından ilişkilidir.⁴⁵³

Örnek 9: **وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ** "*İbrâhîm'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshâk'ı müjdeledik; İshâk'ın arkasından da Yakûb'u müjdeledik.*" (Hûd, 11/71)

Nafi', İbn Kesîr, Ebû Âmr, Kisâî, Âsım'ın Şu'be rivayeti, Ebû Ca'fer el-Medenî, Halef, İbn Muhaysin, Hasan Basrî, A'meş ayette geçen **يَعْقُوبُ** isminin merfû okuyuşunu tercih etmeleri sebebiyle **فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ** terkinin sonunda vakf yapmışlardır.

⁴⁵³ ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 636; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 377; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, VIII, 527; ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 183; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuhu*, V, 375; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul, ty., X, 51.

Buna göre يَغْفُوبُ kelimesi mübtedâ, وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ şibih cümlesi ise mukaddem haber olur. مِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَغْفُوبُ cümlesi ise ibtidâi (isti'nâfi) cümle olur. Bu i'râb tahliline göre ayetin anlamı, “Biz O’na (İbrâhim’in eşine) İshâk’ı müjdeledik. Yakub ise İshâk’tan sonradır (doğmuştur).” şeklinde olur.

Hamza, İbn Âmr, Âsım’ın Hafs rivayetine göre يَغْفُوبُ kelimesi, ayetteki şekliyle mansûbtur. Bu kıraâtte vakf, kelimenin hemen akabinde olup cümlenin takdiri ve manası şöyle olmaktadır: فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ وَهَبْنَا لَهَا يَعْقُوبَ “Biz, O’na (İbrâhim’in eşine) İshâk’ı müjdeledik ve İshâk’tan sonra da O’na Ya’kûb’u bağışladık.” şeklinde olmaktadır.⁴⁵⁴

Örnek 10: فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِمِهِمْ أَنَا دَمَّرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ “Bak onların tuzaklarının sonucu nasıl oldu. Biz onları ve kavimlerini topyekün helak ettik.” (Neml, 27/51)

Nafi’, İbn Kesîr, Ebû Âmr, İbn Âmir, Ebû Cafer أَنَا lafzındaki hemzeye kesrâ okumuşlardır. Bu okuyuşa göre إِنَّا دَمَّرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ cümlesinin öncesinde vakf meydana gelmektedir. İ'râb olarak da bir önceki istifhâm cümlesini beyan edici isti'nâfi bir cümle olur.

Âsım, Hamza, Kisâi, Ya’kub, Halef ise hemzeye fethâlî okumuşlardır. Bu durumda ise أَنَا دَمَّرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ cümlesi, masdar te’vilinde عَاقِبَةُ kelimesine bedel veya كَانَ ’nin haberi olur.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, III, 62; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 456; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, s. 318; İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-Kirâeti’s-Seb’a ve İlelihâ*, I, 289; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, III, 189; er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, XVIII, 28; Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, XI, 161.

⁴⁵⁵ İbn Hâleveyh, *İ’râbü’l-Kirâeti’s-Seb’a ve İlelihâ*, II, 156; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, s. 471; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi Kirâati’l-Aşr*, II, 338.

Örnek 11: وَلَدَاؤُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَاؤُ الْمُتَّقِينَ * جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

“Elbette ahiret yurdu daha hayırlıdır. Allah'a karşı gelmekten sakınanların yurdu da ne güzeldir. İçinden nehirler akan Adn cennetlerine gireceklerdir.” (Nahl, 16/30,31)

Birinci ayetin sonundaki الْمُتَّقِينَ kelimesi üzerinde tam vakf yapılmaktadır. Buna göre ikinci ayetteki جَنَّاتٌ عَدْنٍ izafet tamlaması mübtedâ, يَدْخُلُونَهَا cümlesi ise ona haber olur. Vakf ve buna bağlı olarak oluşan i‘râb vechine göre دَاؤُ الْمُتَّقِينَ “Allah’a (cc) karşı gelmekten sakınanların yurdu” ifadesinden maksat dünyadır. Çünkü muttakiler dünyada işledikleri amel sebebiyle ahiret sevabına nail olurlar ve cennete girerler.

Fakat دَاؤُ الْمُتَّقِينَ terkihi üzerinde vakf yapılmadığı ve cumhurun bu terkipten maksadın ahiret olduğu şeklindeki genel kanaatine göre ayetin i‘râb çözümlemesi farklı olmaktadır. Şöyle ki جَنَّاتٌ عَدْنٍ izâfet terkihi, kendisinden önceki دَاؤُ lafzından bedel olabildiği gibi, mukadder هي zamirinin haberi de olabilir. İsim cümlesi olarak da دَاؤُ الْمُتَّقِينَ terkihini beyan eder. Ya da جَنَّاتٌ عَدْنٍ لَنِعْمَ دَاؤُ الْمُتَّقِينَ takdirinde, bir önceki ayette geçen دَاؤُ الْمُتَّقِينَ ifadesine mübtedâ olur.⁴⁵⁶

Örnek 12: فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُزْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رَجَالٌ لَا

“Allah’ın, ثَلْثِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde hiçbir ticaretin ve hiçbir alış verişin kendilerini, Allah’ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar buralarda sabah akşam O’nu tesbih ederler. Onlar, kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir günden korkarlar.” (Nûr, 24/36,37)

Birinci ayette geçen يُسَبِّحُ fiilinin meçhûl ve malûm olmak üzere iki farklı okuyuşu vardır. İbn Kesîr, Ebû Âmr, Hamza, Kisâî, Hafs’ın Âsım rivayetine göre يُسَبِّحُ

⁴⁵⁶ İbnü’l-Enbârî, *İdâhü’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, II, 748; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, III, 196; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, s. 351; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XII, 318; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-Kur’ân*, II, 508.

şeklinde malûm kipindedir. İbn Âmir ve Ebû Bekir'in Âsım'dan rivayetine göre ise يُسَبِّحُ şeklinde meçhûl kipindedir.⁴⁵⁷

Naklettiğimiz ilk kiraâta göre yani يُسَبِّحُ şeklindeki meksûr kiraât formuna göre, birinci ayetin sonundaki وَالْأَصَالِ kelimesi üzerindeki vakf, bir sonraki kelam ile lâfzen bağımsız olmakla birlikte mana itibariyle ilişkili olan cümlenin sonunda yapılan vakf olarak da bilinen vakf-ı kâfi türüne girmez. Çünkü ikinci ayetin başındaki رَجَالٌ kelimesi, müteaddi (etken) kipindeki يُسَبِّحُ fiilinin fâili olarak lâfzen ve manen aralarında ilişki vardır. Şayet birbirinin mütemmimi olan fiil-fâil birbirinden ayrıştırılırsa vakf-ı kâbih (çirkin vakıf) meydana gelir.⁴⁵⁸ Bu nedenle anılan fiilin meksûr formu ve buna bağlı olarak meydana gelen vakfın çeşidi dikkate alındığında, her iki ayet birleştirilerek yukarıdaki anlam ortaya çıkar.

يُسَبِّحُ fiili fethâ ile meçhûl kipinde okunduğu takdirde birinci ayetin sonundaki وَالْأَصَالِ kelimesinde vakf yapılır. Bu durumda câr-mecrûrdan mürekkep لَ veya فِيهَا lafızlarından biri nâib-i fâil (sözde özne) olarak meçhûl kipindeki يُسَبِّحُ fiilin ma'mûlu olur. Bu i'râb tahliline göre ikinci ayet, birinci ayetten bağımsız olarak isti'nâfi olur. İkinci ayetin ibtidasındaki رَجَالٌ kelimesi, من يسبِّحُ mukadder bir sorunun cevabı tasavvur edilerek ya gizli bir zamire haber ya da mukadder bir يُسَبِّحُ fiilin fâili olarak i'râb edilir.⁴⁵⁹ Bu bilgiler ışığında ayetin anlamı, “Allah'ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde, sabah akşam O (Allah) tesbih olunur. Onlar (tesbih edenler) hiçbir ticaretin ve hiçbir alış verişin kendilerini, Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı; kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir günden korkarlar.” şeklinde olur.

⁴⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kirâati'l-Aşr*, II, 332; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâât*, s. 456; er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh b. Ahmed el-İşbilî İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-Kirâati's-Seb'a*, thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemi' Şâfî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, s. 167.

⁴⁵⁸ ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 409; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 186.

⁴⁵⁹ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'an*, II, 196; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, II, 610; Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'an el-Mensûb ilâ Zeccâc*, s. 198; Şevvâ, *el-Câmi'u li İ'râbi Cümeli'l-Kur'an*, s. 338.

II. LEHÇE FARKLILIKLARINDAN KAYNAKLANAN FAKTÖRLER

H. II. asırdan itibaren dilbilimciler, dilsel materyalleri derlemek amacıyla çeşitli bölgelerde yaşayan Arap kabilelerine gittiler. Ancak konuşma pratiğinin yerel özellikler taşıması sebebiyle o dönemde yaşayan kabileler arasında üslup birliğinden bahsedilmesi mümkün olmamaktadır. Çünkü Arap dilinin, selikâsını ve orijinalliğini muhafaza ettiği dönemlerde kabileler birbirinden uzak bir halde Necid, Hicâz ve Tihâme bölgelerine dağılmış durumdaydı. Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 339/950) bununla ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

“Bu görevi (Arap dilini cemetme) Irak bölgesinde bulunan Basrâ ve Kûfe halkı üstlendi. Bunlar, evvela şehirlere yerleşmiş bedevilerden, daha sonra yabanilik ve kabalık bakımından en ileri ve en dik başlı olan Kays, Temîm, Esed, Tay sonra da Huzeyl kabilelerinden aldılar. Arap dili çoğunlukla bunlardan alınmıştır. Diğer kabilelerin dillerinde Habeşçe, Hintçe, Farsça, Süryânice, Şam ve Mısır yerlilerinin dillerinin etkileri görüldüğünden onlardan bir şey alınmamıştır.”⁴⁶⁰

Dönemin Arap lehçeleri hakkında bir mukayesede bulunan İbn-i Haldûn'a (v. 808/1406) göre her açıdan acem bölgelerinden uzak olması sebebiyle en açık ve en fasih Arap lehçesi olma özelliğine Kureyş lehçesi sahiptir. Daha sonra sırasıyla Sakîf, Huzeyl, Huzaa, Beni Kinâne, Ğatafân, Benî Esed, Benî Temîm kabileleri gelmektedir.⁴⁶¹

Suyûtî, *el-İtkan* adlı eserinde Kur'ân'da çeşitli kıraâtler ve Kureyş lehçesinde kullanılmayan kelimeler bulunduğunu ifade etmektedir. Kelimelerin sadece Kays, Temîm ve Esed kabilelerinden alındığını yabancı milletlerle komşuluğu olan kabilelerden ise alınmadığını iddia etmektedir. Suyûtî, eserinde Kur'ân'da yer alan Kureyş lehçesi haricindeki diğer lehçelerle ilişkili olan kelimeleri aktardığı bir bölüm oluşturmuştur.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Fârâbî, Ebû Nasr Muallimü's-Sânî Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbü'l-Huruf*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1986, s. 147.

⁴⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 460.

⁴⁶² Suyûtî, *el-İtkân*, I, 142.

Fârâbî, İbn Haldûn ve Suyûtî'nin aksine kaynaklar, ilk dönemlerde dilcilerin kabileler arasında herhangi bir ayırıma gitmeden Necid, Tihame ve Hicaz dışındaki bölgelerde yaşayan birçok kableden de Arap lügatını derlediklerini aktarmaktadır. Bunun kanıtı ise Sibeveyh'in *el-Kitâb* adlı eseridir. Müellif, herhangi bir lehçeye nisbetini belirtmeden birçok kelimeyi eserinde nakletmiştir.⁴⁶³ Dilbilimciler, Arap lügatını derleme faaliyetleri dönemlerinde kabileler arasında herhangi bir ayırıma gitmeseler de Arap nahvinin usûl ve kaidelerinin tesis edilmeye başlandığı sonraki dönemlerde, kabilelerin konuştuğu lehçelerde fasihlik şartı arayarak bu özelliği taşımayan kabilelere mesafeli durmuşlardır.

Nahivciler, derlenen dilsel materyallerden yaygın kullanımı olan kelime ve terkiplere başta kıyas metodu olmak üzere çeşitli metodlar uygulayarak nahiv kaidelerini vazettiler. Kullanımı az olanları ise ya şâz olarak nitelediler ya da te'vil ederek kendi usûl ve kaidelerine uygun hale getirdiler. Terkip ve üslûplar üzerinde oluşan nahvî te'villerin çok çeşitli olması ise lehçeler arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. İbn Fâris, Arap lehçelerinin farklı şekillerde tezahür ettiğini söylemektedir. İbn Fâris'in kategorize etmeden aktardığı bu farklılıklar; fonetik düzeydeki farklılıklar, kelime yapısı ile ilgili farklılıklar, nahiv özellikli farklılıklar olmak üzere üç başlıkta değerlendirilebilir.⁴⁶⁴ Özellikle lehçelerden kaynaklanan nahvî farklılıklar, i'râb çeşitliliğinin önemli amillerinden birisidir. Şimdi de nahiv düzeyindeki lehçe farklılıklarının ayetlerin i'râb çözümlemesindeki yerini ve anlam üzerindeki etkisini gösteren örneklere geçebiliriz.

Örnek 1: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ (Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen(câriye)ler dışında, evli kadınlar(la evlenmeniz) de harâmdır. (İşte bunlar) size Allâh'ın yazdığı yasaklardır. (Nisâ, 4/24)

Dilbilimciler, müfessirler ve i'râb âlimleri ayette geçen كِتَابَ kelimesinin mansûb formuyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kûfe ekolüne mensup dilbilimciler, isim-fiilin ameletme işlevini kabul ederek bu kelimenin, عَلَيْكُمْ tarafından

⁴⁶³ Örnekler için bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 182, 263, 333.

⁴⁶⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 25, 28.

mansûb kılındığını ileri sürmüşlerdir. Basrâ ekolüne bağlı dilbilimciler ise bunu caiz görmemişlerdir. Bu sebeple birtakım te'villerde bulunarak kelimenin mansûb i'râb formunu izah etmeye çalışmışlardır.⁴⁶⁵

Bazı Arap lehçelerinde ma'mûlün âmîle takkadüm ettiği görülmektedir. Ferrâ, ayetteki كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ifadesinin açılımının كِتَابًا مِنَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ şeklinde olduğunu belirterek Kûfe ekolünün görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Delil olarak da Araplar arasındaki كِتَابًا عَلَيْكَ أَوْ زَيْدًا دُونَكَ biçimindeki kullanımı örnek göstermektedir.⁴⁶⁶ Ferrâ'nın yorum ve örneğinden hareketle Kur'ân'da farklı lehçelerin bulunduğu ve bu farklılıkların i'râb te'villerine sebebiyet verdiği söylenebilir.

Örnek 2: قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا “Dediler ki: “Bunlar iki büyücü, başka bir şey değil. Büyüleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyorlar.” (Tahâ, 20/63)

Daha önce de geçtiği üzere müsteşriklerin Kur'ân'da gramer kurallarına aykırı yapıların olduğu iddiasına mesnet kıldıkları ayetlerden birisi de budur. Ayette geçen هَذَا ifadesi إِنَّ'nin ismi olarak mansûb gelmesi gerekirken merfû gelmiştir. Zeccâc, Allah'ın (cc) kitabındaki bu yapının lügat ehlince müşkil addedildiğini ve bununla ilgili birçok yorum yapıldığını belirtmektedir.⁴⁶⁷

هَذَا ifadesinin okuyuş biçimlerine ve bunlara bağlı olarak i'râb farklılıkları meydana gelmiştir:

Birinci vecih; هَذَا kelimesi şeddeli, هَذَا kelimesi de onun ismi olarak mansûb formda (هَذَا) okunmuştur.

⁴⁶⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 243.

⁴⁶⁶ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 260.

⁴⁶⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, III, 361.

İkinci vecih; هٰذَا kelimesi şeddeli, هٰذَا kelimesi de merfû formda yani elîf ile okunmuştur. Bu da kendi içerisinde üç şekilde i‘râb edilir.

Birincisi; هٰذَا kelimesi نعم (evet) anlamında olup ondan sonraki هٰذَا لَسَاحِرَانِ ifadesi mübtedâ ve haber olarak isim cümlesidir.

İkincisi; هٰذَا kelimesinde mahzûf bir şân zamiri olup ondan sonraki ifade aynı şekilde mübtedâ ve haber olarak isim cümlesidir. Takdiri, هٰذَا لَسَاحِرَانِ şeklindedir. Ukberî, هٰذَا لَسَاحِرَانِ kelimesinin başındaki ل sebebiyle bu iki i‘râb formunun sadece şiirlerde şâz durumlarda görülebileceğini belirterek bu görüşün zayıf olduğunu söylemektedir.

Üçüncüsü; هٰذَا kelimesindeki elîf, tesniye alameti olup merfû ve mansûb bütün durumlarda böyle gelmektedir. Nitekim Beni Hâris kabilesi bu şekilde kullanmaktadır. Ayrıca beni Kinâne'nin de böyle kullandığı söylenmektedir.

Üçüncü vecih; هٰذَا kelimesinin aslı şeddeli olmakla birlikte tahfif amacıyla sâkin kılınmıştır. Ukberî, bunun zayıf bir yorum olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁸ Bu okuyuş formuna göre şöyle bir i‘râb durumu da ortaya çıkabilir: هٰذَا kelimesi ما manasında olup olumsuzluk ifade etmektedir. لَسَاحِرَانِ kelimesinin başındaki lâm ise istisnâ olmaktadır. Mekkî, i‘râba elverişli olması ve resm-i hatta uygun olması nedeniyle bu kıraât formunun hasen olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi'l-Kur‘ân*, II, 566; Mekkî, *Müşkilu İ‘râbi'l-Kur‘ân*, II, 171.

⁴⁶⁹ Mekkî, *Müşkilu İ‘râbi'l-Kur‘ân*, II, 171

III. GRAMER KAYNAKLI FAKTÖRLER

A. Nahvî Farklılıklar

1. Zamirler ve Mercileri

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında kıraât farklılıkları, filolojik etkenler, mezhebî değerler vb. birçok faktör rol oynamaktadır. Bu faktörler arasında gramer ilminin temel konularından olan zamirler ve mercilerinin önemli bir yeri vardır.

Zamirler ve zamirlerin mercîî konusunun genelde Arap dilinin, özelde ise Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve nas çerçevesinde gerçekleşen yorumları birtakım kriterlere bağlamak amacıyla sistemleştirilen belağat ilminin üç temel ayağından biri olan me'ânî ilmiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Me'ânî ilminin icâz, takdîm-te'hîr, iltifât gibi başlıklarının oluşumunda zamirler ve bunların mercîînden kaynaklanan farklılıklar önemli rol oynamaktadır. Bazen sözde tekdüzeliğe ve muhatabın sıkılmasına neden olan üslûbu, bir formdan diğer bir forma intikal ettirmek (iltifat sanatı) suretiyle kelamın fesahati ve akıcılığı amaçlanmaktadır.⁴⁷⁰ Bütün bu hususlar kelamda bir kelimenin veya cümlenin metin içerisindeki sıfat, hâl, âtif, bedel, haber, mübtedâ vs. i'râb konumunu etkilemekte ve i'râb çeşitliliğine sebep olmaktadır.

Kur'ân'da yorum farklılıklarını tek bir sebebe bağlamak mümkün olmadığı gibi zamirlerin mercîî hususundaki farklılıkları da tek bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Zamirlerin mercîî hususundaki farklılıkların bir kısmı bizzat Kur'ân'ın kendine özgü metinsel formundan kaynaklanmakta, diğer bir kısmı ise müfessirlerin öznel tutumlarından kaynaklanmaktadır. Bu farklılıkların en önemlisi, kişisel tercihlerin etkisiyle ortaya çıkanlardır. Bu tür ihtilaflar, müfessirin sahip olduğu bilgi birikimi, inanç, kültürel yapısı, yetişme tarzı gibi subjektif nedenlerden kaynaklandığından çok daha ileri boyutlara ulaşabilmektedir.⁴⁷¹

Kelimeyi, kelime gruplarını, cümleyi hatta paragrafı tek bir kelimeyle ifade etmek sadece zamirlerle mümkün olmaktadır. Zamirlerin kullanılmasındaki amaç sözün

⁴⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 902.

⁴⁷¹ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tiyek, Fatih, *Zamirlerin Mercîî İle İlgili Farklılıkların Tefsire Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), K. Maraş, 2008.

veciz bir şekilde ifade edilmesidir. Ayrıca tefhîm (övgü) ve tahkîr amaçlı ikincil birtakım gayelere matuf olarak da kullanılmaktadır.⁴⁷²

Zamirlerin mercînin doğru ya da hatalı tespiti, anlamı etkilemektedir. Bu nedenle tefsir usûlü âlimleri, zamirin mercînin hatalı tespitinden kaynaklanabilecek anlam yanlışlarının önüne geçebilmek amacıyla bazı kaideler tespit etmişlerdir.⁴⁷³

Bu kısa girişten sonra zamirlerin mercîlerinin farklılığından kaynaklanan i‘râb tercihleri ve bunların sebep olduğu anlamsal incelikleri göstermeye çalışacağız.

Örnek 1: وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ “Eğer gerçekten mümin iseler (bilsinler ki), Allah ve Resûlü'nü razı etmeleri daha önceliklidir.” (Tevbe, 9/62)

Ayette geçen يُرْضَوْهُ filindeki zamirin mercî ile ilgili müfessirler, farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Sibeveyh'in (v. 194/809) tercih ettiği görüşe göre يُرْضَوْهُ filindeki ء zamiri, رَسُولٌ kelimesine racî olup bitiştiği fiille birlikte ona haber olmuştur. Lafzatullâh'ın haberi ise وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ kelimesinin haberinin delaletiyle mahzûf olup takdiri, وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ biçimindedir. Burada tek haberle iktifa edilmesinin gerekçesi, Allah'ın (cc) ve Resûlünün rızası biri olmadan diğersinin de olamayacağı kadar aralarındaki güçlü ilişki olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu i‘râb tahlili, “Zamirin mercînde aslolan zamire yakınlıktır.” kuralına dayanmaktadır. Diğer bir faktör de mübtedâ ve haber arasında bir fasılının girmemesinin nahiv kuralları açısından daha iyi olmasıdır.⁴⁷⁴

⁴⁷² Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 24-26.

⁴⁷³ Zamirlerin mercileriyle ilgili kurallar için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 597; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 24; Yılmaz, Selahattin, *Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 1, Sivas, 2001; es-Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidü't-Tefsîr*, Dâru İbn Affân, Huber, ty., I, 399.

⁴⁷⁴ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 366; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 285; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 422; Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 74-77; Şeyhzade, Muhyiddîn Mehmed Kocevî, *Hâşîye ala Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Hakikat Yayıncılık, İstanbul, 1998, II, 440.

Âlusî'nin (v. 1246/1830) naklettiği bir görüşe göre يُرْضُوهُ filindeki ۛ zamiri, رَسُول kelimesine racîdir. Ancak diğerinden farklı olarak zamir, bitiştiği fiille birlikte sadece رَسُول kelimesine mahsus bir haber olur. Lafzatullâh ise burada ta'zim (yüceltme) ve cümleye hazırlık amacıyla zikredildiğinden haber ögesine ihtiyaç duymadığı gibi mahzûf bir habere de ihtiyaç duymamaktadır.⁴⁷⁵

Müberred'in (v. 285/898) tercih ettiği görüşe göre ise zamir, اللهُ lafzına racî olup cümlede takdîm-te'hîr vardır. Bu durumda أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ ifadesi, lafzatullâha haber olur. Buna göre cümlenin takdiri, اللهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ وَرَسُولُهُ كَذَلِكَ şeklinde olur.⁴⁷⁶ Burada sadece lafzatullâhın haberiyle iktifa edilmesi bütün ibadet ve itaatlerin sadece Allah'a (cc) özgü olması sebebiyledir. Ayrıca bütün sırlara ve kalbin samimiyetine muttali olması buradaki haber ögesinin Allah'a (cc) tahsisinin diğer bir gerekçesidir.⁴⁷⁷

Örnek 2: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ

“Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'ân) gelmiştir. Allah (cc) onunla rızası peşinde olanları selamet yollarına iletir.” (Mâide, 5/15,16)

Ayet-i kerîmedeki ۞ mecrûr zamirinin nereye ircâ edileceği hususu, müffesirler ve dilbilimciler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zamirin mercîindeki çeşitlilik doğal olarak ayetin i'râbında farklılıklar meydana getirmektedir. Şimdi zamirin mercîi ve bunun sebep olduğu i'râb farklılıklarından birkaç tanesini aktaralım:

⁴⁷⁵ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, X, 128; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 65.

⁴⁷⁶ Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 466; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 53.

⁴⁷⁷ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XVI, 122.

Birinci görüş; zamir kendisine en yakın olan كِتَابٌ kelimesine racî olmaktadır. Bu görüşü Mekkî b. Ebî Tâlib,⁴⁷⁸ Zamehşerî,⁴⁷⁹ Râzî,⁴⁸⁰ Ebû Hayyân⁴⁸¹ tercih etmişlerdir. Bu takdirde يَهْدِي بِهِ ifadesi, وَكِتَابٌ مُبِينٌ sıfat tamlamasına hâl ya da sıfat olur. Ancak كِتَابٌ lafzının, مُبِينٌ kelimesiyle nitelenmesi bu kelimeyi marifeye yaklaştırdığından ifadenin hâl olması daha uygundur.⁴⁸²

İkinci görüş; zamir kendisinden bir önceki ayette geçen رَسُولٌ ismine racî olmaktadır. Bu durumda يَهْدِي بِهِ اللَّهُ ve يَبِينُ لَكُمْ ifadeleri bu isme hâl olur.⁴⁸³

Üçüncü görüş; zamir نُورٌ ve كِتَابٌ kelimelerinin her ikisine birden racî olmaktadır. İki kelimenin cümlenin akışında aynı anlamları ihtiva etmesi, müfred olarak zikredilen zamirin burada her ikisine birden râci olma ihtimaline neden olmuştur. Ancak Râzî; ma'tûf ve ma'tûfu'n-aleyhin birbirinden farklı olması gerektiği şeklindeki âtif kuralından hareketle bu görüşün zayıf olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁸⁴

Zamirin mercîyyetinin sebep olduğu i'râb çözümlemesi içerisinde, zamirin en yakın kelimeye ircâ edilmesi gerekliliği kuralını ve ayetin bağlamını nazar-ı itibare aldığımızda en uygun görüş kanaatimizce birinci görüştür.

Örnek 3: قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوْلَمْ يَغْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جُنْعاً وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ *“Karun: ‘Bu servet ancak, bende mevcut bir ilimden ötürü bana verilmiştir.’ demişti. Allah’ın (cc), önceleri, ondan daha güçlü ve topladığı şey daha fazla olan nice nesilleri yok ettiğini bilmez mi? Suçluların suçları kendilerinden sorulmaz.”* (Kasas, 28/78)

⁴⁷⁸ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, I, 224.

⁴⁷⁹ ez-Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 218

⁴⁸⁰ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XI, 194.

⁴⁸¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 463.

⁴⁸² el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, I, 292; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'an*, I, 287.

⁴⁸³ İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984, VI, 152; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'an*, I, 292.

⁴⁸⁴ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XI, 194.

Ayette zikredilen ذُنُوبِهِمْ izâfet tamlamasındaki هم mecrûr zamiri, lâfzen muahhar olan الْمُجْرِمُونَ nâib-i fâiline (sözde özne) racîdir. Râzî, bunun hikmetini şöyle izah etmiştir: “Allah (cc), suçluları cezalandırdığı zaman onların yaptıkları bütün amelleri bildiğinden dolayı, işlediklerinin keyfiyet ve kemiyetine dair sual sormaya ihtiyaç duymamıştır.”⁴⁸⁵ Zamirin bu mercî ve Râzî’nin yorumu dikkate alındığında وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ cümlesi müste’nife olur.⁴⁸⁶

Misale konu olan zamirin muhtemel diğer bir mercî de kendisinden önce geçen مَنْ ism-i mevsûlüdür. İbn Atıyye, Muhammed b. Ka’b’den bu ayetin kendisinden önceki ayet ile anlamsal ilişkisi olduğunu bu sebeple zamirin daha önceki asırlarda helak olan topluluklara yani مَنْ ism-i mevsûlünün işaret ettiği topluluklara racî olduğunu nakletmektedir. Bu itibarla ayetin manası şöyle olmaktadır: أَيُّ أَهْلِكُوا وَلَمْ يُسْأَلْ غَيْرُهُمْ بَعْدَهُمْ “Onlar helak oldular ve onlardan sonra gelenler de bunların işledikleri günahlardan dolayı hesaba çekilmedi. Başka bir ifade ile herkes kendi yaptıklarıyla sorguya çekilecek ve cezalandırılacaktır.”⁴⁸⁷ Zamirin مَنْ ism-i mevsûlüne mercîyyeti ve ayetin bağlamı dikkate alındığında وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ cümlesi, harf-i âtîf olan vâv ile önceki cümleye bağlanmaktadır.⁴⁸⁸

Örnek 4: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ “De ki: O, Allah’dır, tekdir.” (İhlâs, 112/1)

Ayet-i kerîmede zikredilen هُوَ zamirinin mahiyeti hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bazı âlimler, bu zamirin zamir-i şân (kendisinden sonra gelen kısma dikkat çekmek amacıyla kullanılan zamir) olduğunu savunurken bazıları ise aksini savunmuşlardır.

⁴⁸⁵ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXV, 17.

⁴⁸⁶ Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Murettil*, VIII, 450.

⁴⁸⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 53.

⁴⁸⁸ Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, V, 650.

Zamir-i şân olduğunu savunan âlimler, mübtedâ ve haber ögesinden müteşekkil **اللَّهُ أَحَدٌ** isim cümlesinin, mahallen merfû olarak bu zamire haber şeklinde i'râbını yapmaktadırlar. İsim cümlesi, zamir-i şânı açıklama mahiyetinde olduğundan mübtedâ olan zamir-i şân ile haber olan **اللَّهُ أَحَدٌ** cümlesi arasında bir rabitanın bulunması ayrıca gerekmemektedir. Bu i'râb farklılığına göre cümlenin te'vili şu şekilde olmaktadır: **قل يا محمد: الحدیث الحقُّ اللهُ أحدٌ** "Ey Muhammed de ki: Gerçek söz, Allah birdir!"⁴⁸⁹

Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1361/1942), bu vechi tercih ederek konuyla ilgili şunları söylemiştir:

"Bu 'hüve' zamirinde diğer bir vecih de bunun 'zamir-i şân' olmasıdır ki, meşhur olan da budur. Gerek sûrenin istiklali gerek lisanın belâğatı açısından bu daha uygundur. Bilindiği üzere 'zamir-i şân' söylenecek olan cümlenin önemini ifade etmek için cümlenin evveline getirilip şâna irca edilerek, işin önemi hakkında 'önemli olan şudur ki' anlamına kullanılır. Bu suretle haberi, **اللَّهُ أَحَدٌ** cümlesi olmuş olur. Bunda 'hüve' zamiri, hakikatte ifadesi lâzım gelen mutlak bir 'şân' olarak duyuran bir mübtedâ, onu bâtında ve zahirde bütün kemâl sıfatı ile tecelli ettiren **اللَّهُ** ism-i celâli de mübtedâ; **أَحَدٌ** Allah'ın zatını kesretten tenzih ile onun birliğini isbat eyleyen haberi, bu haberle Allah'ın birliğini ifade eden bu cümle dahi mübtedâsının haberi olarak onunla birleşip onu beyan eylemiştir. Demek ki o şân Allah'ın birliği hükmünden ibarettir. Zaten esas maksat da o hükümden ibaret olduğu için açıklanmak istenen şey Allah'ın birliği gerçeğinden ibaret olmuş olur. O Allah, cemâl ve celâl sıfatlarının hepsine hakkıyla ve eksiksiz olarak sahip olduğu ve bütünüyle varlığı kendisine ait bulunduğu cihetle ilâhlık kendisinin hakkı olduğu kesinlik kazanır. İşte gerçek mabud olan Allah **أَحَدٌ** birdir, ikincisi olmayan bir tektir, biriciktir. Evvel ve âhir, ortaktan münezze 'Hiçbir şekilde benzeri olmayan' (Şura, 42/11) hep birdir, yegâne birdir."⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Ebüsüud, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn İmâd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., IX, 212; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 508.

⁴⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 63.

Bir kısım âlimler ayette zikredilen هُو zamirinin, zamir-i şân olduğu görüşüne katılmamaktadırlar. Bu görüşü savunanlara göre هُو zamiri, Allah'ın (cc) zatından kinâyedir. İ'râb olarak da zamirin mübtedâ (المستول عنه) olduğunu belirterek bunu, ayetin sebab-i nüzûlüyle gerekçelendirmektedirler.

Mekkî sûrelerden olan İhlâs sûresi, sahih rivayetlere göre müşriklerden ve Yahudilerden birtakım kimseler, Hz. Peygamber'e "Seni bize elçi gönderen ve yalnız kendisine iman ve ibadet olunmasını isteyen Allah nasıl bir şeydir? Yiyip içer mi? Doğup büyür mü? Çoluk çocuğu var mı? Senin rabbin demirden mi yahut altından mıdır? Onu bize tarif et! Vasıflarını anlat! Belki de sana iman ederiz." şeklinde bir takım sorular sormuşlar ve isteklerde bulunmuşlardır. Zatını soruşturmaya yönelik sorulara karşın Allah (cc), Hz. Muhammed'e (sav) sorularının mahiyetine uygun bir cevap vermesini emretmiştir. Böylece Allah'ın (cc) zatını tavsif eden İhlâs sûresi nâzil olmuştur.⁴⁹¹ Kısaca zamirin mahiyeti hakkındaki bu görüş ve ayetin sebab-i nüzûlüne uygun bir i'râb takdirine göre هُو zamiri mübtedâ, الله ismi ona haber olur. Şayet أحد kelimesi ise ya الله lafzından bedel ya da mahzûf bir mübtedânın haberi olur. Şayet الله lâfzı, zamire bedel, أحد haber olursa bu da caizdir.⁴⁹²

Tâhir b. Âşûr (v. 1394/1973) zamir-i şân görüşünü tercih ederken, ikinci görüşün de caiz olabileceğine aşağıdaki ifadeleriyle dikkat çekmektedir:

“ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ” ayetindeki هُو zamiri, hemen akabindeki ifadenin ehemmiyetine dikkat çekmek maksadıyla şân zamiri olarak zikredilmiştir. Çünkü soru soranlar, bu zamiri işittiklerinde söylenecek sözlere dikkat kesilirler. Aynı zamanda bu zamirin, müşriklerin انسب لنا ربك “Bize rabbini tanı!” şeklindeki suallerinde mevcut olan الرب lafzına râci olması da caizdir.”⁴⁹³

⁴⁹¹ el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Kemal Yusuf Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 752.

⁴⁹² el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 793.

⁴⁹³ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 612.

Örnek 5: فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ “*Derken onu doğurunca da: Ya Rabbî, dedi, ben bir kız doğurdum. Zaten Allah onun ne doğurduğunu pek iyi biliyordu.*” (Âl-i İmrân, 3/36)

Ayet-i kerîmedeki وَضَعْتُهَا fiilindeki mansûb zamirin mercî ile ilgili iki vecih ileri sürülmüştür:

Birincisi; Zemahşerî'nin de tercih ettiği görüşe göre zamir, bir önceki مَا فِي بَطْنِي (Âl-i İmrân, 3/35) ayetindeki مَا ism-i mevsûlüne râci olmaktadır. O, batında olan şeyin müennes mi müzekker mi olduğunun İmrân'ın eşi tarafından bilinmesinin mümkün olamayacağından hareketle zamirin, مَا فِي بَطْنِي zahir ifadesine -zira مَا müenneslik alametidir- ircâmın mana itibariyle sorun olabileceği ihtimalini te'ville aşmaya çalışmıştır. Ona göre her ne kadar batında olan şeyin müennesliği ve müzekkerliği beşer tarafından bilinmese de Allah'ın (cc) ilminde bu hakikat sabittir. Dolayısıyla müennes zamirin mezkûr ifadeye ircâmın mana itibariyle olduğunu, مَا فِي بَطْنِي ifadesi kapsamından anlaşılabilir. الموجودة, النسمة, الحبله kelimelerine racî olduğunu söylemektedir. Zamirin muhtemel mercî ve yapılan yorum temel alındığında أَنْتِي lafzı, zamire hâl olup takdiri وَضَعْتَ الْأُنْثَىٰ أَنْتِي şeklinde olur.⁴⁹⁴

İkincisi ise bu zamirin kendisinden sonraki أَنْتِي lafzına râci olmasıdır ki bu durumda أَنْتِي lafzı, zamire bedel olur.⁴⁹⁵

Örnek 6: مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَأَهَيَّ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَىٰ “*Rabb'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak*

⁴⁹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 549; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 201.

⁴⁹⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I,185; Mekki, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 136.

dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: “Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?” (Enbiyâ, 21/2,3)

Ayette geçen وَأَسْرُوا fiilindeki vâv zamiri ve bunun mercî hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür:

Birinci görüş; vâv merfû zamir olup fâil konumundadır. Bu durumda zamirin mercî ile alakalı iki ihtimal vardır:

Birinci ihtimal; zamir bir önceki أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ
“İnsanların hesap verme vakti yaklaştı. Ama onlar hâlâ koyu bir gaflet içinde haktan yüz çevirmekteler.” (Enbiyâ, 21/1) ayette zikredilen الناس lafzına racî olmaktadır.

İkinci ihtimal ise kendisinden önce hiçbir lafza racî olmamaktadır. Buna göre lâfzen ve rütbeten muahhar olan الَّذِينَ ظَلَمُوا sıla cümlesi, zamiri açıklama sadedinde bedel olur. İbn Âtiyye, Sibeveyh’e atfen bu görüşü⁴⁹⁶ naklederken, Ferrâ⁴⁹⁷ ve Âfeş⁴⁹⁸ bu i‘râb vechinin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Tâhir b. Âşur bu görüşü tercih etmiştir.⁴⁹⁹

İkinci görüş de birinci görüş gibi vâvın zamir olduğunu öne çıkarmaktadır. Bu görüşe göre الَّذِينَ ظَلَمُوا sıla cümlesi mübtedâ, هَلْ هَذَا ise haber olup takdiri يَقُولُونَ هَلْ هَذَا وَأَسْرُوا النَّجْوَى fiil şeklindedir.⁵⁰⁰ Ya da Ebû Hayyân’ın Kisâf’ye nisbetine göre mukaddem وَأَسْرُوا النَّجْوَى fiil cümlesi, muahhar الَّذِينَ ظَلَمُوا sıla cümlesine haber olur. Buna göre mezkûr zamirin mercî, ayette geçen diğer bütün gâib zamirlerin de mercî olan, الناس lâfzıdır.⁵⁰¹

Üçüncü görüş; İbn Âtiyye’nin tefsirinde naklettiği bir görüştür ki buna göre zamir merfû olup fâil konumundadır. الَّذِينَ ظَلَمُوا ifadesi mahallen merfû olarak mahzûf

⁴⁹⁶ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 74.

⁴⁹⁷ el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 199.

⁴⁹⁸ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 447.

⁴⁹⁹ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 612.

⁵⁰⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi'l-Kur‘ân*, II, 575.

⁵⁰¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VI, 276; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 126.

bir mübtedânın haberi olur ki takdiri, هُم الَّذِينَ ظَلَمُوا şeklindedir. İbn Atıyye, bu i'râb durumuna göre وَأَسْرُوا النَّجْوَى ifadesinden sonra vakfin hasen olduğu bilgisini de eklemektedir.⁵⁰²

Dördüncü görüş vâvın zamir değil de harf olması yani cemî müzekker alameti olması ile ilgili görüştür. Bu durumda الَّذِينَ ism-i mevsûlü, fâil olur.⁵⁰³

Örnek 7: *Oysaki* وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ “*Oysaki göklerde de yerde de gerçek İlah ancak O'dur. O sizin gizlinizi de bilir, açığa vurduğunuzu da. O, hayır ve şer olarak ne kazanacağınızı da bilir.*” (En'âm, 6/3)

Bu örnekte cümlenin başında zikredilen هُو zamirinin mahiyeti, merciî ve bunlardan kaynaklanan i'râb farklılıkları ile ilgili yorumlar şöyledir:

Ayette geçen هُو zamirinin muhtemel mercilerinden biri, önceki ayetlerin delaletiyle اللَّهُ lafzıdır. Ebû Hayyân, cumhurun bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁴

Ebû Hayyân'nın aktarımına göre Ebû Alî el-Fârisî, bunun şân zamiri olduğu görüşündedir. Bu yoruma göre اللَّهُ lafzı mübtedâ, ondan sonra harf-i cer ile başlayan ifade ise haberdir. Mübtedâ ve haberden müteşekkil isim cümlesi ise zamir-i şânı açıklayıcı cümle olur. Fârisî'nin zamirle alakalı bu yorumunun gerekçesini Ebû Hayyân, özetle şu şekilde açıklamaktadır:

“Şayet zamir lafzatullâha racî olursa lâfzen ve manen aynı olan iki isimden biri mübtedâ, diğeri ise haber (اللَّهُ اللَّهُ) olacaktı. Aralarında ise herhangi bir isnâd söz konusu

⁵⁰² İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 74; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 549; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VI, 276.

⁵⁰³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 74.

⁵⁰⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV, 77.

olmayacaktı. Bundan hareketle zamirin lafzatullâha racî olmasını caiz görmemiştir.”

505

Mekki b. Ebû Tâlib'in de aynı i'râb vechini tercih ettiği *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* adlı eserindeki değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır.⁵⁰⁶

Aktardığımız bu iki görüş içerisinde zamirlerin mercî ile ilgili “Zamirin, başka bir türe hamli mümkün iken bu durumda şân zamirine hamledilmesi uygun değildir.” kuralı⁵⁰⁷ işletildiğinde kanaatimizce cumhurun yaklaşımı en doğru yaklaşım olmaktadır.

Örnek 8: وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ “(Bu yaptıklarında) bir bela olmayacağını sandılar da kör ve sağır kesildiler. Sonra (tövbe ettiler), Allah da onların tövbesini kabul etti. Sonra yine onlardan çoğu kör ve sağır kesildiler. Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir.” (Mâide, 5/71)

Ayetteki عَمُوا وَصَمُوا ifadesindeki zamirlerin mercî iki ihtimal üzere mebnidir:

Birincisi; bu zamirler evvelki بَنِي إِسْرَائِيلَ ayetinde geçen بَنِي إِسْرَائِيلَ ismine râcidir. Bunu Ebû Tâlib el-Mekki⁵⁰⁸ ve İbn-i Âşûr da tercih etmişlerdir. İbn-i Âşûr bu vecihle ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

“فَعَمُوا وَصَمُوا ifadesindeki zamirlerin mercî bunlardan hemen evvelki عَمُوا وَصَمُوا fiillerindeki zamirlerdir. Sonraki iki fiildeki vâv zamirleri, evvelkilerden bedel olup zamirler arasındaki müsavattan dolayı, evvelki zamirlerde varolan umumiyeti tahsis etmektedir. Bütün bu zamirlerin mercî evvelki ayetlerde geçen بَنِي إِسْرَائِيلَ ismidir.”⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV,77.

⁵⁰⁶ Mekki, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 313.

⁵⁰⁷ Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, Dârü'l-Kâsım, Riyâd, 1996, II, 590.

⁵⁰⁸ Mekki, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 241.

⁵⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VI, 279.

İkinci görüş ise belirtilen zamirlerin kendisinden önceki hiçbir isme râci olmamasıdır. Bu durumda ise كَثِيرٌ lafzı bu zamirleri açıklayıcı mahiyete bedel olur.⁵¹⁰

Ayetin bağlamı esas alındığında kanaatimizce birinci görüş diğerine göre daha isabetlidir. Çünkü istişhad ettiğimiz ayet ile bundan önceki ayetler genel olarak İsrail oğullarından bahsetmektedir. Ayrıca ayetin hem zahirine hem de manasına daha uygun bir vechidir.

2. Harf-i cerlerin ve Zarfların Mutaallakları

Harf-i cerler ve zarfların mutaallakları konusu, gerek me'ani'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi ayetleri filolojik açıdan inceleyen eserlerde gerekse ayetleri çok yönlü inceleyen tefsir kitaplarında, önemli bir yer işgal etmektedir. Bunun en önemli sebebi, harf-i cerlerin ve zarfların farklı yerlere taalluklarının mümkün olması, böylece müfessirlere ve dilbilimcilere icthad ve tercih hürriyetini sağlamasıdır. Bu da doğal olarak ayetin hem i'râbını hem de anlamını etkilemektedir.

Harf-i cerler ve zarflar bir mutaalaka bağlanmadan ve onunla birlikte düşünülmeden yalnız başına anlam ifade edemezler.⁵¹¹ Bunlar cümle içerisinde fiil ya da fiil anlamındaki bir kelimeye doğrudan taalluk ettiği gibi bazen mukadder bir fiil ya da fiil anlamındaki bir kelimeye (masdar, ism-i fâil vs.) taalluk ederek şibih cümle oluşturmaktadırlar. Tek başına müstakil bir mana ifade etmediği için şibih cümle olarak isimlendirilen bu tarz cümleler, asıl cümlenin manasını tamamlayıcı fer'î manalar ihtiva etmektedir. Zarf-ı zaman, zarf-ı mekân, câr-mecrûr gibi unsurlardan meydana gelen şibih cümleler, hades (eylem, iş, oluş) ifade eden fiil ya da fiilimsilere (masdar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl...) taalluk ederek bunlardaki anlam eksikliğini ve kapalılığını gidermektedir.⁵¹²

Örnek 1: ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ “İşte o kitap, bunda şüphe yok, müttakiler (kötülükten korunacaklar) için hidayettir.” (Bakara, 2/2)

⁵¹⁰ Halebî, *ed-Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IV, 371.

⁵¹¹ Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi*, II, 237.

⁵¹² Konuyla ilgili bkz. Galâyînî, *Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, III, 53; Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi*, II, 237.

Ayetteki فيه harf-i cerin mutaallakı hakkında müfessirler, farklı görüşler ileri sürmektedirler:

Birincisi; فيه câr-mecrûru لَا رَبِّ لَA terkinindeki لَا harfinin mahzûf olan haberine taalluk eder. Buna göre فيه câr-mecrûrun mutaallakı mahzûf bir fiil ya da şibih fiil olur. Takdiri فيه كَانَ أَوْ كَائِنَ فِيهِ biçimindedir.

İkincisi; فيه câr-mecrûru, هُدَى kelimesinin mukaddem haberi olarak yine mahzûf bir fiil ya da fiil manasındaki bir kelimeye (şibh-i fiil) taalluk eder. Bu ikinci veche göre لَا رَبِّ لَA terkinde vakf yapılır. لَا'nın haberi ise malum olduğundan mahzûf olur. فيه هُدَى cümlesi, لَا رَبِّ لَA ifadesine hâl ya da itirâzî cümle (ara cümle) olarak i'râblandığı takdirde ise haber, ذَلِكَ الْكِتَابُ olur.⁵¹³

Her iki i'râb vechi de ayete farklı anlam incelikleri sağlamaktadır. Birinci i'râb vechi, raybın (şüphenin) Kur'ân da nefyini ön plana çıkartırken, ikinci i'râb vechi ise hidayetin Kur'ân'a tahsisini öncelemektedir.

Örnek 2: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا
عُزَّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ
“Ey iman edenler! Sizler inkâr edenler ve yeryüzünde sefere veya savaşa çıkan kardeşleri için: “Eğer bizim yanımızda olsalardı ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi.” diyenler gibi olmayın. Allah (cc) bunu, onların kalplerine bir hasret (yarası) olarak koydu.” (Âl-i İmrân, 3/156)

لِيَجْعَلَ fiilinin ibtidasındaki لَA harfi, Kur'ân'ı i'râb edenler ve müfessirlerce ayette geçen لَا تَكُونُوا ve وَقَالُوا fiillerine taalluk ettirilmektedir. Mutaallaklara göre لَA'nın türü ve cümleye kattığı anlam değişmektedir:

⁵¹³ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, I, 81; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 17.

قَالُوا fiiline bağlandığı takdirde lâmu't-ta'lîl (sebeb bildiren) olarak yorumlanması mana itibariyle yanlış sonuç vermektedir. Çünkü Firavun ve eşi Hz. Musa'yı kendilerine düşman olsun diye yanlarına almadılar. Bunun aksine bir şeyin neticesini ifade eden lâmu'l-âkibe (bir şeyin sonucunu ifade etme) olarak yorumlanması ayetin bağlamına daha uygundur. Lâmu'l-âkibe olarak yorumlandığı takdirde فَالْتَقَطَهُ آلُ

فزعونَ *Nitekim Firavun'un ailesi de akıbette kendilerine düşman ve başlarına dert olsun diye onu bulup aldı.*” (Kasas, 28/8) ayetinde geçen لِيَكُونَ fiilindeki ل gibi bir işin neticesini bildirir. Buna göre ayetin anlamı, “Allah’ın müminlere bahsettiği cihad, ganimet ve zafer gibi unsurların, kalplerinde meydana getirdiği bir hasret onların akıbeti olsun!” biçiminde olur.⁵¹⁴

Lâm harfinin diğer bir mutaallakı da لَا تَكُونُوا nehy (yasaklama) ifadesidir. Ebû Hayyân’a göre olumsuz ifadeye bağlandığı takdirde ta’lîl (sebeb) bildirmesi doğru değildir. Çünkü Allah’ın (cc), kâfirlerin zanlarını kalplerinde hasret kılması, müminlerin kâfirlere benzemeyi yasaklamasına gerekçe olamaz. Bu nedenle Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin ل harfini لَا تَكُونُوا nehy ifadesine götürüp sebep olarak ayeti, “Siz onlar gibi olmayınız, ta ki sizin kendileri gibi olmayışınızı, Allah (cc) onların kalplerinde bir pişmanlık ve nedamet kılsın!” şeklinde yorumlamasını eleştirmektedir.⁵¹⁵

ل harfini, ta’lîl manasında ele alıp her iki mutaallaka götüren yorumlar da yapılmaktadır. Bu manayla birlikte قَالُوا fiiline taalluku esas alındığında ayetin anlamı, “Bunu kalplerine bir pişmanlık girsin diye söylediler.” biçiminde olmaktadır.⁵¹⁶ لَا تَكُونُوا nehy ifadesine bağlandığı takdirde ise anlam, “Siz onlar gibi olmayınız, ta ki sizin

⁵¹⁴ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 227; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, III, 102.

⁵¹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 101; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 646.

⁵¹⁶ Osmân, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânü Me’ânihî*, II, 331.

kendileri gibi olmayışınızı, Allah onların kalplerinde bir pişmanlık ve nedamet kılsın!” biçiminde olmaktadır.⁵¹⁷

Ayette zikredilen لِيَجْعَلَ fiilinin başındaki lâm harf-i cerinin farklı yerlere taallukunun anlam üzerindeki etkisi hakkında görüş beyan edenlerden biri de Neseffî’dir. Neseffî (v. 710/1310) konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Harf-i cerr, لَا تَكُونُوا ifadesine taalluk ettiği takdirde ayetin anlamı, ‘Bu sözleri söyleyenler ve bu sözlere itikad edenler gibi olmayınız ki, Allah (cc), bunu sadece onların kalbine mahsus bir hasret (pişmanlık) kılsın ve sizin kalplerinizi ondan muhafaza etsin!’ şeklinde olur. قَالُوا fiiline bağlandığında ise anlam şöyle olur: ‘Bunu, kalplerine hasret (pişmanlık) olsun diye söylediler ve buna itikat ettiler.’”⁵¹⁸

Özetle ayette geçen lâm harf-i cerinin farklı kelimelere taalluk ettirilmesi mana ve i’râb açısından birtakım inceliklerin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Bu ayetin manasında bir müphemiyet meydana getirmemekte, tam aksine ayete yorum zenginliği ve çeşitliliği getirmektedir.

Örnek 3: فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِّ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ

“O’nu yalanladılar, biz de O’nu ve O’nunla beraber gemide bulunanları kurtardık, âyetlerimizi yalanlayanları boğduk! Çünkü onlar, kalb gözleri körleşmiş bir kavim idiler.” (A’râf, 7/64)

Ayet-i kerîmede kaydedilen فِي الْفُلِّ câr-mecrûr ifadesinin mutaallakıyla ilişkin soruya Zemahşerî, *el-Keşşâf*’ta şöyle cevap vermiştir:

والذين استقروا معه في, الله (cc), فِي الْفُلِّ ifadesinin mutaallakı,

‘Onunla (Nuh) birlikte gemiye yerleşenler ya da onunla

beraber gemide olanlar...’ şeklinde hitap etmiştir. Yahut bu ifadenin mutaallakı, فَأَنْجَيْنَاهُ

⁵¹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 646.

⁵¹⁸ en-Neseffî, Ebü’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vil*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2005, I, 304.

fiili olabilir. Bu takdirde ise anlam, 'انجيناهم في السفينة من الطرفان' Biz, onları gemi içerisinde tufandan kurtardık.' şeklinde olur.⁵¹⁹

Mutaallakların farklılığına bağlı olarak câr-mecrûrun i'râb durumu da değişmektedir. Ayetteki مَعَهُ zarfı, صحب (birliktelik) manasında da te'vil edilmektedir. Buna göre فِي الْفُلِّ câr-mecrûr ifadesinin, معه zarfına (صحبه في الفلك) ya da مَعَهُ zarfının mutaallakına taalluku (والذين استقروا معه في الفلك) esas alındığında ayetteki مَعَهُ فِي الْفُلِّ ifadesi, ism-i mevsûlün sırası olur ve i'râb ta mahalli olmaz. فِي الْفُلِّ câr-mecrûrunun انجيناه fiiline taalluku esas alındığı takdirde ise mef'ûlü'n-fih olarak i'râblanır.⁵²⁰

Örnek 4: وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ “Ehl-i Kitaptan çoğu, gerçek kendilerine besbelli olduktan sonra, sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.” (Bakara, 2/109)

Ayette câr ve mecrurdan oluşan مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ ifadesinin mutaallakı ve bunun cümle yapısı ve anlamı üzerindeki etkisi hakkında iki farklı değerlendirme yapılmıştır:

Birincisi; مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ ifadesinin وَدَّ fiiline bağlanarak mahallen mansûb kılınmasıdır.⁵²¹ Zemahşerî (v. 538/1144) bu i'râb doğrultusunda ayetin manasını şu şekilde izah etmektedir:

“Onlar, sizin dinden dönmenizi isterler. Bunu arzu etmelerinin sebebi, mütedeyyin olmaları ya da hakka meyletmeleri sebebiyle olmayıp tam aksine kendi arzuları sebebiyledir. Çünkü onlar bunu, hak üzerinde olduğunuz kendilerine apaçık belli

⁵¹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 457.

⁵²⁰ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 357; Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufassal li Kitâbillâhi'l-Murettel*, IV, 8.

⁵²¹ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 85; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 118.

olduktan sonra arzu ettiler. Gerçek bu iken onların bu istekleri nasıl hakkı talep etmek cihetinden olabilir ki!”⁵²²

İkincisi; مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesinin mutaallakı mahzûf bir sıfattır. Takdiri, حَسَدًا عَظِيمًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ şeklindedir.⁵²³ Bu takdire göre ayetin anlamı, “içlerindeki büyük bir kıskançlıktan ötürü” şeklinde olur.⁵²⁴ Bu i‘râb vechine göre كُفَّارًا kelimesinin üzerinde vakf yapmak câizdir.⁵²⁵ Hasedin insanın iç dünyasında gerçekleşen bir duygu olduğu düşünüldüğünde bununla benzer anlama gelen مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesi ile nitelenmesi, Zeccâc’a göre anlamca pek uygun düşmemektedir. Ancak bazıları Zeccâc’dan farklı düşünerek bu ifadenin حَسَدًا kelimesini anlamca pekiştirdiğini dolayısıyla gereksiz bir kullanım olmadığını düşünmektedir.⁵²⁶ Enbârî, birinci vechin daha uygun olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.⁵²⁷

Mutezilî anlayış, Allah’ın adil olması prensibinden hareketle insan fiillerinin oluşumunda kulun kendi gücünü öne çıkarırken, Sünnî anlayış ise Allah’ın her şeyin üzerindeki mutlak iradesine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Mutezile ve Ehl-i Sünnet’in konu ile ilgili Kur’ân ayetlerini anlamlandırma yönteminin bu farklı düşünce çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Nitekim Mutezilî âlimlerinden Cubbâî’nin ayette geçen كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesini, kendi mezhebînin genel ilkeleri doğrultusunda anlamlandırıdığını Ehl-i Sünnet âlimlerinden Râzî’nin aktarımında görmekteyiz. Râzî’nin aktarımına göre Cubbâî, ayeti şu şekilde te’vil etmiştir: “Allah (cc), حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesiyle, onların (Yahûdilerin) bu küfrü, Allah’ın bunu onlarda

⁵²² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 310.

⁵²³ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğarîbi İ‘râbi ‘l-Kur’ân*, I, 118.

⁵²⁴ er-Râzî, *et-Tefsîrü ‘l-Kebîr*, III, 264; Ebû Hayyân, *Bahru ‘l-Muhît*, I, 518; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğarîbi İ‘râbi ‘l-Kur’ân*, I, 118; Osmân, *İ‘râbü ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm ve Beyânuhu*, I, 262.

⁵²⁵ Mekkî, *Müşkilü İ‘râbi ‘l-Kur’ân*, I, 68.

⁵²⁶ Zeyn, *el-İ‘râb fi ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, s. 565.

⁵²⁷ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğarîbi İ‘râbi ‘l-Kur’ân*, I, 118.

yaratmış olmasından kaynaklanmamaktadır. Tam aksine küfürlerinin menşei bizzat kendi fiilleridir.”⁵²⁸

Ebû Ali el-Cubbâtî'nin (v. 303/916) ayeti yorumlama biçimini eleştiren Râzî, ayetteki câr-mecrûrun muhtemel mutaallaklarının anlama katkısı noktasında cevap vermiştir. Râzî, şunları söylemektedir:

“Allah'ın (cc) مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesinde iki vecih vardır: Birincisi bu ifadedeki harf-i cerin mutaallakı وَدَّ fiili olup mana şu şekildedir: ‘Onlar sizin dinden dönmenizi isterler. Onların bunu arzu etmelerinin sebebi, mütedeyyin olmaları ya da hakka meyletmeleri sebebiyle olmayıp bilakis kendi arzuları sebebiyledir. Çünkü onlar bunu sizin hak üzerinde olduğunuz kendilerine apaçık belli olduktan sonra arzu ettiler. Gerçek bu iken onların bu istekleri nasıl hakkı talep etmek cihetinden olabilir ki?’ İkincisi ise câr-mecrûrun mutaallakı حَسَدًا kelimesidir. Bu mutaallaka göre ise anlam ‘kendi içlerindeki büyük bir hasetten dolayı’ olur.”⁵²⁹

İbn Atıyye (v. 541/1146), tefsirinde câr-mecrûrun mutaallakı konusunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra yukarıda geçen her iki mutaallaka göre ayetin anlamını şöyle izah etmektedir:

“Onlar, bunu herhangi bir kitapta görmedikleri gibi böyle bir şeyle de emrolunmamışlardır. Bu tamamen kendilerinden neşet etmiştir. Zira bu manayı, حَسَدًا lafzı vermektedir. يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ (Bakara, Al-i İmrân, 3/167), يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ (2/79) ve وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ (En'âm, 6/38) ayetlerindeki kullanım gibi مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesi de aynı şekilde te'kit ve ilzam amacıyla gelmiştir.”⁵³⁰

⁵²⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, III, 264. Mutezilî müfessirlerinden Kâdî Abdulcebbar (v.415/1024) , حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesinin tefsiri bağlamında şunları söylemektedir: “Bu ifade, onların Allah (cc) ve Rasulü'ne (sav) olan hasedlerinin Allah'ın yaratması olmadığına delalet etmektedir. Şayet böyle olsaydı Allah (cc) hasedi onlara izafe etmezdi.” Bu yorum için bkz. Kâdî Abdulcebbar, İmâduddîn Ebi'l-Hasen Ahmed *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâîn*, Dârü'l-Nahdeti'l-Hadisiyye, Beyrût, ty., s. 31.

⁵²⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, III, 264

⁵³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 398.

Örnek 5: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا

إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
nasıl kalkarsa ancak öyle kalkarlar. Bu ceza onlara, ‘Alışveriş de faiz gibidir.’ demeleri yüzündendir. Oysa Allah (cc), alışverişi helal, faizi de harâm kılmıştır.” (Bakara, 2/275)

Ayet-i celiledaki مِنَ الْمَسِّ ifadesindeki مِنْ harf-i cerinin üç farklı yere taalluku mümkündür:

Birincisi; لَا يَقُومُونَ fiiline taalluk etmektedir. Buna göre ayetin anlamı, لَا يَقُومُونَ

من المس الذي بهم الا كما يقوم المصروع “Onlar kendilerinde bulunan çarpılmadan (mess) ancak çarpılmış kimsenin kalkması gibi kalkarlar.” biçiminde olmaktadır.⁵³¹ Bu mana dikkatle okunduğunda harf-i cerin burada beyaniyye anlamında olduğu görülecektir.

İkincisi ise harf-i cerr, sebebiyet anlamında يَقُومُ fiiline taalluk etmektedir. Buna

göre ayetin anlamı, لَا يَقُومُونَ الا كما يقوم المتخبط بسبب المس “Onlar ancak mess (çarpılma, dokunma) sebebi ile çarpılmış kimsenin kalkışı gibi kalkarlar.” şeklinde olmaktadır.⁵³²

Üçüncüsü de يَتَخَبَّطُهُ fiiline bağlanmaktadır.⁵³³ Buna göre مِنْ harf-i ceri ta’lil

(sebebilik)⁵³⁴ ve tebyîn (açıklama)⁵³⁵ vazifesini görmektedir.

Örnek 6: كَذَلِكَ يبينُ اللهُ لكم الآياتِ لعلَّكم تتفكرون * في الدنيا والآخرة

(cc), size âyetlerini açıklıyor. Umulur ki siz düşünürsünüz. Dünya ve ahiret hakkında (düşünürsünüz)” (Bakara, 2/219, 220)

⁵³¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 506.

⁵³² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VII, 95.

⁵³³ el-Beydâvî, *Haşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîr-i Kâdî Beydâvî*, I, 587; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, I, 368.

⁵³⁴ Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Murettil*, I, 387.

⁵³⁵ Zeyn, *el-İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 122.

Ayette zikredilen *في الدنيا* ifadesindeki *câr-mecrûrun* muhtemel iki mutaallakı bulunmaktadır.⁵³⁶ Neseî (v. 710/1310), her iki mutaallakın anlam üzerindeki etkisini de şu şekilde izah etmektedir:

“*Câr ve mecrûr, تَتَفَكَّرُونَ* fiiline taalluk ettirilirse ayetin anlamı, *اي تتفكرون فيما يتعلق* ‘Dünya ve ahiretle ilgili şeyleri tefekkür edersiniz ve sizin için en uygun olanı alırsınız.’ şeklinde olur. Aynı zamanda *يُبَيِّنُ* fiiline taalluku da caizdir. Bu takdirde anlam, *اي يبين لكم الايات في امر الدارين وفيما يتعلق بهما* ‘Dünya ve ahiretle ilgili işler ve bunlarla ilgili şeylerde ayetlerini açıklıyor.’ şeklinde olur.”⁵³⁷

Râzî (v. 606/1209), *في الدنيا* ifadesinin *تَتَفَكَّرُونَ* fiiline taallukunun ayetin zahirine uygun olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *takdîm* ve *te’hîr* yapılarak harf-i cerin *يُبَيِّنُ* fiiline bağlanmasını ise delilsiz *te’vile* yönelme olarak değerlendirmekte ve bunun caiz olmadığını söylemektedir. Râzî, ayetin *siyâk* ve *sibâkını* dikkate alarak *câr-mecrûru* *تَتَفَكَّرُونَ* fiiline bağlamakta ve ayetin anlamını şu şekilde vermektedir: *كذلك يبين الله لكم*

الايات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا و مضار في الاخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والاخرة “Böylece Allah (cc), size âyetlerini açıklıyor, içki ve kumardaki dünyevî faydaları ile uhrevî zararları size bildiriyor. Bu sebeple dünya ve ahiret ahvalini tefekkür ettiğinizde, ahiretin dünyaya tercih edilmesi gerektiğini muhakkak bilirsiniz.”⁵³⁸

Örnek 7: *وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَزْتُ حِجْرًا لَا يَطْعُمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَرِّعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا*

“Zanlarınca dediler ki: ‘Bunlar dokunulmaz hayvanlar ve ekinlerdir. Bunları bizim dilediğimizden başkası yiyemez. Bunlar da sırtına binilmesi yasaklanmış hayvanlar.’ Bir kısım hayvanları da üzerlerine

⁵³⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 134; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 54; Mekki, *Müşkilu İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 96.

⁵³⁷ en-Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, I, 183.

⁵³⁸ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI,53.

Allah'ın adını anmadan boğazlarlar. Bütün bunları Allah'a iftira ederek yaparlar. Allah onları iftiralarıyla cezalandıracaktır.” (En'âm, 6/138)

Ayet-i celilede geçen عَلَيْهِ lâfzının muhtemel mutaallaklarından biri ayetin hemen başındaki قَالُوا fiilidir. Diğeri ise mahzûftur. Mahzûf mutaallaka göre câr-mecrûr mutaallakı ile birlikte افْتَرَاء kelimesinin sıfatı olur.⁵³⁹ Ya da mahzûf mutaallaka gerek kalmaksızın câr-mecrûr doğrudan افْتَرَاء kelimesine taalluk ettirilebilir. Bu takdirde mana “Bütün bunlar Allah'a atılan iftiralarlardır.” şeklinde olur.⁵⁴⁰

Örnek 8: قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ “Allah onlara: ‘Sizden önce geçmiş cin ve insan topluluklarıyla beraber cehennem ateşine girin!’ der.”(A‘râf, 7/38)

Ayet-i kerîmede zikredilen ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ câr ve mecrûrun mutaallakı ادْخُلُوا emir fiili olabildiği gibi كَاتِنِينَ veya ثَابِتِينَ gibi mahzûf kelimeler de olabilir. Bu ikinci mutaallıka göre câr-mecrûr, ادْخُلُوا emir fiilindeki zamire hâl olur. Bu mutaallakın anlama katkısı ise كَاتِنِينَ فِي جَمَلَةٍ أُمَّمٍ “Bütün bir topluluk olarak giriniz!” şeklindedir.

Ayetteki ادْخُلُوا فِي النَّارِ ifadesi ise ادْخُلُوا emir fiiline ya da أُمَّمٍ kelimesine taalluk ettirilebilir. أُمَّمٍ kelimesine taalluk ettirildiğinde, فِي أُمَّمٍ ثَابِتَةٍ او مُسْتَقَرَّةٍ şeklinde takdir edilir. Buna göre harf-i cer mahzûf bir kelimeye bağlanarak ona sıfat olur. Ya da خَلَتْ fiiline zarf olarak taalluk edip mana, “Daha önce ateşe girmeleri gerçekleşmiştir.” şeklinde olur.⁵⁴¹

⁵³⁹ el-Beydâvî, *Haşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîr-i Kâdî Beydâvî*, I, 313.

⁵⁴⁰ Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufassal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*, III, 336.

⁵⁴¹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 374; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 398; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, II, 549; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 398.

Örnek 9: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ “O, Allah’tır, gökte de yerde de tek ve gerçek İlah’tır. O tam hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyi hakkıyla bilir.” (Zuhrûf, 43/84)

Ayet-i kerîmede geçen *câr-mecrûrunun* *mutaallakı* ve bunun neden olduğu *i’râb* farklılıkları hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir.

Câr-mecrûr, mahzûf bir fiil ya da fiil anlamındaki bir kelimeye bağlandığı takdirde *i’râb* vecihleri ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; *إِلَهٌ* ismi mübtedâ, *câr-mecrûr* mahzûf *mutaallakı* ile birlikte onun haberi olur. Cümle olarak da sıla cümlesi olup *i’râb* ta mahalli yoktur. Takdiri ise *وهو الذي إله كائن في السماء* şeklindedir.

İkincisi; *إِلَهٌ* ismi, *câr-mecrûrunun* mahzûf *mutaallakının* fâili olur. Takdiri, *وهو الذي ثبت أو استقر في السماء إله* şeklinde olur.

Üçüncü *i’râb* vechi ise *إِلَهٌ* ismi, mahzûf *mutaallaktan* *الذي* ism-i mevsûlüne râci müstatir (gizli) bir zamire bedel olur. Bu durumda *câr-mecrûr*, *الذي* ism-i mevsûlünün sılası olur. Takdiri ise *وهو الذي استقرأ أو ثبت في السماء إله* şeklindedir.

Zemahşerî, Ukberî, Semîn Halebî ve İbn Hişâm’ın da aralarında bulunduğu bazı âlimler *câr-mecrûru*, *إِلَهٌ* ismine taalluk ettirmektedirler. Buna göre *إِلَهٌ* ismi, mahzûf bir mübtedânın haberi olup takdiri, *وهو الذي هو إله في السماء* şeklindedir. Bu görüşü savunanlar, *câr-mecrûrun* *mutaallakının* fiil ya da fiil anlamında bir kelime olması kuralının burada ihlal edildiği şeklindeki eleştirileri te’ville aşmaya çalışmışlardır. Onlara göre *إله* isminin, herhangi bir kelimeyi vasfettiği şekilde (*شيء إله*) bir kullanımı görülmemekle birlikte, *إله واحد* biçiminde çokça kullanılan örneğinde de görüldüğü üzere mevsûf olabilmektedir. Bu özelliğiyle *إله* ismi, fiile benzemekte olup *معبود* anlamındadır.

Diğer bir gerekçeleri, cümlenin bu şekilde bir i'râbı yapılmadığı takdirde âtîf olan وَفِي cümlesinin إِنَّ فِي الْأَرْضِ إِلَهًا takdirinde bağımsız bir cümle olabilmesidir. Bu da âtîf-ma'tûf ilişkisinin inkıtaa uğrayarak cümlenin hedeflediği anlamda ve cümlenin söz diziminde uyumsuzluğun meydana gelmesi demektir. Onlar, bunun haricindeki diğer i'râb vecihlerine nahiv kaidelerine uymadığı gerekçesiyle itibar etmemektedirler. إله isminin mübtedâ, câr-mecrûrun haber olduğu ya da إله isminin, câr-mecrûrun mahzûf mutaallakının haberi olduğu şeklindeki i'râb vecihlerinin, sıla cümlesinden mevsûla racî bir rabitanın gerekliliği kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar. Ayrıca إله isminin, câr-mecrûrun mahzûf mutaallakındaki müstetir zamire bedel olduğu şeklindeki üçüncü maddede gösterilen i'râb vechinin, caiz olmakla birlikte zayıf bir görüş olduğunu ifade ederler. Buna gerekçe olarak da ayetin ana maksadının ulûhiyetin ispatı olduğunu söylemektedirler. Yoksa ayetin temel gayesi Allah'ın (cc) yerde ve gökte olduğunu bildirmek değildir.⁵⁴²

Özetle başta Zemahşerî, Ukberî, Semîn Halebî ve İbn Hişâm'ın da aralarında bulunduğu bazı âlimlerin câr-mecrûru, إله ismine taalluk ettirerek إله ismini mahzûf bir mübtedânın haberi olarak i'râb etmeleri (وهو الذي هو إله في السماء) gerek nahvî kaideler açısından gerekse i'râb -anlam uyumu açısından daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

Örnek 10: أَكَاَنَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ *“İnsanları uyar! Müminlere, Rab'lerinin üstün sadakat makamı vereceğini müjdele! diye içlerinden bir insana vahyetmemiz insanların çok mu tuhafına gitti?”* (Yunus, 10/2)

Dilbilimciler ve müfessirlerin, ayet-i kerîmedeki لِلنَّاسِ câr-mecrûrunun muhtemel mutaallakları hakkında zikrettiği vecihlerden bazıları şöyledir:

⁵⁴² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 459; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 705; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IX, 610; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, V, 274.

Birinci vecih; لِلنَّاسِ câr-mecrûrunun mutaallakı ayette geçen كَانَ nâkıs fiilidir. Buna göre كَانَ'nin ismi أَنْ أَوْحَيْنَا ifadesi olup, haberi ise عَجَبًا masdarıdır. İbn Hişâm, *hades* ifade etmediği için nâkıs fiilin mutaallak olamayacağı iddialarının⁵⁴³ aksine *Muğni'l-Lebîb* adlı eserinde bunu, câr-mecrûrun nakıs fiile taallukunun cevaziyetine istişhâd amacıyla getirmiştir. Ona göre عَجَبًا kelimesi masdar-ı muahhar olduğundan mutaallak olamaz. أَنْ أَوْحَيْنَا ifadesi ise gerek ma'mûlün sılasına takaddüm edememesi kuralı uyarınca, gerekse mana bozukluğuna sebebiyet vermesi sebebiyle لِلنَّاسِ câr-mecrûruna mutaallak olması uygun değildir. Zira أَنْ أَوْحَيْنَا لِلنَّاسِ “İnsanları uyar diye insanlar için vahyettik.” takdirinde de görüldüğü üzere mana bozulur.⁵⁴⁴

İkinci vecih; لِلنَّاسِ câr-mecrûru, hâl konumunda olan عَجَبًا kelimesinden mahzûf bir hale taalluk etmesidir. عَجَبًا masdarı, aslen sıfat olup takaddüm ettiğinden hâl olmuştur. İbn-i Hişâm'ın caiz olarak nitelediği⁵⁴⁵ bu i'râb vechini Ukberî,⁵⁴⁶ Enbârî⁵⁴⁷ gibi i'râbü'l-Kur'ân ilminde otorite âlimler, diğer vecihlere nazaran öncelemiştir.

Örnek 11: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ

مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفُ تُرْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ “Allah (cc), sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar. Bozulan yeminin keffareti (cezası), ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on yoksulu yedirmek veya giydirmek yahut da bir köle azat etmektir.” (Mâide, 5/89)

Ayette geçen مِنْ أَوْسَطِ câr ve mecrûrunun muhtemel mutaallaklarından iki tanesi şu şekildedir:

⁵⁴³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, V, 288.

⁵⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, V, 288.

⁵⁴⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, V, 289.

⁵⁴⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 432.

⁵⁴⁷ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 408.

Birincisi; kendisinden önceki ifadeden anlaşıldığı üzere mahzûf bir mübtedânın haberine taalluk eder. Buna göre ayetin takdiri, طعامهم كائن من أوسط şeklindedir. Ayrıca bu i'râb formuna göre مَسَاكِينَ kelimesinde vakf yapılır. Mana ise “Ey Müslümanlar! Allah (cc) sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutar. Şayet yemini yerine getirmezseniz kefareti on yoksulu yedirmektir. Onlara yedirdiğiniz yemek ailenize yedirdiğinizin ortalamasından olmalıdır.” biçiminde olmaktadır. Bu i'râb yorumuna göre yemeğin en güzelinden yedirmek zorunlu olmadığı gibi en düşüğünden yedirmek de caiz değildir. Bilakis ikisinin ortasından yedirmek gerektiği şeklinde bir tahsis yapılmıştır.⁵⁴⁸

İkincisi; مِنْ أَوْسَطٍ câr ve mecrûru, إِطْعَامٍ kelimesinin ikinci mef'ûlünün sıfatına taalluk eder. Takdiri, فَكَفَارَتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ طَعَامًا كَائِنًا مِنْ أَوْسَطٍ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ şeklindedir. Buna göre yemeğin niteliği belirtilerek aileye mutad olarak yedirilen yemek kastedilmiş olur.⁵⁴⁹

3. Hazif (Eksiltili İfadeler) Faktörü

Terim olarak hazif, bir karîneye veya bir maksada binaen biliniyor anlaşılabilir olan cümle ya da kelime unsurlarının kelimadan iskat edilmesi demektir.⁵⁵⁰ Hazif, meânî ilminin önemli konularından birini teşkil eden icâz (sözün veciz bir biçimde ifade edilmesi) başlığı altında değerlendirilmektedir. Abdulkâhir el-Cürcânî, Kur'ân dili olan Arapçada yaygın bir kullanım alanına ve önemli dil özelliklerine sahip hazif üslûbu ile alakalı şu tespitleri yapmaktadır:

“Bu (hazif) nükteli, olağanüstü ve sihre benzer bir konudur. Çünkü burada bir kelimenin zikredilmesinin (hazfedilmesinin/sözden düşürülmesinin) bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu (anlamı daha açık ifade ettiğini); bir şeyi söylemeyip susmanın, maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey

⁵⁴⁸ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, V, 11.

⁵⁴⁹ Halebî, *Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IV, 406.

⁵⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 102

söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konduğunu görürsün.”⁵⁵¹

Birtakım amaçlara binaen Kur’ân’da yaygın bir şekilde kullanılan hazifli ifadeler ibâreyi veciz kılmakta ve gereksiz ayrıntılardan arındırarak güzelleştirmektedir. Ayrıca lâfza yansımayan başka bir ifadeyle mahzûf ibarenin yorumunu muhataba havâle ederek birtakım duyguları harekete geçirmektedir. Hazifli anlatımlarda genellikle edebî amaçlar öngörüldüğünden sözün bağlam ve konteksine göre değişen çeşitli edebî açılım ve yorumlar bulunmaktadır.⁵⁵²

Ayetlerin gramatik yapısının ve söz diziminin şekillenmesinde önemli bir rolü olan hazif faktörünün, i’râb farklılıklarının oluşumundaki rolünü ve bunun anlam üzerindeki etkisini gösteren örnekleri aşağıda zikredeceğiz.

Örnek 1: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا * الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا

آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا “*Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseyi sevmez. Onlar ki hem kıskanır, cimrilik ederler, hem de herkese cimrilik tavsiye ederler ve Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimeti gizlerler. Biz, kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırladık.*” (Nisâ, 4/36, 37)

İkinci ayet-i kerîmenin hemen başında geçen الَّذِينَ ism-i mevsûlün haberinin hazfedilmesi ve buna bağlı olarak haber takdir edilmesi nedeniyle i’râb farklılıkları oluşmaktadır:

Taberî’ye (v. 310/922) göre الَّذِينَ ism-i mevsûlü, birinci ayetin sonundaki فَخُورًا kelimesindeki gizli bir zamire râci olarak merfûdur. Taberî’ye göre başka bir i’râb vechi de مَنْ ism-i mevsûlüne sıfat olarak mansûbtur.⁵⁵³ Ancak Kurtubî, مَنْ ism-i mevsûlünün

⁵⁵¹ el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahmân Abdülkahir, *Delâilü'l-İ'câz*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 134.

⁵⁵² Kaçar, Halil İbrâhîm, *Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslubu) Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 30, İstanbul, 2006, s. 169-189. Ayrıca hazif konusunda geniş bilgi için bkz. Halil İbrâhîm Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslubu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

⁵⁵³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, VIII, 350; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 285

sıfat ya da mevsûf olamayacağı kuralını gerekçe göstererek bu ikinci i‘râb vechine itiraz etmektedir.⁵⁵⁴

Zemahşerî (v. 538/1143) ise bir yandan *الَّذِينَ* ism-i mevsûlünün, *مَنْ كَانَ مُخْتَالًا* *فُخُورًا* ifadesine bedel olabileceğine dikkat çekerken, diğer yandan mahzûf bir mübtedâya haber olabileceğini de belirtmektedir.⁵⁵⁵ *الَّذِينَ* ism-i mevsûlü, bedel olarak i‘râb edildiği takdirde mana, *“Şüphesiz Allah (cc), kibirlenen ve övünen kimseleri ve cimrilik yapanları sevmez.”* şeklinde olur.⁵⁵⁶ Mahzûf bir mübtedânın takdir edildiği ikinci i‘râb vechine göre ise mana şöyle olur: *الَّذِينَ يَتَّخِلُونَ* و *يَتَّخِلُونَ وَيَضَنُّونَ أَحِقَاءَ بِكُلِّ مَلَامَةٍ كِنَامَا مُسْتَهَاتِرُونَ.*⁵⁵⁷

Kurtubî (v. 671/1273) , *مَنْ كَانَ مُخْتَالًا* *الَّذِينَ* ism-i mevsûlünün ifadesindeki *مَنْ* ism-i mevsûlünden bedel olarak mansûb olabileceğini, bununla birlikte bir sonraki *وَالَّذِينَ* *يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ* (Nisâ, 4/38) cümlesine âtîf olarak mahallen merfû olabileceğini de ifade etmektedir. Üçüncü bir vecih olarak *كَمَا* *الَّذِينَ يَتَّخِلُونَ لَهُمْ كَمَا* şeklindeki takdirle, haberi mahzûf bir mübtedâ şeklinde i‘râblanabileceğini belirtmektedir.⁵⁵⁸

İbn Atıyye (v. 541/1147) haberin, *مِنْ فَضْلِهِ* ifadesinden sonra *مُجَازُونَ أَوْ مُعَذِّبُونَ* şeklinde takdir edildiği başka bir i‘râb vechini de zikretmiştir. Zeccâc’a dayandırdığı bu görüşün iki ayeti birbirinden ayırdığını belirterek bunun tekellûf olduğunu ifade eder.⁵⁵⁹ Bu nedenle İbn Atıyye, ism-i mevsûlün muhtemel i‘râb vecihlerini ayetin hedeflediği kitleyi dikkate alarak yorumlamaya çalışmıştır. *الَّذِينَ* ism-i mevsûlünün *مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا*

⁵⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘u li Ahkâmi ‘l-Kur ‘ân*, VI, 318.

⁵⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.

⁵⁵⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrü ‘l-Kebîr*, X, 101.

⁵⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.

⁵⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘u li Ahkâmi ‘l-Kur ‘ân*, VI, 318.

⁵⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru ‘l-Vecîz*, II, 52.

ifadesine bedel olduğu şeklindeki i'râb çerçevesinde ayetin anlamını, *يبيخلون باموالهم و* *يأْمُرُونَ النَّاسَ بِغِيِّهِمْ* “Mallarıyla cimrilik yaparlar ve insanlara da yani kardeşlerine de bunu yapmalarını emrederler.” biçiminde vermiştir. Mallarda cimrilik yapılması telkinlerine kulak veren kimselerin sahip oldukları rızık ya da maldan infak etmelerinin mümkün olmadığını, bu nedenle cimrilik yapanların Allah’ın (cc) muhabbetinden mahrum olduklarını ifade ettikten sonra bu cümlelerin müminler hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Buna göre ayetin anlamı, “Ey müminler! Ayette ismi geçenlere iyilikte bulununuz. Şüphesiz Allah (cc) içindeki kibirden dolayı müminlere ihsanda bulunmayanları sevmez. Kâfirlere gelince de biz onlar için elim bir azap hazırladık.” biçiminde olmaktadır. Böylece Allah (cc), hem müminlere hem de kâfirlere yaptığı tehdidin niteliğini birbirinden ayırmıştır. Buna göre Allah (cc) müminleri anılan davranışları nedeniyle adem-i muhabbetle, kâfirleri ise *وَالَّذِينَ يُتَّقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا* *يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا* “Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah'a ve ahiret gününe de inanmayan kimselerdir. Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır!” (Nisâ, 4/38) ayette belirtilen özellikleri nedeniyle alçaltıcı bir azapla tehdit etmiştir.⁵⁶⁰

Kısaca bedel şeklindeki i'râb vechi yerine, haberi mahzûf bir mübtedâ olan i'râb vechine itibar edildiğinde, ism-i mevsûle başlayan ayetin muhatap kitlesinin müminler olmadığı, bilakis kâfirler olduğu bilgisi İbn Atıyye'nin bu ifadelerinde anlaşılmaktadır.

Naklettiğimiz *الَّذِينَ* ism-i mevsûlünün sılasıyla beraber mahzûf bir habere mübtedâ olduğu şeklindeki i'râb vechinin, ayetin bağlamı ve sebep-i nüzûlü dikkate alındığında en uygun i'râb vechi olduğu söylenebilir. Zira ayetin ahirindeki *وَأَعْتَدْنَا* *لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا* “Biz kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırladık.” tehdit ifadesi birinci ayetten farklı olarak bu ayetin müminlere değil de kâfirlere hitap ettiği anlaşılmaktadır. İbn Abbas'tan ve diğerlerinden nakledilen haberlere göre ayetin sebep-i nüzûlünün

⁵⁶⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 52.

Yahudiler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre Yahudilerin gurur ve kibir bataklığına saplanmaları, mallarında cimrilik yapmaları ve Tevrat'ta Hz. Muhammed'in açıkça yazılı olan vasıflarını gizlemeleri nedeniyle eleştirilmekte ve ilahî azapla tehdit edilmektedirler.⁵⁶¹ Bütün bu gerekçeler ism-i mevsûlle başlayan ayeti mahzûf bir haberle önceki ayetten tefrik etmeyi gerektirmektedir. Muhyeddîn Dervîş, bu i'râb vechini öncelikle zikretmiş, diğer vecihleri ise قیل lafzıyla naklederek bir açıdan bunların zayıflığına işaret etmiştir.⁵⁶²

Örnek 2: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدْفَهُ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ *“Şüphesiz inkâr edenlere, Allah'ın yolundan, ve Mescid-i Harâm'dan alıkoyanlara ve orada zulümle yanlış yola saptırmak isteyenlere can yakıcı bir azab tattırırız.”* (Hacc, 22/25)

Ayetin hemen başındaki إِنَّ harfinin mahzûf haberi hakkında farklı te'viller yapılmıştır:

Zemahşerî ve Nisâburî; إِنَّ'nin haberini, şart cümlesinin cevabı olan نُدْفَهُ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ifadesinin delaletiyle الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ terkiibinin akabinde takdir etmiştir. Takdirini ise إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ نُدْفَهُمْ فِي عَذَابِ أَلِيمٍ وَكُلُّ مَن إِزْتَكَبَ ذَنْبًا فَهُوَ كَذَلِكَ *“Şüphesiz inkâr edenlere Allah'ın yolundan, yerli ve yolcu bütün insanlar için eşit kılınan Mescid-i Harâm'dan alıkoyanlara can yakıcı bir azab tattırırız. Günah işleyen herkes için böyledir.”* şeklinde yapmışlardır.⁵⁶³

⁵⁶¹ el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *et-Tefsîrül-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, II, 52; Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr*, Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrût, 1981, s. 275.

⁵⁶² Mahallî, Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafî-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tefsîrül-Celâleyn*, Dâru ibn Kesîr, Beyrût, 2005, s. 84; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, II, 23.

⁵⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 185; en-Nisâburî, Nizameddîn el-A'rec Hasan b. Muhammed Nizameddîn, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Furkân*, thk. İbrâhim Atve İvaz, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1962, XVIII, 91.

Kurtubî ve İbn Atıyye ise إِنَّ'nin haberini الْبَادِ kelimesinden sonra mahzûf bir fiil ile takdir etmişlerdir: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلَكُوا “Şüphesiz inkâr edenler helak oldular.”

Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin إِنَّ'nin haberini الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ terkinin hemen akabinde takdir etmesinin sıfat-mevsûf arasına yabancı bir unsurun girmesi nedeniyle sahih olmadığını, ancak şart cümlesinin delaletiyle yaptığı takdirin İbn Atıyye'nin manayı gözeterek yaptığı takdirden daha güzel olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁴

Halebî ise الَّذِي ism-i mevsûlünün, الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ terkinin sıfatı olduğu noktasında bir kesinliğin söz konusu olmadığını bu itibarla ism-i mevsûlün merfû ya da mansûb bir i'râbla terkipten ayrılabilceğini belirterek Ebû Hayyân'ın bu noktadaki eleştirisine katılmamıştır.⁵⁶⁵

Örnek 3: إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ... * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ

لِكِتَابٍ عَزِيزٍ “Ayetlerimiz hakkında doğruluktan ayrılıp inkâra sapanlar bize gizli kalmazlar. Kur’ân kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler, mutlaka cezalarını çekeceklerdir. O gerçekten çok değerli bir kitaptır.” (Fussilet, 41/40-42)

Ayette geçen إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ifadesindeki إِنَّ harfinin haberinin mahzûf olduğunu kaydeden Kurtubî, ayetin anlamından hareketle haberin takdirini هَالِكُونَ او مُعَذَّبُونَ biçiminde yapmıştır. Bu i'râb vechini önceleyen Kurtubî, aynı sûrenin 44. ayetinin sonunda bulunan أُؤْتِيكَ بُنَادُونَ ifadesini haber gösteren bir görüşü⁵⁶⁶ de قِيل formunda naklederek kuvvetli bir vecih olmadığına işaret etmiştir.⁵⁶⁷ Bu ikinci i'râb vechi iki gerekçeden hareketle zayıf bir ihtimal addedilmektedir. Birincisi, mübtedâ ve haber arasına birçok fasılanın girmesi diğeri ise 44. ayette geçen أُؤْتِيكَ بُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ ifadesindeki أُؤْتِيكَ ism-i işaretinin kendisinden önce geçen لَا يُؤْمِنُونَ ifadesine gerek

⁵⁶⁴ Ebû Hayyân, *Bahru 'l-Muhît*, VI, 336.

⁵⁶⁵ Halebî, *Dürrü 'l-Mesûn fi Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, VIII, 256.

⁵⁶⁶ en-Nehhâs, *I'râbü 'l-Kur'ân*, s. 918.

⁵⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, XVIII, 427.

anlamca gerekse müşâr (işaret edilen) ve müşâru'n-ileyh (işaret eden) arasında kurbiyetin (yakınlığın) esas olması kuralına uygunluk sebebiyle bu ifadeye ircâ edilmesinin daha isabetli olmasıdır. Bu açıklamaya göre *أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ* cümlesi, *وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ* ism-i mevsûlü ile başlayan cümleye haber olur.⁵⁶⁸

Zemahşerî ise *إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ* ifadesini, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* ifadesinden bedel olarak almış buna gerekçe olarakta Kur'ân'ı inkâr etmeleri ve Kur'ân'ın te'vilinde tahrîfe sapmalarını (*لِكُفْرِهِمْ بِهِ طَعَنُوا فِيهِ وَ حَرَفُوا تَأْوِيلَهُ*) göstermiştir.⁵⁶⁹

Kurtubî'nin, Nehhâs'a isnad ederek aktardığı bilgiye göre bütün nahiv bilginleri, *إِنَّ*'nin haberinin mahzûf olduğunu kabul etmektedir.⁵⁷⁰

Örnek 4: *Babaları dedi ki: “Hayır, nefisleriniz aldatmış da size bir iş yaptırmış. Artık bana güzel bir sabır gerekiyor.”* (Yusuf, 12/18)

Ayette geçen *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* sıfat tamlamasında, hem mübtedâ hem de haberin hazfi mümkündür. Mübtedânın hazfi esas alındığında takdiri, *فَأَمْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ* şeklinde olurken haberin hazfi esas alındığında ise *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَجْمَلٌ* olur.⁵⁷¹

Zeccâc, mübtedâyı takdir edip anlamı *فَشَأْنِي فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* “Benim durumum artık güzel sabır etmektir.” ve *الَّذِي أَعْتَقِدُهُ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* “İtikat ettiğim şey güzel sabırdır.” şeklinde vermiştir. Kutrub da *فَصَبْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ* “Benim sabrım güzel bir sabırdır.” şeklinde mübtedâ takdir etmiştir.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Halebî, *Dürrü 'l-Mesûn fi Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, IX, 529.

⁵⁶⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 385.

⁵⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, XVIII, 427.

⁵⁷¹ Şevvâ, *el-Câmi 'u li İ'râbi Cümeli 'l-Kur'ân*, s. 262; Zeyn, *el-İ'râb fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, s. 558; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi 'l-Kur'ân*, I, 424; Sâlih, *el-İ'râbü 'l-Mufassal li Kitâbillâhi 'l-Mürettel*, V, 281.

⁵⁷² ez-Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, III, 96; Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, XI, 90.

Râzî, فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَوْلَى مِنَ الْجَزَعِ “Güzel sabır matemden daha evladır.” şeklinde haber takdir ederken,⁵⁷³ Zemahşerî de فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَمْثَلٌ “Güzel sabır en idealdir.” şeklindeki haber takdir etmiştir.⁵⁷⁴

Örnek 5: أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ “İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor? Evet, bizim onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter.” (Kıyâme, 75/3,4)

Karinelerin birden fazla olması hasebiyle bazı durumlarda mahzûf kelimenin tayininde farklılıklar olabilmektedir.⁵⁷⁵

Sibeveyh; بَلَى نَجْمَعُهَا قَادِرِينَ ifadesini, نَجْمَعُ fiilinin anlamından hareketle بَلَى قَادِرِينَ şeklinde takdir etmiştir. Sibeveyh’in yaptığı bu takdire göre قَادِرِينَ kelimesi hâl olur.⁵⁷⁶

Zerkeşî, Ferrâ’ya (v. 207/822) isnaden onun Sibeveyh’den farklı olarak أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ ifadesinin muhtevastındaki mananın delaletiyle بَلَى نَحْسَبُنَا قَادِرِينَ biçiminde takdir ettiğini söylemektedir.⁵⁷⁷

Zerkeşî (v. 794/1392), her iki görüşü naklettikten sonra بَلَى’nın أَيَحْسَبُ ifadesinin cevabı olamayacağını buna karşılık أَلَّنْ نَجْمَعُ ifadesinin cevabı olabileceğini belirterek Sibeveyh’in bu konudaki tespitinin daha yerinde olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁸

Örnek 6: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ “Onların durumu, bir ateş yakanın durumu gibidir. (Ateş) çevresini aydınlatır

⁵⁷³ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XVIII, 105.

⁵⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 261.

⁵⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, III, 208.

⁵⁷⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 346.

⁵⁷⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, III, 208.

⁵⁷⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, III, 208.

aydınlatmaz Allah, onların (gözlerinin) nurlarını giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı, artık görmezler.” (Bakara, 2/17)

Ebû Tâlib Mekkî, ayet-i kerîmede geçen فَلَمَّا şart isminin⁵⁷⁹ cevabının mâhzûf olduğunu, takdirinin ise فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ طَفَيْتُ “(Ateş) çevresini aydınlatır aydınlatmaz söndü.” şeklinde olduğunu beyan etmiştir.⁵⁸⁰

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı meşhur tefsirinde فَلَمَّا şart isminin cevabına ilişkin soruya, bunun iki şekilde olabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birisi, ayette zikredilen ذهب الله بنورهم cümlesi, diğeri ise mahzûf bir cevap cümlesidir. Hazfin gerekçesini ise şu sözlerle izah etmiştir: “Kelamın uzun olması nedeniyle hazfe giden kelimenin delaletinde herhangi bir sorunun olmaması, burada hazfî caiz kılmıştır. Zira hazif, cümleyi veciz kılması sebebiyle, ispattan (zikredilmesinden) daha evladır.” Zemahşerî, bu gerekçeden hareketle takdiri, فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ حَمِدَتْ فَبَقُوا خَابِطِينَ فِي ظَلَامٍ مُتَحَيِّرِينَ مُتَحَيِّرِينَ “(Ateş) çevresini aydınlatır aydınlatmaz söndü. Böylece ışığın sönmesinden ötürü şaşkın ve hüznü bir halde karanlık içerisinde yolunu kaybettiler.” şeklinde yapmıştır. Bu takdir, nazar-ı itibare alındığında ذهب الله بنورهم cümlesi şartın cevabı yerine isti'nâfi cümle olur.⁵⁸¹

Örnek 7: كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ * الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ “İşte aşırı şüpheci olanları Allah böyle şaşırtır. Onlar, kendilerine gelmiş bir delil olmaksızın, Allah'ın âyetleri hakkında mücadele ederler. Bu durum, Allah katında ve iman edenler yanında büyük bir buğzu gerektirir. İşte Allah, her böbürlenen zorbanın kalbini öyle bir tabiat ile mühürler.” (Mü'min, 40/34, 35)

⁵⁷⁹ Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*, I, 24.

⁵⁸⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 374.

⁵⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 192.

Ayet-i kerîmede zikredilen الَّذِينَ يُجَادِلُونَ ism-i mevsûlü ve sılasının i'râbı çerçevesinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır:

مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُزْتَابٌ ism-i mevsûl ve sılası, kendisinden önceki مَنْ ism-i mevsulüne bedel olarak mahallen mansûb olduğu gibi manası nazar-ı itibare alındığında bu cümlenin bütününe bedel olarak mahallen merfû da olabilir. مَنْ ism-i mevsulüne bedel olarak mahallen mansûb olduğu takdirde anlamı, *“Kendilerine gelmiş bir delil olmaksızın, Allah'ın âyetleri hakkında mücadele edenleri de aynı şekilde saptırır.”* biçiminde olur. Bedel olarak mahallen merfû kılındığı takdirde ise mana, مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ هُمُ الَّذِينَ ism-i mevsulüne bedel olarak mahallen mansûb olduğu takdirde ise mana, *“Aşırı şüpheli olanlar (Allah'ın âyetleri hakkında) tartışanlardır.”* şeklinde olur. Ancak bedel ve mübdelü'n-minh arasındaki çoğulluk ve tekillik uyumsuzluğu nedeniyle bir kelime takdir edilip mübtedâ şeklinde de i'râbı yapılmaktadır.⁵⁸²

Tâberî, الَّذِينَ يُجَادِلُونَ ism-i mevsûlü ve sılasının, kendisinden hemen önce geçen مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُزْتَابٌ terkiibinden bedel olduğuna işaret etmiştir.⁵⁸³

Zemahşerî de Tâberî gibi الَّذِينَ يُجَادِلُونَ ism-i mevsûlü ve sılasının, مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ terkiibinden bedel şeklindeki i'râb tercihinde katılmakta; ancak bedel olan bu ifadenin cemî, mübdelü'n-minh ifadesinin ise müfred formunda olduğunu bunun ise nahvî uyumsuzluğa sebebiyet verdiğini soru formatında gündeme getirmektedir. Zemahşerî, مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُزْتَابٌ ifadesinin her ne kadar lâfzen müfred formunda zikredilse de bunun mana cihetiyle çoğul olduğunu, çünkü burada sadece bir müsrif ya da bir şüphelinin kastedilmediğini bilakis bu sıfatları kişiliğinde cemedden bütün kişilerin kastedildiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla الَّذِينَ ism-i mevsûlü, mezkûr ifadeye lâfzen değil de manen bedel olur. Bedel ve mübdelü'n-minh arasındaki uyumsuzluğu böylece

⁵⁸² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, IV, 374.

⁵⁸³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XX, 322.

te'vil ettikten sonra جَدَالُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ كَبْرًا مَقْتًا şeklindeki takdirle de الَّذِينَ ism-i mevsûlünü mahzûf bir mübtedâya muzâfu'n-ileyh yapmaktadır. Buna göre كَبْر fiilindeki mukadder zamir, mahzûf olan bu mübtedâya râci olur.⁵⁸⁴

Muhyeddîn Dervîş, الَّذِينَ يُجَادِلُونَ ism-i mevsûlü ve sılasının i'râb açısından bedel olarak değerlendirilmesinin, bazı Arap dilbilimcilerince uygun görülmediğini söylemektedir. Çünkü bu i'râb biçimine göre mana itibariyle açık ve net olan مَنْ هُوَ مُشْرِفٌ ifadesinden sonra, müphem bir manaya delalet eden الَّذِينَ ism-i mevsûlün bedel olarak tayin edilmesi, Kur'ân'ın beyanına ve nazmına uygun değildir. Çünkü belâğatçılar müphemiyetten sonra izahın (açıklığın) esas olduğunun kabul ederler. Muhyeddîn Dervîş tercihini şu ifadelerle belirtmektedir:

“كَبْر fiilindeki zamirin, يُجَادِلُونَ fiilinin masdarına (جدالهم مقنا كبر) râci olması ve bu masdarın da الَّذِينَ ism-i mevsûlünün muzâfı olarak mahzûf bir mübtedâ olması daha doğrudur. Takdiri, جَدَالُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ şeklinde yapılabilir. Buna göre كَبْر fiilindeki zamir, mahzûf olan جَدَال lafzına râci olur. Cümledeki haberi ise كَبْر fiili ile başlayan cümle olur.”⁵⁸⁵

Modern dönem i'râbü'l-Kur'ân müelliflerinden Behced Abdülvâhid Sâlih de aynı i'râb vechini tercih etmiştir.⁵⁸⁶

Örnek 8: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ
“Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. (Size farz kılınan oruç), sayılı günlerdedir.” (Bakara, 2/183,184)

⁵⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 347.

⁵⁸⁵ Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, VI, 572.

⁵⁸⁶ Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*, X, 263.

Ayette geçen أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ sıfat tamlamasının âmilinin mahzûf mu yoksa bir önceki ayette mevcut olan kelimelerden biri mi olduğu mevzusu ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır:

Âhfeş, أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ tamlamasının âmilinin الصَّيَامُ kelimesinin olduğunu, te'vilinde كُتِبَ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ كُتِبَ الصَّيَامُ olduğunu kaydetmektedir.⁵⁸⁷ Burada Âhfeş'ten farklı bir çözümleme yapan İbn Enbârî ise ism-i mevsûl ve sılasının arasına yabancı bir unsurun (كما كتب...) girecek olması nedeniyle الصَّيَامُ kelimesinin âmil olamayacağını belirtmektedir. Ona göre الصَّيَامُ kelimesinin başındaki ال ism-i mevsûl anlamında olup أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ise onun sılası olmaktadır. Bu durumda أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ sıfat tamlamasının âmili, صَوْمُوا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ takdirinde görüldüğü üzere mahzûf bir fiildir. صَوْمُوا fiilinin burada hazfe gitmesinin sebebi ise كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ cümlesinin buna delalet etmesidir.⁵⁸⁸

Ferrâ ise, أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ tamlamasının âmilinin كُتِبَ meçhûl fiili olduğunu söylemektedir. Ona göre meçhûl fiilden sonra şayet merfû bir kelime (الصَّيَامُ) zikredilmişse, ondan sonra gelen kelime ya da kelime gruplarının mansûb olması gerekmektedir.⁵⁸⁹

4. Takdîm-Te'hîr

Arapçada ve Kur'ân'da kelimeler ve terkipler alışla gelen sözdiziminden farklı olarak ifadedeki yeri takdîmken te'hîr olabilmekte ya da te'hîrken takdîm olabilmektedir. Kelamda takdîm-te'hîr bir şeyin ehemmiyetini vurgulamak, kelamda ifade zenginliğini sağlamak, muhatabın ve sâmiin kelamı daha iyi kavramasına yardımcı olmak ve sözü özlü kılmak gibi bir takım hikmetlere binaen yapılmaktadır.⁵⁹⁰ Bu

⁵⁸⁷ en-Nehhâs'ın, Âhfeş'e isnaden naklettiği bilgiye göre te'vili şu şekildedir: قال الاخفش: ايما نصب بالصيام اي كتب عليكم ان تصوموا ايما معدودات (Bununla ilgili bkz. en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, s. 79)

⁵⁸⁸ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi Î'râbi'l-Kur'ân*, I, 142.

⁵⁸⁹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 112.

⁵⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 233-236; Suyûtî, *el-Îtkân*, II, 671; İbn Âkile, *el-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 183.

nedenle gramer ve belağat kitaplarında önemli bir yer işgal etmektedir. Ayetlerin i'râb çözümlenmelerinde gerek nahvî gerekse anlamsal birtakım farklılıkların ortaya çıkmasının en önemli gerekçelerinden birisi de takdîm ve te'hîr olgusudur.

Örnek 1: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ *“Firavun ailesinden imanını gizleyen mümin bir adam (şöyle) dedi: “Rabbim Allah'tır dediği için bir adamı öldürüyor musunuz?” (Ğâfir, 40/28)*

Ayette zikredilen مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ câr-mecrûrun takdîm-te'hîrinden kaynaklanan iki i'râb vechi vardır:

Birincisi; مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ câr-mecrûru, sıfat olan مُؤْمِنٌ kelimesinin mahzûf bir sıfatına taalluk eder.

İkincisi; يَكْتُمُ fiiline taalluk eder. Takdiri, مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ *“Firavun ailesinden imanını gizleyen bir adam şöyle dedi...”* şeklinde olur.⁵⁹¹

Kaynaklarda ayette geçen *imanını gizleyen adamın* kim olduğu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bu kişinin Firavun ailesinden ancak kim olduğu bilinmeyen birisi olduğu⁵⁹² gibi Firavun'un amcasının oğlu ve Kıptî olduğunu iddia edenler de vardır.⁵⁹³ Bu ikinci anlam, birinci vecihle uyumlu bir yorumdur. Zerkeşî, مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ifadesinin te'hîr edildiğinde başka bir ifade ile يَكْتُمُ fiiline taalluk ettirildiğinde mümin kişinin Firavun ailesinden olup olmadığının anlaşılmayacağını dolayısıyla anlamda belirsizliğin ortaya çıkacağını söylemektedir.⁵⁹⁴

Bu kişinin Firavun'dan imanını gizleyen İsrâilli birisi olduğu yönündeki anlam ise ikinci vecih uyumlu olur. Ancak bu vecih çeşitli açılardan zayıf görülmüştür. Evvela

⁵⁹¹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 691; Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Mürettel*, X, 254.

⁵⁹² Kâsimî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâluddîn, *Mehâsinü't-Te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957, XIV, 5163.

⁵⁹³ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2007, s. 1299.

⁵⁹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 233.

يَكْتُمُ fiili, وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا (Nisâ, 4/42) ayetinin şهادetiyle harf-i cere gerek kalmaksızın doğrudan mef'ûl alabilirken bu vecihte harf-i cerle mef'ûle geçiş sağlanmıştır. Ayrıca ilahî irade, من آل فرعون ifadesinin يَكْتُمُ fiiline takaddümünü uygun görüp ayetin nazmını bu şekilde takdir etmişken farklı te'viller yapılarak anlam karışıklığına sebebiyet verilmesi doğru değildir.⁵⁹⁵

Örnek 2: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ “*Bir de şahitliği gizlemeyin, onu kim gizlerse, kesinlikle kalbi vebal içindedir. Allah, bütün yaptıklarınızı bilir.*” (Bakara, 2/283)

Ayetteki آتِمٌ kelimesinin cümledeki konumuyla ilgili çeşitli i'râb çözümlenmeleri yapılmaktadır:

Birincisi; آتِمٌ kelimesi إِنَّ'nin haberi olup قَلْبُهُ kelimesi ise onun fâili olur.

İkincisi; birinci vecih gibi آتِمٌ kelimesi إِنَّ'nin haberi olur; ancak ondan farklı olarak قَلْبُهُ kelimesi آتِمٌ kelimesinden bedel olur.

Üçüncüsü; ilk iki vecih gibi آتِمٌ kelimesi, إِنَّ'nin haberi olup قَلْبُهُ kelimesi, آتِمٌ kelimesindeki gizli zamire bedelü'l-ba'd min küll (bütünün bir kısmını karşılayan bedel) olur.

Dördüncü i'râb vechine göre ise قَلْبُهُ kelimesi mübtedâ, آتِمٌ kelimesi mukaddem haber, آتِمٌ قَلْبُهُ cümle olarak da إِنَّ'nin haberi olur.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VII, 441.

⁵⁹⁶ Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Musa Ali Musa Mes'ud, Darü'n-Neşr li'l-Câmiât, Kahire, 2010, s. 111; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 171; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 187; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 118; Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, II, 338.

Örnek 3: قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنِّي وَلِيًّا فَأَطِِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُنِي وَلَا يُطْعِمُنِي قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ

أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ “De ki: ‘Gökleri ve yeri yoktan var eden, besleyen, fakat kendisi beslenmeyen Allah’tan başka dost mu tutayım?’ ‘Ben İslam olanların ilki olmakla emrolundum.’ de! Ve sakın Allah’a ortak koşanlardan olma!” (En’âm, 6/14)

Ayetteki غَيْرَ kelimesinin takdîminden kaynaklanan iki i’râb vechi vardır:

Birincisi; غَيْرَ kelimesi, اتَّخَذُ fiilinin mukaddem mef’ûlüdür. Buna göre fiil, diğeri de وَلِيًّا kelimesi olmak üzere iki mef’ûl almış olmaktadır.

İkincisi; غَيْرَ kelimesi, kendisine mukaddem olduğu وَلِيًّا kelimesine hâldir. Bu veche göre اتَّخَذُ fiili tek mef’ûl almış olmaktadır.⁵⁹⁷

Birinci ve ikinci vechin manaya etkisi şu şekildedir:

Birinci veche göre mana, “Ey Muhammed! Daha önce zikri geçen müşriklere de ki: Allah’ı bırakıp ondan başka bir dost, bir mabûd ya da bir rabb mı edineyim?” şeklindedir. Hemzenin takdîm edilmesi, Allah’ı bırakıp da O’nun dışındakileri dost edinmenin hoş karşılanmaması nedeniyledir.⁵⁹⁸

İkinci veche göre ise mana şu şekildedir: “Ey Muhammed! O müşriklere de ki: İbadet etmeye en layık olan Allah’ın sahip olduğu sıfatlardan farklı özelliklere sahip oldukları halde ondan başka bir dost, bir mabûd ya da bir rabb mı edineyim?” Buna göre غَيْرَ kelimesi sıfat iken takdîmden dolayı hâl olmuştur.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 325; Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IV, 554; en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 258.

⁵⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 333.

⁵⁹⁹ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IV, 554.

5. Ma'mûlün Kendisine Nisbet Edildiği Zahir Bir Âmilin Bulunmaması

Âmil teorisi, başlarındaki âmil sebebiyle kelime sonlarındaki i'râb göstergelerinin değişmesini ifade etmektedir.⁶⁰⁰ I'râb göstergelerinin farklılık arzemesi cümle içerisindeki isim, fiil ve harf gibi kelimelerin aralarındaki gramatik ilişkiler sonucu meydana gelmektedir. Âmil teorisi, başta Kûfe ve Basrâ ekolleri olmak üzere filolojik ekollerin oluşumunda önemli bir rolü vardır. Her âmilin bir ma'mûlü olması gerekliliğinden hareketle ünlü dilbilimci Halil b. Ahmed'in ilk olarak ortaya attığı bu teori, talebesi Sibeveyh tarafından daha da geliştirilmiş sonraki süreçte de önemini devam ettirmiştir. Öyle ki ayetlerdeki nahvî olguların izah edilmesinde temel unsurlardan biri haline gelmiştir.⁶⁰¹

Ayetlerde mansûb, merfû ve mecrûr i'râb formundaki bazı kelime ve terkiplerin âmili zahir olmadığı gibi zikredilmemiş de olabilir. Bunu izah maksadıyla dilbilimciler ve müfessirler, bu sistemin kurallarından yararlanarak birtakım nahvî te'villerde bulunmuşlardır. Nahvî te'viller arasındaki çeşitlilik de doğal olarak i'râb farklılıklarının oluşmasına sebebiyet vermektedir.

Örnek 1: وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ

فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ “İsrailoğullarına bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek): Size Rabbinizden bir mucize getirdim. Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş oluverir.” (Al-i imrân, 3/49)

Ayetin başındaki mansûb olarak zikredilen رَسُولًا kelimesinin âmilinin zahir olmaması sebebiyle bu kelimenin âmilini belirlemeye yönelik nahvî te'viller yapılmıştır. Râzî, bu bağlamda şu vecihleri zikretmiştir:

Birincisi; bir önceki ayetin bağlamı esas alındığında takdiri ve manası, وَنُعَلِّمُهُ

إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَنَبَعْنَاهُ رَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ

⁶⁰⁰ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, Mevsuâtü Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, II, 1165.

⁶⁰¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 13; Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, s. 262, 274, 279; Zeccâcî, *el-İdâh fî İleli'n-Nahv*, s. 65.

İncil'i öğreteceğiz. Ve onu İsrailoğullarına resûl olarak göndereceğiz." şeklinde olmaktadır. Râzî, herhangi bir müphemiyete sebep vermediği müddetçe bu tür haziflerin belâğî ve edebî birtakım incelikleri ihtiva etmesi hasebiyle önemli olduğunu ifade etmektedir.

İkincisi; Zeccâc, ayetteki *بِآيَةٍ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ* ifadesinin delaletinden hareketle *وَيُكَلِّمُهُمْ رَسُولًا* şeklindeki takdiri tercih etmektedir. Buna göre ayetin manası, *وَيُكَلِّمُهُمْ رَسُولًا* "Size gönderildim diye onlara bir elçi olarak konuşacak." şeklinde olmaktadır:

Üçüncüsü; Âhfeş, kelimenin başındaki *و* harfini zâid olarak görüp ayete şu şekilde i'râb ve mana vermektedir: *وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ رَسُولًا إِلَىٰ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ* "Resûl olarak İsrailoğullarına ben size bir delil ile geldim diyecek kişiye kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretiyor."⁶⁰²

Örnek 2: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُزْسِلِينَ* "Biz onu (Kur'an'ı) mübarek bir gecede indirdik. Kuşkusuz biz uyarıcıyızdır. Her hikmetli işe o gecede hükmedilir. (Yani) katımızdan (verilen her) emir. Çünkü biz, peygamberler göndermekteyiz." (Duhân, 44/1-5)

Râzî, ayette mansûb formda bulunan *أَمْرًا* kelimesinin mansûbiyeti ile ilgili iki vecih zikretmiştir:

Birincisi; *أَمْرًا* kelimesinin âmili, nahvin konularından *ihtisâs* konusu kapsamında değerlendirilebilir. Buna göre *أَمْرًا* kelimesi i'râb olarak *ihtisâs üzere mansûb* denilir. Çünkü Allah (cc), ayetteki hükümleri ve işleri bizzat kendisinin şerefli kılmasıyla yüceltmıştır. Bundan hareketle Râzî, şu şekilde takdir yapmıştır: *الأمر أَمْرًا* "Ben bu emr (iş) ile tarafımızdan

⁶⁰² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VIII, 60.

meydana gelen, katımızda mevcut olan, ilmimizin ve idaremizin gerektirdiği emri (iş) kastediyorum.”

İkincisi; bu kelime hâl olarak mansûbtur. Buna göre üç vecih vardır:

Birinci vecih; *أَنْزَلْنَاهُ* ifadesindeki fâil konumundaki zamirden hâldir. Fâil zamirinden hâl olması takdirde manası, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ آمِرِينَ أَمْرًا* “Biz onu emrediciler olarak indirdik.” şeklinde olur.

İkinci vecih; *أَنْزَلْنَاهُ* ifadesindeki mef’ûl zamirinden hâl olması durumunda ise manası, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي حَالِ كَوْنِهِ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا بِمَا يَجِبُ أَنْ يُفْعَلَ* “Biz, onu yapılması gerekli olan şeyler hakkında tarafımızdan bir emir olarak indirdik.” biçiminde olmaktadır.

Üçüncü vecih; Ebû Ali el-Fârisî, Ebü’l-Hasan’ın *أَمْرًا* kelimesini hâl, nekrâ olan *كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ* ifadesini ise zi’l-hâl olarak kabul ettiğini nakletmiştir.⁶⁰³

Örnek 3: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي*

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا “*Ey İnsanlar! Elçi size, Rabbinizden gerçeği getirdi.*

Kendi yararınıza olarak (ona) inanın! Eğer inkâr ederseniz, bilin ki göklerde ve yerde olanlar Allâh'ındır. Allâh bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Nisâ, 4/170)

Ayet-i kerîmedeki *خَيْرًا* kelimesini mansûb kılan âmilin açık ve net olmaması nedeniyle dilbilimciler ve müfessirler, bu kelimenin i’râbı hakkında çeşitli yorum ve değerlendirmeler yapmışlardır:

Birinci vecih; Arap dilbiliminin önemli şahsiyetlerinden Halîl b. Ahmed ve talebesi Sibeveyh, *خَيْرًا* kelimesini mansûb kılan esas âmilin, vucûben mahzûf olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre âmil, *اتوا أو اقصداوا أو اعملوا* gibi fiillerden birisi olabilir. Halîl

⁶⁰³ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXVII, 241.

b. Ahmed, Arap dilinde fiilin hazfe gitmesinin yaygın bir üslûp olduğu tespitinde bulunmaktadır.⁶⁰⁴

Zemahşerî, bu konuda aynı yorumu paylaşmaktadır. O, انتهوا خَيْرًا لَكُمْ (Nisâ, 4/171) ifadesi gibi فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ifadesinin de mukadder bir fiille mansûb olduğunu söylemektedir. Bu tarz ifadeler kişileri bir işten alıkoyup başka bir işe yönlendirmede kullanılmaktadır. Burada Allah (cc), teslis ve küfrü yasaklamış buna mukabil imanı teşvik etmiştir.

Râzî'ye göre فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ifadesinin takdiri ve manası şu şekildedir: أَقْضُوا أَوْ اتُّوا أَمْرًا "İçinde bulunduğunuz küfür ve teslisten kurtulup sizin için hayırlı bir işe yönelin. O da iman ve tevhitir."⁶⁰⁵

İkinci vecih; dilbilimcilerden bazıları خَيْرًا kelimesinin hâl olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁶ Ancak nahivciler, dilsel açıdan bunu doğru bulmamaktadır. Onlara göre hâl, cümlenin temel öğelerinden olmadığı için cümlede zikredilmeyebilir. Ancak burada خَيْرًا kelimesi, cümlenin temel unsurlarından biri olup ayetin sahih anlamı ancak kendisiyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple ikinci vecih zayıf olarak değerlendirilmektedir.⁶⁰⁷

Üçüncü vecih; خَيْرًا kelimesi, mahzûf bir كان'nin haberi olarak mansûbtur. Takdiri, فَأَمِنُوا يَكُنْ ذَلِكَ الْإِيمَانُ خَيْرًا şeklindedir.⁶⁰⁸ Râzî de فَأَمِنُوا يَكُنْ ذَلِكَ الْإِيمَانُ خَيْرًا لَكُمْ مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ "O halde imân ediniz ki bu imanınız, içinde bulunduğunuz küfürden hayırlı olsun!" şeklinde benzer bir takdir yapmıştır. Yani bu yoruma göre iman, kibirden daha güzel bir akıbetir. Şayet inkâr ederseniz, Allah 'ın (cc) sizin imanınıza ihtiyacı yoktur. Çünkü O, göklerin ve yerin sahibi ve yaratıcısıdır. Böyle sonsuz bir kudrete sahip bir varlık,

⁶⁰⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 282.

⁶⁰⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 181.

⁶⁰⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 281

⁶⁰⁷ Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 214.

⁶⁰⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 143.

elbette hiçbir şeye muhtaç değildir.⁶⁰⁹ Fakat Ukberî كان ve isminin birlikte hazfolunmayacağı gerekçesiyle bu vechi zayıf olarak nitelendirmektedir.⁶¹⁰

Örnek 4: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الضُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ “Gökleri ve yeri hak (ve hikmet) ile yaratan O’dur. ‘Ol!’ dediği gün, oluverir. Sözü haktır. Sûr’a üfleneceği gün de mülk O’nundur. Gizliyi de açığı da bilendir. O, hükümdardır; her şeyi haber alandır.” (En’âm, 6/73)

Ayette يَوْمَ يَقُولُ ifadesini mansûb kılan etken (âmil) ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bununla ilgili temelde iki görüş vardır:

Birincisi; يَوْمَ يَقُولُ ifadesi, takdiri bir خلق fiili ile mansûbtur. Buna göre takdiri, يَوْمَ كُنْ فَيَكُونُ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَخَلَقَ يَوْمَ كُنْ فَيَكُونُ ifadesinden maksat kıyamet günüdür. Yani Allah (cc), dünya ve içerisindeki bütün âlemleri yarattığı gibi kıyameti, haşrî ve ruhların cesede gireceği günü de sadece كُنْ (ol!) demekle yaratacaktır.⁶¹¹ Bu yorum her ne kadar dilsel açıdan her hangi bir problem teşkil etmese de ayetin anlamını çok iyi karşıladığı söylenemez. Zira وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ cümlesi, Allah’ın (cc) mümkünattaki kudretini izah etmekle müstakil bir cümle olduğu anlaşılmaktadır. Ondan sonraki وَيَوْمَ يَقُولُ ile başlayan cümle de haşir ve ruhların cesede girmesi gibi ahirete ait ahvali anlatmaktadır. Dolayısıyla dünyanın hikmet, ahiretin ise kudret yeri olduğu düşünüldüğünde bu iki cümlenin bir birinden bağımsız olarak i’râblanmasının daha doğru olduğu söylenebilir.

İkincisi; sıfat-mevsûftan mürekkep قَوْلُهُ الْحَقُّ ifadesi mübtedâ, وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ ise onun haberdur. Haber olarak takaddüm etmesinin nedeni kıyamet gününün ehemmiyetini vurgulamak içindir. Alûsî, bu cümle ile kendisinden önceki وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ

⁶⁰⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XI, 116.

⁶¹⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 281

⁶¹¹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XIII, 34.

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ cümlesinin farklı manalar ihtiva ettiğini söylemektedir.⁶¹²

Zemahşerî de bu vecih doğrultusunda görüş bildirerek manayı, “Gökleri ve yeri hak ve hikmet ile yarattı. Eşyadan herhangi bir şeye ‘ol’ dediği vakit o şey hemen oluverir.” şeklinde vermiştir.⁶¹³

6. Âtîf-Ma‘tûf İlişkisi

Kelimeleri ya da cümleleri birbirine bağlamak olan âtîf, i‘râb ilminin en önemli konularından biridir. Lafız ve mana itibarıyla birbiriyle ilişkili olan kelime ya da cümleler edatlar vasıtasıyla birbirine bağlanmaktadır. Kelimelerin birbirine atfedilmesinin faydası ikincisini ilk söylenenin i‘râbına ortak kılmaktır. İ‘râbta birbirine ortak kılınan kelimeler, i‘râbı gerektiren (fâil olmak, mef‘ûl olmak gibi) hükümlerde de ortak kılınmış olurlar. Örneğin fâil olduğu için merfû olan bir kelimeye atfedilen kelime de onun gibidir. Mef‘ûlü’n-bih, mef‘ûlü’n-fih veya mef‘ûlü’n-leh olduğu için mansûb olan bir kelimeye atfedilen kelime de bu hükümde onun ortağı olur.⁶¹⁴

Müfessirler ve dilbilimciler, âtîf kurallarını da dikkate alarak ayetlerin gramer tahlillerinde âtîf-ma‘tûf ilişkisinden kaynaklanan çeşitli i‘râb vecihleri ve bunların anlam farklılıklarını belirtmişlerdir.

Örnek 1: وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ

النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ

“Tuttular Süleyman’ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman küfre gitmemişti. Fakat asıl o şeytanlar küfre gittiler. Halka sihiri ve Babilde Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Oysa o ikisi: ‘Biz surf imtihan için gönderildik, sakın kâfir olma!’ demedikçe hiç kimseye sihir öğretmezlerdi.” (Bakara, 2/102)

⁶¹² Alûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, VII, 190.

⁶¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 364.

⁶¹⁴ İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahaeddîn Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu İbn Akîl*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ty., s. II, 220; Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, çev. Osman Güman, s. 197.

Ayet-i kerîmede bağlaç ile zikredilen *وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ* ifadesinin farklı yerlere atfindan kaynaklanan birçok i‘râb vechi meydana gelmektedir. Bu i‘râb vecihleri esasta ma'nın ism-i mevsûl ya da nâfiye şeklindeki iki farklı anlamlandırılmasına dayanmaktadır. Bunlardan aktaracağımız ilk üç i‘râb vechinde ism-i mevsûl, dördüncüsün de ise nâfiye olarak yorumlanmıştır:

Birinci vecih; *وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ* ifadesi, *السِّحْرِ* kelimesine âtıftır. Buna göre ayetin manası, *يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَيُعَلِّمُونَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ أَيْضًا* “*İnsanlara, sihri ve iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı.*” şeklinde olmaktadır.

Âlimlerden Zeccâc,⁶¹⁵ Taberî,⁶¹⁶ Zemahşerî,⁶¹⁷ Râzî,⁶¹⁸ Ebû Hayyân⁶¹⁹ ve İbn Âtiyye⁶²⁰ bu vechi tercih etmişlerdir.

İkinci vecih; bu ifade, *مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ* cümlesine âtıftır. Buna göre ayetin manası, *وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ إِفْتِرَاءً عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ* “*Onlar, Hz. Süleyman’ın hükümranlılığına iftira olarak şeytanların söylediklerine ve o iki meleğe indirilene tabi oldular.*” biçiminde olmaktadır. Buna göre *الَّذِي* ism-i mevsûlü manasındaki ikinci ما, birinci ما’ya âtıftır. Taberî, birincisinin sihir manasında olduğunu, ikincisinin ise karı-koca arasını ayıran şeyler anlamına geldiğini belirterek takdiri şöyle yapmaktadır: *وَاتَّبِعُوا السِّحْرَ الَّذِي تَتْلُو الشَّيَاطِينُ فِي مُلْكِ سُلَيْمَانَ، وَالتَّفْرِيقَ الَّذِي بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ، الَّذِي أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ* “*Onlar, şeytanların Hz. Süleyman hükümranlılığı hakkında söyledikleri sihre ve Babil’de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen karı-koca arasını ayıran şeylere tabi oldular.*”⁶²¹Râzî, sihrin iki yönünün olduğunu belirtmektedir. Birisi, şeytanların tabi olduğu sihirdir ki bu küfürdür. Diğeri ise Babil’de Hârut ve Mârut adlı

⁶¹⁵ ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, I, 184.

⁶¹⁶ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, II, 424.

⁶¹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 305.

⁶¹⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, III, 235-237.

⁶¹⁹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 497.

⁶²⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, I, 186.

⁶²¹ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, II, 423.

iki meleğe indirilen karı-koca arasını ayırmada tesiri olan sihirdir. Burada sanki Allah (cc), Yahudilerin her iki şeye de tabi olduklarını ifade buyurmaktadır.⁶²² Zeccâc, bu i'râb vechinin de caiz olduğunu belirtmektedir.⁶²³

Üçüncü vecih; bu ifade mecrûr mahallinde olup مُلْكِ سُلَيْمَانَ ifadesine âttıtır. Takdiri, *“Şeytanların, وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ إِفْتِرَاءً عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَعَلَى مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ سُورَةَ الْاِسْمَاءِ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا وَإِنَّهَا عَلَى أُمَّةٍ مُعْتَدِلَةٍ غَيْرِ الشَّاطِرِينَ وَإِنَّهَا إِلَّا جَهْدُ الْاِنْسَانِ الْأَخْفَى الَّذِي يَخْفَى عَنِ الْاَلْمَلِكِ الْعَلِيِّ الَّذِي فِي الْأَعْيُنِ عَنَاءٌ وَإِنَّهُ لَشَدِيدُ الْحِسَابِ”* şeklinde olmaktadır.⁶²⁴ Bu i'râb vechini, Ebû Müslim tercih etmiştir. Ebû Müslim'in bu konudaki delillerini daha sonra gelecek *Şahsi Faktörler* adlı başlık altında naklettiğimizden burada tekrara gerek görmedik.

Dördüncü vecih; Taberî, bazı müfessirlerin imtihan maksadıyla meleklerin lisanıyla yeryüzüne sihri indirmekten Allah'ı tenzih ve tebrie etmek için, مَا'yı nâfiye olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Buna göre وَمَا كَفَرَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ifadesi وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ مِنَ السِّحْرِ ifadesine atfolmaktadır. Ayetin takdiri, *“Şeytanlar, Hz. Süleyman'ın وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانَ وَلَا أَنْزَلَ اللهُ السِّحْرَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا بِمُلْكِهِ حَقًّا وَإِنَّهُ لَشَدِيدُ الْحِسَابِ”* şeklinde olmaktadır. *Hâlbuki Süleyman küfre girmemişti. Allah (cc), iki meleğe sihri de indirmemişti. Fakat şeytanlar inkâra saptılar.”* Taberî, bu vechi ve bundan kaynaklanan yorumu destekleyen bazı rivayetleri eserine kaydetmiştir.⁶²⁵ Kurtûbî ise bunun en güzel vecih olduğunu belirtmiştir. Ona göre ayette takdîm-te'hîr olup ayetin takdiri, *وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ بِآيَاتِهِ لِقَاءِ رَبِّهِمْ وَأِنَّهُمْ لَخَالِفُونَ بِآيَاتِهِ لِمَنْ أَلْفَاكُوا وَمَا يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَالرُّسُلِ سِوَى ذَلِكَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ يَكْفُرُونَ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ ذِكْرُهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ مِنْ قَبْلِهِ رُسُلٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ فَاتَّبِعُوا مَا تُذَكَّرُونَ وَلَا تَتَّبِعُوا الْاَسْمَاءَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا وَإِنَّهَا عَلَى أُمَّةٍ مُعْتَدِلَةٍ غَيْرِ الشَّاطِرِينَ وَإِنَّهَا إِلَّا جَهْدُ الْاِنْسَانِ الْأَخْفَى الَّذِي يَخْفَى عَنِ الْاَلْمَلِكِ الْعَلِيِّ الَّذِي فِي الْأَعْيُنِ عَنَاءٌ وَإِنَّهُ لَشَدِيدُ الْحِسَابِ”* şeklinde olmaktadır. Kurtubi'ye göre Yahudilerin, Cebrâil ve Mikâil adlı meleklerle sihir indirildiği şeklindeki iddiaları bu ayette nefyedilmektedir. Bu yoruma göre ayette geçen Hârût ve Marût isimleri الشَّيَاطِينُ kelimesinden bedel olmaktadır.⁶²⁶

⁶²² er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, III, 235.

⁶²³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I, 143.

⁶²⁴ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, II, 31; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 81.

⁶²⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 424.

⁶²⁶ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 282.

Ayette âtfın farklı yerlere götürülmesinden kaynaklanan i‘râb vecihleri, ayetin manasını genişletmekte ve ayete yorum zenginliği katmaktadır. Birinci vechin, gerek takdîm-te’hire ihtiyaç duymaması gerekse ayetin zahirine uygun olması itibariyle en uygun vecih olduğu söylenebilir.

Örnek 2: أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ

الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ فِيهِ نَارٌ *“Biriniz ister mi ki kendisinin altından ırmaklar akan, içinde her çeşit meyvesi bulunan, hurmalardan ve üzümlerden oluşmuş bir bahçesi olsun; kendisinin üstüne tam ihtiyarlığın çöktüğü, âciz çocuklarının da bulunduğu bir sırada birden ateşli bir kasırga gelsin de bahçeyi yakıp kül etsin?”* (Bakara, 2/266)

Bazı müfessir ve dilbilimciler, fiilerin birbirine atfının caiz olması için ittihad-ı zaman (zaman birliğini) şart koşmaktadırlar. Bu nedenle ayette geçen mâzî formundaki أَصَابَهُ fiilinin, muzârî formundaki يَوَّدُ fiiline atfını caiz görmemektedirler. Ancak fiillerde zaman birliğini şart koşmayanlar bu atfın caiz olduğunu öne sürmektedirler.

Fiillerin birbirine atfı için zaman birliği koşulunu öne süren Zemahşerî, te’vile gitmektedir. Ona göre وَأَصَابَهُ ifadesinin başındaki و (vâv) atıf harfî olmayıp hâliyedir. Buna göre ayete أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ وَقَدْ أَصَابَهُ الْكِبَرُ *“İçinizden biri ister mi ki kendisine ihtiyarlık çöktüğü halde bir bahçesi olsun ve daha sonra o bahçe yanıp kül olsun!”* şeklinde mana vermektedir.⁶²⁷ Ancak bu i‘râb vechi, ilahî maksadı tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü bu vecih bağlamında yapılan yoruma göre bahçe sahibi olma arzusu ihtiyarlık döneminde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ayette bu anlam kastedilmemiştir. Nitekim Taberî’nin, İbn-i Abbas’a ait kaydettiği bir rivayet, ayetin manasına ışık tutmaktadır. İbn Abbas’tan şöyle rivayet edilmiştir:

“Allah (cc) konuya, güzel bir mesel getirdi. Zaten onun bütün meselleri güzeldir. Allah (cc), burada kişinin gençliğinde yaptığı ancak kendisinin üstüne tam bir ihtiyarlığın çöktüğü ve âciz çocuklarının da bulunduğu bir dönemde aniden ateşli bir

⁶²⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 498.

kasırğa gelip bahçeyi yok etmektedir. O kişi bahçenin benzerini yapmaktan aciz olduğu gibi neslinden de onu yapacak hiçbir kimsesi yoktur. Kâfirin hali de kıyâmet gününde bunun gibidir. Allah'a (cc) döndürüldüğünde hiçbir hayrı olmaz ki kınanmasın..."⁶²⁸

Bu rivayette anlaşıldığı üzere bir kimsenin üstüne tam ihtiyarlığın çöktüğü, aciz çocuklarının da bulunduğu bir sırada birden ateşli bir kasırğanın gelip de bahçeyi yakıp kül etmesi ve bu durumun o kişinin ruh hali üzerindeki etkisi tasvir edilmektedir.

Fiillerin birbirine atfında zaman birliği şartını aramayanlara göre ise mâzî formundaki أَصَابَهُ fiili, muzârî formundaki يَزِيدُ fiiline atfı caizdir.⁶²⁹ Suyûtî; ismin fiile, mâzinin muzariye, müfredin cümleye atfının ve bunların tersi de olmak üzere caiz olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁰

Râzî, başka bir ayette benzer bir duruma getirdiği yorum oldukça dikkat çekicidir. Râzî, يَتَقَدَّمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِزْدُ الْمَوْرُودُ (Firavun), kıyâmet günü kavminin önünde gidiyor. İşte onları ateşe getirdi. O varılan yer de ne fenâ bir yerdir!" (Hûd, 11/ 97, 98) ayetindeki mazî kipindeki فَأَوْرَدَ fiilinin, muzari kipindeki يَتَقَدَّمُ fiiline uyumlu olarak aynı formda gelmesi gerektiği şeklindeki soruya farklı bir izah getirmiştir. Ona göre mâzî, gerçekleşmiş ve vücut bulmuştur. Bu nedenle onu yok saymak mümkün değildir. Ayette muzârî formunda gelmesi gereken فَأَوْرَدَ fiilinin mâzî formunda zikredilmesi tam bir mübalağaya delalet etmektedir.⁶³¹ Râzî'ye göre ayette, küçük ve aciz çocukları olan ve bir şey yapamayacak kadar güçten düşen bir kişinin tam da ihtiyacı olduğu bir dönemde sahip olduğu bahçesinin aniden yok olması ve bu durumun o kişi de oluşturduğu duygusal etki resmedilmektedir.⁶³²

Ebû Hayyân, nahiv ve mana açısından bu vechi tenkit etmektedir. Ona göre bu âtîf biçimi, yaşlılık temennisinin bahçeyle birlikte vücuda gelmesini gerektirmektedir.

⁶²⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, V, 548.

⁶²⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 341.

⁶³⁰ Suyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, II, 191.

⁶³¹ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XVIII, 55.

⁶³² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VII, 64.

Bu da muhaldır. Çünkü hiç kimse yaşlılığı arzu etmemektedir.⁶³³

7. Mübtedâ ve Haberin Tayininden Kaynaklanan İ‘râb Farklılıkları

Mübtedâ ve haber, isim cümlesinin temel unsurlarından biridir. Cümlenin ana omurgasını oluşturan bu iki öge cümlenin anlamını belirlemede çok önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla ayetlerin i‘râb tahlillerinde bu öğelerin konumunun doğru tespit edilmesi ve bu doğrultuda ayetlerin yorumlanması, ilahî mesajın doğru anlaşılması için oldukça önemlidir.⁶³⁴

Muhatap kitlesi bütün insanlık olan Kur‘ân‘ı-Kerîm‘in, büyük şairleri ve edebiyatçıları dahi kıskandıran eşsiz sözdizimi ve i‘câzı, ayetlerdeki kelimelerin ve cümlelerin gerek gramer açısından gerekse mana açısından farklı yorum ve değerlendirmelere imkân sağlamaktadır. Bu sebeple dilbilimciler ve müfessirler, ayetlerin i‘râb çözümlemelerini yaparken mübtedâ ve haberin tayininde farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mübtedâ ve haberin belirlenmesine yönelik tercihler, farklı anlamların meydana gelmesine neden olmaktadır.

Örnek 1: “*Sizden vefât edenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.*” (Bakara, 2/234)

Müfessirler ve dilbilimciler, ayet-i kerîmedeki mübtedâ ve haberi tayin etmede ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun en önemli sebebi mübtedâ ile haberi birbirine bağlayan rabitanın bulunmamasıdır.⁶³⁵ Ayetin i‘râbıyla ilgili vecihler şunlardır:

Birinci vecih; الذِّينَ ism-i mevsûlünden önce bir muzâf takdir edilmektedir. Ayetin takdiri, وَأَزْوَاجُ الذِّينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا şeklinde olmaktadır. Buna göre وَأَزْوَاجُ الذِّينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ kısmı mübtedâ, يَتَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ kısmı ise ona

⁶³³ Ebû Hayyân, *Bahru‘l-Muhît*, II, 327.

⁶³⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tasa, Muhammet, *Kur‘ân‘da Cümle Yapısı*, Adal Ofset, Konya, 2005, s. 1-46.

⁶³⁵ Mekkî, *Müşkilü İ‘râbi‘l-Kur‘ân*, I, 99.

haberdir.⁶³⁶ Ancak Şevkânî (v. 1250/1834), Zemahşerî'ye nisbet ettiği bu görüşü eleştirmektedir. Ona göre bu takdir, ayetteki وَيَذْرُونَ أَزْوَاجَ cümlesi ile mana ve söz dizimi açısından uyum sağlamamaktadır. Zira takdirde muzâftan dolayı marife olan أزواج kelimesi, hemen akabindeki cümlede nekrâ gelmesi ayetin insicamını bozmaktadır.⁶³⁷

İkinci vecih; وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا ifadesi mübtedâ, يَتَّبِعُونَ fiili ile başlayan cümle ise haberdir. Âhfeş, mübtedâ ve haber arasında bir rabitanın bulunması gerekliliğinden hareketle şöyle bir takdir yapmıştır:⁶³⁸ وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا يَتَّبِعُونَ بِغَدٍ مَوْتِهِمْ

Üçüncü vecih; Nehhâs⁶³⁹ ve Zeccâc'ın⁶⁴⁰ da tercih ettiği görüşe göre الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ mübtedâ, يَتَّبِعُونَ ise mahzûf bir mübtedânın haberi olup ayetin takdiri, وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا أَرْوَاجُهُمْ يَتَّبِعُونَ بِأَنْفُسِهِمْ biçiminde olmaktadır.

Bunlar içerisinde tercihe en uygun vechin üçüncü vecih olduğu söylenebilir. Zira gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerek Arap nazım ve nesrinde mübtedânın hazfî oldukça yaygındır. Burada hazif yerine yapılan takdir de ayetin gramer yapısına ve manasına uygundur. Diğer vecihlerden farklı olarak ayetin nazmında herhangi bir insicamsızlığa sebebiyet vermemesi tercihin diğer etkenlerinden birisidir. En önemli etken de ayette kastedilen mesajı en güzel bir biçimde yansıtmasıdır. Çünkü ayette, erkeklerin vefat ettikten sonra eşlerinin iddet durumundan bahsedilmektedir. Öyleyse ayette asıl hitap vefat edip de arkalarından eşler bırakan erkeklerle ilgilidir. Dolayısıyla asıl muhatabın kadınlar olduğu yorumlarına binaen yapılan i'râb te'villeri çok isabetli değildir.

⁶³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 458; Mekkî, *Müşkilü'l-Kur'ân*, I, 99.

⁶³⁷ eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 159.

⁶³⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 189.

⁶³⁹ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 99.

⁶⁴⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I, 314.

Örnek 2: *إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ* * *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ*

“Yalanı ancak İmanine inanmayanlar uydurur; yalancılar, işte onlardır. Gönlü imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah’ı inkâr edip, gönlünü küfre açanlara Allah (cc) katından bir gazap vardır.” (Nahl, 16/105,106)

Ayette mübtedâ olan *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ* ifadesinin haberi zahiren görülmemektedir. Bu noktadan hareketle çeşitli i‘râb te’villeri yapılmıştır:

Birinci vecih; *إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ* ifadesi, *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ* ifadesi, *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ* ifadesi bedeldir. Bu durumda *وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ* ifadesi bedel ile mübdelü’n-minh arasında itirazî cümle olur. Takdiri, *إِنَّمَا يَفْتَرِي مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ* *“İman ettikten sonra Allah’ı inkâr eden şüphesiz ona iftira etmiş olur.”* şeklindedir. Bu durumda dini inkâr etmeye mecbur bırakılanlar, iftira edenlerden istisnâ edilmiştir.⁶⁴¹

Bu vecih, gerek nahiv gerekse mana açısından tenkit edilmiştir. Nahiv açısından eleştirilmesinin nedeni bedel ile mübdelü’n minh arasına başka unsurların girmesiyle ikisinin arasında uzun bir fasılının oluşmasıdır. Mana itibariyle eleştirisine gelince Taberî, bu vechin ayetin manasını yansıtmada yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Ona göre bu te’vil, kâfir olarak doğan, küfrü bir yaşam biçimi olarak telakki eden ve hiçbir zaman iman etmeyen kimseleri, Allah’a iftira edenlerin kapsamından çıkarmaktadır. Buna karşılık iftirayı, sadece iman ettikten sonra tekrar küfre dönenlere tahsis etmektedir. Hâlbuki ayetin bağlamı böyle bir tahsisin olamayacağını bize bildirmektedir. Şöyle ki Allah (cc), birkaç ayet önce geçen *وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا*

يُنزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ *“Biz bir âyetin yerine onun hükmünü neshedecek başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah göndereceği âyetleri pek iyi bilmektedir-onlar: ‘Sen iftiracının tekisin!’ dediler. Hayır, hiç de öyle değil! Onların çoğu işin gerçeğini bilmiyorlar.”* (Nahl, 16/101) ayet-i celilede müşriklerin, uydurdukları yalanı

⁶⁴¹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XX, 122.

Hız. Peygamber'e isnad ettiklerini bildirmektedir. Burada herhangi bir tahsis yapılmayarak bütün müşriklerin kastedildiği açıkça görölmektedir. Dolayısıyla konumuza örnek teşkil eden ayette şayet bir tahsisin mevcudiyeti öngörölürse aynı şeyin bu ayette de öngörölmesi gerekirdi. Yani bir âyetin yerine onun hükmünü neshedecek başka bir âyet getirildiğinde Hz. Peygamber'e müfteri nitelemesinde bulunan kimselerin, yalnızca iman ettikten sonra küfre girenlerden olması gerekirdi. Ancak bunun böyle olmadığı bilinen bir gerçektir.⁶⁴²

İkinci vecih; مِنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ ifadesi, الْكَافِرُونَ kelimesinden bedeldir.⁶⁴³

Üçüncü vecih; اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ifadesi, مِنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ ism-i işaretinden bedeldir.⁶⁴⁴ Birinci vecihte naklettiğimiz anlamsal sorunun aynısının diğer iki vecih için de geçerli olduğunu belirten Ebû Hayyân, her üç vechi de zayıf olarak değerlendirmektedir.⁶⁴⁵

Dördüncü vecih; مِنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ ifadesindeki مِنْ kelimesi, şart manasında mahallen merfû mübtedâ olup haberi ise mahzûftur. Ayetteki üçüncü مِنْ kelimesinin haberi ise فَغَضِبْنَا عَلَيْهِمْ غَضَبًا مِنْ اللّٰهِ cümlesidir. Bu haber aynı zamanda mahzûf olan habere de delalet etmektedir. Buna göre ayetin takdiri, مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ فَغَضِبْنَا عَلَيْهِمْ غَضَبًا مِنْ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ اٰكْرَهٗ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَغَضِبْنَا عَلَيْهِمْ غَضَبًا مِنْ اللّٰهِ *“Kim imanından sonra Allah'ı inkâr ederse dini inkâr etmeye mecbur bırakılan hariç onlara, Allah tarafından bir gazap vardır. Fakat kim Allah'ı inkâr ederek gönlünü inkâra açar, göğsüne küfrü yerleştirirse, onlara da Allah tarafından bir gazap vardır.”* şeklinde olmaktadır.⁶⁴⁶ Dikkat edildiği üzere ayetin manasını sadece iman ettikten sonra küfre dönenlere tahsis eden, dolayısıyla ayetin manasını daraltan ilk üç vecihten farklı olarak bu vecih, ayetin manasını daha

⁶⁴² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XIV, 372.

⁶⁴³ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 21.

⁶⁴⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 515.

⁶⁴⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 521.

⁶⁴⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 520, 521.

geniş bir çerçeveden değerlendirmeye imkân sağlamaktadır. Ayrıca diğerlerinden farklı olarak fazla takdir ve te'villere gerek kalmamaktadır.

8. Kelime Birimlerinin (Edat ve İsim) ve Terki bî İfadelerin Cümledeki Anlamsal ve Lâfzî İlişkilerinin Farklı İ'râbları Mümkün Kılması

Bir sözdiziminden bahsedilmesi için öncelikle lafızların birbirine bağlanması ve bunlar arasında bir anlam bağının kurulması gerekmektedir. Bu yapılırken de nahiv kurallarına uygun anlamlar aranmalıdır. Bu olmadığı takdirde doğru ve kurallara uygun bir sözdiziminden bahsetmek mümkün olamamaktadır. Zira sözdiziminde lâfız anlama tabi olup kelimeler, cümle içerisinde anlamlara göre konum elde ederler.⁶⁴⁷ Buradan hareketle Abdülkâhir Cürcânî, kelimelerin bir birine bağlanması ve aralarında anlamsal ve lâfzî ilişkilerin kurulmasının şu yollarla gerçekleştiğini ifade etmektedir:

- Bir ismin, bir fiilin öznesi veya tümleci yapılması,
- İki isimden birinin diğerine haber yapılması,
- İki isimden birinin diğerine sıfat, tekid, bedel gibi yollarda tabi kılınması,
- Cümle tamamlandıktan sonra bir ismin sıfat, hâl veya temyîz olarak zikredilmesi,
- Olumluluk çatısı; olumsuzluk, soru ve temenni çatılarından birine dönüştürülmek için cümlenin başına bu anlamları ifade eden bir edat getirilmesi vb.⁶⁴⁸

Söz dizimindeki orijinallik yani harflerin kelimelerle, kelimelerin cümlelerle, cümlelerin sûrelerle olan kusursuz nazım örgüsü itibariyle Kur'ân-ı Kerîm, benzeri olmayan bir kitaptır. Ayetler, birçok ihtimal içerisinde en ideal ve en uygun kelimeler tercih edilerek oluşturulmuştur. Bu özelliğiyle Kur'ân hem dilin temel kaynağı olmuş hem de sonradan oluşan gramer kurallarına dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevahid) yer aldığı metin olmuştur.

⁶⁴⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, çev. Osman Güman, s. 318.

⁶⁴⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, çev. Osman Güman, s. 63.

Örnek 1: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

“Ey inananlar! akitleri yerine getirin. Size oku(nup açıkla)nacak olanların dışında kalan hayvanlar sizin için helâl kılındı. Yalnız ihrâmda iken avı helâl saymamak şartıyla. Allâh, istediği hükmü verir.” (Mâide, 5/1)

Ayet-i kerîmede geçen غَيْرَ edatının i‘râb durumu ile ilgili iki temel görüş vardır:

Birinci görüş; bu edatın hâl olduğu ile alakalı görüştür. Buna göre zi’l-hâl şu dört şey olabilir:

1. Zi’l-hâl, لَكُمْ ifadesindeki كُمْ mecrûr zamiridir.

2. أَوْفُوا fiilindeki vâv zamiridir.

3. عَلَيْكُمْ ifadesindeki mecrûr zamirdir.

4. أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ ifadesindeki بَهِيمَةَ mef’ûlünün niyâbet ettiği mukadder fâile hâldir.

İkinci görüş ise; غَيْرَ edatının mükerrer istisnâ olmak üzere mansûb oluşudur. Buna göre, غَيْرَ edatı ve إِلَّا مَا يُتْلَى ifadesi aynı şeyden yani بَهِيمَةَ الْأَنْعَام terkiibinden istisnâ edilmiş olur.⁶⁴⁹ Şimdi de bu vecihlerin anlam üzerindeki etkisine geçelim:

غَيْرَ edatının لَكُمْ ifadesindeki mecrûr zamire hâl olduğu şeklindeki i‘râb vechi Zemahşerî⁶⁵⁰ ve İbn Atıyye⁶⁵¹ gibi müfessirlerin de içinde bulunduğu çoğunluk

⁶⁴⁹ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IV, 178; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-Kur’ân*, I, 283; en-Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, s. 221; Sâlih, *el-İ‘râbü’l-Mufasssal li Kitâbillâhi’l-Murettil*, III, 5; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ‘râbi’l-Kur’ân*, I, 282; Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 271.

⁶⁵⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 191.

⁶⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, II, 145.

tarafından tercih edilmiştir.⁶⁵² *بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ* terkiibinden⁶⁵³ deve, sığır, koyun cinsi hayvanlar kastedildiği takdirde bu i‘râb vechine göre ayetin anlamı, “*Hayvanlar (deve, sığır, koyun vs.) ihramlı iken avlanmanızın yasak olduğu durumda size helal kılındı.*” şeklinde olmaktadır.⁶⁵⁴ *بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ* ifadesinin kapsadığı hayvanların helal olarak takyid edilmesi, ihramlı iken avlanmanın yasak olduğu durumlarla ilgilidir. İhramlı iken avlanmanın yasak olduğu durumlarda ehli hayvanların helal kılınması müminler için bir nimettir. Bu vecih, av hayvanlarının sadece ihramlı durumlarda harâm olduğunu, ehli hayvanların ise ihramlı-ihramsız bütün durumlarda helal olduğu manasını içermektedir.⁶⁵⁵ *بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ* terkiibinden ceylan, yabani sığır vs. hayvanlar kastedildiği takdirde ise mana, *أُحِلَّ لَكُمْ الصَّيْدُ حَالَ كَوْنِكُمْ مُمْتَنِعِينَ عَنْهُ عِنْدَ إِحْرَامِكُمْ* “*İhramlı iken avlanmaktan alıkonulduğunuz halde av size helal kılındı.*” biçiminde olmaktadır.⁶⁵⁶ Semîn Halebî, ayette bu mana irade edildiği takdirde fesahat ve terkip açısından en uygun vechin bu olacağını kaydetmektedir.⁶⁵⁷

عَيِّرُوا edatının *أَوْفُوا* fiilindeki zamire hâl olduğu veche göre ise ayetin manası, “*Ey iman edenler! İhramlı iken avlanmanın yasak olduğu durumlarda ahitlerinizi yerine getiriniz. Harâm kılındığı bildirilenler dışındaki hayvanlar (behimetü’l-en’âm) -ihramlı ve ihramsız bütün hallerinizde- size helâl kılındı.*” biçiminde olur.⁶⁵⁸ Bu manaya göre Cenab-ı Allah, mümin kullarından kendilerini bağlayıcı kıldıkları ve helâl-harâm hususlardaki mükellef oldukları ahitlerini yerine getirmelerini emretmektedir. Bu ahitlerden birisi de ihramlı durumlarda avlanma yasağıdır. Müminler, Allah’ın (cc) helâl ve harâm kıldığı şeyleri zamanında ve yerinde ifâ etmeleri gerekmektedir. Kısaca

⁶⁵² Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, III, 430.

⁶⁵³ Ayette geçen *بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ* terkiibinden maksat karada ve denizde yaşayan dört ayaklı hayvanlar olabileceği gibi ceylan, yabani sığır vs. gibi evcil olmayan hayvanlar ya da koyun, keçi, sığır gibi evcil hayvanlar da olabilmektedir. Konuyla ilgili bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 191; er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, XI, 127; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 250.

⁶⁵⁴ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IV, 178

⁶⁵⁵ er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, XI, 129; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 251; Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm İla Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 3.

⁶⁵⁶ Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm İla Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 2.

⁶⁵⁷ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IV, 178.

⁶⁵⁸ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, IX, 459.

burada müminlerin Allah'a (cc) verdikleri sözleri ve bağlandıkları ahitleri eksiksiz bir şekilde ifâ etmeleri ve bunları asla ihmal etmemeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

غَيْرِ edatının عَلَيْكُمْ ifadesindeki mecrûr zamire hâl olduğu görüşe göre ise ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “İhramlı iken avlanmanın yasak olduğu durumlarda size haramlılığı bildirilenler dışındaki hayvanlar helâl kılındı.”⁶⁵⁹ Buna göre kendilerine bildirilen hayvanlar yine aynı sûrede geçen şu ayette zikredilmiştir: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَّمَٰ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِّلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَىٰ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِّلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَىٰ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِّلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ “Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen; boğulmuş, vurulmuş, yukarıdan düşmüş, boynuzlanmış, canavar yırtmış olup da canlı iken kesmedikleriniz; dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet (şans) aramanız size harâm kılındı. Bunların hepsi doğru yoldan çıkmaktır.” (Mâide, 5/3) Halebî, bu vechin zayıf olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Çünkü harâm olduğu kendilerine bildirilen hayvanlar sadece ihramlı hallerle takyid edilemez. Aksine ihramlı ve ihramsız bütün hallerde geçerlidir.⁶⁶⁰

غَيْرِ edatının, أَجَلْتُ لَكُمْ بِهِمَّةً ifadesindeki mef'ûlün (بِهِمَّةً) niyabet ettiği mukadder fâile (الله), hâl olduğu veche göre ise mana, “Allah (cc), ihramlı iken avlanamayacağınız durumlarda hayvanları size helal kıldı..” şeklinde olur. Semîn Halebî⁶⁶¹ ve Ebû Hâyyân⁶⁶² hâl'in zikredildiği, buna karşılık zi'l-hâl'in hazfedildiği üslûbun Arap dilinde pek bilinen bir üslûb olmadığı gerekçesiyle bu vechi zayıf olarak değerlendirmişlerdir.

İkinci görüş yani غَيْرِ edatının mükerrer istisnâ olmak üzere mansûbiyeti ile ilgili veche göre mana, “Hayvanlar (ehli olanlar ve ehli olmayanlar) ihramlı iken avlanmanız dışında ve size bildirilenler haricinde, helâl kılındı.” şeklinde olmaktadır. Bu mana, بِهِمَّةً الْأَنْعَامِ ifadesinin hem ehli (koyun, keçi gibi) hem de yabanî (geyik, yabanî

⁶⁵⁹ en-Nehhâs, l'rabû'l-Kur'ân, s. 221; el-Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân, I, 298.

⁶⁶⁰ Halebî, Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, IV, 179.

⁶⁶¹ Halebî, Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, IV, 178-179; Taberî, Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, IX, 461.

⁶⁶² Ebû Hayyân, Bahru'l-Muhît, III, 430.

إِلَّا مَا يُثَلَّى (sığır) hayvanlar için kullanıldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. غَيْرِ edatı ve إِلَّا مَا يُثَلَّى ifadesi aynı şeyden yani بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ terkibinden istisnâ olduğundan, غَيْرِ edatı ile ehil hayvanlar, إِلَّا مَا يُثَلَّى ifadesi ile yabanî hayvanlar kastedilmiş olmaktadır.⁶⁶³

Örnek 2: لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ
“Fakat içlerinde ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah’a ve ahiret gününe inananlar varya; işte onlara pek yakında mükâfat vereceğiz.” (Nisâ, 4/162)

Ayet-i kerîmedeki الْمُقِيمِينَ kelimesinin mansûb şekli hakkında bütün âlimler ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte bu kelimenin i‘râb alametinin daha önceki kelimelerden farklı olarak vâv ile değil de yâ ile gelmesi dilbilimciler, müfessirler ve kıraâtçıların farklı yorum ve değerlendirmelerde bulunmalarına sebep olmuştur. Bunlardan birkaçı şu şekildedir:

Birincisi; الْمُقِيمِينَ kelimesi, namaz kılanların üstünlüğüne vurgu yapmak maksadıyla medih (övme) ve tezkîr (hatırlatma) anlamındaki اذكر ve اعني mukadder fiilleriyle mansûb olmuştur. Buna göre الْمُقِيمِينَ lafzı, kendisinden önceki kelimelerle herhangi bir âtîf-ma‘tûf ilişkisi içinde olmayıp bağımsızdır. Bu veche göre الرَّاسِخُونَ mübtedâ, يُؤْمِنُونَ cümlesi ise haberdir. وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ifadesi ise اعني الْمُقِيمِينَ takdiriyle itirazî (ara) cümle olmaktadır. Bundan sonraki cümle الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ كَذَلِكَ takdirinde yeniden ibtidâî cümle olmaktadır. Basrâ ekolünün ve Sibeveyh’in görüşü bu doğrultudadır.⁶⁶⁴ Kurtubî⁶⁶⁵ ve Nehhâs⁶⁶⁶ ise en sahih i‘râb vechinin bu vecih olduğunu

⁶⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur‘âni'l-Azîm*, V, 10.

⁶⁶⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi'l-Kur‘ân*, I, 279.

⁶⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘u li Ahkâmi'l-Kur‘ân*, VII, 220.

⁶⁶⁶ en-Nehhâs, *İ‘râbü'l-Kur‘ân*, s. 216.

belirtmişlerdir. Zemahşerî, الْمُقِيمِينَ kelimesinin namazın manasını beyan maksadıyla medh üzere nasbedildiğini belirterek bunu izah sadedinde bazı deliller getirmiştir.⁶⁶⁷

İkincisi; الْمُقِيمِينَ kelimesi, مِنْهُمْ ifadesindeki هم mecrûr zamire âtıftır. Bu i'râb vechinin manaya etkisi şu şekildedir: *Fakat onlardan ilimde derinleşenler ve namazını dosdoğru kılanlar...*

Üçüncüsü; الْمُقِيمِينَ kelimesi, إِلَيْكَ câr-mecrûr ifadesindeki ك mecrûr zamirine âtıftır. İ'râb açısından ikinci vecihle aynı olmakla birlikte mana cihetiyle farklıdır. Buna göre takdiri ve manası, وَهُمْ الْأَنْبِيَاءُ ، وَإِلَى الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ، وَهُمْ الْأَنْبِيَاءُ “Sana ve dosdoğru namaz kılanlara indirilene –ki bunlar peygamberlerdir- iman ederler.” şeklindedir.

Dördüncüsü; بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ cümlesindeki ism-i mevsûl olan مَا'ya âtıftır. Buna göre ikinci ve üçüncü vecih gibi mahallen mecrûr olmakla birlikte mana cihetiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Takdiri, ، وَبِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ، يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَى مُحَمَّدٍ “Muhammed’e (sav) indirilene ve dosdoğru namaz kılanlara indirilene iman ederler.” formunda olur. Bu vecih Kisâ’ye dayandırılmaktadır.⁶⁶⁸ Taberî, الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ terkiibini melekler olarak yorumladıktan sonra en doğru vechin bu olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁹

Beşincisi; وَمَنْ قَبْلَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ deki ك zamirine âtıftır. Takdiri, وَمَنْ قَبْلَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ şeklinde olur. Ancak Kurtubî, zahir ismin mecrûr zamire atfını caiz görmeyen Basrâ ekolüne mensup dilbilimcilerin ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci vecihleri kabul etmedikleri şeklindeki bir değerlendirmeye yer vermiştir.⁶⁷⁰

Örnek 3: أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمْ

“Onlar yeryüzünde (herkesi) yıldıracak

⁶⁶⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 178.

⁶⁶⁸ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 212; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, X1, 108.

⁶⁶⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 683.

⁶⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 219.

değillerdir. Kendilerini koruyacak Allah'tan başka kimseleri de yoktur. Onların azabı kat kat olacaktır. Üstelik onlar hakkı işitmeye tahammül edemiyorlardı ve de görmüyorlardı.” (Hûd, 11/20)

Ayette geçen وَمَا كَانُوا ifadesindeki مَا da üç i'râb vechi vardır:

Birinci vecih; الذي manasında ism-i mevsûl olup harf-i cerin hazfe gitmesiyle mahallen mansûb olarak i'râblanmaktadır.

İkinci vecih; masdar manasında zarfın yerine kâimdir. Buna göre mahalen mansûb olup âmili يُضَاعَفُ fiilidir.

Üçüncü vecih; nâfiye olup i'râb ta mahalli yoktur.⁶⁷¹ Şimdi de bu vecihlerin anlam farklılıkları üzerindeki etkisini belirlemeye çalışalım:

Birinci veche göre mana, يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ بِالَّذِي كَانُوا فِيهِ فِي الدُّنْيَا مِنْ سَمَاعِهِمْ لِلْحَقِّ وَ إِعْرَاضِهِمْ عَنْهُ “Dünyada iken hakkı işitmekle beraber ondan yüz çevirmeleri nedeniyle içinde buldukları azap kat kat olacaktır.”⁶⁷²

İkinci veche göre مَا, zarfın yerine kâim olup zaman manasını ihtiva etmektedir. Bunun ayete kattığı mana şu şekildedir: يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مُدَّةَ السَّمْعِ وَ الْأَبْصَارِ فِي الدُّنْيَا وَ إِشْتِطَاعَتِهِمُ الْآخِرَةَ “Dünyada görme ve işitme (duyuları) olduğu ve ahrette güçleri olduğu müddetçe azapları kat kat artacaktır.”⁶⁷³

Üçüncü vecih yani مَا'nın nâfiye olduğu veche göre العذاب kelimesi üzerinde vakf-ı tâm olur. Buna göre لَهُمُ الْعَذَابُ يُضَاعَفُ cümlesi, i'tirâzî (ara) bir cümle olur. Mana لَا

يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَسْمَعُوا مِنَ النَّبِيِّ لِبَعْضِهِمْ لَهُ فَهُمْ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ فِي الدُّنْيَا أَنْ يَسْمَعُوا سَمْعًا يَتَنَفَعُونَ بِهِ وَلَا أَنْ

⁶⁷¹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, II, 449; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 302; en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, s. 412.

⁶⁷² Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 302; en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, s. 412.

⁶⁷³ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 160

يُصِرُّوا إِنْصَارًا يَهْتَدُونَ بِهِ “Peygamber’e olan öfkelerinden dolayı ondan (öğüt) dinleyemezler. Onlar dünyada faydalanabilecekleri bir sözü dinlemeye ve kendisiyle doğru yola ulaştırarak bir şeyi görmeye muvaffak olamayacaklardır.”⁶⁷⁴ Buna göre مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ cümlesi, ibtidâî bir cümle olup azabın kat kat olmasının illetini tazammun eden mukadder bir suale cevap olur. Yani, kat kat azabı hak edecek neler yaptılar, sualine karşılık onlara, “Çünkü onlar haktan nefret ettiler, hakka karşı tamamen sağır kesildiler, Allah’ın ayetlerine karşı körleştiler.” biçiminde cevap verilmiştir.⁶⁷⁵

Örnek 4: إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ “İmrân’ın karısı şöyle demişti: ‘Rabbim, karnımdakini tam hür olarak sana adadım, benden kabul buyur, şüphesiz sen işitensin, bilensin.’ demişti.” (Al-i İmran, 3/35)

Ayette geçen إِذْ zaman edatının i’râbı ve bunun anlama etkisi hakkında dilbilimciler ve müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

Ebû Ubeyde, bu edatın zâid olduğunu dolayısıyla manaya etkisinin olmadığını savunmaktadır. Buna göre bu edatın i’râb ta mahalli yoktur. Mana, قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ “İmrân’ın karısı dedi.” şeklinde olmaktadır.⁶⁷⁶

Zeccâc, Allah’ın kelamında yer alan ve maziye delalet eden bir kelimeyi işlevsiz bırakması nedeniyle Ebû Ubeyde’nin bu görüşünü tenkit etmiştir. Ona göre zaruret olmaksızın Allah’ın (cc) kelamında hazfe gidilmesi caiz değildir. Zeccâc, ayetin takdirinin وَاضْطَمَى آلَ عِمْرَانَ عَلِي الْعَالَمِينَ إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ “Allah (cc), İmrân’ın karısı, ...dediği vakit, İmrân’ın ailesini âlemlere üstün kılmıştır.” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁷ Ancak Enbârî, Zeccâc’ın bu görüşünün anlamsal bir probleme sebebiyet verdiğini ifade etmektedir. Ona göre Zeccâc’ın bu yorumunda, İmrân ailesinin seçilip

⁶⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘u li Ahkâmi ‘l-Kur’ân*, XI, 93.

⁶⁷⁵ Alûsî, *Rûhu ‘l-Me‘ânî*, XII, 32.

⁶⁷⁶ ez-Zeccâc, *Me‘âni ‘l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, I, 400.

⁶⁷⁷ ez-Zeccâc, *Me‘âni ‘l-Kur’ân ve İ‘râbuhu*, I, 400.

üstün kılınması ile bir önceki ayette ifade edildiği üzere Hz. Âdem'in ve Hz. Nuh'un seçilip üstün kılınması aynı vakitte gerçekleşmektedir. Ancak Hz. Âdem'in ve Hz. Nuh'un seçilip üstün kılınmasının daha evvel gerçekleştiği düşünüldüğünde bu seçmenin, İmrân'ın karısının sözü söylediği zaman ile kayıtlı olduğunu söylemek zamansal bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Râzî, Enbârî'nin bu eleştirisine şu şekilde cevap vermiştir: “Bunların herbirisinin seçilmesi, onlardan herbirinin vücuda geldiği ve itaatleri de ortaya çıktığında söz konusu olur. Dolayısıyla şöyle denmesi caiz olur: Allah (cc), Hz. Âdem'i ve Hz. Nuh'u yaratırken, İmrân'ın ailesini ise İmrân'ın hanımı bu sözü söylediği vakit seçmiştir.”⁶⁷⁸

Ahfeş ve Müberred ise ayetin takdirinin *أَذْكُرُ إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ* *İmrân'ın karısının dediği vakti hatırla!*” şeklinde olduğunu ve bunun benzerinin Kur'ân'da çokça bulunduğunu söylemektedirler.⁶⁷⁹

Bazı âlimlere göre ise bu ifade, bir önceki *وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* ayetine taalluk etmektedir. Buna göre ayetin manası, “Allah (cc), *İmrân'ın karısı bu sözü söylediği vakit, hakkıyla işiten ve bilendir.*” şeklinde olmaktadır. Allah (cc), İmrân'ın karısının bu sözü söylemeden evvel de hakkıyla işiten ve bilen olduğu dolayısıyla böyle bir kaydın hikmetinin ne olabileceği şeklindeki bir soruya Râzî, şöyle cevap vermektedir: “Biz deriz ki Allah'ın o sözü işitmesi o sözün varlığıyla, Allah'ın o sözün söylendiğini bilmesi de o sözün zikredilmesiyle mukayyettir. İlim ve duyma konusundaki değişiklik ancak nisbet ve taalluk cihetiyledir.”⁶⁸⁰

Örnek 5: *“Orada hiç boş söz işitmezler; ancak bir ‘Selam’ işitirler. Orada sabah akşam rızıkları da vardır.”* (Meryem, 19/62)

Dilbilimciler ve müfessirler, ayette mansûb olarak zikredilen *سَلَامًا* kelimesinin i'râbı hakkında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir:

⁶⁷⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VIII, 26.

⁶⁷⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VIII, 26.

⁶⁸⁰ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VIII, 26.

Birinci görüş; istisnâ edilen şeyin (müstesnâ), kendisinden istisnâ edilen şeyin (müstesnâ minh) cinsinden olmaması anlamına gelen müstesnâ munkâtı şeklindeki görüştür. Bu veche göre سَلَامًا ifadesi, لَعْوًا (boş söz) kelimesinden farklı bir anlamdadır. Zemahşerî, bu i'râb vechine göre لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا إِلَّا قَوْلًا يَسْلُمُونَ فِيهِ مِنَ الْعَيْبِ وَ النَّقِيصَةِ “Onlar orada ayıp ve noksanlıktan salim sözler işitirler.” şeklinde anlam vermektedir.

İkinci görüş; müstesnânın, müstesnâ minh cinsinden olduğu istisna türlerinden müstesnâ muttâsıl olur. Bu i'râb vechinin anlamlandırması bağlamında Zemahşerî şu ifadeleri kaydetmektedir: إِنَّ كَانَ تَسْلِيمٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ أَوْ تَسْلِيمٌ الْمَلَائِكَةِ عَلَيْهِمْ لَعْوًا فَلَا يَسْمَعُونَ لَعْوًا إِلا ذَلِكَ “Şayet onların birbirine selam vermeleri ya da meleklerin onlara selam vermeleri boş söz ise onlar sadece ve sadece bunu işitirler.”⁶⁸¹ Râzî, bu i'râb vechine göre selâm kelimesinden kastedilen maksadı, بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ “(Melekler): Sabretmenize karşılık size selamlar, selametler! Dünya diyarının ne güzel akıbetidir bu!” diyecekler.” (Ra’d, 13/24) ve سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ “Rabb-i Rahim'den sözle olan bir selâm yine onlara...” (Yâsîn, 36/58) ayetlerinin işaretiyle müminlerin birbirlerine selam vermeleri veya meleklerin müminlere selam vermesi ya da Allah'ın müminlere güven telkin etmesi şeklinde açıklamaktadır.”⁶⁸²

Üçüncü görüş; bedelü'l-lağv ihtimalidir.⁶⁸³ سَلَامًا ve لَعْوًا kelimelerinin anlamca birbirinden farklı iki kelime olduğunu düşündüğümüzde bedelü'l-lağv vechinin uygun bir vecih olmadığı söylenebilir. Çünkü bu i'râb vechi doğrultusunda verilen mana cennette selâmın nefyini iktiza eder ki bu da anlamın tamamen değişmesi demektir.⁶⁸⁴

Birinci vecih, gerek gramer gerekse mana itibariyle ayetin zahirine daha uyumludur. Ancak Zemahşerî'nin nahvî tevilden hareketle farklı bir anlam inceliğini elde etmesi ayetin mesajını daha iyi yansıttı söylenebilir.

⁶⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 34.

⁶⁸² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXI, 238.

⁶⁸³ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 59; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 128.

⁶⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 34; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXI, 238.

Örnek 6: ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ * ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ

فَهُوَ عِنْدَ رَبِّهِ “Sonra (bıyıklarını, tırnaklarını kesmek, sair temizlik gereklerini yapmak sûretiyle) kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Eski Ev’i (Kabe’yi) tavâf etsinler. İşte öyle. Kim Allâh’ın yasaklarına saygı gösterirse, o (hareketi), Rabbi’nin yanında kendisi için iyidir.” (Hacc, 22/ 29,30)

Yukarıdaki ayette geçen ذَلِكَ ism-i işâretinin i’râbı hakkında dilbilimciler ve müfessirler farklı yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır :

Birincisi; ذَلِكَ ism-i işâreti mahzûf bir mübtedâya mahallen merfû olarak haber olmaktadır. Takdiri, الْوَاجِبُ كَذَلِكَ ve الْأَمْرُ كَذَلِكَ şeklindedir.⁶⁸⁵ Bu i’râb vechini tercih eden Zemahşerî, bazı anlamlar ihtiva eden bir cümleyi takdim eden bir kâtibin başka bir manaya geçtiğinde “Bu, böyleydi böyle oldu.” şeklinde bir üslûb kullandığını belirterek ayetteki üslûbun da buna benzer olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁶

İkincisi; ذَلِكَ ism-i işâreti mahallen merfû olarak mübtedâ, haberi ise mahzûf (ذَلِكَ الامر) olur. Bu i’râb vechine göre Allah (cc), bir önceki ayette müminleri ahdi yerine getirme, baştaki kirleri giderme, haccın farz ve vaciplerini ifâ etme vb. mükellef kıldığı emirlere işâret etmektedir. Bu i’râb vechi ile birinci i’râb vechi arasında üslûb açısından bir farklılık vardır. Bu vecihte zikredilen yükümlülükler ihbarî bir üslûpla bildirilirken birinci vecihte evvelki ayette geçen emir hitabı tekit edilmektedir.⁶⁸⁷

Üçüncüsü; ism-i işâret, mef’ûlü’n-bih olarak mahallen mansûbtur. Mana, ائْتُوا أَوْ

إِمْتَبِلُوا ذَلِكَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ سَعَى بِاتِّبَاعِ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ مِنْ وَاجِبَاتِ الْحَجِّ

⁶⁸⁵ Yâkût, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, VII, 3040; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 385; Şevvâ, *el-Câmi’u li İ’râbi Cümeli’l-Kur’ân*, s. 330; el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 592; en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 307; Mahallî-Suyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn*, s. 335.

⁶⁸⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 191.

⁶⁸⁷ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 174.

zikredilen haccın farzları gibi mükellefiyetlere tabi olunuz veya onları örnek alınız!” şeklinde olmaktadır.⁶⁸⁸

Dördüncüsü ise **ذَٰلِكَ** ism-i işâreti, bir önceki ayetin sonundaki **بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ** ismine sıfat olarak mahallen mecrûrdur.⁶⁸⁹

Örnek 7: **وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ** “*Kitap ehlinin birçoğu arzu etmektedir ki hak kendilerine gün gibi aşikâr olduktan sonra sırf nefsanîyetlerinden ve kıskançlıktan ötürü, sizi iman ettikten sonra çevirip kâfir etsinler.*” (Bakara, 2/109)

Ayet-i kerîmedeki **كُفَّارًا** kelimesi, **يَرُدُّونَكُمْ** fiilindeki **كُم** zamirinden hâl olabileceği gibi **يَرُدُّونَكُمْ** fiilinin ikinci mef’ûlü de olabilir.⁶⁹⁰

*Birinci i’râb vechine göre yani **كُفَّارًا** kelimesinin hâl vechine göre mana **إِنَّ كَثِيرًا** “Ehl-i kitabın birçoğu müminleri buldukları dinleri üzerinden kâfir olarak döndürmek isterler.” şeklinde olmaktadır.⁶⁹¹ Âlûsî, **كُفَّارًا** kelimesini **مُتَدَبِّينَ** (irtidât edenler) biçiminde tefsir ederek bu kelimenin hâl olduğu üzerinde durmuştur. Ona göre bu durum bize küfür ile irtidât kavramlarını karşılaştırma imkânını vermektedir. İrtidât edilen şeye sarf-ı nazar etmekle birlikte küfrün mücerred irtidât ile meydana gelebileceğini bildirmektedir.⁶⁹²*

⁶⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 385; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, VI, 339; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, IV, 120; Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm İla Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, VI, 106.

⁶⁸⁹ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 174.

⁶⁹⁰ en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 60; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 118; Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, III, 142; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, I, 196; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 3314.

⁶⁹¹ en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, I, 120.

⁶⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, I, 357.

İkinci i'râb vechine göre irtidât (الرد), dönüştürme (التصيير) anlamına gelmekte ve manası, “Sizi küfre döndermek istemektedirler.” şeklinde olmaktadır.⁶⁹³

Örnek 8: *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* “Allah da Resûl’ü de müşriklerle yapılan antlaşmalara artık bağlı değildir.” (Tevbe, 9/3)

Ayette zikredilen *وَرَسُولُهُ* ifadesinin muhtemel üç i'râb vechi bulunmaktadır:

Birincisi; *وَرَسُولُهُ* mübtedâ olup haberi mahzûftur. Birinci haberin delâleti sebebiyle haber hazfe gidip takdiri, *وَرَسُولُهُ بَرِيءٌ مِنْهُمْ* ya da *وَرَسُولُهُ أَيْضًا بَرِيءٌ* biçimindedir. Buna göre *وَرَسُولُهُ* ifadesi takdir edilen haber ögesi ile birlikte *وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ* cümlesine âtîf olarak isti'nâfi bir cümle olur.

İkincisi; haber durumundaki *بَرِيءٌ* kelimesindeki müstetir zamire âtîftir. Takdiri, *هُوَ وَرَسُولُهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* şeklindedir.

Üçüncüsü; *أَنَّ*’nin ismine yani *اللَّهُ* lafzına mahallen âtîftir. Başka bir ifadeyle *أَنَّ*’nin dâhil olmadan önceki *اللَّهُ* lafzının merfû haline âtîftir.⁶⁹⁴

İ'râb vechilerini böylece belirledikten sonra şimdi de bu farklılıklarını mana ve gramer açısından ele almaya çalışacağız:

Birinci i'râb vechine göre Allah (cc), müşriklerle yapılan antlaşmalardan nasıl beri ise aynı şekilde Resûlü de beridir.⁶⁹⁵

İkinci i'râb vechine göre Allah’ın (cc) ve Resûlünün müşriklerden beri olması şeklinde iki ayrı haber meydana gelmektedir. Bu i'râb vechi, cümlenin müfred (*بَرِيءٌ*)

⁶⁹³ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 358.

⁶⁹⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 414; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 7.

⁶⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 7; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XV, 234.

üzerine atfi kabilindedir. رَسُولُهُ kelimesinin burada merfû olması fâiliyyetten dolaydır. Takdiri, بِرِيءِ اللَّهِ وَرَسُولُهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ biçiminde olur. Ma'tûf ve ma'tûfu'n aleyh arasında te'kîd oluşmadığı gerekçesiyle her ne kadar birçok nahivci tarafından bu i'râb vechi caiz görülme de her iki öge arasındaki مِنَ الْمُشْرِكِينَ ifadesinin bu işlevi yerine getirdiğini belirtip bu vechin cevaziyetine hükmedenler de mevcuttur.⁶⁹⁶

Üçüncü i'râb vechine göre yani أَنِّ' nin ismine (الله) mahallen ma'tûf olduğu veche göre takdir, اللَّهُ بِرِيءٌ وَرَسُولُهُ biçiminde olur. Ukberî, bu vechin muhakkik âlimlerce caiz görülmediğini ifade etmektedir. Zira meftûh olan أَنِّ' den sonraki ifade masdar manasındadır. Bu sebeple meksûr إِنِّ' den farklı olarak ibtidâi cümlenin başında gelmez.⁶⁹⁷

Örnek 9: *İbrâhim* “وَأَذَّ قَالَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا إِلَهَةً لِيَّ أَرِيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” babası Âzer'e demişti ki: *Sen putları tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içerisinde görüyorum.*” (En'âm, 6/74)

Ayet-i kerîmede geçen أَرَزَّرَ isminin hepsi de i'râb açısından kurallara uygun olmak üzere çeşitli i'râb vecihleri vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Birincisi; kendisinden önceki أَبِيهِ kelimesinden bedeldir.

İkincisi; mahzûf bir fiilin mef'ûlüdür. Takdiri أَرَزَّرَ مَعْبُودًا şeklindedir.

Üçüncüsü; أَبِيهِ kelimesinin sıfatıdır.

⁶⁹⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 414; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 7; Harrât, *el-Müctebâ min Müşkili İ'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 383; İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşkî, *el-Lübab fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, X, 12.

⁶⁹⁷ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 414

Dördüncüsü; أَبِيهِ kelimesine hâldir.⁶⁹⁸

Aktardığımız bu i'râb farklılıklarına göre kelimenin ihtiva ettiği mana incelikleri şu şekildedir:

Birinci veche göre اَزَّر kelimesi, أَبِيهِ kelimesindeki müphemiyeti gidermekte ve bu kelimedenden kastedilen kişinin kim olduğunu bildirmektedir. Bu kelime عازر ve شالغ isimleri gibi فاعل vezninde Süryânice bir isim olup ucme (Arapça kökenli olmama) ve alemiyetten (özel isim) dolayı gayr-ı munsarif (tenvîn ve cer almama) özellikli bir kelimedir. Bu kelimenin فاعل vezninde değil de أفعال vezninde olduğunu söyleyenler de mevcuttur.⁶⁹⁹

İkinci veche göre اَزَّر kelimesi, Hz. İbrâhim'in babasının ve kavminin taptıkları bir putun ismidir. Buna göre Hz. İbrâhim, babasına; “*Sen Azer putunu mabûd mu ediniyorsun?*” ya da “*Sen Azer putuna mı tapıyorsun?*” şeklinde hitap etmiştir.⁷⁰⁰

Üçüncü veche göre اَزَّر kelimesi, kullanıldığı dilde hata yapan (المخطئ), hak yoldan sapan (المعوج) anlamlarına gelen bir kelimedir. Zira Hz. İbrâhîm, babasının hak yoldan sapması nedeniyle onu bu sıfatla nitelemiştir.⁷⁰¹

Dördüncü veche göre ise Hz. İbrâhîm, babası hata içerisinde ve hak yoldan sapmış bir haldeyken ona hitapta bulunmuştur.⁷⁰²

Örnek 10: وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً (Nisâ, 4/12)

⁶⁹⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 341; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IV, 695; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 265.

⁶⁹⁹ Semerkândî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 495; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV, 167; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İla Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 151; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 304.

⁷⁰⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 265; en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 448.

⁷⁰¹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 340.

⁷⁰² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV, 167.

Ayet-i kerîmede zikredilen كَلَالَةٌ lafzı hâl, temyîz ve mef'ûlü'n li eclihî olmak üzere çeşitli şekillerde i'râblanabilmektedir.

Birinci i'râb vechi; كَلَالَةٌ kelimesi babası ve çocukları olmayan kimseler için kullanıldığı takdirde كَانَ fiili, tâm ya da nâkıs olmak üzere iki formda da değerlendirilebilir:

Nâkıs fiil olarak değerlendirildiğinde كَانَ'nin iki i'râb formu meydana gelmektedir:

Birincisi; رَجُلٌ ismi, يُوْرَثُ ise haberi olur. Bu durumda كَلَالَةٌ kelimesi, يُوْرَثُ fiilindeki mukadder zamire hâl olur.

İkincisi; رَجُلٌ ismi, يُوْرَثُ ise bu isme sıfat olur. Bu durumda كَلَالَةٌ kelimesi ise إِذْ كَلَالَةٌ muzâf takdirinde haber olmaktadır.

Tam fiil olarak değerlendirildiğinde ise إِنَّ وَجَدَ رَجُلٌ takdirinde olur. Bu halde يُوْرَثُ fiili, رَجُلٌ kelimesinin sıfatı, كَلَالَةٌ kelimesi ise hâl olur. Âhfeş⁷⁰³ ve Ebû Hayyân⁷⁰⁴ ayetin i'râb çözümlemesinde bu vechi kaydetmişlerdir.

İkinci i'râb vechi; كَلَالَةٌ lafzı, vefat edip de arkasında anne-baba ve çocukları olmayanlar için kullanıldığı takdirde يُوْرَثُ fiilindeki zamire hâl olur. Bu şekliyle كَانَ tam fiil olur. Takdiri, كَلَالَةٌ “Şayet bir adam arkasında anne-baba ve çocuklar bırakmadığı halde ölüme yakınlaşır ya da ölürse...” şeklinde olur.⁷⁰⁵

⁷⁰³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 251.

⁷⁰⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, III, 197.

⁷⁰⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, III, 197; el-Ukberî, *et-Tibyân fi I'râbi'l-Kur'ân*, I, 236.

Zeccâc,⁷⁰⁶ Nehhâs,⁷⁰⁷ Ukberî,⁷⁰⁸ Ebû Hayyân⁷⁰⁹ gibi Arap dilbiliminde ve tefsir ilminde yetkin âlimler hâl olan i'râb vechini tercih etmişlerdir.

Üçüncü i'râb vechi; كَلَالَةٌ kelimesi şayet yakın akrabalar anlamında kullanılırsa mef'ûlün li eclihi olarak i'râblanmaktadır. Takdiri, يُورَثُ لِأَجْلِ الْكَلَالَةِ “Akrabalık sebebiyle vâris olursa...” şeklindedir. Zemahşerî⁷¹⁰ ve Ebû Hayyân⁷¹¹ bu i'râb vechini tefsirlerinde kaydetmişlerdir.

Bazı dilbilimcilerce nakledilmekle birlikte İbn Hişâm'ın reddettiği⁷¹² ve Semîn Halebî'nin⁷¹³ ise zayıf olarak nitelediği bir vecihe göre كَلَالَةٌ lafzı temyîz olmaktadır. Bu i'râb vechine göre كَلَالَةٌ kelimesi mana olarak vefat eden kişi anlamına gelmektedir. Bu vecihe göre كَانَ tam fiil, رَجُلٌ kelimesi onun fâili, يُوْرَثُ fiili ise رَجُلٌ kelimesinin sıfatı olmaktadır.

Örnek 11: اِذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوْهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيْرًا وَأَثُوْنِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِيْنَ “Alın şu gömleğimi götürün de babamın yüzüne sürün, gözü açılır. Ve bütün ailenizle toplanıp bana gelin!” (Yusuf, 12/93)

Ayette geçen بِقَمِيصِي kelimesindeki ب edatı musâhabe (beraberlik), mülâbese (biriyle ilişkili olma) ve ta'diye (filin mef'ûlün bihe geçişini sağlama) olmak üzere çeşitli anlamlarda kullanılabilir. ⁷¹⁴

⁷⁰⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 25.

⁷⁰⁷ en-Nehhâs, *İ'râbü 'l-Kur'ân*, s. 175.

⁷⁰⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi 'l-Kur'ân*, I, 236.

⁷⁰⁹ Ebû Hayyân, *Bahru 'l-Muhît*, III, 197.

⁷¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 38.

⁷¹¹ Ebû Hayyân, *Bahru 'l-Muhît*, III, 197.

⁷¹² İbn Hişâm, *Muğni 'l-Lebîb*, VI, 10.

⁷¹³ Halebî, *Dürrü 'l-Mesûn fi Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, III, 609.

⁷¹⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi 'l-Kur'ân*, II, 479; Halebî, *Dürrü 'l-Mesûn fi Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, VI, 556.

Ta'diye anlamındaki kullanıma göre بَقْمِيصِي kelimesi mef'ûlün bih olur. Takdiri, إِخْوَلُوا قَمِيصِي أَوْ إِذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَيَّ وَجْهَ أَبِي "Bu gömleğimi götürün ve babamın yüzüne sürünüz!" şeklindedir.⁷¹⁵

Mülâbese ve musahâbe manalarındaki kullanıma göre ise mahzûf bir hâle taalluk eder. Takdiri ve manası, إِذْهَبُوا قَمِيصِي مَعَكُمْ "Gömleğim yanınızda olduğu halde gidiniz!" biçiminde ya da إِذْهَبُوا مَضْحُوبِينَ أَوْ مَلْتَبَسِينَ بِقَمِيصِي إِلَيَّ أَبِيكُمْ فَأَلْقُوهُ عَلَيَّ وَجْهَهُ "Gömleğim yanınızda olduğu halde babanıza götürünüz ve onu yüzüne sürünüz!" şeklindedir.⁷¹⁶

Örnek 12: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا * الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ "Bilin ki Allah kendini beğenen ve övünüp duran kimseleri sevmez. O cimrilik eden, üstelik etrafındaki insanlara cimriliği tavsiye eden ve Allah'ın lütfü fazlından kendilerine verdiği nimetleri gizleyen nankörler yok mu, işte Biz onları zelil ve perişan edecek bir azap hazırladık." (Nisâ, 4/36,37)

Müfessirler ve dilbilimciler, ikinci ayet-i kerîmenin başında geçen الَّذِينَ ism-i mevsûlünün i'râb konumunun zahir olmaması nedeniyle bazı i'râb değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmelerin bir kısmında i'râb-mana uyumu öne çıkarken, bir kısmında ise sadece nahvî kaygılar öne çıkmaktadır. Bu kelimenin i'râbıyla ilgili vecihlerin bir kısmı ve bu vecihler doğrultusunda verilen anlamlar şu şekildedir:

Birincisi; إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ ism-i mevsûlü, bir önceki ayetin sonunda zikredilen مُخْتَالًا ifadesinden bedel olarak mansûbtur. Buna göre ayetin manası,

⁷¹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 339.

⁷¹⁶ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIII, 52.

فَخُورًا، أَي لَا يُحِبُّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ “Allah kendini beğenen ve övünüp duran kimseleri sevmez. Yani Allah (cc), cimrilik yapanları sevmez.” şeklinde olmaktadır.⁷¹⁷

İkincisi; kınama anlamı ihtiva eden فُؤُؤُ fiil takdiriyle mansûbtur.⁷¹⁸ Ancak bu vecih, aralarında mana itibariyle güçlü bir ilişki bulunan iki ayeti birbirinden ayırması nedeniyle uygun bir i‘râb vechi değildir.

Üçüncüsü; الَّذِينَ ism-i mevsûlü، فُؤُؤُ kelimesindeki müstetir zamirden bedel olarak mahallen merfûdur.⁷¹⁹ Ancak bu i‘râb biçimi Arap dilinin yaygın kullanımına aykırı olması sebebiyle zayıf bir vecih olarak değerlendirilmiştir. Çünkü فُؤُؤُ kelimesindeki müstetir (gizli) zamir, mahzûf hükmündedir. Arap dilinde mahzûf bir kelimedenden bedel yapılması ise câiz değildir. Ayrıca bu i‘râb biçimi bir ifadeyi bedel yapmadaki amaca da uygun değildir. Zira hazifte asıl olan ifadenin vecîz (ihtisar) anlatımıdır. Bedelde ise asıl olan ifadenin ayrıntılı bir biçimde izahıdır.⁷²⁰

Dördüncüsü; الَّذِينَ ism-i mevsûlü mübtedâ olup haberi ise mahzûftur. Ancak mahzûf haberin takdiriyle ilgili görüşler farklılık arz etmektedir:

Zemahşerî, haberi الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَصْنَعُونَ أَحْقَاءَ بِكُلِّ مَلَامَةٍ “Cimrilik yapanlar her türlü kınamayı hak etmektedirler.” biçiminde takdir etmiştir.⁷²¹ Ukberî ise وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا “Biz onları zelil ve perişan edecek bir azap hazırladık.” cümlesinin delaletiyle haberi مُعَذَّبُونَ biçiminde takdir etmiştir.⁷²²

⁷¹⁷ ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân ve İ‘râbuhu*, II, 51.

⁷¹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.

⁷¹⁹ en-Nehhâs, *İ‘râbü'l-Kur‘ân*, s. 184.

⁷²⁰ el-Esterabâdî, Radıyyüddîn Necmeddîn Muhammed b. Hasan Radî, *Şerhü'r-Radî Ale'l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Menşurâtu Câmiatu Bingazî, Bingazî, ty., II, 390.

⁷²¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.

⁷²² el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi'l-Kur‘ân*, II, 249.

Beşincisi; الَّذِينَ ism-i mevsûlü, مَنْ كَانَ مُحْتَالًا فَحُورًا ifadesindeki مَنْ ism-i mevsûlünden bedeldir.⁷²³

Altıncısı; إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ haberi ise “Şüphesiz yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez.” (Nisâ, 4/40) ayetidir. Mübtedâ ve haber arasında rabıta işlevini gören zamir ise لَهُمْ ذَرَّةٌ مِثْقَالٌ takdirinde görüldüğü üzere mahzûftur. Ancak mübtedâ ve haber arasına birçok cümlenin girmesi ve cümleler arasında anlam bütünlüğünün sağlanmaması nedeniyle bu vecih Ebû Hayyân tarafından zayıf olarak değerlendirilmektedir.⁷²⁴

Örnek 13: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرًا عَظِيمًا “Allah (cc) onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vadetmiştir.” (Fetih, 48/29)

Ayet-i kerîmede zikredilen مِنْهُمْ ifadesindeki مِنْ harf-i cerin türü ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Cumhur, buradaki مِنْ harf-i cerini beyâniyye manasında almıştır. Buna göre Allah (cc), inanıp salih amel işleyen müminlerin sadece bir kısmına değil bütün müminlere mağfiret ve mükâfat vadetmiş olmaktadır.⁷²⁵

مِنْ harf-i cerin tab’idiyye biçimindeki anlamına göre ise iki farklı yorum ortaya çıkmaktadır:

Taberî, مِنْ harf-i cerin tab’idiyye manasında olduğunu ve كَزَّرِعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ ifadesindeki مِنَ الشَّطْءِ الَّذِي أَخْرَجَهُ, Takdiri, “Filizini yarıp çıkarmış ekin” şeklinde olup bu ifadeden maksat İslam dinine giren

⁷²³ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 249.

⁷²⁴ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, III, 257.

⁷²⁵ Halebî, *Dürri’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, IX, 225.

kişilerdir. Burada شَطَّاهُ kelimesi müfred olmakla birlikte manası gözetilerek مِنْهُمْ deki çoğul zamire ircâ edilmesinin sebep-i hikmeti Allah'ın, وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ, “Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler...” ayetinin devamında vasıflarını zikrettiği kimselerle birlikte kıyamet gününe değin gelecek müminleri de bu kapsama almasıdır.⁷²⁶

Taberî'nin harfi ceri tab'idiyye manasında alıp bu şekilde yorumlaması mana ve i'râb açısından herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Ancak İbn Hişâm'ın, Enbârî'ye isnaden zındıkadan bir grubun bazı sahabeleri Allah'ın (cc) bağışlama ve mükâfatından hariç tutmak amacıyla من harf-i cerini tab'idiyye manasında aldıkları şeklindeki aktarıma göre aklen ve şer'an bir problem oluşmaktadır.⁷²⁷ Nehhâs, harf-i cerin tabidiyye manasında alındığı takdirde ayet-i kerîmede geçen آمَنُوا fiilinin, ثَبُّوا (sebat göstermek) manasında mecazî bir ifadeye dönüşeceğini bunun da sahîh mananın ayetin zahirine uygun olduğu durumlarda doğru olmadığını söylemektedir. Bu te'vile göre sahabeden bir kısmının iman üzere sebat ettiği bir kısmının ise sebat etmediği ortaya çıkar ki bu da sahabenin Müslümanlar nazarındaki masumiyetine ters düşer.⁷²⁸

Örnek 14: وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَآمَارَةٌ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ “Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis kötülüğü çokça emreder. Ancak Rabbimin rahmeti başka (o kötülüğü savar). Şüphesiz Rabbim bağışlayandır, merhamet edendir.” (Yusuf, 12/53)

Ayet-i kerîmedeki اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ terkihi, müstesnâ münkâtı' ve müstesnâ muttasıl olmak üzere iki farklı şekilde i'râblanabilmektedir. Bu i'râb farklılığı ayetin farklı açılardan yorumlanmasına olanak sağlamaktadır.

⁷²⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XXI, 334.

⁷²⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, IV, 143.

⁷²⁸ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 1009.

Birinci vecih; إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي' terkibi müstesnâ munkatı' veche göre mahallen merfû ibtidâî cümledir. Terkipteki مَا ise masdariye anlamındadır. Takdiri ise أَيْ وَلَكِنْ "Lakin Rabbim'in rahmeti رَحْمَةُ رَبِّي هِيَ الَّتِي تُضَرِّفُ الْإِسَاءَةَ وَ تَكْتُمُ النَّفْسَ عَنْ أَنْ تَكُونَ أَمَارَةً بِالسُّوءِ kötülüğü savar ve kötülüğü emretmekten nefsi alıkoyar." biçimindedir.⁷²⁹ İbn Âtiyye bu vechin cumhur tarafından tercih edildiğini söylemektedir.⁷³⁰

İkinci vecih; إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي' terkibi müstesnâ muttasıl veche göre mahallen mansûbtur. Bu i'râb vechine göre müstesnâ minh (istisnâ edilen şey) değişebilmektedir.

Birincisi; müstesnâ minh أَمَارَةٌ kelimesindeki mukadder zamir olabilir. Takdiri "Rabbimin merhamet ettiği nefis hariç, nefis çokça رَحِمَهَا رَبِّي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا نَفْسًا رَحِمَهَا رَبِّي "Rabbimin merhamet ettiği nefis hariç, nefis çokça kötülüğü emreder." şeklindedir. Burada إِنَّ النَّفْسَ ifadesiyle nefsin cinsi kastedilmiştir.⁷³¹

İkincisi; مَا mansûb olup zaman (zarfiyyet) manasını ihtiva etmektedir. Buna göre müstesnâ, mukadder ve âmm bir zamandan istisna edilmiştir. Takdiri şu şekildedir: إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ مُدَّةً بِقَائِلِهَا إِلَّا وَقْتُ رَحْمَةِ اللَّهِ الْعَبْدَ وَذَهَابِهِ بِهَا عَنْ إِشْتِهَاءِ الْمَعَاصِي "Allah'ın kula rahmeti ve bu rahmet vasıtasıyla onu günahların arzusundan uzaklaştırdığı vaktin haricinde nefis, mevcut olduğu müddetçe çokça kötülüğü emreder."⁷³²

Üçüncüsü; umumiyetle akılsız varlıklar için kullanılan مَا, burada مِنْ anlamında akıllı varlıklar için kullanıldığı takdirde müstesnâ minh, أَمَارَةٌ kelimesinin mahzûf olan mef'ûlü olur. Takdiri şöyle olur: إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ صَاحِبِهَا بِالسُّوءِ إِلَّا الَّذِي رَحِمَهُ اللَّهُ فَلَا يُجِيبُهَا إِلَيَّ مَا "Rabbimin merhamet ettiği kimse dışında nefis, sahibine çokça ثُرِيدُهُ أَوْ فَلَا تَأْمُرُهُ بِالسُّوءِ

⁷²⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 298; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 515.

⁷³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 254.

⁷³¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, V, 317.

⁷³² el-Beydâvî, *Haşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîr-i Kâdî Beydâvî*, III, 89; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 254.

kötülüğü emreder. Rabbimin isteklerine karşılık nefsin isteklerine cevap vermez, ya da nefis ona kötülüğü emredemez.”⁷³³

Örnek 15: إِذْ أَنْتُمْ بِالْغُدُورَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْغُدُورَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَشْفَلَ مِنْكُمْ “O vakit siz vadinin yakın bir yamacında idiniz, onlarsa uzak yamacında idiler. Kervan da sizden daha aşağıdaydı.” (Enfâl, 8/42)

Ayet-i kerîmede geçen وَالرَّكْبُ أَشْفَلَ مِنْكُمْ terkihi hâl olarak mahallen mansûb olabildiği gibi أَنْتُمْ zamirine âtif olarak mahallen merfû da olabilir.⁷³⁴

Birinci veche göre و harfi, vâv-ı hâliye olur. أَشْفَلَ kelimesi zarf olarak mukadder bir fiile taalluk eder. Bu i‘râb vechine göre ayetin manası ve takdiri, وَالْحَالُ أَنَّ الرَّكْبَ كَانَتْوَنَ “Hal şudur ki kervan sizin bulunduğunuz noktadan daha aşağı bir noktada idi. Yani çok aşağı bir yerdeydi.” şeklinde olmaktadır. Bu vecihte kervanın bulunduğu yerin belirlenmesi öne çıkmaktadır.⁷³⁵

İkinci veche göre vâv âtif harfi olur. Buna göre الرَّكْبُ ve هُمْ kelimeleri, أَنْتُمْ zamirine âtif olur. Çünkü أَنْتُمْ zamiri, hem Müslümanların hem de düşmanlarının durumlarının anlatıldığı ayetin başlangıç kelimesidir. Buna göre bu vecih Müslümanların ve düşmanlarının bulunduğu yerlerin dağılımını bildirmektedir.⁷³⁶ Zemahşerî, kervan aşağılarında olduğu halde iki grubun buldukları merkezlerin dağılımının zikredilmesindeki hikmetle alakalı suâle şöyle cevap vermiştir:

“Buradaki fayda şöyledir: Düşmanların gerek motivasyon ve asker sayısı açısından güçlü olmaları gerekse Müslümanlara galip gelmelerini sağlayabilecek bütün şartların bir arada bulunması açısından güçleri bildirilmiştir. Yine aynı şekilde Müslümanların

⁷³³ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XVIII, 160; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 317.

⁷³⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 409; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 612; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, III, 141.

⁷³⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 409; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 612.

⁷³⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XV, 173; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 612.

güçsüzlüğü ve işlerinin henüz düzene girmediği ve bu nedenle de galip gelmelerinin ancak ve ancak Allah'ın (cc) nusretiyle ve kudretiyle mümkün olduğu bildirilmiştir.”

737

Örnek 16: “(Öyle) وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Bir fitneden sakının ki, aranızdan yalnız haksızlık edenlere erişmekle kalmaz (hepinize erişir). Bilin ki Allâh'ın azâbı çetindir.” (Enfâl, 8/25)

Ayet-i kerîmede zikredilen لَا تُصِيبُنَّ ifadesinin üç i'râb vechi vardır:

Birincisi; mahzûf bir kaseme cevaptır. Buna göre isti'nâfi bir cümle olur.

İkincisi; emir fiilden sonra nehiy ifade eder.

Üçüncüsü; emrin cevabı olup fiil, nûn harfî ile tekîd edilmiştir.⁷³⁸ Bu i'râb vecihlerinin mana ile ilişkisi şu şekildedir:

Birinci veche göre yani mahzûf bir kasemin cevabına göre mana, وَاللَّهُ لَا تُصِيبُنَّ “Allah'a yemin olsun ki sadece zalimlere değil bilakis herkese dokunacak.” biçiminde olur.⁷³⁹

İkinci veche göre لَا تُصِيبُنَّ ifadesindeki لَا nâhiye olup mana şöyle olur: لَا تَدْخُلُوا فِي “Fitneye dalmayınız. Kim fitneye dalarsa herkesi kuşatan bir azabın inmesine sebep olur.”⁷⁴⁰

Üçüncü veche göre Zemahşerî, şu şekilde mana vermiştir: فَإِذَا كَانَتْ جَوَابًا فَالْمَعْنَى إِنَّ “Emir ifadesine cevap olursa mana, şayet size (azap) isabet ederse sadece içinizdeki zalimleri değil aksine hepinizi kapsayacak,

⁷³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 585.

⁷³⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 406; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, IX, 120; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 590.

⁷³⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 406.

⁷⁴⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 406.

biçiminde olur.”⁷⁴¹ Ukberî, emrin cevabının tereddüt içerdiğini ayrıca harf ile tekit edilmesinin uygun olmadığını belirterek bu vechi zayıf olarak görmüştür.⁷⁴²

Örnek 17: وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ يُأْتِيَنَّكُمْ مِنَ الشَّامِ عَشْرَةَ أَسْوَاجًا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ أَصْنَانٌ ذُرِّيَّتًا لَكُمْ لَا يَخَافُ الشَّقَاءَ الَّذِي يَخَافُ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *“Hayvanlardan yük taşıyanı ve tüyünden döşek yapılanları yaratan O’dur. Allah’ın size verdiği rızıktan yeyin, şeytanın ardına düşmeyin; şüphesiz o size apaçık bir düşmandır. (Dişi ve erkek olarak) sekiz eş yarattı: koyundan iki, keçiden iki..”* (En’âm, 6/142,143)

İkinci ayetin başında geçen ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ terkinin i’râb vecihlerinden yedi tanesi şöyledir:

Birincisi; حَمُولَةً وَفَرْشًا kelimelerinden bedeldir. Âhfeş,⁷⁴³ Ferrâ⁷⁴⁴ ve Zeccâc⁷⁴⁵ bu vechi kaydetmişlerdir.

İkincisi; كُلُوا emir fiilinin mef’ûlüdür. Anlamı, كُلُوا لَحْمَ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ *“Sekiz eşin etini yiyiniz!”* şeklinde olur. Âhfeş bu vechi ileri sürmüştür.⁷⁴⁶

Üçüncüsü; وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ (En’âm, 6/141) ayetinde geçen جَنَّاتٍ kelimesine âtıftır. Bu i’râb vechine göre takdiri, أَنْشَأَ جَنَّاتٍ وَ أَنْشَأَ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ *“Allah (cc), (çardaklı ve çardaksız üzüm) bahçeleri ve sekiz eş yarattı.”* şekilde olur. Kisâî⁷⁴⁷ ve Âhfeş⁷⁴⁸ bu vechi zikretmişlerdir. Ukberî, fiil ve âtıf harfinin birlikte hazfe gidecek olması sebebiyle bu i’râb vechini zayıf olarak yorumlamıştır.⁷⁴⁹

⁷⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 571.

⁷⁴² el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 406.

⁷⁴³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 315.

⁷⁴⁴ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 359.

⁷⁴⁵ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, II, 299.

⁷⁴⁶ en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 289.

⁷⁴⁷ Kisâî, Ebü’l-Hasan Alî b. Hamza, *Me’âni’l-Kur’ân*, Dâru Kuba, Kâhire, ty., s. 137.

⁷⁴⁸ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 315

⁷⁴⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 361.

Dördüncüsü; ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ terkibi, الأَنْعَام kelimesine hâl olarak mansûbtur. Takdiri, مُخْتَلِفَةً أَوْ مُتَعَدِّدَةً⁷⁵⁰ şeklindedir.

Ebû Hayyân, tefsirinde bu vecihleri zikrettikten sonra Âhfeş, Ferrâ ve Zeccâc'ın öne sürdükleri birinci vechin, çoğunluğun görüşü olduğunu ve en zahir vechin de bu olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵¹

Örnek 18: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ “Gönlü imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah’ı inkâr edip, gönlünü küfre açanlara Allah (cc) katundan bir gazap vardır.” (Nahl, 16/106)

Ayette zikredilen مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ terkibiyle alakalı birçok i’râb tahlili yapılmıştır:

Birincisi; bir önceki ayette geçen لَنْ يُؤْمِنُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُوا لَمْ يُؤْمِنُوا لَمْ يُؤْمِنُوا لَمْ يُؤْمِنُوا ifadesinden bedeldir. Takdiri ise مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ “İman ettikten sonra Allah’ı inkâr eden kimseler; ancak Allah’a iftira ederler.” Şeklinde olur. Böylece mecbur bırakılan (mükreh) kimseler Allah’a iftira edenlerden istisna edilmiş ve müfterilere öngörülen azabtan uzak tutulmuşlardır. Bu i’râb vechine göre bedel ile mübdelü’n-minh arasındaki هُمْ الْكَاذِبُونَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ cümlesi itirâzî (ara) cümle olur.

İkincisi; bir önceki ayetin sonunda yer alan هُمْ الْكَاذِبُونَ cümlesindeki haber konumundaki الْكَاذِبُونَ ifadesine bedeldir. Buna göre ayetin manası, “İşte onlar (yani o yalancılar) iman ettikten sonra Allah’ı inkâr eden kimselerdir.” biçiminde olmaktadır.

⁷⁵⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 361.

⁷⁵¹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, IV, 241.

Üçüncüsü; nahiv konularından olan *zem* (*kınama*) başlığı kapsamında da değerlendirilebilir. Buna göre *zem* (*kınama*) olmak üzere mansûbtur. Ayetin takdiri, وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ، أَغْنِي مِنِّي مِنَ كَفَرِ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ *“İşte onlar yalancılardan ta kendisidir. Yani ben iman ettikten sonra Allah’ı inkâr edenleri kastediyorum.”* şeklinde olmaktadır.

Dördüncüsü; كَفَرِ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ terkibi şart-mübtedâ olup cevabı ve haberi ise mahzûftur. Çünkü aynı ayette yer alan فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ لَكِن مِّنْ شَرَحٍ diğer şart cümlesinin şeklindeki cevabı, bu mahzûf cevaba delalet etmektedir. Bu takdire göre ayetin manası, *“İman ettikten sonra kim Allah’ı inkâr ederse mecbur bırakılanlar müstesnâ Allah’ın gazabı onların üzerindedir. Gönlüne küfrü yerleştirenlere de Allah’ın gazabı vardır.”* şeklinde olmaktadır.⁷⁵²

Örnek 19: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءَ عَلَيْهِمْ أَلْأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ *“İnkâr edenlere gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir; inanmazlar.”* (Bakara, 2/6)

Ayetindeki لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi, cümle nazmında iki türlü i‘râb edilebilir.

Birincisi; لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi bağımsız (isti’nâfi) bir cümledir. Buna göre الَّذِينَ ism-i mevsûlü إِنَّ’nin ismi, سَوَاءٌ mukaddem haber, أَلْأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ mübtedâ muahhardir. Mübtedâ-haber ögesinden müteşekkil أَلْأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ cümlesi إِنَّ’nin haberi olur. Bu i‘râb formuna göre ayetin manası, *“İnkâr edenlerin uyarılması da uyarılmaması da birdir.”* şeklinde olmaktadır.

İkincisi; لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi, إِنَّ’nin haberi olarak mahallen merfûdur. إِنَّ’nin ismi ise الَّذِينَ ism-i mevsûlüdür. Her ikisi arasındaki أَلْأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ cümlesi ise itirâzî (ara) cümledir.

⁷⁵² Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, VII, 289.

Mekkî b. Ebî Tâlib,⁷⁵³ Zemahşerî,⁷⁵⁴ İbn Âtiyye,⁷⁵⁵ Ukberî⁷⁵⁶ her iki vechi de caiz görmüşlerdir. Ancak İbn Hişâm, وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (Yâsîn, 36/10) ayetindeki benzerlikten hareketle birinci vechin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁷ Zemahşerî'ye göre لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi isti'nâfi cümle olarak i'râblandığı takdirde, kendisinden önceki cümleyi mana açısından tekit etmektedir. Ancak إِنَّ'nin haberi olarak i'râblandığı takdirde mana açısından herhangi bir tekit oluşmamaktadır.⁷⁵⁸

B. Sarfî (Kelime Yapısı) Faktörler

Sarf ilmi, Arap dilini oluşturan kelime yapılarının iştikakını (türetilişlerini), hangi forma dönüştüklerini ve bunların kategorilerinin neler olduğunu inceleyen Arap dilbilimin önemli dallarından biridir. Kelimelerin sözdizimindeki konumunu ve bunların anlamsal inceliklerini esas alan nahiv ilminden farklı olarak bu ilim, kelimelerin iştikakı ve bunun neticesinde meydana gelen mana incelikleriyle de ilgilenir.⁷⁵⁹ Kelime yapısında özellikle fiillerin yapısındaki farklılıklar ayetin i'râbını şekillendirmekte bu da doğal olarak ayetin anlamında birtakım inceliklerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Şimdi birkaç örnek ayet üzerinde, kelime yapılarındaki farklılıkların ayetin i'râbını ve manasını ne ölçüde etkilediğini somutlaştırmaya çalışacağız.

Örnek 1: فَتَجَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا “*Rabbi onu güzellikle kabul buyurdu ve pek güzel bir tarzda yetiştirdi. Onu Zekeriyya'nın eğitim ve himayesine verdi.*” (Al-i İmrân, 3/37)

⁷⁵³ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 20.

⁷⁵⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 164.

⁷⁵⁵ İbn Âtiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 87.

⁷⁵⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 21.

⁷⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 279.

⁷⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 164.

⁷⁵⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, s. 67.

Ayet-i kerîmede geçen mâzi kipindeki كَفَّلَ fiilini Âsım, Hamzâ, Kisâî şeddeli formunda okumuşlardır. İbn Kesîr, Nafi', Ebû Âmr, İbn Âmir ise كَفَّلَ biçiminde şeddesiz (tahfif yaparak) okumuşlardır.⁷⁶⁰

Fiilin yapısındaki bu farklılık ayetteki öğelerin i'râb konumunu etkilemekte ve i'râb farklılıklarının oluşmasına sebep olmaktadır. Zira bu fiilin şeddeli biçimindeki okuyuşuna göre fiilden hemen sonra gelen زَكْرِيَّا ismi, mef'ûlü'n-bihi olarak mansûb olmaktadır. Bu fiilin şeddesiz okuyuşuna göre ise زَكْرِيَّا ismi, زكرياء şeklinde meddedilip fâil kılınarak merfû olmaktadır. Ayrıca fiile bitişik هَا zamiri, hem şeddeli formunda hem de şeddesiz formunda mef'ûl olur.⁷⁶¹

Bu fiilin şeddeli formunu tercih edenler, tercihlerine gerekçe olarak ayette geçen فَتَبَّأَهَا, فَتَبَّأَهَا fiillerinin Allah'a (cc) isnadını göstermektedirler. Bundan hareketle كَفَّلَهَا fiilini de Allah'a (cc) isnad etmektedirler. كَفَّلَ fiilinin şeddesiz formunu tercih edenler ise bunu أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ “Hangileri Meryem'i himayesine alacak.” (Al-i imrân, 3/44) ayetiyle delillendirmektedirler. Bu ayette şeddesiz formda zikredilen يَكْفُلُ fiili, Allah'a değil de muhataplara isnâd edilmektedir.⁷⁶²

Örnek 2: مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا “Biz herhangi bir âyetin hükümünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” (Bakara, 2/106)

Ayet-i kerîmede geçen نُنسِهَا fiilini İbn Kesîr ve Ebû Âmr, نَسَا mâzi fiilinin muzârisi olarak نَسَّأَهَا şeklinde hemze ile okumuşlardır. Diğer kıraât imamları ise أَنَسَى

⁷⁶⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâât*, s. 428; Ruaynî, *el-Kâfi fi'l-Kirââti's-Seb'a*, s. 92.

⁷⁶¹ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirââti's-Seb'a*, s. 108.

⁷⁶² el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi I'râbi'l-Kur'ân*, I, 201; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, III, 142; el-Ukberî, *et-Tibyân fi I'râbi'l-Kur'ân*, I,185; Derviş, *I'râbü'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, I, 432; en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, s. 131.

sulâsî mezîd fiilinin muzârîsi olarak ayetteki şekliyle yani نُنْسِيهَا formunda hemzesiz okumuşlardır.⁷⁶³

Mezkûr fiilin farklı okuyuş formları kelimelerin cümle içerisindeki i'râb konumlarını doğrudan etkilemekte ve ayette çeşitli anlam inceliklerinin meydana gelmesine sebep olmaktadır.

İbn Kesîr ve Ebû Âmr'ın نُنْسِيهَا şeklindeki okuyuşa göre fiil *tehir etmek, ertelemek* (نَسَاتِ أَي أُخِرَتْ) anlamlarına gelmektedir. Buna göre ayetin manası, “şayet belli bir vakte kadar ayetin nüzûlünü ertelersek” şeklinde olur. Ayetlerin levh-i mahfûzda bırakılıp nüzûl safhasının ertelenmesi şeklinde yapılan başka bir yorum ise yine fiilin bu formundan çıkmaktadır.

Diğer kıraât okuyuşuna göre yani نُنْسِيهَا formuna göre ise anlam, *onu terk etmeyi emrettiğimizde* (نَأْمُرُ بِتَرْكِهَا) biçiminde olur. Buna göre نُنْسِيهَا fiili, ayetin hükmünü olduğu gibi bırakmak diğer bir ifade ile ayetin hükmünü değiştirmemek, kaldırmamak anlamına gelir. Bu kıraât okuyuşuna göre Hz. Peygamber'e râci olan birinci mef'ûl konumundaki kâf zamiri mahzûf olup takdiri, نُنْسِيكَهَا şeklinde olur. Fiilin sonundaki ya harfi ise şart cümlesinin cevabında gelmesi sebebiyle düşmüştür.⁷⁶⁴

Örnek 3: قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ “Ey Nuh! buyurdu Allah, “O senin ailenden değil. Çünkü o, dürüst iş yapan, temiz bir insan değildi.” (Hud, 11/46)

Ayet-i kerîmede kaydedilen عَمَلٌ kelimesinin farklı kıraât formları sebebiyle ayetin i'râbı ve buna bağlı olarak da anlamı değişmektedir.

⁷⁶³ İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâât*, s. 168; ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 76.

⁷⁶⁴ el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'an*, I, 117; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, II, 309; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 36; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, I, 189; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, I, 68.

Ya'kûb ve Kisâi bu kelimeyi عَمِلَ mâzî fiil kipinde okurken, İbn Kesîr, Nafi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ise ayette geçtiği şekliye عَمَلٌ formunda isim olarak okumuştur.⁷⁶⁵

Mâzi formundaki okuyuşa göre عَمِلَ fiilinin fâili, Hz. Nûh'un oğluna dönen müstetir (gizli) هو zamiridir. Mef'ûlü ise عَمِلَ غَيْرِ صَالِحٍ terkididir. Cümlenin takdiri ise إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ “O (Nuh'un oğlu) salih olmayan bir amel işledi.” şeklinde olmaktadır. Takdirde de görüldüğü üzere mevsûf hazfedilmiş, sıfat onun yerine ikame edilmiştir. إِنَّهُ'deki zamir de Hz. Nûh'un oğluna racî olmaktadır. Bu i'râba göre anlam “(Allah); 'Ey Nûh! O senin ailenden değildir. O, salih olmayan bir iş yaptı.' dedi.” şeklinde olmaktadır.

Ayetin إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرِ صَالِحٍ formuna göre ise غَيْرٌ lafzı, عَمَلٌ kelimesine sıfat olmaktadır. İkisi beraber إِنَّ'nin haberi olarak merfû olmaktadır.⁷⁶⁶ Diğer bir i'râb takdiri de إِنَّهُ دُوَّ عَمَلٍ غَيْرِ صَالِحٍ şeklinde muzâfin hazfedilip yerine muzâfu'n-ileyhin ikame edilmesidir. Kelimenin ayette ism-i fâil yerine masdar formunda zikredilmesinin hikmeti ile ilgili yapılan yorumlardan en yaygını, Hz. Nûh'un oğlunun yanlış fiilleri çokça yapmasıdır.⁷⁶⁷

Bu ikinci i'râb vechi diğer i'râb vechinden farklı olarak إِنَّهُ'deki zamirin birçok merciîni mümkün kılmaktadır:

Birincisi; muhtemel vecihler içerisinde ayetin zahirine en uygunu Hz. Nûh'un oğluna râci olan vecihtir.

⁷⁶⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kirâât*, s. 334; ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirââti's-Seb'a*, s. 125; Mekkî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirââti's-Seb'i ve İlelihâ ve Hucecihâ*, I, 530.

⁷⁶⁶ Yâkut, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, V, 2149.

⁷⁶⁷ Esbehânî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 153.

İkincisi; Ukberî⁷⁶⁸, Mekki⁷⁶⁹ ve Zemahşerî'nin⁷⁷⁰ de değindiği üzere zamirin diğer bir mercîi de önceki ayette geçen نَادَى (Hûd, 11/45) fiilinin manasında mündemiç أَنْ سُؤَالَكَ فِيهِ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ masdarlarına râci olmaktadır. Ayetin i'râb takdiri, "Senin (Nuhûn) onun hakkındaki talebin doğru değildir." şeklinde olup zamir Hz. Nûh'un, boğulma tehlikesi ile karşı karşıya gelen oğlu için af dileme talebine râci olmaktadır. Ancak bazı âlimler, muhal olan bir şeyin peygamberlerce talep edilmesinin mümkün olmadığını belirterek zamirin bu mercîini uygun bulmamaktadırlar.

Üçüncüsü; ازكَبَ مَعَنَا (Hûd, 11/42) ifadesinin delaletinde de anlaşıldığı üzere zamirin mercîi Hz. Nûh'un, oğlunu gemiye bindirme çabalarıdır. Buna göre إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ sözü, Hz. Nûh'a ait olmaktadır.

Dördüncü; Hz. Nuh'un oğlunun müminlerle birlikte gemiye binmeyi reddederek buna karşın inkârcılarla birlikte olması bu zamirle anlatılmaktadır. Takdiri, "Onun (Nuh'un oğlu) müminlerle gemiye binmeyip kâfirlerle birlikte olması iyi bir davranış değildir." şeklindedir.⁷⁷¹

Ebû Hayyân, zamirin Hz. Nûh'un oğlundan başka herhangi bir şeye ircâ edilmesinin Kur'ân'a uygun olmayan zorlama bir te'vil olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁷⁷²

Sonuç olarak ayette geçen عَمَلٌ kelimesinin mazî kipinde ya da masdar formundaki okunuşu, kelimelerin cümle içerisindeki i'râb konumunu etkilemekte ve i'râb farklılıklarına neden olmaktadır. Buna bağlı olarak da i'râb farklılıklarıyla paralel yorum ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu yorum ve değerlendirmeler birtakım

⁷⁶⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I'râbi'l-Kur'ân*, II, 453.

⁷⁶⁹ Mekki, *Müşkilü I'râbi'l-Kur'ân*, I, 405.

⁷⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204.

⁷⁷¹ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, VI, 336; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 17; en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 355.

⁷⁷² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, V, 230.

müphem noktalara ışık tutmakta, muhtemel mana belirsizliklerini gidermekte ve ayetin anlamını genişletmektedir.

Örnek 4: مَنْ يُضْرَفُ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ “O gün kimden azab giderilirse, kuşkusuz Allah (cc) ona rahmet etmiştir. İşte apaçık kurtuluş budur.” (En’âm, 6/16)

Ayette meçhûl kipinde zikredilen يُضْرَفُ fiili, bazı kıraât âlimlerince malûm kipinde de okunmuştur. Hamzâ, Kisâî, Halef, Ya’kûb, Ebû Bekr’in Âsım rivayetinde malûm kipinde (yânın fethâsı, rânın kesrâsı) okunmuştur. Diğer kıraât imamları ise meçhûl kipinde (yânın dammesi ve rânın fethâsı) okumuşlardır.⁷⁷³

Birinci kıraât yani malûm kıraât formuna göre fiildeki gizli zamir Allah’a (cc) raci olmaktadır. Buna göre ayetin manası, مَنْ يُضْرَفُ اللهُ عَنْهُ الْعَذَابُ فَقَدْ رَحِمَهُ “Allah (cc), o gün kimden azabı savarsa muhakkak ona rahmet etmiştir.” biçiminde olmaktadır.⁷⁷⁴

Meçhûl kipindeki okuyuşa göre ise zamir, fiilde müstetir olup ya azabın bizzat kendisine ya da azabın giderildiği kimseye döner. Buna göre mana, مَنْ يُضْرَفُ عَنْهُ الْعَذَابُ “O gün kimden azab giderilirse ...” şeklinde olur.⁷⁷⁵

Taberî, ayetin devamında zikredilen رَحِمَهُ ifadesinin atfını mümkün kılması sebebiyle malûm kıraât formunun daha evlâ olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁶ Enbârî ve Mekkî b. Ebî Tâlib ikinci vecihte daha az takdirin yapıldığını ve bu vechin daha icâzlı bir ifade olduğunu belirterek tercihini bu vecih doğrultusunda yapmışlardır.⁷⁷⁷

⁷⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırââti'l-Aşr*, II, 257; ed-Dânî, *et-Teysîr fî'l-Kırââti's-Seb'a*, s.76; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-Kırâeti's-Seb'a ve İlelihâ*, I, 152.

⁷⁷⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 179.

⁷⁷⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 179.

⁷⁷⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 179.

⁷⁷⁷ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 259; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 315.

Örnek 5: قَالَ عَفْرَيْتَ مِنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ “*Cinlerden bir ifrit (kötü bir cin): ‘Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm.’ dedi.*” (Neml, 27/39)

Ayet-i kerîmede geçen آتِيكَ kelimesinin hem muzari fiil hem de ism-i fâil olmaya elverişli bir yapısı vardır.⁷⁷⁸

Ebussuûd, ayette yer alan cümleler arasındaki atfa uygunluğu yönünden kelimenin ism-i fâil yapısının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁹

IV. KİŞİSEL ve MEZHEPSEL FAKTÖRLER

Kur’ân ayetlerinde i’râb vecihlerinin oluşmasında en önemli faktörlerden birisi de dilbilimciler ve müfessirlerin kişisel yaklaşımları ve mezhepsel bağlılıklarıdır. Bu faktörleri destekleyen birçok neden bulunmaktadır. Öncelikle mucîz uslûbundan dolayı herkesin manasını ve maksadını bütünüyle ihata edemediği Kur’ân metni, i’râb vecihlerine zemin hazırlamaktadır. Ayetlerdeki kelime ve terkiplerin birçok mana inceliğini ihtiva etmesi, i’râb âlimlerine yorum ve değerlendirme imkânlarını sunmakta bu ise i’râb vecihlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Diğer nedenlerden birisi de başta Basrâ ve Kûfe ekolleri olmak üzere dil ekollerindeki sema’, kıyas, istishâb gibi metodolojik araçların, öncelik ve önem itibariyle farklı kullanımlarıdır. Zira dilbilimci, mensubu bulunduğu ekolün metodolojik araçlarının kullanımına daha fazla önem vermektedir. Bu tutum gramatik unsurların izahında yorumsal farklılıklara ve farklı i’râb çözümlmelerine sebep olmaktadır. Ayrıca zekâ ve dilsel yetilerin kişiden kişiye değişmesi, ayetlerdeki mana ve i’râb inceliklerinin istinbât ve istidlalindeki farklılığın diğer nedenlerinden birisidir. Nahivcilerin ve i’râb âlimlerinin, makamı ne olursa olsun herhangi bir şahsın fikrini kutsamadan kendi hür iradesi ve özgür düşüncesiyle konuya yaklaşımları, i’râb farklılıklarının ortaya çıkmasını sağlayan başlıca etkenlerden biridir. Son olarak, kelamın biçimsel formuyla nahiv kaideleri arasındaki uyumu sağlama

⁷⁷⁸ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, VIII, 615.

⁷⁷⁹ Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm İla Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 3.

zorunluğu, nahvî te'villere müracatı gerekli kılmaktadır. Şüphesiz bu durum, i'râb âlimlerinin ihtilaflarında önemli bir etkiye sahiptir.

Bu genel girişten sonra iki ana başlık altında, örnek ayet tahlilleriyle konuyu izah etmeye çalışacağız.

A. Kişisel Faktörler

İnsanların doğuştan kazandıkları zekâ, tefekkür, tasavvur vs. yetileri kişiden kişiye değişebilmektedir. Bu fitri melekeler, tabiatı ve olayları algılamada ve yorumlamada değişik biçimlerde tezahür etmektedir. Özellikle ilmi çalışmaların kalitesi ve başarısı, bu özelliklerle doğrudan ilişkilidir. Nitekim bazı İ'râbü'l-Kur'ân'ların, özgünlük ve orijinalitede diğerlerinden üstün olması belirttiğimiz bu hususların önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Bazı müfessir ve dilbilimciler, ayetlerin i'râbında mana ve nahiv ilminin inceliklerini gözeterek özgün i'râb tahlillerinde bulunurken, bazıları ise bağlı buldukları ekol ya da üstatların değerlendirmelerini aktarmak suretiyle taklide gittikleri görülmektedir. Ayrıca nahivcilerin fikir ve düşüncelerindeki serbestiyet ve özgürlük, nahivcileri monotonluk ve tekdüzeliğe karşı olmalarını sağlamış ve ilmi makamı hangi düzeyde olursa olsun hiçbir kimsenin fikrinin kutsanmamasını sağlamıştır. Özetle i'râbü'l-Kur'ân ilmiyle uğraşanların kabiliyetlerinin ve kullandıkları ilmi yöntemlerin farklılığı tabii olarak ayetlerin i'râb vecihlerinin taaddüdüne sebebiyet vermektedir.⁷⁸⁰ Şimdi de kişisel faktörlerin ön plana çıktığı i'râb farklılıkları ve tercihleriyle ilgili örnek ayetleri aktarmaya çalışacağız.

Örnek 1: وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ

“ Süleyman'ın hükümlerliliği hakkında şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman küfre gitmemişti. Fakat asıl o şeytanlar küfre gittiler. Halka sihri ve Babil'de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı.” (Bakara, 2/102)

Ayette geçen عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ, وَمَا أُنزِلُ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ ifadesini Ebû Müslim, Ebû Müslim, عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ifadesine

⁷⁸⁰ Udayme, *Dirâsât li Uslubi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, I, 14

atfetmiştir. Buna göre ayetin takdiri ve manası şu şekilde olmaktadır: مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ إِفْتِرَاءً عَلَى مَلَكِكُمْ سُلَيْمَانَ وَعَلَى مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ “Şeytanların, Süleyman’ın (as) mülkü ve iki meleğe indirilen şey hakkında iftira olarak söyledikleri şeye tabi oldular.” Bu ifadelerde anlaşıldığı üzere Ebû Müslim, Harût ve Marut adlı iki meleğe sihrin indirilmesini kabul etmemektedir. Bu sonuca şu delillerle ulaşmaya çalışmıştır:

Birincisi; şayet onlara sihir indirilmiş olsaydı, bunu da ancak Allah (cc) indirecekti. Bu ise caiz değildir. Çünkü sihir, küfür ve abestir. Dolayısıyla bunu indirmek Allah’a (cc) uygun düşmemektedir.

İkincisi; ayette geçen وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ cümlesi, insanlara sihir öğretmenin açıkça küfür olduğunu gösterir. Şayet meleklerin sihir öğrettikleri sabit olursa, bu onların kâfir olmalarını gerektirir ki bu ise bâtıldır.

Üçüncüsü; Peygamberlerin sihir öğretmek üzere gönderilmeleri nasıl ki caiz değilse, melekler için bu hayli hayli caiz değildir.

Dördüncüsü; sihir ancak kâfirlere, fâsiklara ve mütemerrid şeytanlara nisbet edilir. Allah’ın (cc) bizzat yasakladığı ve ahiret azabıyla tehditte bulunduğu bir şey kendisine nasıl nisbet edilebilir? Sihir, bâtılı hak gösteren bir şey değil midir? Allah’ın (cc) sünneti ise onu iptal etmek üzere gelmiştir. Allah (cc), Musa (as) kisasında “Sizin yaptığımız sihirdir, Allah (cc) onu mutlaka iptal edecektir.” (Yunus, 10/81) buyurmak suretiyle bu hususa açıkça temas etmiştir.⁷⁸¹

Râzî, Ebû Müslim’in diğer müfessirlerden farklı düşündüğünü ve onun şöyle dediğini nakletmektedir:

“Hz. Süleyman beri olduğu halde şeytanlar, sihri onun mülküne nisbet ettikleri gibi, her iki meleğe indirilen şeyi de sihre nisbet ettiler. İki meleğe indirilen şey yalnızca şeriat, din ve hayra davet idi. Onlar; insanlara, kendilerinin kabul edilmek ve kendilerine tutunulmak üzere gönderilmiş olduklarını, ‘Biz sırf imtihan için

⁷⁸¹ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, II, 31; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 81; er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, III, 235.

gönderildik, sakın kâfir olma!’ ifadeleriyle destekleyerek sadece bunları öğretiyorlardı. İnsanlardan bir grup onların söylediklerini kabul ederken diğerleri ise buna karşı çıkararak hak yoldan saptı. Küfür ve fitneden karı ile koca arasını ayıracak miktar kadar öğreniyorlardı. Ebû Müslim’in bu konudaki düşüncesi özetle böyledir.⁷⁸²

Örnek 2: فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَدِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا “*Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığınız gibi hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah’ı anın!*” (Bakara, 2/200)

Ebû Hayyân, nasb formundaki أَشَدَّ ism-i tafdili ile ilgili beş i’râb formunu naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“...Bu beş i’râb vechi de zayıftır. Ayetin zahirinin zihinde oluşturduğu ilk mana, ‘Onlar, babalarını andıkları gibi hatta daha kuvvetli bir biçimde Allah’ı anmakla emrolunmuşlardır.’ biçimindeki manadır. Bizce diğerlerinin farkında olmadıkları açık bir vecihle ayetin bu manaya hamli mümkündür. Bu vecheye göre أَشَدَّ ism-i tafdili, hâl olarak mansûbtur. Şayet bu, ذِكْرًا kelimesinden sonra gelmiş olsaydı ona sıfat olurdu. Ancak takaddüm ettiğinden dolayı hâl olarak mansûb olmuştur⁷⁸³”

Ebû Hayyân’ın ayetin i’râbıyla alakalı beş vechi zayıf olarak nitelemesi buna karşılık mana ve nahiv olgusundan hareketle hâl vechini tercih etmesi, i’râb farklılıklarının tahlilinde şahsi faktörlerin önemli bir etken olduğunun açık kanıtıdır.

Örnek 3: وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ “*Yemin olsun ki (habibim!) sen Ehl-i Kitab’a her türlü âyeti (mucizeyi) getirsen yine de onlar senin kiblene tabi olmazlar.*” (Bakara, 2/145)

Ukberî, ayette geçen مَا تَبِعُوا ifadesinin, olumsuz mâzi formunda olmakla birlikte mana itibarıyla لَا يَتَّبِعُوا şeklinde olumsuz istikbal anlamında olduğunu söylemektedir.

⁷⁸² er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, III, 235.

⁷⁸³ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîr*, II, 112.

Ona göre bu fiil, şartın cevabı olarak ف harfiyle gelmesi gerekirken bu harften mücerred bir şekilde gelmiştir. Bunun nedeni ise şart fiilinin (أَتَيْتَ) mâzi formunda gelmesidir.⁷⁸⁴ Semîn Halebî, Ukberî'nin bu yorumunu Basrâ ve Kûfe ekollerine muhalefet ettiği gerekçesiyle eleştirmiştir.⁷⁸⁵

Örnek 4: “Bugün size kınama yok, Allâh sizi bağışlar; O merhametlilerin merhametlisidir! dedi.” (Yusuf, 12/92)

Zemahşerî, cumhura muhalefet ederek ayette geçen الْيَوْمَ kelimesini, لَ’nin ismine yani تَثْرِيْبٌ kelimesine taalluk ettirmiştir. Buna göre manayı, “Kınamanın beklendiği gün olmakla birlikte bugün sizi kınamayacağım. Öyleyse nedir diğer günler hakkındaki bu endişeniz!” şeklinde vermektedir.

Zemahşerî, yaptığı bu tercihle “Şayet لَ’nin ismi, muzâf ya da muzâfa benzer bir formda olursa tenvînle mansûbiyeti vacip olur.”⁷⁸⁶ ve “Masdar ile ma’mulü arasında yabancı bir kelime giremez.” cumhur tarafından kabul edilen i’râb kurallarına riayet etmediği görülmektedir. Bu nedenle Mekkî b. Ebî Tâlib,⁷⁸⁷ Enbârî,⁷⁸⁸ Ukberî,⁷⁸⁹ Ebû Hayyân,⁷⁹⁰ Semîn Hâlebî,⁷⁹¹ bu görüşü zayıf olarak yorumlamışlardır. Bunlar Zemahşerî’den farklı olarak genelde الْيَوْمَ zarfını ya haber yaparak ya da عَلَيْكُمْ câr-mecrûrun mahzûf bir mutaallakına isnad ettirerek i’râblamışlardır.

Örnek 5: فَإِنْ عَثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَانِ يَفْقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الدِّينِ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ
“Şayet sonradan bu şahitlerin yalan söyleyerek günah işledikleri anlaşılırsa, şahitlerin

⁷⁸⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 99.

⁷⁸⁵ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, II, 165.

⁷⁸⁶ Ebû Hayyân, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî Endelüsî, *İrtişafü’l-Darab min Lisâni’l-Arab*, thk. Ramazan Abdu’t-Tevvâb-Receb Muhammed Osman, Matbaatü’l-Medenî, Kahire, 1998, III, 1304.

⁷⁸⁷ Mekkî, *Müşkilü İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 438.

⁷⁸⁸ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğarîbi İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 45.

⁷⁸⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, II, 479.

⁷⁹⁰ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, V, 338.

⁷⁹¹ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, V, 554.

haklarına tecavüz etmek istedikleri ve ölüye daha yakın olan mirasçılardan iki kişi, öbürlerinin yerine geçerler.” (Mâide, 5/107)

Ayetteki *الأُولِيَانِ* kelimesi, Zeccâc'ın ifadesiyle Kur'ân'da i'râbı en zor olan ayetlerden birisidir.⁷⁹² Bununla ilgili birçok vecih ileri sürülmüştür. Biz bunlardan sadece başlığımızı örnekleyen vechini ele alacağız:

Bu kelimenin i'râb çözümlemesi hakkında fikir beyan edenlerden birisi de dilbilimcilerden Âhfeş'tir. O, *الأُولِيَانِ* kelimesinin, kendisinden önceki *فَأَخْرَانِ* kelimesinin sıfatı olduğunu ileri sürmüştür. Âhfeş; *فَأَخْرَانِ* kelimesinin manasının, kendisinden sonraki *يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقُّ عَلَيْهِمْ* fiil cümlesiyle daha da belirginleştiğini, böylece mana itibariyle marifeye yakınlaşarak sıfat olmaya elverişli hale geldiğini söylemektedir.⁷⁹³

Âhfeş'in bu açıklamalarına benzer bir yorum da Zeccâc'dan gelmektedir. Zeccâc, nekrâ bir kelimenin, daha sonra tekrarlandığında marife olduğunu söylemektedir. Bu açıklamasını, *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ الْمِضْبَاحُ فِي* (Nûr, 24/35) ayetiyle de örneklendirmektedir. Ona göre ayetteki *مِضْبَاحٌ* ve *زُجَاجَةٌ* kelimeleri evvela nekrâ daha sonra da *الْمِضْبَاحُ* ve *الزُّجَاجَةُ* şeklinde marife olarak gelmiştir.⁷⁹⁴

Ancak Ebû Hayyân, “Nekrâ bir kelimenin, marife bir kelimeye sıfat olması caiz değildir.” şeklindeki cumhurun ittifak ettiği kurala aykırı bir vecih olduğu gerekçesiyle bunun yanlışlığına hükmetmiştir.⁷⁹⁵

⁷⁹² ez-Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 216.

⁷⁹³ Ahfeş, *Me'âni 'l-Kur'ân*, I, 290.

⁷⁹⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 216.

⁷⁹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru 'l-Muhîr*, IV,49.

B. Mezhepsel Faktörler

1. Filolojik Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Basrâ ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) ile başlayan Kur'ân merkezli dilsel çalışmalar, bu ekole mensup dilbilimciler tarafından daha da ileri götürülmüştür. Nitekim bu ekolün ilk temsilcileri arasında yer alan Ebü'l-Esved çoğunluğun da kabul ettiği görüşe göre nahvin ana esaslarını belirlemiş, Ebû İshâk el-Hadramî (v. 127/745) bunların illetlerini ortaya koymuş, Halil b. Ahmed (v. 175/791) de nahivde kurallaştırma çalışmalarını başlatmıştır. Halil b. Ahmed'in talebesi Sibeveyh de Arap nahvini sistemleştirdiği *el-Kitâb* adlı günümüze ulaşan ilk nahiv kitabını telif etmiştir. Basrâ ekolünden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan Kûfe ekolüyle birlikte filolojik çalışmalar yeni bir sürece girmiştir.⁷⁹⁶ Bu yeni sürecin en önemli özelliği, her iki ekol arasındaki yöntem farklılığından kaynaklanan dil merkezli tartışmalardır. Ekoller arasındaki tartışmalar bazı dilcileri taassup gibi bazı olumsuz tutumlara sevketsede de aralarındaki rekabet ve yarış genelde Arap dili özelde ise Kur'ân'la ilgili önemli çalışmaların vücûda gelmesini sağlamıştır. Ğarîbu'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ı filolojik yönden inceleyen eserler, dilsel faaliyetlerin yoğunlaştığı erken dönemlerden itibaren telif edilmeye başlanmıştır. Basrâ ekolünün önde gelen temsilcilerinden Ahfeş (v. 215/830) ve Zeccâc'ın (v. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserleri günümüze kadar ulaşabilmiştir. Yine bu ekolün önemli temsilcilerinden Yûnus b. Habîb (v. 183/799), Kutrub (v. 206/821), Müberred (v. 285/898) gibi dilbilimcilere nisbet edilen eserler -her ne kadar günümüze ulaşmasa da- Kur'ân merkezli dilsel çalışmaların çok erken sayılabilecek dönemlerde önemsendiğini göstermesi açısından oldukça önemli bir veridir. Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden Kisâî (v. 189/804), Ferrâ (v. 207/822) gibi âlimler de bu sahaya katkıda bulunarak *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eserler yazmışlardır.

Nahiv ekolleri ve meşhur dilciler arasındaki görüş farklılıklarını konu alan eserler kaleme alınmıştır. Bu konuda yazılmış en önemli eserlerden biri, Enbârî'nin (v. 577/1181) *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hılâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn* adlı eseridir. Müellif, eserinin mukaddimesinde Nizâmiye medresesinin aynı zamanda hem

⁷⁹⁶ Aydın, *Kur'ân'la ilgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi*, s. 42-44.

edebiyatçı hem de fâkih olan hocalarının kendisinden, İmam Ebû Hanîfe (v. 150/768) ve İmam Şafî'nin (v. 204/819) fıkıh ilmindeki ihtilaflarını konu edinen kitapların sistematığına uygun olarak Basrâ ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilafları kapsayan ve türünün ilk örneği olacak bir nahiv kitabı yazmasını teklif etmeleri sebebiyle bu eseri yazdığını ifade etmiştir.⁷⁹⁷

Özetle, Kur'ân'da i'râb vecihlerini oluşturan önemli faktörlerden biri, metodolojik araçların öncelik ve önem itibarıyla dilsel ekoller arasındaki farklılığı ve bu farklılığın ekollere bağlı kişileri ayetlerin i'râb tahliller ve tercihlerinde etkilemesi olduğu söylenebilir.

Örnek 1: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ *(Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen(câriye)ler dışında, evli kadınlar(la evlenmeniz) de harâmdır. (İşte bunlar) size Allâh'ın yazdığı yasaklardır.*” (Nisâ, 4/24)

Kûfe dil ekolüne göre isim-fiillerde (fiilimsi) herhangi bir te'vile gerek olmaksızın ma'mûlün âmîle takaddümü caizdir. Bu nedenle ayette mansûb formdaki كِتَابَ اللَّهِ terkinin âmîli olarak kabul ettikleri عَلَيْكُمْ kelimesinin sonra da gelebileceğini ifade etmektedirler. Ancak Basrâ ekolüne göre bu caiz değildir. Buradan hareketle çeşitli nahvî te'viller yapmaktadırlar.

Ukberî, عَلَيْكُمْ kelimesinin zayıf bir âmîl olduğunu belirterek Kûfe ekolünün görüşünü kabul etmemektedir. Bu sebeple bir önceki ayetin başında geçen حُرِّمَتْ fiilinin delalet ettiği mahzûf bir كَتَبَ fiiliyle mansûb olduğunu ifade etmektedir. Başka bir görüşe göre اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْئَلُكَ بِاَنَّكَ تَكْتُبُ لِقَوْمِكَ كِتَابًا *“Allah'ın (cc) yazdığı yasaklara uyun!”* biçiminde emir fiil takdiriyle mansûbtur.⁷⁹⁸

Zeccâc, bu kelimeyi bir önceki حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتِكُمْ ayetinin manasına hamlederek كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ هَذَا كِتَابًا *“Allah (cc) bunu size emir olarak farz kıldı.”* manasında

⁷⁹⁷ el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilil-Hulâf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, (Müellifin mukaddimesi)

⁷⁹⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 243.

olduğunu belirtmiştir. Zeccâc, *كِتَابِ اللَّهِ* terkinin *عَلَيْكُمْ* kelimesinin mamûlü olduğu şeklindeki Kûfe ekolünün görüşünün caiz olmadığını söylemektedir.⁷⁹⁹

Örnek 2: *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ* “Birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık (bağlarını kesmek)ten sakının!” (Nisâ, 4/1)

Ayet-i kerîmedeki *الْأَرْحَامَ* kelimesinin mansûb ve mecrûr olmak üzere iki kıraât formu vardır. Kıraât imamlarından Hamzâ *وَالْأَرْحَامَ* biçiminde kesrâ ile okurken, diğer kıraât imamları ise *وَالْأَرْحَامَ* şeklinde fethâ ile okumuşlardır.⁸⁰⁰ Mecrûr kıraât okuyuşuna göre kelimenin i’râb yorumu da değişmektedir.

Kûfe ekolüne bağlı dilbilimciler, “Zahir bir ismin mecrûr bir zamire atfı için hâfidin (mecrûr kılan âmilin) tekrar edilmesine gerek yoktur.” şeklindeki kuralı bu ayetle istişhad etmektedirler.

Basrâ ekolüne bağlı dilbilimcilere göre ise böyle durumlarda hâfidin (mecrûr kılan âmilin) tekrarı gereklidir. Kaidelerini korumak için de çeşitli te’villerde bulunmaktadır.⁸⁰¹

Zeccâc, mecrûr okuyuşun hem i’râb hem de mana itibariyle hatalı olduğunu belirtmiştir. Bu i’râb biçiminin Arap dilinde yaygın bir kullanımının olmadığını, bu tarz kullanımların sadece şiirlerde görülebileceğini belirten Zeccâc, bu i’râb formatına uygun olarak verilecek bir mananın da dinin kudsiyetiyle telif edilemeyeceğini öne sürmektedir. Zira ona göre zahir ismin, mecrûr zamire atfını öngören bu okuyuş biçiminde, Allah (cc) adına yemin edilebileceği gibi insan adına da yemin edilebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber atalar adına yemin etmeyi yasaklamışken, sıla-i rahimin vesile kılınarak birtakım isteklerde bulunulmasını hayli hayli yasaklamaktadır.⁸⁰²

⁷⁹⁹ ez-Zeccâc, *Me’âni ’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, II, 36.

⁸⁰⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırââti’l-Aşr*, II, 247; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fî ’l-Kırââti’s-Seb’a*, s. 118.

⁸⁰¹ en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 170.

⁸⁰² ez-Zeccâc, *Me’âni ’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, II, 36.

Örnek 3: إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ

“Ancak sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluma sığınanlar yahut ne sizinle ne de kendi topluluklarıyla savaşmak (istemedikleri)nden yürekleri sıkılarak size gelenler hariç Allâh dileyeydi, onları sizin üstünüze salardı; onlar sizinle savaşırlandı.” (Nisâ, 4/90)

Ayetin zahirinin zihinde çağrıştırdığı ilk anlam, حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ ifadesinin hâl olduğu şeklindedir. Ancak ekoller arasındaki kural farklılığı, ayet-i kerîmedeki حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ ifadesinin i‘râbıyla ilgili çeşitli vecihlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Kûfe dil ekolü, mâzi fiilin mutlak olarak hâl olabileceğini savunurken, buna karşın Basrâ dil ekolü mücerred mâzî fiilin ancak birtakım te’villerle hâl olabileceğini öne sürmektedir. Basrâ dil ekolü taraftarlarına göre mâzi fiilin hâl olabilmesi için fiili, muzâriye yaklaştıracak zahir ya da mukadder bir قَدْ harfinin ya da bu fiilin sıfat olduğu mahzûf bir mevsûfun takdir edilmesi gerekmektedir.⁸⁰³ Bu konudaki temel gerekçeleri ise mâzi fiilin kesinlik manasını ihtiva etmesi ve gerçekleşmiş bir olguyu karşılamasıdır. Dolayısıyla bunun hâle delaleti mümkün değildir. Kûfeliler ise mâzi fiilin hâl olabileceğini filolojik metotlardan sema’ ve kıyasa dayanarak ispatlamaya çalışmışlardır.⁸⁰⁴

Basrâ ekolüne bağlı bazı dilbilimcilere göre ayet-i kerîmedeki حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ ifadesi, mahallen mansûb olup mahzûf bir hâle sıfat olmaktadır. Takdirini ise جَاءُوكُمْ قَوْمًا “Size içleri daralan adamlar ya da bir topluluk olarak geldiler.” şeklinde yapmaktadırlar.⁸⁰⁵ Ancak takdirin, kendisi olmadan ayetin manasının tam olarak anlaşılacağı durumlarda gerekli olduğu dikkate alındığında buradaki takdirin

⁸⁰³ el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, s. 252; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 24.

⁸⁰⁴ el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *el-Lübâb fî İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Ğâzî Muhtâr Talimat, Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1995, s. 293; el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, s. 252-254.

⁸⁰⁵ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğarîbi'l-İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 263.

çok fazla bir anlam ifade ettiği söylenemez. Zira burada takdir olmadan da ayet anlaşılabilir. Zira burada takdir olmadan da ayet anlaşılabilir.

Ayetteki *حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ* cümlesi ile ilgili yapılan te'villerden birisi de bu cümlenin *أَنْتَهُمْ جَاءُوكُمْ* fiilini beyan manasında ihbârî bir cümle olmasıdır. Takdiri, *أَنْتَهُمْ جَاءُوكُمْ* *“Onlar, size geldiler ve onların yürekleri daraldı.”* biçimindedir.⁸⁰⁶

Ayetin i'râbıyla ilgili daha birçok te'vil yapılmaktadır. Ancak bu te'viller içerisinde Kûfe ekolüne mensup dilbilimcilerin, mâzi fiilin mutlak anlamda hâl olarak gelebileceği şeklindeki yorumları daha isabetlidir. Çünkü gerek Arap nazım ve nesrinde gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de bu tarz kullanım yaygın bir şekilde görülmektedir. Ayrıca bu i'râb vechinin gereksiz yorum ve te'villerle ayetin asıl manasını perdelemek gibi kusurlardan beri olduğu söylenebilir. Bütün bunlara ek olarak *حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ* cümlesinin hâl olarak değerlendirilip buna göre anlamlandırılmasının daha doğru olduğunu ortaya koyan etkenlerden bir tanesi de ayetin sebab-i nüzûlüdür. Mucâhid'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber ile Hilâl İbn Uveymir arasında bir antlaşma yapılmıştı. Uveymir'in kavminden bazı kimseler hem müslümanlarla hem kendi kavimleriyle savaşmak istememeleri sebebiyle Hz. Peygamber'e sığınmışlardı. Ayet-i kerime onların düştükleri ruh halini tasvir etmek üzere nazil oldu.⁸⁰⁷

Örnek 4: *فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَلْبَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ* *“(Firavun): Öyleyse ben de sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çapraz keseceğim ve sizi hurma dallarına asacağım(dedi).”* (Tâhâ, 20/71)

Basrâ ve Kûfe dil ekollerine göre ayet-i kerîmede geçen *فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَلْبَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ* ifadesindeki *فِي* harf-i cerrin farklı anlamları vardır. Bu anlam farklılıklarının temel nedeni, harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağıyla ilgili Basrâ ve Kûfe ekolleri arasındaki tartışmalardır. Kûfe ekolü, harf-i cerlerin birbirinin yerine

⁸⁰⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 89.

⁸⁰⁷ el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 172.

kullanılabileceğini, buna karşın Basrâ ekolü birbirinin yerine kullanılamayacağını savunmuşlardır.

Basrâ ekolü, asıl anlamı zarfiyet ve mekâniyet olan في harf-i cerin ayetteki yorumunda da bu anlamı esas almışlardır.

Zemahşerî, Basrâ ekolünün görüşü doğrultusunda Firavun'un وَأَصْلَيْتُكُمْ فِي جُدُوعٍ "Sizi hurma dallarında asacağım." sözünde, dallara asılan şeylerin orada asılı durmasını, kabında muhafaza edilen şeyin durmasına benzetmiştir.⁸⁰⁸ Ancak Râzî, bu görüşü zayıf olarak değerlendirmiştir.⁸⁰⁹ Bazı müfessirler, ayetin yorumunda في harf-i cerin asıl manasını temel almakla birlikte ayette farklı bir yoruma gitmişlerdir. Buna göre Firavun, Hz. Musa'ya iman edenleri içini oyduğu bir ağaç içerisinde bağlamış tâki açlıktan ve susuzluktan orada ölmüşlerdir. Bu yoruma göre Hz. Musa'ya iman edenlerin asıldığı yer, harf-i cerin asıl manasına uygun olarak onları içine alan bir mekân olmaktadır.⁸¹⁰

Harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılabileceğini savunan Kûfe dil ekolünü benimseyenler ise ayetteki في harf-i cerin, على anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Taberî, وَأَصْلَيْتُكُمْ عَلَى جُدُوعِ النَّخْلِ takdirinde de görüldüğü üzere في harf-i cerin, على anlamında olduğunu belirtmektedir. Çünkü ağaç cinsinden bir şeye asılan kimse o şeyin boyuna doğru yükselir. Böyle bir durumu ifade için ضَلَبَ عَلَيْهَا ifadesi kullanılır.⁸¹¹

2. İtikadî Mezhep Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

a. Mutezile

Mutezile ekolüne bağlı müfessir ve dilbilimciler, Kur'ân merkezli dilbilimsel çalışmalara oldukça önem vermişlerdir. Bu çalışmaların arka pılanında çeşitli faktörler

⁸⁰⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 97; er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXII, 87.

⁸⁰⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXII, 87.

⁸¹⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VI, 242.

⁸¹¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XXVI, 115.

bulunmakla birlikte bunların başında Kur'ân i'câzını ispata yönelik gayretler gelmektedir. Bunun sonucunda dil, edebiyat ve belâğatta önemli şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Mutezilî olan ya da Mutezilî düşüncüyü benimsediği söylenen Vâsıl b. Atâ (v. 131/748), Ferrâ (v. 207/822), Câhız (v. 255/869) gibi âlimler *me'âni'l-Kur'ân, nazmü'l-Kur'ân* alanlarında bu isimlerle kendilerine nisbet edilen dilbilim ağırlıklı çeşitli eserler telif etmişlerdir. Arap dili konusunda söz sahibi olan Vâsıl b. Atâ, *me'âni'l-Kur'ân* ilminde eser telif eden ilk kişi kabul edilmektedir.⁸¹²

Mutezilî inanç sistemini oluşturan beş ana prensip şöyledir: *Tevhid, adalet, el-va'd-ve'l-vâid, el-menziletü beyne'l-menziletayn, emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker*. Mutezile, tefsir anlayışını bu temel ilkeler üzerine ikame etmiştir. Dolayısıyla Mutezilî bir tefsir okunduğunda bu tefsirlerin mutlak tenzih, adl ve irâde hürriyetine tahsis edilmiş oldukları görülür. Zahiren birbiriyle çelişen ayetler hakkında aklı hâkim bir konumda görürler.⁸¹³

Bu ekolün bağlıları, prensiplerine mutabık bir Kur'ân okumasını gerçekleştirmek ve düştükleri fikirsel tutarsızlıkları çözmek amacıyla Kur'ân metninin kendi ilkelerini desteklemediği yerlerde öznel okuma yöntemlerine başvurmuşlardır. Özellikle de ayetlerin gramatik te'villerinde bazen lafız ya da cümle nazmının kabul edemeyeceği aşırı yorumlara kaçarak mezhep taassubunu öncelikledikleri açıkça görülmektedir. Bunun sonucu olarak da zahirî anlam itibarıyla Allah'a (cc) isnad edilmesi mümkün olmayan sıfatlardan bahseden ayetlerin te'vilinde kendi mezheplerinin itikâdî prensiplerine, Arap dilinin kurallarına ve aklın verilerine dayanmışlardır.⁸¹⁴ Ayetleri anlamlandırmada bu bakış açısının tezahürlerini birçok yerde görmek mümkündür. Konumuzla alakalı olması hasebiyle özellikle de i'râb farklılıklarının oluşumunda genelde mezhep taraftarlığının özelde ise Mutezilî itikâdî anlayışın etkisini gösteren birçok örnek vermek mümkündür. Öncelikle aklı önceleyen Mutezilî okuma yönteminin, ayetleri anlamlandırmada ve yorumlamada gramer kurallarını tatbik biçimini ve bunun anlam üzerindeki etkileri hakkında fikir sahibi olmak amacıyla bazı misaller vereceğiz. Misallerin bütününe yakınına, dilsel

⁸¹² Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 157.

⁸¹³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, I, 308-311.

⁸¹⁴ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mutezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 59.

argümanları ayetlere tatbik etmede ve bunların anlam üzerindeki etkilerini yorumlamada uzman olan Mutezilî âlim Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinden seçtik.

Örnek 1: وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “Allah (cc) Musa ile konuştu.” (Nisâ, 4/164)

Allah'ın (cc) kelam sıfatının olmadığını iddia eden Mutezile mezhebi, bu düşüncesini istişhad maksadıyla ayetteki الله ismini mef'ûl, مُوسَى ismini ise fâil kılarak ayeti farklı bir söz dizim formunda okumuştur. Bu sözdizimine göre ayet, “Musa Allah'la konuştu.” şeklinde farklı bir anlama dönüşmektedir.⁸¹⁵ Hâlbuki وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmağa gelip de Rabbi ona konuşunca...” (A'râf, 7/143) ayeti, farklı bir kıraât ve i'râb vechine imkân vermeyecek bir söz diziminde Allah'ın (cc), Musa Peygamberle konuştuğunu açıkça beyan etmektedir.

Örnek 2: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ “Allah (cc) sizi ve fillerinizi yarattı.” (Saffât, 37/96)

Mutezile ekolü, Allah'ın (cc) adil olması gerektiği fikrinden hareketle insan fiillerinin yaratılmasında kulun kendi gücünü öncelerken, Ehl-i Sünnet ekolü ise Allah'ın (cc) her şeyin üzerindeki mutlak iradesine vurgu yapmaktadır. Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in konu ile ilgili Kur'ân ayetlerini anlamlandırma biçiminin bu farklı okuma çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu farklı algılamaların gerekçelendirilmesi ve temellendirilmesinde en önemli kaynaklardan biri kuşkusuz ayetin gramatik yapısıdır. Her iki ekol, sahip oldukları düşünce sistemlerini kendi içerisinde tutarlı kılmak için zaman zaman gramatik te'villere başvurmuşlardır. Özellikle Mutezile ekolü, kendi mezheplerinin prensiplerini savunmak amacıyla ayetin zahiri yapısı ve genel nahiv kurallarına aykırı olarak çokça i'râb te'villeri yapmaktadır. Bu tespiti somutlaştırma babında ayet-i kerîmede yer alan ٱ'nın farklı formlardaki i'râbına ve bunun nasıl yorumlandığına bakalım.

⁸¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 179.

Mutezile, ayette geçen ما'yı kendi görüşleri doğrultusunda ism-i mevsûl olarak değerlendirip ayeti, *وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ خَلَقَ مَا تَعْمَلُونَ مِنَ الْأَضْنَامِ* “Allah (cc) sizi ve yaptığınız putları yarattı.” şeklinde anlamlandırmışlardır. Zemahşerî, Sünnî anlayışı eleştirerek ona göre mezhep taassubu olmayan birisinin, Mutezile'nin bu ayetle ilgili yorumuna katılmaması mümkün değildir. Zemahşerî, ayetin bağlamı ve mensubu bulunduğu mezhebin görüşü doğrultusunda şu izahları yapmıştır:

“Cebriyye -ki bununla Ehl-i Sünnet'i kasetmekte- ayette geçen *وَمَا تَعْمَلُونَ* ifadesindeki ما'yı masdar anlamında alıp ayeti, *وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ و عَمَلَكُمْ* şeklinde anlamlandırırken bunu kabul etmeyip ما'yı ism-i mevsûl olarak anlamlandırmanın sebebi nedir? dersin, ben de şöyle derim: Aklî ve kitabî delillerden başka bu sorunun geçersizliğine en yakın delil ayetin manasının bizzat ما'nın masdariyye olmasını engellemesidir. Bu da Allah'ın (cc), abid (insan) ve mabûd (put) her ikisinin de bizzat yaratıcısı olduğunu kendilerine delil olarak sunmasıdır. Her ikisinin mahlûk olduğu ortadayken bunlar nasıl birbirlerine taparlar. Zira abid olan (insan), mabûdun (put) suretini ve şeklini yapmaktadır. Abid olmasaydı mabûd, nasıl kendine şekil ve suret verebilirdi. Şayet sen, ‘Allah (cc), hem onları hem de onların amellerini yarattı.’ dersin bu onlar için delil olmazdı.”⁸¹⁶

Bu ifadelerde de anlaşıldığı üzere Zemahşerî, ayetteki maksadın insanın fiillerinin olmadığını bilakis insanların yaptıkları putlar olduğunu söylemektedir. Zemahşerî, bir önceki “*Kendi ellerinizle yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz.*” ayetini de bu fikrine delil olarak getirmektedir.⁸¹⁷

Her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ı (cc) tasavvur eden Ehl-i Sünnet anlayışının dayandığı delillerden biri de yukarıdaki ayettir. Ehl-i Sünnet düşüncesine göre Allah (cc), bu ayette kişiliklerimizin ve şekillerimizin yaratıcısı olduğunu bildirdiği gibi genel anlamda amellerimizin ve fiillerimizin de yaratıcısı olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda *وَمَا تَعْمَلُونَ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ* ayetinde geçen ما'yı masdariyye olarak yorumlayıp manayı

⁸¹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 219.

⁸¹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 219.

da bu doğrultuda vermektedirler. Ehl-i Sünnet doktrinin önemli temsilcilerinden kabul edilen Râzî, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun ayeti, kulun fiillerinin Allah (cc) tarafından yaratıldığına delil olarak kullandığının altını çizmektedir. Yine Râzî'nin ifadesine göre bütün dilciler, ayette geçen مَا'nın, masdariyye anlamında kullanıldığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁸¹⁸

Örnek 3: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

“Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun. Elbette Allah bütün sinelerin künhünü bilir. Yaratan hiç bilmez olur mu? O, her şeyi inceden inceye bilir, hiçbir şey kendisine gizli kalmayandır.” (Mülk, 67/13,14)

Mutezile, yukarıdaki ayeti genel i'râb çözümlmelerinden farklı bir i'râb formuyla yorumlamaktadır. Mutezilî anlayışa göre أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ifadesindeki مَنْ edatı fâil olmayıp mef'ûldür. Buna göre ayetin anlamı, *“Sözlerini gizleyen ve açığa vuran kulları, yaratan bilmez mi?”* şeklinde olmaktadır.

Mutezile'den farklı olarak مَنْ kelimesini fâil manasında ele alan Ehl-i Sünnet düşüncesine göre ise ayetin manası, *“Gizli ve açık her şeyi yaratan Allah (cc), onları bilmez mi?”* biçiminde olmaktadır.⁸¹⁹ Ehl-i Sünnet, bu ayeti bir şeyin ilimsiz yaratılmasının imkânsızlığına delil olarak getirirken Mutezilî âlim Zemahşerî, Ehl-i Sünnet'in bu anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre ayetteki مَنْ kelimesi Allah'a (cc) râci değildir. Yani ilmiyle yaratan anlamındaki zat değildir. Aksine buradaki مَنْ kelimesi mef'ûldür. Ayetteki يَعْلَمُ fiilindeki zamir, fâil olup Allah'a (cc) râcidir. Buna göre ayetin takdiri şu şekilde olmaktadır: أَلَا يَعْلَمُ اللهُ مَنْ خَلَقَ *“Allah (cc), fillerini yaratan kimseyi bilmez mi?”*⁸²⁰

⁸¹⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXVI, 149.

⁸¹⁹ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, X, 386; Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 392; Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 753

⁸²⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 174; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, V, 340.

Örnek 4: الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُم الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Melekler, iyi insanlar olarak canlarını aldığı kimselere de: ‘Selâm size, yaptıklarınıza karşılık cennete girin!’ derler.” (Nahl, 16/32)

Ayette zikredilen بِمَا ifadesindeki بِ harf-i cerin sebebiyye nakıs (eksik sebeblik), sebebiyye mûcibe (zorunlu sebeblik) manalarından birine hamledilmesi itikadî görüşler doğrultusunda değişebilmektedir.⁸²¹

Bir kısım müffesir, harf-i ceri nakıs sebeblik anlamında değerlendirmiş ve yorumlarını da bunun üzerine inşa etmiştir. Buna göre ayetin anlamı, “Bizden bir fazilet ve rahmet olarak sebep kıldığımız amellerinizle cennete giriniz!” ya da “İşlediğiniz fiillerdeki kesbinizden dolayı cennete giriniz!” biçiminde olmaktadır.⁸²² Nakıs sebeblikten maksat ayette istisnanın gerekliliğidir. Yani insanların amellerinin ilahî bir lütüf, fazilet ve ihsan olan cennete girmeye mutlak sebep teşkil edemeyeceği demektir. Nitekim Hz. Peygamber’in hadisi buna ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber, “Hiç kimse ameliyle cennete giremez.” buyurdıklarında Ashab: “Ya Resûlallah! Sen de mi?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Allah (cc), lütfu ve rahmetiyle beni korumadığı müddetçe ben de cennete giremem.” dedi.⁸²³

İnsanların bizzat amelleri sebebiyle cenneti kazanacakları inancına sahip Mutezile’den bazı kimseler, بِمَا ifadesindeki بِ harf-i cerini, sebebiyye mûcibe şeklinde yorumlamışlardır. İbn Abdi’l-İzz (v. 792/1390), Mutezile’nin kulun ameli sebebiyle cennete girmeye hak kazanacağı düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.⁸²⁴ Şehristânî’nin (v. 548/1153) ifadeleri de bu doğrultudadır. Şehristânî, taat ve tevbe ile dünyadan ayrılan müminin sevabı, karşılığı, fazileti hak ettiği konusunda Mutezilenin

⁸²¹ Sâlih, *el-İ’râbü’l-Mufasssal li Kitâbillâhi’l-Mürettel*, VI, 140.

⁸²² İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, III, 390.

⁸²³ İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed, *el-Müsned*, Dârü’l-Hadis, Kahire, 1995, VII, 273.

⁸²⁴ İbn Ebü’l-İzz, Ebü’l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dımaşkî, *Şerhü’l-Akide’ti’t-Tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî- Şuayb el-Arnaut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1987, II, 643.

ittifak ettiğini söylemektedir.⁸²⁵ İbn Hişam ise mutezilenin harf-i ceri, sebebiye anlamında ele aldığını ancak Ehl-i Sünnet mezhebini kasederek kendilerinin böyle bir te'vili kabul etmediklerini söylemektedir.⁸²⁶

Örnek 5: مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ “Yarattığı şeyin şerrinden...” (Felak, 113/2)

Mutezile adalet prensibinin gereği olarak, “Kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratmak Allah’a (cc) vaciptir. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir. Onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirir.” görüşünü benimsemiştir.⁸²⁷ Zemahşerî, müntesibi bulunduğu Mutezile mezhebinin tenzih gayesiyle kötülüğü Allah’tan nefyetmek ve en hayırlı şeyi (aslah) yaratmanın Allah’a (cc) vacip olduğu şeklindeki genel kanaati doğrultusunda ayetin i’râbını yapmaktadır. Buna göre ayette geçen مَا’yı ism-i mevsûl olarak değil de masdariyye anlamında alıp te’vili, مِنْ شَرِّ خَلْقِهِ “Mahlûkatının şerrinden...” şeklinde yapmaktadır. Zemahşerî, yaptığı i’râb çözümlemesiyle kötülüğün yaratılışını mahlûkata nisbet ederek Allah’ı (cc) tenzih ve takdis etmiştir.⁸²⁸

Örnek 6: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزُوقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ “Göklerden ve yerden sizi rızıklandıran Allah’tan başka bir yaratıcı mı var?” (Fâtır, 35/3)

Mutezilenin usûl-ü hamse olarak bilinen temel inanç esaslarından biri de adalet prensibidir. Adalet prensibinin temelinde insanın, fiillerini yaratmada hür olduğu ve Allah’ın (cc) şer olanı yaratmayacağı görüşü vardır. Mutezileye göre insanlar özgür olup iradî fiillerini talep etme ve yapma kudretine sahiptirler. Bu fiillerin yaratılmasında Allah’ın (cc) her hangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Kişi, kendi fiillerinin yaratıcısı olmasaydı ve kendi fiillerinde hür olmasaydı kişinin o fiillerinden sorguya çekilmesi ve ceza görmesi, adalet prensibi ile bağdaşmazdı. İnsan bütün fiillerini kendi iradesi ve kudreti ile yaptığı için sorumludur diyen Mutezile, bu konudaki görüşlerini

⁸²⁵ Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1961, I, 45.

⁸²⁶ İbn Hişam, *Muğni'l-Lebîb*, II, 139.

⁸²⁷ Kılavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, ty., s. 118.

⁸²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 464.

Allah'ın adaletini ve insanın yaptıklarından sorumlu olacağını bildiren ayetlerle delillendirmektedir.⁸²⁹ Bu ayetlerden birisi de örnek olarak sunduğumuz yukarıdaki ayettir. Mutezilî müfessir Zemahşerî, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu, bunu yapacak irade hürriyetine de sahip olduğunu, bunun neticesinde teklifle yükümlü olduklarını söylemektedir. Bu görüşü delillendirmek amacıyla ayette geçen *يَزُوقُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ* cümlesini bu görüş doğrultusunda i'râb etmiştir. Ona göre ayetin bu kısmı üç vecihle i'râblanabilir:

Birinci vecih; bu cümle ibtidâiyedir. Buna göre yaratma sadece Allah'a (cc) mahsus olur.

İkinci ve üçüncü vecih ise bu cümle *خَالِقٍ* kelimesine ya sıfat ya da bu kelimeyi açıklayıcı cümle (tefsiriyye) olur. Bu i'râb vechine göre yaratma, semadaki ve yeryüzündeki rızıkla takyid edilmiş olur. Böylece yaratma mutlak olmaktan çıkar. Zemahşerî bu bağlamda “Semadaki rızık yağmur, yeryüzündeki rızık nebat iken yaratma nasıl mutlak olur?” sorusunu yönelterek burada mutlak yaratmadan bahsedilmeyeceği değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu ifadelerden açıkça Zemahşerî'nin, “Kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır.” sonucuna ulaşmak istediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre Allah (cc) burada yaratmayı rızıkla takyid etmektedir.⁸³⁰

Örnek 7: *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*

“Allah'tan başka tanrı bulunmadığına şahid bizzat Allah'tır. Bütün melekler, hak ve adaletten ayrılmayan ilim adamları da bu gerçeğe, aziz ve hakîm (mutlak galip, tam hüküm ve hikmet sahibi) Allah'tan başka tanrı olmadığına şahittirler. Allah (cc) katında hak din, İslâm'dır.” (Âl-i İmrân, 3/18-19)

Beş temel esas üzerine sistemleştirilen Mutezile mezhebinin temel esaslarından ikisi tevhid ve adalet prensibidir. Tevhid prensibi, Allah'ı (cc) zat ve sıfatları yönüyle

⁸²⁹ Gölcük, Şerafedîn-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 46.

⁸³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 139.

bir kabul etmektir. Adalet prensibi ise kulların fiillerini yaratmada hür iradeye sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Buna göre kulların fiillerinin yaratılmasında Allah'ın (cc) herhangi bir müdahalesi yoktur. Eğer bu fiilleri kul değil de Allah (cc) yaratmış olsaydı, kulun o fiilden dolayı ceza görmesi adalet değil zulüm olurdu. Yine bu prensibe göre kul için en uygun olanı (aslahı) yaratmak Allah'a (cc) vaciptir.⁸³¹

Önde gelen Mutezilî şahsiyetlerinden Zemahşerî, bu bağlamda ayette geçen لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ifadesini tevhid prensibine, قَائِمًا بِالْقِسْطِ ifadesini ise adalet prensibine uyarlamaktadır. Zemahşerî'ye göre إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ayeti, adalet ve tevhid prensiplerini kapsayan bir önceki ayeti tefsir ve te'kit bağlamında müste'nife olduğunu söylemektedir. Buna göre İslam dini tevhid ve adalet prensibi üzerine mebnidir.⁸³²

Örnek 8: *“Ona وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ Uydurdıkları ruhbanlığa gelince onu, biz yazmadık.”* (Hadîd, 57/27)

Yukarıdaki örneklerde de geçtiği üzere Zemahşerî, Mutezile'nin Allah'ı (cc) tenzih amacıyla çirkin şeylerin yaratılışını ona vermeme prensibi doğrultusunda ayetleri i'râb etmeye çalıştığı görülmektedir. Benzer bir tutumu ayette geçen رَهْبَانِيَّةً kelimesinin i'râb çözümlemesinde görmekteyiz. Ona göre رَهْبَانِيَّةً kelimesi, kendisinden önce geçen رَأْفَةً ve رَحْمَةً kelimelerine âtîf edilirse Allah'ın çirkin şeyleri de yarattığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bu da Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mutezile ekolünün yukarıda zikrettiğimiz temel esasına aykırıdır. Zemahşerî bu nedenle Mutezile ekolünün yaklaşımını temel alarak رَهْبَانِيَّةً kelimesini diğerlerinden bağımsız olarak düşünmüş ve mukadder bir fiilin mef'ulü olarak ابْتَدَعُوهُ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا şeklinde i'râblamıştır. Bu i'râb vechine göre mana, *“Ruhbanlığı kendilerine ahdettiler ve وَ نَذَرُوهَا وَأَخَذُوهَا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ*

⁸³¹ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 306.

⁸³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

kendi içlerinde uydurdular.” şeklinde olmaktadır.⁸³³ Zemahşerî bu i’râb vechini öncelemekle birlikte رَهْبَانِيَّةٌ kelimesinin bir önceki رَأْفَةً ve رَحْمَةً kelimelerine atfını da caiz görmektedir. Bu durumda ابْتَدَعُوها fiili, رَهْبَانِيَّةٌ ismine sıfat olarak mahallen mansûb olmaktadır. Bununla birlikte mensubu bulunduğu Mutezile ekolünün temel sistemine muhalefet etmemek için ayetin manasında te’vile gitmiştir. Bu amaçla şer olarak telakki ettiği ruhbanlığın (رَهْبَانِيَّةٌ) yaratılışını Allah’a (cc) izafe etmemek için جَعَلْنَا fiilini, وفقنا (muvaffak kıldık) manasında ele almıştır. Bu durumda diğer i’râb vechinden farklı olarak رَأْفَةً ve رَحْمَةً kelimleri de Allah’ın yaratma fiilinin dışına çıkarılmaktadır.⁸³⁴

Ehl-i Sünnet müfessirlerinden Ebû Hayyân, Mutezilî olarak nitelediği Ebü’l-Alî el-Fârisî’nin ayetin i’râb tahlilinde Zemahşerî’yle aynı düşündüğünü belirterek onu eleştirmiştir. Bu vechin Mutezilî tasavvura uygun olduğunu ifade eden Ebû Hayyân’a göre Mutezîle, Allah’ın (cc) mahlûku olan şeylerin kulların mahlûku olamayacağını dolayısıyla şefkat ve merhemetin (رَأْفَةً ve رَحْمَةً) Allah’ın mahlûku, ruhbanlığın (رَهْبَانِيَّةٌ) ise kulların mahlûku olduğu şeklinde bir ayırımı gittiklerini söylemektedir. Netice itibariyle Ebû Hayyân, bu i’râb vechinin anlam açısından sahih olmadığı gibi Arap grameri açısından da pek uygun olmadığını ifade etmiştir. Zira bu i’râb vechinin Arap diline uygun olması için mansûb olan رَهْبَانِيَّةٌ kelimesinin mübtedâ olarak merfû olması gerektiğini, ancak kelimenin nekrâ olması sebebiyle bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁸³⁵

Sonuç olarak Mutezilî anlayış, Allah’ın (cc) yarattığı bütün fiilleri güzel olarak telakki ederken insan fiillerini böyle yorumlamamaktadır. Bundan dolayı da Mutezilî düşünce sisteminde Allah’ın (cc), insan fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım biçimi ayetin i’râb çözümlemesinde bariz bir şekilde görülmektedir.

⁸³³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 52.

⁸³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 52.

⁸³⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhîr*, VIII, 226.

Örnek 9: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا

“Şu muhakkak ki Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez; ama bunun dışındaki diğer günahları dilediği kimse hakkında affeder. Kim Allah'a ortak icad ederse müthiş bir iftira etmiş, çok büyük bir günah işlemiştir.” (Nisâ, 4/48)

Bilindiği üzere Mutezile, Allah’a (cc) şirk koşma başta olmak üzere büyük günahların ancak tevbe ile affedileceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla Allah (cc), bu günahları işlediği halde ölen kişileri affetmez. Allah’ın (cc) affetme iradesi ancak tevbe edenler için geçerlidir. Buna karşılık Ehl-i Sünnet, Allah’ın (cc) şirki asla affetmeyeceğini bunun dışındaki günahların ise Allah’ın (cc) meşietine bağlı olduğunu savunmaktadır. Kul, tevbe etmese de Allah (cc), dilerse onu affeder, dilerse bağışlar. Ancak kul, şirk ve benzeri bütün günahlardan tevbe ederse Allah (cc), kuldan sadır olan bütün günahları affeder.

Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde asıl amacının mensubu bulunduğu Mutezile mezhebinin ilkelerini savunmak olduğunu ifade etmektedir.⁸³⁶ Bu amaçla Kur’ân metninin kendi mezhebinin ilkelerini desteklemediği yerlerde düşebileceği düşünsel çelişkiyi gidermek, prensipleri arasındaki tutarsızlığı önlemek ve düşünce sistemini sağlam temellere inşa etmek için nahvî te’villerde bulunmuştur. Müfessirin bu yaklaşımı ayetin te’vilinde de açık bir biçimde görülmektedir. Müfessir, ayette zikredilen olumsuz لَا يَغْفِرُ fiili ile olumlu يَغْفِرُ fiillerini, لِمَنْ يَشَاءُ ifadesine bağlamıştır. Buna göre birinci ifade yani لَا يَغْفِرُ ifadesi “Allah (cc) şirkten tevbe etmeyi bağışlamaz.” anlamına dönüşmektedir.⁸³⁷

Halebî ise يَشَاءُ fiilindeki gizli zamirin Allah’a (cc) râci olması gerektiğini ancak Zemahşerî’nin tevcihinde bu zamirin, مَنْ ism-i mevsûlünün temsil ettiği insana râci olduğunu söylemektedir. Halebî şunları söylemektedir:

⁸³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 95-98.

⁸³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 89.

“Onun (Zemahşerî) verdiği mana şu şekildedir: Kendisinin bağışlanmasını istemeyen kimsenin, tevbe etmeden vefat etmesi durumunda şirk günahını Allah (cc) affetmez. Bunun haricinde kendisini bağışlamasını isteyen kimsenin şirkten tevbe ederek vefat etmesi halinde Allah (cc) onu bağışlar.”⁸³⁸

Örnek 10: اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “Yaptıklarınıza karşılık cennete girin!”

(Nahl, 16/32)

Ayette kaydedilen بِمَا ifadesindeki ب harf-i cerin *mukabele*, *ivaz* ya da *sebebiyet* gibi temel anlamlarından hangi anlamda kullanıldığı ile ilgili tercihler itikadî prensiplere göre değişebilmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, müminlerin cennete girmelerinin ilahî bir lütfün ve faziletin sonucu olduğunu kabul ederken, Mutezilî âlimler bunun ancak salih ameller sebebiyle mümkün olabileceğini ileri sürmektedirler. Bundan hareketle Ehl-i Sünnet âlimleri, ayette geçen ب harf-i cerini mukabele ve ivaz (karşılık, bedel) anlamında, Mutezilî âlimler ise *sebebiyet* anlamında yorumlamışlardır.

İbn-i Hişâm, *ivaz* ve *sebebiyet* kelimelerinin arasındaki farkı şöyle izah etmiştir. Ona göre *ivaz* kelimesi, bazı durumlarda karşılıksız vermeyi ifade etmektedir. Sebebiyet ise ivâzdan farklıdır. Sebeb ile müsebbeb arasındaki zorunlu ilişkiye bağlı olarak müsebbeb mutlaka bir sebep neticesinde meydana gelmektedir. Kavramlar arasındaki bu anlamsal incelikten hareketle cennete girme, amel şartına bağlanmış olsaydı günahkâr hiçbir müminin cennete girmemesi gerekirdi.⁸³⁹ Hz. Peygamber’in “Hiçbiriniz ameliyle cennete giremeyecektir.” hadisi⁸⁴⁰ de Ehl-i Sünnet’in bu konuda dayandığı temel dayanaklardan bir tanesidir.

⁸³⁸ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, III, 701.

⁸³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 134, 135.

⁸⁴⁰ el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi's-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1379, X, 130.

b. Şiâ

Beş temel itikadî esasa dayanan Şiâ'nın en önemli prensibi imamın velayetine inanmaktır. Buna bağlı olarak ortaya çıkan diğer esaslar ise ismet, mehdilik, ric'at ve takiyyedir. Bunlar ana hatlarıyla şöyledir:

1. İmamet: İmam dini ve dünyevi liderdir. Hz. Peygamber'in vekilidir. Hz. Peygamber'den sonra ilk imam Hz. Ali'dir. Onun soyundan on iki imam gelmiş olup son imam kayıptır.

2. İsmet: İmamın gerek büyük gerekse küçük günahlardan korunmuş olmasıdır. İmamın ayrılmaz bir parçasıdır.

3. Mehdilik: Gizlenen on ikinci imam kıyamete yakın ortaya çıkıp yeryüzünde adalet ve güveni tesis edecektir.

4. Ric'at: Beklenen imam yeryüzüne geri döndükten sonra Hz. Peygamber, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin hatta bütün imamlar yeryüzüne geri döneceklerdir. Bunların hasımları olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de geri dönecekler. İmamlar, hasımlarına kısas uyguladıktan sonra hepsi ölecek ve kıyamet günü dirileceklerdir.

5. Takiyye: İktidar sahibine dıştan itaat gösterip asıl inancını gizlemek, böylece düşmanın şerrinden korunmaya çalışmaktır.⁸⁴¹

Şii inanç sisteminin temelini oluşturan bu prensipler, Kur'ân ayetlerini yorumlama ve anlamlandırmada Şiî âlimlerinin yaklaşım biçimlerini ve yöntemlerini etkilemektedir. Bu bakış açısının en somut örneklerini Kur'ân'daki müphem kavramların izah edilmesinde görmek mümkündür. Zahiren Hz. Ali'ye nisbeti mümkün olmayan birçok müphem ifadenin ona hamledilmesi, bu tespitin en somut örneğidir. Ayrıca ayetlerin gramatik te'villerinde de mezhebî ön kabullerin belirleyici bir unsur olduğunu gösteren birçok örnek vermek mümkündür.

⁸⁴¹ Ateş, Süleyman, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sayı: 20, s. 147-150.

Örnek 1: *“Oysa وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler.”* (Al-i İmrân, 3/2)

Kur’ân’ı tefsir etme yetkisinin yalnızca Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlara ait olduğunu iddia eden bazı Şîî âlimler, bu düşünce doğrultusunda ayeti yorumlamışlardır. Bu sebeple cumhura muhalif olarak vakfi, ayette geçen الله lafzı üzerinde yapmamışlardır. Buna karşılık الرَّاسِخُونَ kelimesini, الله lafzına atfederek vakfi daha sonraki kelimeler üzerinde yapmışlardır. يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ fiil cümlesini ise hâl yapmışlardır. Bunu da şu gerekçeye dayandırmaktadırlar: آمَنَّا بِهِ *“Biz ona inandık.”* ifadesi ilimde derinleşen kimselerin te’vili bilmeleriyle bir anlam kazanmaktadır. Çünkü iman tasdik anlamına gelmektedir. Kişi bilmediği bir şeyi tasdik etmesi mümkün değildir.⁸⁴²

Örnek 2: *“Yüzler vardır o gün pırıl pırıl. O güzel ve yüce Rabb’lerine bakakalır.”* (Kıyâme, 75/22, 23)

Müfessirler, ayetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde zaman zaman itikadî mezheplerin prensiplerinin etkisinde kalmışlardır. Bunun en bariz yansıması Allah’ın ahirette görülüp görülmeyeceği meselesinde (ruyetullah) ortaya çıkmaktadır. Başta Mutezile olmak üzere Cehmiyye ve İmâmiye Şîâsı, Allah’ın (cc) ahirette görülemeyeceği iddiasını ayet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Bütün bu mezheplerin te’vile gitmelerinin temel amacı tescim ve teşbihten Allah’ı tenzih etmektir. Şîî ve Mutezilî âlimler, ayeti Kerîmede إِلَى ثَوَابٍ رَبِّهَا veya إِلَى نِعْمَةٍ رَبِّهَا şeklinde çeşitli takdirler yaparak subjektif yorumlar yapmışlardır.⁸⁴³

⁸⁴² Yâkût, *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, s. 205.

⁸⁴³ Yâkût, *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-Arabî*, s. 207.

Örnek 3: *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* “Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi?” (Duhâ, 93/7)

Ünlü müsteşrik Goldziher, i‘râb sistemini kendi düşüncelerine hizmet ettirmek maksadıyla Şiâ’nın Kur’ân metninde tahrifat yaptıklarını iddia etmektedir. Bu amaçla bazı örnek ayetler getirmektedir. Goldziher, Şiâ’nın ayetteki mansûb formda bulunan ضَالًّا kelimesini ضَالٌّ şeklinde merfû, malûm formdaki فَهَدَىٰ fiilini ise فَهَدَىٰ biçiminde meçhûl kılarak kelimeler üzerinde basit hareke değişiklikleriyle yeni bir i‘râb formunu elde ettiklerini iddia etmektedir. Buna göre ayetin manası, *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَضَارَ بِكَ مَهْدِيًّا* “*Delalete sapan seni gördü ve senin sayende hidayete erdi.*” şeklinde olmaktadır. Ona göre Şiâ’nın böyle bir yorumda bulunmasının temel sebebi, ayetin işaret ettiği kişi Hz. Hüseyin olarak yorumlamaları ve yukarıda da ifade edildiği üzere ismet prensibine göre onun masumiyetini ispatlama gayretleridir.⁸⁴⁴

3. İşârî (Tasavvufî) Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Terim olarak işârî tefsir, yalnız sülûk erbabına açılan, zâhir manasının dışında; ama zâhirle birleştirilmesi mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir etmektir.⁸⁴⁵

İşârî tefsir, Kur’ân’ın batınî açıdan yorumuna dayanır. Mutasavvıflara göre esas olan lâfızların, görünenin ötesinde birtakım batınî anlamlar içermesidir. Ancak âyete verilen bu yan anlamların geçerliliği, birtakım şartlara bağlıdır. Çünkü bu tür yorumlar, tamamen subjektiftir. İşârî tefsir hareketinin en büyük problemi de zaten geçerlilik şartlarına uygunluk noktasındadır. Bu bağlamda Taberî, Kur’ân’ın zahirinden anlaşılmayan bir şey iddia edildiği takdirde, bu iddianın kabul edilebilirliğini sağlayacak kesin bir delilin getirilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴⁶ İbn Âşûr ise kesin bir delil olmaksızın zahir ve râcih manadan uzaklaşmayı tekellûf olarak kabul

⁸⁴⁴ Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalîm Neccar, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1955, s. 309.

⁸⁴⁵ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 16.

⁸⁴⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, XII, 218.

etmektedir.⁸⁴⁷ Buradan hareketle Kur'ân'ın zahir anlamlarının, Kur'ân'dan bir nasa, Peygamber'den bir habere ve ümmetten bir icmaya muhakkak dayanması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Zürkânî (v. 1367/1948), işârî tefsirin geçerliliğinin aşağıdaki şartlara bağlı olduğunu belirtmiştir:

- Kur'ân'ın zahir nazmına aykırı olmaması,
- Aklın ilkelerine aykırı tutarsız te'viller olmaması,
- Başka bir nasta bu mananın doğruluğuna bir delil bulunmaması,
- Söz konusu mananın, lâfzın yegâne manası olduğu iddiasında bulunmaması, yani lâfızdan asıl kastedilenin bâtinî mana olduğu ileri sürülmemesi,
- Verilen mana şer'î ve aklî delillerle çatışmaması gerekir.⁸⁴⁸

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, bu şartları biraz daha açmıştır. Ona göre işârî tefsirin makbul olmasından maksat, kabulünün vâcip olmasından ziyade reddedilmemesidir. Reddedilmemesi mevzusuna gelince zâhire aykırı olmadığı gibi lafzâ aşırı anlam yüklemek de değildir. Onu kabul etmenin vacip olmamasının sebebi ise vecd ve cezbe durumlarına özgü olmasıdır. Bu çeşit manalar herhangi bir delil ve burhan gerektirmez. Çünkü sufi, bunları kendi iç dünyasında hisseder.⁸⁴⁹ Suyûtî ise suflilerin ayetler hakkındaki sözlerinin tefsir olamayacağını belirterek tasavvufî sistemin Kur'ân yorumundaki yerini ve geçerliliğini net bir biçimde ortaya koymaktadır.⁸⁵⁰

Tasavvufî tefsirin anlamlandırma ve yorumlama biçimlerinin kabul edilebilirlik niteliğine kavuşabilmesi birçok koşul ileri sürülmekle birlikte bunlar, genel olarak iki maddede özetlenebilir:

⁸⁴⁷ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 94.

⁸⁴⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 68.

⁸⁴⁹ Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1985, II, 280.

⁸⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 184.

Birincisi; Kur'ân-ı Kerîm, Arapça nazil olmuş, doğal olarak Arap dili kaideleri vasıtasıyla muhatap kitle onu anlamaya ve yorumlamaya gayret etmiştir. Bu nedenle Kur'ân merkezli yapılan işârî yorumlar, Arap dilinin yerleşik ve genel kurallarına aykırı olmaması gerekir. Bu tarz anlamlandırmalarda Arap dil yapısının olanak tanımadığı bir anlama yöntemine başvurulması doğru değildir.

İkincisi; işârî yorumun kabul şartlarına muvafık olması için en önemli hususlardan birisi de bu yöntemle yapılan tevillerin öncelikle naslarla çatışmaması gerekmektedir. Zahirî anlamdan ziyade batınî bir takım anlamlar ihtiva ettiğinden bu şekilde yapılan yorumların güvenilirliğini artırmak için aklî ve naklî bir takım argümanlardan istifade edilmelidir. Tasavvufî tefsir yöntemiyle yapılan yorumların yukarıdaki iki genel şartı taşımaları durumunda, bunun tek doğru anlama yöntemi olduğu iddia edilmeksizin kabul edilmelerinde bir sakınca yoktur.⁸⁵¹

İşârî tefsirle ilgili bu genel ve özet bilgiden sonra şimdi de mutasavvıfların, ayetlerin i'râb çözümlmelerini yaparken düşünce sistemlerini nasıl öne çıkardıklarını gösteren birkaç örnek verebiliriz.

Örnek 1: *ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ* “İşte öyle. Kim Allâh’ın yasaklarına saygı gösterirse, o (hareketi), Rabbinin yanında kendisi için iyidir.” (Hacc, 22/30)

Ayet-i kerîmede zarf-ı mekân olan *عِنْدَ* kelimesi, genel olarak *خَيْرٌ* kelimesine taalluk ettirilmektedir.⁸⁵² Ancak Muhyeddîn İbn Arabî, bu kelimeyi farklı bir yere taalluk ettirmektedir. O bununla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Meşrebimize göre *عِنْدَ* zarfının âmili, *مَنْ يُعْظَمُ* ifadesidir. Yani kim Allah’ın yasaklarını onun yanında, onun makamında tazim ederse Allah’ın makamında tazime layık olan şeylerin ne olduğunu araştırсын. Örneğin namaz...Namaz kılan rabbine münacat eder. Bu makamda Allah’ın (cc) yasaklarına saygı gösterirse bu onun için

⁸⁵¹ Pakiş, Ömer, *Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 23, İstanbul, 2002, s. 21.

⁸⁵² Sâlih, *el-İ'râbü'l-Mufasssal li Kitâbillâhi'l-Murettil*, VII, 308.

İkincisi; و harfî hâliyyedir. Buna göre vâv harfinden sonraki cümle, اتَّقُوا fiilindeki fâil zamirinden hâldir. Bu, birinci vecihe göre zayıftır. Çünkü genel olarak olumlu muzârî fiilinin başında vâv-ı hâliyye gelmez.

Sühreverdî (v. 632/1234), zayıf olmakla birlikte ikinci vecihi tercih etmiştir. Tercihindeki en önemli etken ilmi, takvanın mirâsı olarak yorumlamasıdır. O, Allah'a olan takvayı ve ilmi birbiriyle ilişkilendirmiştir. Ya da Allah'a olan takvayı, ilmi de kapsayacak biçimde daha da genişletmiştir. Hâlbuki birinci vecihe göre her iki kavramın birbirinden ayrılması gerekirdi. Ancak Sühreverdî, tasavvufî meşrebe uygun bir i'râb te'vili yaptığı görülmektedir. Çünkü mümkünattan addedilen beşerî ilimlerin her halukarda kesbi mümkünken, tasavvuf meşrebine sülûk edenlerin dünya sevgisine rağmen ilmi elde etmeleri mümkün olmamaktadır. Bu ilim ancak takva öğretilerine riayet etmekle ve hevâdan uzaklaşmakla elde edilmektedir. Bu düşünceyi karşılayan vecih de ikinci vecihtir.⁸⁵⁵

Örnek 4: إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ “*Muhakkak ki biz her şeyi bir kaderle, bir ölçü ile yarattık.*” (Kamer, 54/49)

Tasavvufî yorumda aşırılığa giden bazı kimseler, meşhûr kıraâte göre mansûb olan كُلُّ kelimesinin, cumhura rağmen merfû okuyuşunu tercih etmişlerdir. Merfû okuyuşa göre bu ayetin sahih i'râb tahlili şu biçimde olmaktadır: كُلُّ kelimesi mübtedâ, خَلَقْنَاهُ kelimesi ise onun haberi olur. Her ikisi birlikte mahallen merfû olarak إِنَّا'nın haberi olur.⁸⁵⁶

Ancak bazı mutasavvıflar, vahdet-i vücûd nazariyesini Kur'ân ile temellendirmek maksadıyla ayetin i'râbını meşreplerine göre biçimlendirmişlerdir. Buna göre كُلُّ kelimesi, harf ve isimden müteşekkil إِنَّا'nın haberi olur. Bu i'râb formuna göre ayetin manası, نَحْنُ كُلُّ شَيْءٍ “*Biz her şeyiz.*” şeklinde olmaktadır. Yani mutlak

⁸⁵⁵ Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Edib el-Kemdânî, Muhammed Mahmûd Mustafa, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 2001, I, 59.

⁸⁵⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 732.

varlık, Allah'ın zatının aynıdır; varlığı, gerçekliği üzerine bir eklenti değildir. Özü gereği var olan varlık (vücûd) birdir ve bu da Allah'ın varlığıdır.⁸⁵⁷

Örnek 5: وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ “Allah, muhsinlerle elbet beraberdir.” (Ankebût, 29/69)

Mutasavvuflardan bazıları ayetteki لَمَعَ ve مَعَ edatlarından müteşekkil لَمَعَ ifadesini *aydınlattı* manasında fiil-i mâzî, الْمُحْسِنِينَ kelimesini de onun mef'ûlü olarak i'râbı yapmışlardır. Bu i'râb vechine göre ayetin manası, “Allah muhsinleri aydınlattı.” şeklinde olmaktadır.⁸⁵⁸

Kabul şartlarını taşıyan i'râb te'villeri olduğu gibi aklın sınırlarını zorlayan oldukça hayalî ve kabul edilmesi mümkün olmayan yorumlar da vardır. Zâhir manaya yahut naslarda yer alan ilkelere aykırı olması veya çok uzak bir te'vîl neticesinde oluşması sebebiyle ayetle ilgili yapılan gramer tahlilinin kabulü mümkün olmamaktadır. Buna göre yapılan te'viller kolayca reddedilebilecek kadar akla, mantığa ya da en basit dil kurallarına aykırı olmamalıdır.⁸⁵⁹ Bu gerekçelerle Arap dilbilgisi kurallarının ihmal edilerek yapılan anlamlandırma ve yorumlama çabalarının kabul görmesi mümkün değildir.

Örnek 6: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ *“O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir.”* (Bakara, 2/255)

Bir kısım mutasavvıf, ayetin i'râb çözümlemesinde lâfzın ilk ve herkesçe anlaşılan (zâhir) manasına aykırı olarak bâtinî manayı esas almışlardır. Dolayısıyla ayetteki lafızların bilinen zahir formlarına aykırı tahliller yaparak ayete farklı anlamlar yüklemişlerdir. Buna göre ayetin manasını şöyle vermişlerdir. مَنْ ذَا (nefsini alçaltma) anlamına gelmektedir. الَّذِي ism-i mevsûlündeki ذِي ise nefse işaret eder. يَشْفَعُ

⁸⁵⁷ Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, s. 282.

⁸⁵⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 280.

⁸⁵⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 68.

fiilindeki يَشْفُفْ kısmı şifâ anlamında, ع harfi ise emir olup “anla!” emir-fiil manasındadır. Bütün bu parçalar bir araya getirildiğinde ayetin manası, “*Kim nefsinı alçaltırsa şifâ bulur, anla!*” şeklinde olmaktadır.⁸⁶⁰

4. Fikhî Ekol Taraftarlığından Kaynaklanan Faktörler

Fikhî meselelerin izahında i'râb kurallarının büyük bir rolü vardır. Bu nedenle şer'î ilimlerde uzmanlaşmak isteyenler i'râb kurallarını ve bu kuralların ayetlere nasıl tatbik edildiğini bilmeleri gerekir. Bir fâkih, fer'î meseleri istinbât etmede; bir usûlcü ise bir takım ilkeleri ortaya koymada mutlaka Arap dilinden yararlanmak zorundadır. Çünkü fikhın ve fikh usûlü ilminin temel kaynaklarından olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti Arapçadır.

Zemahşerî; İslami ilimlerin, gereksiz nahiv konularıyla dolu olduğunu iddia edenlere karşı nahvi savunmak ve nahvin önemini ortaya koymak için şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Onların (Şuubîler) akli hayali durduracak insafsızlıklarının, aşırı zulümlerinin ve adaletsizliklerinin sebebi fikh, kelam, tefsir ve ahbar gibi ilimlerin Arap diline olan ihtiyacının vazgeçilmeyecek kadar açık ve gizli olamayacak kadar aşikâr olan yönünü görmemeleridir. Onlar (Şuubîler), fikh ilmi ile ilgili konuların ve babların çoğunun ilmü'l-i'râba (i'râb ilmine) dayandığını ve tefsir kitaplarının Sibeveyh, Ahfeş, Kisâf, Ferrâ başta olmak üzere Basrâ ve Kûfe ekollerine mensup nahivcilerin sözleriyle dolu olduğunu iddia etmektedirler.”⁸⁶¹

Suyûtî, Fahreddîn Râzî'den İslâmî ilimlerde Arap dilinin önemini ortaya koyan şöyle bir nakilde bulunmaktadır:

“Bil ki lügat, nahiv ve sarf ilmini bilmek farz-ı kifâyedir. Çünkü şer'î ilimleri bilmek icmaen vaciptir. Hükümlerin delilsiz bilinmesi mümkün değildir. Deliller de kitap ve sünnete raci olmaktadır. Her ikisi de Arap lügatı, nahvi ve sarfi ile gelmişlerdir. Öyleyse şer'î hükümlerin delillere bağlı olması ve delillerin bilinmesi lügat, nahiv ve

⁸⁶⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 280; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 235.

⁸⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmi'l-Arabiyye*, s. 3.

sarfin bilinmesine bağlıdır. Mutlak vacibe bağlı olan şey -ki mükellefin gücü dâhilindedir - vaciptir. Öyleyse lügat, nahiv ve sarf ilminin bilinmesi vaciptir.”⁸⁶²

Zahirî ekolün önemli temsilcilerinden İbn Hazm (v. 456/1064), fakihin Allah’tan (cc) ve Hz. Peygamber’den gelen şeyleri anlaması için Arap dilini bilmesinin farz olduğunu söylemektedir. Ona göre fakih, Arapların dillerinin -ki Kur’ân’ın nazil olduğu dildir.- tertibi demek olan nahiv ilmini bilmeleri gerekmektedir. Nahiv ilmi sayesinde hareke farklılıkları ve kelimelerin yapısını temsil eden kelamın manaları anlaşılacaktır. Her kim manaları ifade eden lâfızlardan oluşan lügat ilminden ve anlam değişmelerini temsil eden hareke farklılıklarından ibaret nahiv ilminden habersiz olursa o kişinin Allah (cc) ve Resûlünün bize hitap ettiği kelamı bilmediği anlamına gelmektedir. İbn Hazm ayrıca Arapça bilmeyen kişilerin dini meselelerde fetva vermesinin harâm olduğunu ifade etmektedir. Ona göre fakihin hem nahivci hem de lügatçı olması gerekmektedir. Aksi takdirde (ilimde) yeterliliğe sahip olmuş olamaz. Cehaletiyle birlikte isimlerin ve haberlerin manalarını bildirmesi helal olmaz.⁸⁶³

Arap dilbiliminde otorite olan Kisâî (v. 189/804) ve fıkhîta müçtehid olan Ebû Yusuf (v. 183/748) arasındaki münazara, fıkıh ve i’râb arasında güçlü bir ilişkinin varlığını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar sebab-i vürûdunun tam olarak bilinmemesi olayın içeriğini belirsiz kılsa da genel anlamda böyle bir olayın kaynaklarda geçmesi, iki ilim arasındaki ilişkinin önemini ortaya koyması açısından kanaatimizce oldukça önemlidir.⁸⁶⁴ Olayın kaynaklarda geçen versiyonlarından biri şöyledir:

Kisâî, Ebû Yusuf’a zahiren birbirine benzeyen; ancak söyleniş biçimleri farklı olan “Sen boşsun, boşsun, boşsun!” ; أنت طالق أو طالق أو طالق “Sen boşsun, veya boşsun, veya boşsun!” ; أنت طالق ثم طالق ثم طالق “Sen boşsun, sonra boşsun, sonra boşsun!” ve أنت طالق و طالق و طالق “Sen boşsun ve boşsun ve boşsun!” cümlelerin

⁸⁶² Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, thk. Muhammed Süleyman Yâkût, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, İskenderiye, 2006, s. 163.

⁸⁶³ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ty., II, 126,

⁸⁶⁴ Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 47.

hükümünü sormuştu. Ebû Yusuf da kendisine bütün bu cümlelerin bir boşamayı gerektirdiğini söylemişti. Bunun üzerine Kisâî onun iki örnekte hatalı hüküm verdiğini şu ifadelerde dile getirmiştir:

“Bağlaç kullanılmaması durumunda bir boşama gerçekleşir. Çünkü ikinci ve üçüncü “boşsun!” ifadeleri birinciyi tekid etmek için söylenmiştir. **و** bağlacının kullanılması durumunda bu bağlaç şüphe ifade eder. Dolayısıyla belirginlik kazanan birinci boşama gerçekleşir. **ثم** bağlacının kullanılması durumunda üç boşama gereklidir. Çünkü bu bağlaç sıralama anlamı taşır. **و** bağlacının kullanılmasında da durum böyledir.”⁸⁶⁵

Fıkıh ve nahiv ilişkisi üzerine yapılan kısa ve genel bir değerlendirmeden sonra aşağıda ahkâm ayetlerin yorumlanmasında i‘râbın rolünü örnekleyen çözümlemelere geçebiliriz.

Örnek 1: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın! Başlarınızı meshedin, iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın!” (Mâide, 5/6)

Ayet-i kerîmede zikredilen **أَرْجُلَكُمْ** kelimesinin meksûr ve mecrûr formu ve bunlara bağlı olarak oluşan i‘râb farklılığı, Ehl-i Sünnet ve Şîâ arasında abdestle ilgili fikhi bir tartışmaya sebep olmuştur.

Kıraât imamlarından Nafi’, İbn Âmir, İmam Âsım’ın ravisi Hafs, Kisâî ve Ya‘kûb ayette geçen **أَرْجُلَكُمْ** kelimesindeki lâm harfini fethâ ile okumuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Âmr, Hamzâ, Ebûbekir Şu’be ise **أَرْجُلِكُمْ** biçiminde kesrâ ile okumuşlardır.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, s. 62.

⁸⁶⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kirââti's-Seb'a*, s. 129; Mekkî, *el-Keşf an Viücûhi'l-Kirââti's-Seb'i ve İlelîhâ ve Hucecihâ*, I, 406.

أُزْجِلْكُمْ biçimindeki mansûb okuyuşa göre bu kelime, فَاغْسِلُوا fiilinin mef'ûlü olarak أُزْجِلْكُمْ kelimesine atfolunmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri bu i'râb formuna dayanarak abdestte ayakları yıkamanın farziyetine hükmetmişlerdir. Bu görüşlerini Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle de desteklemektedirler. Bununla yetinmeyip ayakların meshine delil olarak gösterilen hadisleri de hadis usûlü açısından tenkit etmişlerlerdir. Nitekim İbn Kesîr tefsirinde, konuyla ilgili hadisleri hadis tekniği açısından garip olarak nitelemiştir. Ona göre hadisler ya mevkûf (sahabe sözü) ya da maktu' (tabiîn sözü) dür.⁸⁶⁷

أُزْجِلْكُمْ biçimindeki meksûr okuyuşa göre bu kelime bir önceki meksûr olan زُءُوسِكُمْ kelimesine âtif olur. Bu okuyuş biçimine göre ayetin manası değişmekte, ayakların yıkanması yerine meshedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ayakların meshedilmesi gerektiğini ileri sürenler aklî ve naklî birçok delile dayanmakla birlikte bir gramer kaidesi olan “Âtif en yakın kelimeye yapılır.” kuralına istinaden أُزْجِلْكُمْ kelimesinin, kendisine en yakın زُءُوسِكُمْ kelimesine âtif olması gerektiğini savunurlar.⁸⁶⁸ Ayakların meshedilmesiyle alakalı birçok rivayeti tefsirinde nakleden Taberî, bu görüşü savunanların dayandıkları temel kaynaklardan birisi olmuştur.⁸⁶⁹

Kurtubî, İbn Arabî'den naklen Taberî ve Rafizîler haricindeki diğer âlimlerin ayakların yıkanmasının farz olduğu hükmünü kabul ettiklerini söylemektedir.⁸⁷⁰ Ebû Hayyân ise konuyla ilgili rivayetlerin İbn Abbâs, İkrime, Şa'bî, Ebû Ca'fer Bakır kanalıyla geldiğini belirttikten sonra Şîâ'nın İmamiyye kolu hariç cumhur fukahanın ayakların yıkanması gerektiği görüşünde olduğunu, Taberî ve Zeydiyye'nin ise ayakların yıkanması ve meshi konusunda muhayyer olduklarını ifade etmektedir.⁸⁷¹

⁸⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 10.

⁸⁶⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 452.

⁸⁶⁹ Konuyla alakalı rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 162.

⁸⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 343.

⁸⁷¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 452.

Örnek 2: لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ “(Allah'ın verdiği bu ganimet malları) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, fakir muhacirlerindir.” (Haşr, 59/8)

Zemahşerî; ayette geçen لِّلْفُقَرَاءِ kelimesini bir önceki مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (Haşr, 59/7) ayetindeki وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ifadesine ve ona âtîf olan kelimelerden bedel olarak almıştır. Ancak her iki kelime arasına birçok fasılânın girmesiyle bu i'râb biçimi gerek gramer kaidelerine gerekse ayetin zahir formuna ve nazmına pek uygun değildir. Buna rağmen Zemahşerî'nin bu i'râb biçimini tercih etmesindeki asıl etkenin Hanefî mezhebine olan bağlılığı olduğu söylenebilir. Semîn Halebî, buna şöyle işaret etmiştir:

“Onun (Zemahşerî'yi kasederek) لِّلْفُقَرَاءِ kelimesini, وَلِذِي الْقُرْبَىٰ kelimesine bedel kılmasının nedeni Hanefî mezhebine olan bağlılığıdır. Çünkü Hanefîler, Hz. Peygamber yakınlarının ganimet mallarının bir kısmını alabilmeleri için fakirliği şart koşmuşlardır.”⁸⁷²

Zemahşerî'nin bu konudaki fikirlerini eleştiren İbn-i Müneyyîr, itirazlarını fıkıh ve i'râb açısından daha geniş bir çerçevede yönelterek şunları söylemektedir:

“Hanefî mezhebi, Hz. Peygamber yakınlarının ganimet mallarını hakketmeleri için fakirlik şartını koşmuşlardır ki bunlardan zengin olanlar bu haktan yararlanmasınlar. İmam Haremeyn'in nakline göre İmam Şafîî, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünü reddetmiştir. Ona göre Allah (cc), ganimet mallarını hakketmeyi sadece akrabalık şartına bağlamış, fakirlik şartına bağlamamıştır... Bununla birlikte لِّلْفُقَرَاءِ kelimesi, وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ifadesine bedel olsa, sadece bedel türlerinden bedelü'l-ba'd min küll (bütünden cüze olan bedel) olur. Çünkü bedel olduğu وَلِذِي الْقُرْبَىٰ (yakınlar) ifadesi fakir ve zengin olmak üzere iki gruptur. لِّلْفُقَرَاءِ kelimesinin, الْمَسَاكِينِ kelimesine olan bedel türü ise bedelü'l-kül min kül (külden küle bedel) türünden olur. لِّلْفُقَرَاءِ

⁸⁷² Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, X, 284.

kelimesinin, وَلِذِي الْقَرْبَى ifadesine bedel olması ise bir bedelin aynı yerde birbirinden farklı ve birbirine zıt iki bedel türünü temsil etmesini gerektirir ki bu problemlili bir durumdur.⁸⁷³

Örnek 3: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allâh ve elçisiyle savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmağa çalışanların cezası: (ya) öldürülmeleri ya asılmaları ya ellerinin, ayaklarının çapraz kesilmesi veya buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyada çekecekleri rezilliktir. Ahirette ise onlara büyük bir azab vardır.” (Mâide, 5/33)

Yol kesme cezasını (katiü't-tarik) düzenleyen bu âyette kimi müçtehidler, أَوْ harfinin tahyir için olduğunu, dolayısıyla hâkimin bu cezalardan herhangi birini uygulamakta muhayyer olduğunu savunmaktadırlar. Hasan Basrî (v. 110/728), İbrâhîm en-Nehâî (v. 96/714), Said İbnü'l-Müseyyeb (v. 94/712) ve İmam Mâlik (v. 179/795) bu görüşü savunmuşlardır. Hanefî âlimler ise أَوْ harfinin taksim için olduğunu, dolayısıyla cezanın işlenen suçun mahiyetine göre taksim edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Buna göre yol kesen grup içinde yalnızca adam öldürenler öldürülürler; hem adam öldüren ve hem mal alanlar asılırlar; yalnızca mal almış olanların elleri ve ayakları çaprazlama kesilir; kimseyi öldürmeyip mal da almayan, yalnızca yol emniyetini ortadan kaldırmış olanlar sürgün edilirler.⁸⁷⁴

Örnek 4: وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ “Başlarınızı meshediniz!” (Mâide, 5/6)

Asıl fonksiyonu isimle fiil arasında bir tür ilişki kurmak (ilsâk) ve geçişsiz fiili geçişliye döndürmek (ta'diyye) olan ب harf-i ceri ayrıca sebep, istiâne, zarfiyyet, birliktelik, bedel, anlamlarında da kullanılmaktadır. Asmaî ve Ebü'l-Ali Fârisî gibi bazı

⁸⁷³ İbn Müneyyir'in konu ile ilgili değerlendirmesine bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 80.

⁸⁷⁴ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2002, II, 97; İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VI, 183-190.

dilciler, bu harfin tebi'z anlamının da olduğunu söylemektedirler.⁸⁷⁵ Ancak İbn Cinnî, ب harf-i cerini tebi'z anlamında kullandığına dair bir rivayetin İmam Şafî'den nakledildiğini; ancak bu anlamdaki bir kullanımın ashabı tarafından bilinmediğini ifade etmektedir.⁸⁷⁶ Cüveynî (v. 478/1085) de bunun anlamsız bir söz olduğunu belirterek مَسَحْتُ بِرَأْسِي ve مَسَحْتُ رَأْسِي ifadeleri arasında hiçbir anlam farkının olmadığını her ikisinin de “Başıma dokundum.” anlamına geldiğini belirtir.⁸⁷⁷

Şafîî âlimleri ب harfinin fiille birlikte kullanıldığında teb'iz ifade ettiği gerekçesinden hareketle başa parmak ucuyla dokunmanın mesh için yeterli olduğunu savunmaktadırlar. Hanefî âlimler de aynı şekilde teb'iz manasından hareketle başın dörtte birinin meshedilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar.⁸⁷⁸

Mâlikî ve Hanbelî fakihler ise ب harfinin zâid ve ilsâk manasını esas almışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in başının tamamını meshettiği yolundaki haberlere de dayanarak ve ihtiyatı esas alarak başın tamamını meshetmenin farz olduğunu savunmaktadırlar.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Ğalayinî, *Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabîyye*, III, 168-172.

⁸⁷⁶ İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, s.123.

⁸⁷⁷ Cüveynî, Ebü'l-Meâli İmamü'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 49.

⁸⁷⁸ Sâbunî, Muhammed Ali, *Revâiü'l-Beyân fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm Mine'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Gazzalî, Dımaşk, 1980, I, 538; Ruyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl, *Bahru'l-Mezheb fî Furuû Mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, I, 110; Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, I,4.

⁸⁷⁹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Kâfi*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize, 1998, I, 64; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nurî, *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb Mutîi, Mektebetü'l-İrşâd, Riyâd, ty., I, 431.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İ'RÂB FARKLILIKLARININ TESPİT ve TERCİHİNDE GÖZETİLMESİ GEREKEN İLKELER

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin pratiğinden çok sonraları teorik ilkelerinin ve kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ayetlerin i'râbında subjektif yorum ve değerlendirmelere kapı açmıştır. Özellikle de mezhep aidiyetini önceleyen Mutezile ve Şiâ başta olmak üzere çeşitli ekoller bu boşluktan yararlanarak Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında son derece önemli olan bu ilmi, kendi mezheplerinin prensiplerine hizmet ettirmişlerdir. Bu da ayetlerin i'râb vecihlerinin ve tercihlerinin birtakım ilkeler doğrultusunda yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu amaçla ulûmu'l-Kur'ân ve bazı nahiv kaynaklarında genelde Arap dili özelde ise Kur'ân i'râbıyla ilgili birtakım ilkeler belirlenmiştir. Suyûtî'nin *el-İtkân*'i, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'i ve İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb*'i ve İbn Âkile'nin (v. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'i başta olmak üzere diğer bazı kaynaklarda, i'râb vecihlerinin tespit ve tercihinde âlimlerin riayet etmesi gereken ilkeleri sistematik bir hale getirmeye, ayrıca bunları ayetlerle örneklendirmeye gayret ettik. Kur'ân'ı i'râb eden âlimlerin i'râb tahrîç ve tercihlerini sağlıklı bir biçimde yapmaları için bu ilkelere muhakkak riayet etmeleri gerekmektedir.

I. MÜFRED ve MÜREKKEB İFADELERİN ANLAMLARININ BİLİNMESİ

Kur'ân'ı i'râb edenlerin öncelikle i'râb ettikleri müfred ve mürekkebe ifadelerin anlamlarını bilmeleri gerekir.⁸⁸⁰ İbn Hişâm (v. 761/1360); mana faktörü gözetilmeden sadece nahvî kurallara dayanılarak yapılan i'râb tercih ve tahrîçlerinin, Kur'ân'ı i'râb eden âlimlerin hata yapma ihtimalini artırdığını ifade etmektedir. Bundan hareketle müteşabih olarak addedilen sûre başlarındaki huruf-u mukataanın i'râbının caiz olmadığını belirtmektedir.⁸⁸¹ Zerkeşî (v. 794/1392) de Kur'ân i'râbıyla meşgul olanların riayet etmekle sorumlu oldukları birtakım ilkelerden bahsederken ayetlerdeki müfred ve terkiât ifadelerin manalarını muhakkak bilmeleri gerektiğini söylemektedir. Çünkü

⁸⁸⁰ Ak, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 160; İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 404; el-İbrâhim, Musa İbrâhim, *Buhûsu'n-Minheciyye fi Ulûmi'l-Kur'âniyye*, Darü Ammâr, Amman, 1996, s. 251; Sabbâğ, Muhammed b. Latîf, *Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1990, s. 239; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

⁸⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 7.

mananın asıl, i'râbın ise onun fer'î olması dilbilimciler ve müfessirlerin ittifak ettikleri genel bir kuraldır.⁸⁸²

Kur'ân'ı sahih bir şekilde i'râb etmede bu kuralın ehemmiyetini ortaya koyan birçok misal verilebilir:

Örnek 1: Şelûbîn'e (v. 654/1256) atfen nakledilen rivayete göre nahivcilerden birisine, وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَاةً أَوْ امْرَأَةً (Nisâ, 4/12) ayetinde geçen كَلَاةً lafzını, i'râb etmesi istenmiştir. Nahivci de ayeti i'râb etmeden önce kelimenin manasını öğrenmek istemiştir. O, kelimenin baba ve üstü (dede...) ile oğul ve aşağısı (torun...) yakınları olmayan varisler için kullanıldığını öğrenince müfred kelimelerdeki ve terkiplerdeki kapalılığı giderme anlamına gelen temyîz şeklinde bu kelimeye i'râb vermiştir. İbn Hişâm, nahivcinin soru sorarak kelimenin manasını öğrenmesinin doğru bir metot olduğunu; ancak verilen i'râb da hata ettiğini belirterek şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Nahivcinin tevcihine göre ayetin açılımı, وان كان رجلٌ يرثه كَلَاةً, şeklindedir. Sonra fâil (كَلَاةً) hafzedilmiş, fiil (يرثه) ise meçhul kılınmıştır. Zamir ise mustâtir-merfû olarak meçhul fiilde takdir edilmiştir. كَلَاةً kelimesi temyîz olarak mansûb kılınmıştır. Ancak fâilin hafzedilerek temyîz kılınması hafifçe amaçlanan şeye zıttır. Buradaki doğru i'râb vechi, كَلَاةً ذا şeklinde muzâf ile yapılan takdirdir. Bu takdire göre iki i'râb vechi ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; كَلَاةً lafzı, يُورَثُ fiilindeki zamire hâl olur. Buna göre كان ya nakıs ya da tam fiil olur. Şayet nakıs fiil olursa يُورَثُ fiili haber, tam fiil olursa sıfat olur.

İkincisi ise; كَلَاةً lafzı haber, يُورَثُ fiili ise رَجُلٌ kelimesine sıfat olur.

⁸⁸² Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 302.

Ayette geçen كَلَّا كَلِمَةِ kelimesi, arkasında çocuk ve valide bırakmadan vefat eden kişi için kullanıldığı takdirde yine aynı şekilde ya hal ya da haber olur. Ancak bu durumda muzâf takdirine gerek kalmaz.

Bu lafız yakın akraba manasında alındığı takdirde ise mef'ûl'n li eclihi (amaç ifade eden mef'ûl) olur.”⁸⁸³

Örnek 2: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً “Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır.” (Al-i İmrân, 3/28)

Sahih bir i'râb için öncelikle mananın bilinmesi gerekliliğini şu örnek, güzelce ortaya koymaktadır:

Ayette mansûb olarak zikredilen تُقَاةً kelimesinin üç farklı i'râb durumu vardır:

Birincisi; اتقاء (sakınma) masdar manasında alındığında takdiri, تتقوا منهم اتقاء biçiminde olur. Burada تُقَاةً lafzı, اتقاء yerine gelmiş olur.

İkincisi; اتقوا fiili, تخافوا manasında alındığı takdirde تُقَاةً lafzı, sakınılması gereken şey anlamında ism-i mef'ûl olarak i'râblanır. Bu i'râb vechine göre ayetin manası امرًا يجب اتقاؤه إِلَّا أَنْ تَخَافُوا مِنْ جِهَتِهِمْ “Onlardan sakınılması gerekebilecek bir işten korkmanız hariç...” şeklinde olur.

Üçüncüsü ise bu kelime زَامٍ وَرُمَاءٍ isimleri gibi çoğul formunda kullanıldığı takdirde, اتقوا fiilindeki zamire hâl olarak mansûb olur.⁸⁸⁴

Örnek 3: قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ “Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları) yahut

⁸⁸³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 9.

⁸⁸⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 525; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 303; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen, yumuşak huylu ve çok akıllısın!” (Hûd, 11/87)

İbn Hişâm, müfred ve terkipler arasındaki anlamsal ilişkilerin gözardı edilip yalnızca lafzın zahirine bağlı kalınarak yapılan i‘râb uygulamasının, sağlıklı bir yöntem olmadığını bu ayeti misal vererek izah etmeye çalışmıştır.⁸⁸⁵

Anlamsal boyut gözardı edilerek sadece yüzeysel bir bakış açısıyla i‘râb edildiği takdirde ayetteki أَنْ نَفْعَلَ ifadesinin, أَنْ تَتْرَكَ ifadesine âtîf olduğu zannedilebilir. Bu ise ayette kastedilen mananın tamamen değişmesi demektir. Hâlbuki Allah (cc), mallarında diledikleri şekilde tasarrufta bulunmalarını onlara emretmediği halde sanki mallarında diledikleri tasarrufta bulunmalarını emretmiş gibi tamamen vakaya zıt bir anlam neşet etmektedir. Ancak ilahî hitabın mesajına en uygun mana, “*Mallarımızda dilediğimiz şekilde tasarrufta bulunmamamızı namazın mı emrediyor?*” şeklindedir. Bu manayı en güzel bir şekilde karşılayan sahih i‘râb şekli ise أَنْ نَفْعَلَ ifadesinin مَا ism-i mevsûlüne atfıdır.⁸⁸⁶

Örnek 4: İ‘râbın doğru ya da yanlış tespitinde mana faktörünün etkisi, Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ındaki şu örnekte bariz bir şekilde görülebilmektedir. Zemahşerî; فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ (Saffât, 37/102) ayetine, “*Babasının işlerinde ve ihtiyaç duyduğu anlarda onunla koşturup-çabalayacak yaşa ulaştığında (İsmail)...*” şeklinde bir mana verdikten sonra, şu tahlili yapmaktadır:

“Şayet مَعَهُ zarfı, nereye taalluk etmektedir? şeklinde bir soru soracak olursan, ben de ya بَلَغَ fiiline ya السَّعْيُ masdarına ya da mahzûf bir fiile taalluku haricinde başka bir ihtimalinin bulunmadığını söylerim. Evvela مَعَهُ zarfı, بَلَغَ fiiline taalluk etmez. Çünkü bu durum, İsmail ve babasının yürüyüp koşma çağına birlikte ulaştıkları anlamını gerektirir ki bu da mümkün değildir. Aynı şekilde السَّعْيُ kelimesine de taalluk etmez.

⁸⁸⁵ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, VI, 14.

⁸⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

Çünkü masdarın sılası kendisine takaddüm etmez. Öyleyse مَعَهُ zarfı, mahzûf bir kelimeye taalluk ederek açıklayıcı (beyan) işlevini görür. Sanki bununla ‘Yürüyüp gezebilecek yaşa ulaştığında’ demek istenmiştir. Daha sonra ‘Kiminle?’ mukadder sorusuna cevap olarak, ‘İnsanların kendisine en şefkatlisi olan kişiyle (babasıyla)’ denilmek istenmiştir.⁸⁸⁷

Örnek 5: فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكِ إِفْكَهُمُ وَمَا كَانُوا يَنْتَزُونَ “Allah’tan başka kendilerine yakınlık sağlamak için tanrı edindikleri şeyler, kendilerine yardım etselerdi ya! Hayır, onları bırakıp gittiler. Bu onların yalanı ve uydurup durdukları şeydir.” (Ahkâf, 46/28)

Ayet-i kerîmede geçen قُرْبَانًا آلِهَةً terkinin i‘râbı hakkında farklı yorumlar yapılmıştır:

Birincisi; çift mef‘ûl alan اتَّخَذُوا fiilinin ilk mef‘ûlü, ism-i mevsûle (الرَّحِي) râci olan mahzûf bir zamirdir (اتخذوهم). İkinci mef‘ûlü ise آلِهَةً kelimesidir. قُرْبَانًا kelimesi ise hâl olur. Buna göre ayetin takdiri şöyle olmaktadır: حين جاءهم الهلاك الذين اتخذوهم متقرباً بهم “Azap geldiğinde yakınlık sağlamak üzere tanrı edindikleri şeyler, kendilerine yardım etselerdi ya!”

İkincisi; اتَّخَذُوا fiilinin ilk mef‘ûlü, ism-i mevsûle râci olan mahzûf bir zamirdir (اتخذوهم). İkinci mef‘ûlü ise قُرْبَانًا kelimesidir. آلِهَةً kelimesi ise ikinci mef‘ûlden bedeldir. Zemahşerî,⁸⁸⁸ İbn Hişâm,⁸⁸⁹ Semîn Halebî⁸⁹⁰ mananın bozulmasına sebebiyet verdiği için bu görüşü benimsememişlerdir.

⁸⁸⁷ Alıntıda geçen ifadenin orijinali şöyledir: وانما هي متعلقة بمحذوف علي ان يكون بيانا كانه قيل فلما بلغ الحد الذي يقدر فيه علي السعي فقيل مع من ؟ فقيل ما أعطف الناس ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 221.

⁸⁸⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 509.

⁸⁸⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 40.

⁸⁹⁰ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IX, 677.

Semîn Halebî, قُرْبَانًا kelimesinin Allah'a (cc) yakınlık sağlayan şeyleri ifade ettiğini belirtmektedir. Şayet ikinci vecihte de aktarıldığı üzere, قُرْبَانًا kelimesi birinci mef'ûl, آلِهَة kelimesi de ondan bedel takdir edilirse kendisiyle yakınlık sağlamak istedikleri şeyler, ilahların bizzat kendileri olur.⁸⁹¹ İbn Müneyyir de bu vechin mana itibariyle sahih olmadığını belirtmektedir. Ona göre ilah kendisine yaklaşılabilir varlıktır. Yoksa kendisiyle başka bir varlığa takarrub edilen varlık değildir.⁸⁹²

Örnek 6: إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ “Şüphesiz kullarımın üzerinde senin bir nüfuzun olamaz; ancak senin peşine takılmış şaşkın azgınlar başka!” (Hicr, 15/42)

Ayet-i kerîmedeki istisnâ türü ile ilgili yapılan i'râb te'villeri, عِبَادِي kelimesine yüklenen manalara göre değişebilmektedir. Âlimlerin bu konuda iki görüşü vardır:

Birinci görüş; عِبَادِي terkiibinden itaat eden ve isyan eden bütün kullar kastedilmektedir. Bu manaya göre ayetteki istisnâ türü, muttasıl istisnâdır. Zemâhşeri⁸⁹³ ve İbn Hişâm⁸⁹⁴ bu vechi öne sürmüşlerdir.

İkinci görüş; عِبَادِي terkiibinden maksat sadece Allah'a (cc) itaat eden ihlâslı kullardır. Bu terkipteki izâfet, halis kulları yüceltmek içindir. Buna göre ayetin manası, لَكِن مِّن مَّا تَتَّبِعُونَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ “Fakat senin peşine takılmış azgın kullar başka! Senin ancak onlara nüfûzun olabilir” şeklindedir. Bu manaya göre istisnâ, munkatı istisnâ türüne girmektedir. Ancak bu vechi, tümelin tikelden itisnâsını gerektirir. Çünkü itaat eden ihlâslı kullar sayı itibariyle daha az olmasına rağmen nicelik olarak daha fazla olan azgın kullar kendisinden istisnâ edilmektedir. Bu vechi İbn Âtiyye,⁸⁹⁵ İbn Usfûr,⁸⁹⁶ Ebû Hayyân⁸⁹⁷ öne sürmüşlerdir. Ancak azlıktan kesretin

⁸⁹¹ Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IX, 677.

⁸⁹² İbn Müneyyir'in dipnot kısmındaki değerlendirmesine bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 509.

⁸⁹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 403.

⁸⁹⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 290.

⁸⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, III, 363.

istisnâsı Arap dilinde çok bilinen bir kullanım özelliğine sahip olmaması nedeniyle kuvvetli bir vecih olduğu söylenemez.

Kanaatimizce birinci görüş, tercihe daha yakındır. Zira istisnâda asıl olan muttasıl türüdür. Gerek anlam gerekse nahiv açısından buna imkân varken ona göre ikincil olan munkatı' istisnânın tercih edilmesi doğru değildir. Ayette geçen عِبَادِي terkihi “Bu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendileri mi yolu sapıtıtlar?” (Furkân, 25/17) ayetinin delaletiyle hem itaatkâr kulları hem de isyankâr kulları kapsamaktadır. Bu manaya göre tümelden tikel istisnâ edilmiş olur. Bu da muttasıl istisnâ türüne uygundur.

II. LÂFZIN MUHTEMEL İ'RÂB VECİHLERİNİN BİLİNMESİ

Kur'ân i'râbıyla meşgul olanlar, lafzın muhtemel zahiri vecihlerinden haberdar olması gerekir. Bununla birlikte zayıf, şâz vecihlerin tercihinden uzak durmaları gerekir.⁸⁹⁸ Bir ihtimalle de olsa caiz bütün vecihlerin aktarılmaması gerektiğini belirten Suyûtî, bunların sadece eğitim amaçlı örnekler olarak öğrencilere kullanılabileceğini söylemektedir. Suyûtî, müfessirlerin niteliklerinden bahsederken bunlardan birisinin ayetlerin i'râbında en zahir ve en uygun i'râb vecihlerini tercih etmek olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹⁹

Örnek 1: ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

“Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap'tır. Onlar, gaybe inanırlar, namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan yerli yerince sarfederler.” (Bakara, 2/2,3)

İ'râb'ı'l-Kur'ân ilminde uzman olanlar ayette geçen اَلَّذِينَ ism-i mevsûlünün merfû, mansûb ve mecrûr olmak üzere üç i'râb vechini nakletmişlerdir:

⁸⁹⁶ İbn Usfûr, Ebû'l-Hasan Ali b. Mü'min el-İşbilî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, thk. Fevvâz Şa'ar, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 382.

⁸⁹⁷ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, V, 442.

⁸⁹⁸ Ak, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 160; İbrâhim, *Buhûsu'n-Minheciyye fi Ulûmi'l-Kur'âniyye*, s. 253.

⁸⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 576.

Birincisi; kendisinden önce geçen لِلْمُتَّقِينَ ifadesinin sıfatı olarak mahallen mecrûrdur.

İkincisi; kendisinden önce geçen لِلْمُتَّقِينَ ifadesine bedel olarak mahallen mecrûrdur.

Üçüncüsü; هم zamirinin takdiriyle mahallen merfû olarak haberdur. Ya da الَّذِينَ ism-i mevsûlü mübtedâ, أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (Bakara, 2/4) ayeti ona haberdur.

Dördüncüsü; أعني fiil takdiriyle mahallen mansûbtur.⁹⁰⁰

Örnek 2: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا “Yahut şu kimse gibisini (görmedin mi) ki duvarları, çatıları üstüne yığılmış (alt üst olmuş) ıssız bir kasabaya uğramıştı.” (Bakara, 2/259)

Dibilimciler ve müfessirler, i'râb açısından müşkil bir durum oluşturan كَالَّذِي ifadesindeki ك harfiyle ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır:

Birincisi; müfessir ve dilbilimcilerin çoğunluğu كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ ifadesinin, bir önceki أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ diye (şımararak) Rabbi hakkında İbrâhîm'le tartışanı görmedin mi? (Bakara, 2/258) ayetine manen âtîf olduğunu beyan etmektedirler. Çünkü buradaki zahiren olumsuz soru biçiminde olan أَلَمْ تَرَ “Görmedin mi?” ifadesi, aslında أَرَأَيْتَ “Gördün mü?” şeklinde olumlu soru manasını ihtiva etmektedir. Buna göre ayetin takdiri, أَرَأَيْتَ كَالَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ “İbrâhîm'le tartışanı ya da kasabaya uğrayanı gördün mü?” şeklinde

⁹⁰⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'an*, I, 361; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, I, 153; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, s. 18; Yâkût, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 545; Zeyn, *el-İ'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 123; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İla Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 23.

olmaktadır. Bu görüşün tercih edilmesindeki en önemli gerekçeleri, bu tarz kullanımların Arap dilinde yaygın olmasıdır.⁹⁰¹

İkincisi; كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ fiilinin delaletiyle أَلَمْ تَرَ; olup takdiri مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ أو رأيت مثل الذي مَرَّ şeklinde.⁹⁰²

Üçüncüsü; Âhfeş buradaki nahvî müşkili aşmak için ك harfinin zâid olduğunu iddia etmektedir. Buna, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ayetindeki ك harfini delil olarak getirmektedir. Buna göre ayetin manasını şu şekilde vermektedir: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ، أَوِ الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ “*Rabbi hakkında İbrâhim’le tartışanı ve bir kasabaya uğrayanı görmedin mi?*”⁹⁰³ Âhfeş’in, Kur’ân’daki kullanımlarda muhakkak bir manaya delaleti olan zâid olgusunu, nahvî bir müşkilden kurtulmak için manadan mücerred bir olguya indirgemesi tenkit edilmiştir. Taberî, Allah’ın (cc) kitabında manaya delalet etmeyen bir şeyin bulunmasının mümkün olmadığını belirterek bu görüşe karşı çıkmıştır.⁹⁰⁴

III. KELİME YAPISININ (BÂBLAR) DOĞRU TESPİT EDİLMESİ

Kur’ân i’râbıyla meşgul olanlar, kelime yapısına (bâb) dikkat etmesi gerekir. Çünkü Araplar, dillerindeki hikmet ve kıyaslarındaki sahihliğin gereği olarak, bir babta şart koştukları şeyin diğer babta tersini şart koşabilmektedirler.⁹⁰⁵ Ayetlerin i’râb çözümlemesini yapanlar, bu kuralı nazar-ı itibare almadıkları takdirde hataya düşme ihtimalleri yüksek olur. Zemahşerî’nin قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ (Nâs,114/1-3) ayetlerinde geçen مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ kelimelerinin yapısındaki câmid-müştak (türeyen-türeyemeyen) ayırımını göz önünde bulundurmuyarak doğrudan âtf-ı beyân olarak i’râb etmesi, eleştirilere neden olmuştur.⁹⁰⁶ Bu konuda Zemahşerî’ye eleştiri yöneltenlerden birisi de Ebû Hayyân’dır. O, Zemahşerî’nin âtf-ı beyân şeklinde verdiği i’râbı

⁹⁰¹ Fârisî, *el-Mesâilü'l-Helebiyât*, s. 152.

⁹⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 489.

⁹⁰³ Ahfeş, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 197.

⁹⁰⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur’ân*, V, 438.

⁹⁰⁵ İsevî, *İlmu İ’râbi'l-Kur’ân*, s. 273.

⁹⁰⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI,468; İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur’ân*, I, 404.

eleştirmekte, bunun sadece câmid kelimelere özgü olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hayyân, sıfat olabilme özelliğinin sadece müştâk (türemiş) yapıdaki kelimelere özgü olduğu kuralından hareketle bu kelimeleri sıfat olarak i'râblamaktadır.⁹⁰⁷ Suyûtî, kuralın ihmal edilmesi halinde i'râb âlimlerinin birtakım hatalara düşmesinin kaçınılmaz olduğunu belirterek aynı gerekçeyle Zemahşerî'nin âtf-ı beyân biçimindeki i'râbına katılmamaktadır. Bununla birlikte sıfat şeklindeki i'râbın daha sahih olduğunu belirtmektedir.⁹⁰⁸

Bazı müfessirler, فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ (Yâsîn, 36/66) ayetinde geçen الصِّرَاطَ kelimesini zarf olarak mansûb kılmışlardır.⁹⁰⁹ Ancak zarf-ı mekânın mübhem olması gerekliliği dikkate alındığında bu i'râb biçiminin pek de doğru olmadığı görülecektir. Zira başındaki harf-ı tariften dolayı marifelik kesbeden bu kelimenin, mahzûf bir etken (hazfu'l-hâfid) ile mansûb kılınarak (فاستبقوا إلى الصراط) mef'ûl olarak i'râblanması, Arap dilindeki kurallar ve bu dilin kendine özgü kıyas gerçeğine daha uygun olduğu söylenebilir.⁹¹⁰

IV. KELİME FORMLARINDAKİ BENZERLİKLERE DİKKAT EDİLMESİ

Kur'ân i'râbıyla meşgul olanlar kelime formlarındaki benzerliklere dikkat etmesi gerekir.⁹¹¹ Aksi takdirde benzer formdaki kelimelerde yanlış i'râb ve hatalı anlamlandırma sorunu ortaya çıkabilir. İ'râb âlimlerinin düşebilecekleri hataları maddeler halinde sıralayan İbn Hişâm, dokuzuncu maddede bu kurala dikkat çekmiştir.⁹¹² Mesela, ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَغْلَمَ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ أَخْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا “Sonra da o iki takımdan (Ashab-ı Kehf ile hasımlarından) hangisinin mağarada kaldıkları süreyi daha iyi hesapladıklarını ortaya koyalım diye onları uyandırdık.” (Kehf, 18/12) ayetinde geçen

⁹⁰⁷ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 532.

⁹⁰⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 580.

⁹⁰⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 187.

⁹¹⁰ Ğalayinî, *Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, II, 52.

⁹¹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 583; İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 404; Ak, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s.161.

⁹¹² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 297.

أَحْصَى kelimesinin mâzi fiil ya da ism-i tafdil (üstünlük bildiren isim) gibi her iki yapıyı temsil eden bir formu vardır. İsm-i tafdil olarak değerlendirildiğinde kendisinden sonraki ifade, *عَمَّرَ أَحْصَى مَالًا* örneğinde görüldüğü üzere temyîz olmaktadır. Ancak mâzi olarak yorumlandığında hemen akabindeki ifade, *وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا* (Cinn,72/28) ayetindeki gibi mef'ûlü'n-bih mansûb olmaktadır. İşte bundan dolayı kelimenin ism-i tafdil formunu tercih edenler olduğu gibi her iki vechin caiz olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Zemahşerî, ism-i tafdil şeklindeki i'râbın doğru olup olmadığı şeklindeki soruya verdiği cevapta, bu i'râb biçiminin doğru olmadığı tespitinde bulunmaktadır.⁹¹³ Taşköprüzâde (v. 968/1561) ise *أَحْصَى* kelimesinin ism-i tafdil, kendisinden sonraki ifadenin ise temyîz olduğu şeklindeki görüşün, “İsm-i tafdil temyîzinin, fâil anlamında olması gerekir.” kuralına uygun olmadığı gerekçesiyle batıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre buradaki zaman kavramı hesaplanan anlamında ism-i mef'ûl olduğu için bu kelimenin fiil olması daha uygundur.⁹¹⁴

V. BAŞKA AYETLERDEKİ BENZER TERKİPLERİN GÖZ ÖNÜNDE BULUNDURULMASI

Kur'ân'daki terkiplerin i'râbı yapılmadan evvel, başka ayetlerdeki benzer özellikli terkipler göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Hişâm; i'râb âlimlerinin düşebileceği muhtemel hatalardan birisinin, bir sözcük ve sözcük grubunun i'râb çözümlemesi yapıldığında, bunlara benzemekle birlikte hatalı bir yapının istişhâd veya kıyas amacıyla getirilmesi olduğunu söylemektedir.⁹¹⁵ Kur'ân'da bütünlük ve tutarlılık esas olduğundan bir âyetin i'râb ve manasıyla ilgili verilen her hangi bir hüküm, Kur'ân'la çelişmemelidir. Bu hususlarda, öncelikle Kur'ân'a arz etme oldukça önemlidir. Bunu Kur'ân bizzat kendisi ifade etmektedir: “*Eğer o (Kur'ân), Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*” (Nisâ, 4/82)

⁹¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 568.

⁹¹⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde*, s. 804.

⁹¹⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 274.

Örnek 1: ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “İşte o kitap, bunda şüphe yok, müttakiler (kötülükten korunacaklar) için hidayettir.” (Bakara, 2/2)

Bu ayet-i kerîmenin farklı açılardan i‘râb çözümü yapılmıştır. Bundan hareketle hakkında birçok yorum ve değerlendirmenin yapıldığı bu ayetin i‘râb vecihlerinden birisi de şudur:

Ayette geçen فِيهِ câr-mecrûru, هُدًى kelimesinin mukaddem haberi olarak mahzûf bir fiil ya da fiile benzeyen bir kelimeye taalluk eder. Bu veche göre vakf, لَا رَيْبَ terkinde yapılır. Bu terkinin haberi ise malum olduğundan hazfe gitmiştir.⁹¹⁶ Ancak تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (Secde, 32/2) ayetindeki benzer bir kullanımla kıyas edildiğinde bu vechin zayıf olduğu görülmektedir. Çünkü bu ayetin bağlamı, لَا رَيْبَ ve فِيهِ kelimelerinin vakf ile birbirinden tefrikine imkan vermemektedir. Buradaki i‘râb çözümlemesine göre birinci ayetin i‘râbı yeniden gözden geçirildiğinde فِيهِ kelimesi, لَا رَيْبَ kelimesinin haberi olmaktadır. هُدًى lafzı ise هُوَ هُدًى takdirinde mukadder bir zamirin haberi olmaktadır. Kısacası, لَا رَيْبَ فِيهِ ifadesinin sonunda vakfın yapılması ve هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ifadesinin mahzûf bir mübtedânın ögesi olarak haber yapılması ayetin manasına ve bağlamına daha uygun bir i‘râb biçimi olduğu söylenebilir.⁹¹⁷

Örnek 2: Suyûtî; kuralda belirtilen inceliği gözönünde bulundurmaması nedeniyle Zemahşerî’nin, إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمْ, اللهُ فَالِقُ الْحَبِّ (En‘âm, 6/95) ayetinde geçen وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ terkinini, فَالِقُ الْحَبِّ terkinine atfederek hataya düştüğünü belirtmektedir. Ona göre Zemahşerî, ismin isme atfının daha evla olduğu kuralını işleterek böyle bir çıkarımda bulunsa da fiilin fiile atfolunduğu يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ

⁹¹⁶ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, I, 81; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi’l-Kur‘ân*, I, 17.

⁹¹⁷ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, I, 81-90; İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân fî Ulûmi’l-Kur‘ân*, I, 417; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 581.

(Rûm, 30/19) ayetteki kullanımın bunun aksini ifade ettiğini söylemektedir.⁹¹⁸ İbn Müneyyîr, ayetteki ism-i fâil üslûbundan muzârî üslubuna intikal edilmesinin hikmetine atıfta bulunmuştur. Ona göre, ölüden diriye varetme hakikatini tasvir etme ve bu olguyu muhatabın zihninde canlandırma ancak muzârî üslûbuyla mümkün olmaktadır.⁹¹⁹

Örnek 3: وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * وَالضُّحَى “Güneşin yükselip en parlak halini aldığı kuşluk vaktine, sükûnete erdiği dem geceye yemin olsun!” (Duhâ, 93/1, 2) ve وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى * وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى “Karanlığı ile ortalığı bürüdüğü zaman geceye, Açılıp parladığı zaman gündüze, erkeği de dişiye de yaratan kudrete yemin olsun!” (Leyl, 92/1,3)

Sibeveyh,⁹²⁰ Zemahşerî,⁹²¹ İbn Hişâm⁹²² gibi âlimlerin de içinde olduğu bazı âlimler, وَالضُّحَى ve وَاللَّيْلِ kelimeleriyle başlayan و harfinin kasem için geldiğini, akabindeki diğer vâvların ise âtîf bildirdiğini kabul etmektedirler. Buna gerekçe olarak da iki şeyi öne sürmektedirler:

Birincisi; şayet kasem için olsa ب harfinden bedel olmuş olurdu. Takdiri ise أ قسم بالليل أقسم بالنهار أقسم بما خلق biçiminde olurdu. Buna göre herbiri müstakil bir cevap cümlesi olan üç müstakil yemin meydana gelirdi.

İkincisi; bu vâvların âtîf için geldiğini gösteren benzer ayetler vardır. Örneğin, وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا ف harfi gibi kendisi de aynı işlevi gören ف harfi (Mürselât, 77/1, 2) ayetinde bir sonraki kelimeyi bir önceki kelimeye bağlamak üzere âtîf amacıyla gelmiştir.

Doğru ve isabetli bir i'râb tercîhi ve tahrîci için ayetlerdeki benzer yapılardan istifadenin önemini ortaya koyması açısından bu ayetin güzel bir örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

⁹¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 581.

⁹¹⁹ İbn Müneyyir'in dipnot kısmındaki değerlendirmesi için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 375.

⁹²⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 501.

⁹²¹ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi İlmi'l-Arabiyye*, s. 349.

⁹²² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 169.

Örnek 4: وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا “*Kâfirler ise; ‘Allah böyle misal vermekle ne kastediyor.’ derler. Allah bu misal ile birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını yola getirir.*” (Bakara, 2/26)

Ayet-i kerîmede zikredilen يُضِلُّ fiilinin cümledeki söz dizimine göre iki türlü i‘râb formu vardır:

Birincisi; يُضِلُّ müste‘nife (başlangıç) cümlesi olup i‘râb ta mahalli yoktur. Bu i‘râb formuna göre قُلْ : يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا sözü, *“Ey Muhammed! De ki: Allah bu misal ile birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını yola getirir.”* takdirinde de ifade edildiği üzere Hz. Muhammed’e ait olmaktadır. Taberî,⁹²³ İbn Hişâm,⁹²⁴ Ebû Hayyân,⁹²⁵ bu vechi tercih etmiştir. Tercihlerinin en önemli gerekçesi de يَشَاءُ مَنْ يُضِلُّ اللَّهُ مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ (Müddesir, 74/31) ayetindeki benzer kullanımdır.

İkincisi; يُضِلُّ fiili, kendisinden önceki مَثَلًا kelimesinin sıfatı da olabilir. Bu i‘râb formuna göre يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا cümlesi, kâfirlerin sözleri olmaktadır. Buna göre ayetin manası, *“Allah (cc), hak yoldan sapan ve hidayete ulaşan olmak üzere insanları iki kategoriye ayıran bu misalle ne demek istiyor.”* biçiminde olmaktadır. İbn Hişâm, bu görüşü Mekkî b. Ebî Tâlib’e dayandırmaktadır.⁹²⁶

Örnek 5: إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأْتَى *“Dâneyi ve çekirdeği yaran, şüphesiz Allah'tır. (O), ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarır. İşte Allâh budur. O halde nasıl (yalnız O'na tapmaktan) çevriliyorsunuz?”* (En‘âm, 4/95)

Ayet-i kerîmedeki يُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ وَمُخْرِجُ الْحَيِّ ifadesinin iki i‘râb yorumu vardır:

⁹²³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur‘ân*, I, 408.

⁹²⁴ İbn Hişâm, *Muğni‘l-Lebîb*, IV, 275.

⁹²⁵ Ebû Hayyân, *Bahru‘l-Muhît*, I, 269.

⁹²⁶ İbn Hişâm, *Muğni‘l-Lebîb*, IV, 275.

Birincisi; bu ifade, فَالِقُ الْحَبِّ terkiibine âtıftır. Bu âtıf, ismin isme atfı kabilindedir. Bu i'râb formuna göre يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ cümlesi, ya müste'nife olup i'râb tan mahalli yoktur ya da إِنَّ'nin ikinci haberi olarak mahallen merfûdur. Zemahşerî⁹²⁷ ve Ebû Hayyân⁹²⁸ bu görüşü ileri sürmüşlerdir.

İkincisi; bu ifade, يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ cümlesine âtıftır. Bu âtıf ise ismin fiile atfı kabilindedir. Ebû Hayyân, bu vechi caiz görmüştür. İbn Hişâm⁹²⁹ ve İbn Müneyyir,⁹³⁰ birinci görüşe karşı çıkmışlardır. İbn Müneyyir, وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ve يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ cümlelerinin bir bütünlük oluşturacak kadar birbiriyle ilişkili olduğunu dolayısıyla bunların birbirinden bağımsız i'râb edilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle her iki cümlenin âtıf ile birbirine bağlanmasının daha doğru olduğunu ifade etmektedir. İbn Müneyyir, diğer ayetlerden farklı olarak bu ayette isim formundan muzârî fiil formuna geçişin hikmetini, diri bir varlığın ölüden çıkışını tasvir etmek ve muhatabın zihninde olayı hazır hale getirmek olduğunu söylemektedir. Bu i'râb biçiminin en güçlü delilleri Kur'ân'da geçen benzer bazı örneklerdir. Bunlar, وَمَنْ يُخْرِجُ يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (Yunus, 10/31) ayeti ve وَمَنْ يُخْرِجُ يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (Rûm, 30/19) ayetleridir.

VI. SİYÂK-SİBÂK UYUMUNUN ESAS ALINMASI

Ayetlerin i'râb çözümlenmelerinde doğru tercih ve tahriç için siyâk-sibâk uyumu esas alınmalıdır.⁹³¹ Anlam olarak bir birimden önceki birime sibâk, sonraki birime ise siyâk denmektedir. Müfessirler, doğru anlamın tespitinde ve ayetlerin müşkil hususlarının çözümünde siyâk-sibâk uyumundan yararlanmışlardır. Bir cümle ya da bir hüküm, öncesi ve sonrasıyla olan ilişkisi (siyâk-sibâk) ile bir anlam bütünlüğü oluşturmaktadır. Örneğin, “*Ribâ yiyenler, ancak şeytanın dokunup çarptığı kimsenin*

⁹²⁷ Ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 372.

⁹²⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV, 189.

⁹²⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 274.

⁹³⁰ İbn Müneyyir'in dipnottaki değerlendirmesine bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 372.

⁹³¹ İsevî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 245.

kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, ‘Zaten alışverişi de ribâ gibidir.’ demelerindend dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, ribâyı kıldı. Kime Rabb’inden bir öğüt gelir de ribâdan geri durursa, geçmişte olan kendisinin ve işi de Allah’a kalmıştır. Kim ribâyâ dönerse, işte onlar cehennemliktir, onlar orada temelli kalacaklardır.” (Bakara, 2/275) ayet-i kerîmesinin ilk cümlesi, bağlamından kopartılarak müstakil bir cümle olarak anlam verildiğinde bazı kimselerin kıyamet gününde şeytan çarpmış kimseler gibi kalkmalarının sebebinin sadece faiz yemeleri olduğu anlaşılabilir. Ancak ayetin devamı okunduğunda bu kişilerin fâiz yemekle yetinmeyip ayrıca fâizi alış-verişe benzetmek suretiyle helal kılan kimseler olduğu anlaşılacaktır.

İzz b. Abdisselâm (v. 1182/1768), mücmel durumların beyanında, muhtemel hususların tercihinde ve zahir durumların te’kidinde siyâk-sibâk bilgisinin önemli olduğunu ifade etmektedir.⁹³² Herhangi bir sebepten dolayı ayetin bağlamından kopartılması, birçok hatanın meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Bu nedenle sözün bağlamı, sahih mananın yönünü tayin etmede önemli bir etkiye sahiptir.⁹³³

Ayetlerin gramatik unsurlarının tespit, ta’yin ve tercihinde birçok faktörün etkisi olmakla birlikte, özellikle siyâk-sibâk olgusunun çok önemli bir rolü vardır. Zira i’râb-mana arasındaki kuvvetli ilişki böyle bir olgunun varlığını gerektirmektedir. Çünkü ayetin bağlamından soyutlanması yanlış anlamlara, yanlış anlamlar ise hatalı i’râb te’vil ve tercihlerine neden olmaktadır. Şimdi, siyâk-sibâk olgusunun âlimlerin i’râb tercihlerini belirlemedeki rolünü somutlaştıran örneklere geçebiliriz.

Örnek 1: وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَوْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ

مُبِينٌ * ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ

نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Hayvanları da yük ve kesim için yaratan Allah’tır. Allah’ın size verdiği rızıktan yiyin, şeytana ayak uydurmayın, o size apaçık bir düşmandır. Sekiz çift (yarattı): Koyundan iki ve keçiden iki; de ki: İki erkeği mi, yoksa iki dişi mi

⁹³² İbn Abdi’s-Selâm, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebü’l-Kâsım Sülemî, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti’l-Ahkâm* thk. Ridvan Muhtâr b. Garbiyye, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s. 159.

⁹³³ Dehiş, Abdurrahmân b. Salih b. Süleyman, *el-Akvâlü’s-Şâzze fi’t-Tefsîr*, Mecelletü’l-Hikme, Manchester, 2004, s. 275.

veya o iki dışının rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kılmıştır? Doğru sözlü iseniz bana bilgiye dayanarak cevap verin!” (En’âm, 6/142, 143)

Ayet-i kerîmede mansûb olarak kaydedilen ancak âmili zahir olmayan ثَمَانِيَةٌ kelimesinin i’râb durumunu açıklamak üzere nahivciler ve müfessirler, çeşitli te’villerde bulunmaktadır. Ayetler arasındaki anlamsal bütünlüğün oluşmasında önemli işlevi olan siyâk-sibâk uyumunun bazı i’râb vecihlerinde ihmal edilmesi nedeniyle zayıf te’villerin olduğu müşahade edilmektedir. Hakkında birçok i’râb çözümlemesi yapılan ثَمَانِيَةٌ kelimesinin bazı vecihleri, bahsettiğimiz hususa riayet edilmemesi sebebiyle zayıf olabilmektedir. Bu kelimeyi mansûb kılan âmilin ta’yin ve tespitinde i’râb âlimlerinin yorum ve değerlendirmeleri şu şekildedir:

Birinci vecih; ثَمَانِيَةٌ kelimesi, mahzûf bir fiille mansûbtur. Takdiri, كلوا ثمانية أزواج şeklidir.⁹³⁴ Bu i’râb vechi, ayetin genel manası ve ayetin bağlamından ziyade kelimenin, i’râb harekesinin izahına yönelik bir te’vil sonucu olduğu izlenimini vermektedir. Bu nedenle i’râb-mana bütünlüğü açısından kuvvetli bir vecih görülmemektedir.

İkinci vecih ise bu kelimenin, bir önceki ayette geçen كُلُوا fiiline âtîf olduğu şeklidir.⁹³⁵ Ancak âtîf-ma’tûf arasında birçok ara cümlelerin girmesi, gramer açısından bu vechin kabul edilebilirlik ihtimalini oldukça zayıflatmıştır.

Üçüncü vecih; ثَمَانِيَةٌ kelimesi, bir önceki ayette zikredilen حَمُولَةٌ وَفَرْشًا kelimelerinden bedel olarak mansûbtur.⁹³⁶ Taberî, ayetin manasının ومن الأنعام أنشأ ثمانية أزواج “Hayvanlardan sekiz çift yarattı.” şeklinde olduğunu belirtmektedir. ثَمَانِيَةٌ kelimesi, kendisinden önceki حَمُولَةٌ ve فَزْشًا kelimelerinden bedel olarak onları izah sadedinde geldiğini ifade etmektedir.⁹³⁷ Zemahşerî, tefsirinde sadece bu i’râb vechi ile yetinmesi

⁹³⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 361.

⁹³⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ’râbi’l-Kur’ân*, I, 361.

⁹³⁶ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 359.

⁹³⁷ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, XII, 183.

bu vechi kuvvetli gördüğü anlamına gelebilir.⁹³⁸ Ebû Hayyân ise ayetin zahirine uygun bir vecih olduğunu beyan etmiştir.⁹³⁹

Bu i'râb vechini tercih ettiren etkenlerden ikisi şu şekildedir: Evvela bu vecih, ayetin zahirine uygun olması itibariyle gereksiz te'villere ihtiyaç duymamaktadır. Diğer önemli bir husus da ayetler arasındaki anlamsal bütünlüğü, siyâk-sibâk çerçevesinde en iyi yansıtan i'râb vechi olduğu söylenebilir. Ebussuûd'un bu vechin tercih edilebilirliği ile ilgili değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir:

“Ayetteki **أَزْوَاجٍ** kelimesi, cinsinden bir diğeri bulunan demektir. Bunların birer çift olmasıyla nesil meydana gelmektedir. **ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ** ifadesinden maksat ayette zikredilen dört hayvandır. İsimle ve sayıyla gelen ifade, müşriklerin erkeklik, dişilik ve batında olanları harâm kılmasını olumsuzlamaya yönelik bir hazırlıktır. Bu terkip, **حَمُولَةٌ وَفَزْشًا** kelimelerinden bedel olup bu kelimeleri mansûb kılan etkenle (**أَنْشَاءً**) mansûb olmaktadır. **ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ** terkinin, **كُلُّوا** fiilinin mef'ûlü olarak mansûb olması ve bundan hareketle de **وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ** terkinin itirazî cümle kılınması ya da diğeri bir i'râb vechi olarak **مِمَّا** ifadesindeki **مَا** ism-i mevsûlünden tür ve adet manasında hâl kılınması Kur'ân'ın fesahatine aykırıdır.”⁹⁴⁰

Örnek 2: **الَّذِينَ يَبِخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ**

عَذَابًا مُهِينًا “O cimrilik eden, üstelik etrafındaki insanlara cimriliği tavsiye eden ve Allah'ın lütfü fazlından kendilerine verdiği nimetleri gizleyen nankörler yok mu, işte Biz onları zelil ve perişan edecek bir azap hazırladık.” (Nisâ, 4/37)

Ayetin başında geçen **الَّذِينَ** ism-i mevsûlünün i'râbıyla ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Daha önce farklı bir başlık altında ayetle ilgili çeşili i'râb

⁹³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 405.

⁹³⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, IV, 241.

⁹⁴⁰ Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İla Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 192.

vecihlerini ve bunların anlamsal inceliklerini naklettiğimiz için⁹⁴¹ burada örneğimizin sadece konuyla ilgili kısmı üzerinde değerlendirmede bulunacağız.

Ayetteki الذَّيْنِ ism-i mevsûlü ile ilgili i‘râb vecihlerinden birisi de bu kelimenin mübtedâ, haberinin ise birkaç ayet sonraki مِنْ حَسَنَةٍ يُضَاعَفُهَا وَيُؤْتِ مِنْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعَفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لُدُنُهُ أَجْرًا عَظِيمًا “Şu kesindir ki Allah kullarına zerre kadar bile zulmetmez. Ama kulun zerre kadar bir iyiliği bile olsa, onu kat kat artırır ve ayrıca Kendi tarafından büyük bir mükâfat verir.” (Nisâ, 4/40) cümlesidir.⁹⁴² Bu i‘râb te’vilinde ayetler arasındaki siyâk-sibâk uyumunun ihmal edildiği görülmektedir. Zira Ebû Hayyân’ın da dikkat çektiği üzere bu şekilde yapılan haber takdiri, mübtedâ olan الذَّيْنِ يَتَّخِذُونَ وَيَأْمُرُونَ (Nisâ, 4/37) ayetiyle ve buna âtif olarak gelen وَالذَّيْنِ يَتَّقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ (Nisâ, 4/38) ayetleri arasındaki anlamsal bütünlüğü ifade noktasında eksik kalmaktadır. Şöyle ki, إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا “Bilin ki Allah kendini beğenen ve övünüp duran kimseleri sevmez.” (Nisâ, 4/36) ayetindeki genel ifade ile özellikleri anlatılan toplulukların kimler olduğu hemen akabindeki ayetlerde tafsilatlı bir biçimde ortaya konmuştur. Bunun hemen sonrasında gelen الذَّيْنِ يَتَّخِذُونَ وَيَأْمُرُونَ (Nisâ, 4/37) ayetinde -tercih edilen görüşe göre- özellikleri anlatılan kişiler, Yahudilerdir.⁹⁴³ Bir sonraki وَالذَّيْنِ يَتَّقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ (Nisâ, 4/38) ayette ise vasıfları anlatılan kimseler ise Kureyş müşrikleri ya da münafıklardır.⁹⁴⁴ Haber ögesi olarak i‘râb edilen إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (Nisâ, 4/40) ayetinde ise farklı bir konudan yani Allah’ın adaletinden ve faziletinden bahsedilmiştir. Dikkat edilirse son ayette diğerlerinden farklı olarak başka bir konuya intikal edilmiştir. Dolayısıyla mana itibarıyla mübtedâdan farklı olan bu son cümlenin, haber kılınması i‘râb açısından bir sorun teşkil etmese de ayetler arasındaki anlamsal bütünlüğü dikkate aldığımızda bu vechin yetersiz olduğu sonucuna varabiliriz. Hulasa bu örnekte de görüldüğü üzere

⁹⁴¹ Bu örnek, “Hazif (Eksilteli İfadeler) Faktörü” adlı başlık altında farklı bir konuyu izah sadedinde kullanıldığından ayetin sadece konuyla alakalı kısmı hakkında bilgi verildi. bkz. s. 189.

⁹⁴² el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi’l-Kur’ân*, II, 249.

⁹⁴³ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, VIII, 354.

⁹⁴⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, II, 52.

ayetler arasındaki siyâk-sibak uyumu doğru ve ilkeli bir i'râb tercihinde önemli bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır.

Örnek 3: وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ

Mûsâ: “Rabbimiz dedi, sen Firavun’a ve adamlarına yakın hayatta süs ve nice mallar verdin. Rabbimiz, senin yolundan saptırsınlar diye mi? Rabbimiz, onların mallarını yok et, kalblerini sık ki acı azâbı görünceye kadar inanmasınlar!” (Yunus, 10/88)

Ayet-i kerîmede bulunan فَلَا يُؤْمِنُوا ifadesi ile ilgili çeşitli i'râb tahlilleri yapılmıştır:

Birincisi; bu ifade, ayette geçen لِيُضِلُّوا fiiline âtıftır.

İkincisi; ayette zikredilen ve şart anlamı ihtiva eden وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ emir ifadesinin cevabıdır.

Üçüncüsü; bu ifade nehy-i hazır kipinde istek cümlesidir.⁹⁴⁵

Taberî, üçüncü i'râb formunu tercih etmiştir. Taberî tercih gerekçesini ayetin önceki bölümlerinin istek manasını bildirmesi, dolayısıyla bu bölümün de istek manasında olmasının daha uygun olduğu yorumuna dayandırmaktadır.⁹⁴⁶

VII. SEBEB-İ NÜZÛLÜN BİLİNMESİ

Hz. Peygamber’e sorulan bir soru veya meydana gelen bir olay üzerine bir ya da birkaç âyetin yahut bir surenin inmesine âmil olan şeylere esbâb-ı nüzûl (iniş sebebi) denir.⁹⁴⁷ Öncelikle vazedilen hükümlerin hikmetinin bilinmesi, ayette kastedilen manaların anlaşılması, ayetin hükmünün tahsis edilmesi, ayetlerdeki hasr

⁹⁴⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 444; el-Enbârî, *el-Beyân fi Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 420.

⁹⁴⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XV, 182-184.

⁹⁴⁷ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 89.

tevehhümünün kaldırılması gibi daha birçok fayda bu ilmin hedefleri arasındadır.⁹⁴⁸ Aşağıda örnek ayet tahlillerinde de görüleceği üzere ayetlerin iniş sebebinin bilinmesinin yararlarından birisi de bu ilmin i'râb vecihlerinin doğru tespit ve tercihindeki rolüdür. Sahih bir i'râb vechinin temel ilkelerinden birisi de şüphesiz sebep-i nüzûle uygunluktur. Bu ihmal edildiği takdirde i'râb vecihlerinin tespit ve tercihinde hata yapma kaçınılmaz olmaktadır.

Örnek 1: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ

آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ * فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَأَخْرَجَ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ “Ey iman edenler! Sizde ölüm alâmetleri belirlediğinde, vasiyyet edeceğiniz sırada, içinizden iki dürüst kişiyi şahit tutun! Yahut yolculuk esnasında başınıza ölüm musibeti gelmişse, sizden olmayan başka iki kişi şahit olsun. Eğer şüphe ederseniz, o iki şahidi namazdan sonra tutar ve: ‘Yeminimizi, akrabalarımızın menfaati de sözkonusu olsa, dünyanın hiçbir şeyine değişmeyeceğiz. Allah’ın üzerimizde bir emanet, bir borç olarak bulunan şahitliğini gizlemeyeceğiz. Yoksa biz kesinlikle günahkâr oluruz.’ diye Allah’a yemin ettirirsiniz. Şayet sonradan bu şahitlerin yalan söyleyerek günah işledikleri anlaşılırsa, şahitlerin haklarına tecavüz etmek istedikleri ve ölüye daha yakın olan mirasçılardan iki kişi, öbürlerinin yerine geçerler ve ‘Vallahi bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden daha doğrudur ve biz kimsenin hakkına tecavüz etmedik. Aksi takdirde biz elbette zalimlerden oluruz.’ diye yemin ederler.” (Mâide, 5/ 106,107)

Biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı kadar birbiriyle ilişkili olması nedeniyle hem metnini hem de meâlini verdiğimiz bu ayetler, i'râb te'vil ve tercihlerinde sebep-i nüzûlün ehemmiyetini ortaya koyması açısından güzel bir örnektir. Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın itirafıyla Kur'ân'ın i'râb açısından en zor ayeti⁹⁴⁹ olan 107. ayette geçen الْأَوْلِيَانِ kelimesinin i'râbıyla ilgili birçok vecih ileri sürülmüştür. Bu

⁹⁴⁸ Kattân, Menna' Halil, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 2000, s. 70; Şehhâte, Abdullâh Mahmûd, *Ulûmü'l-Kur'ân ve t-Tefsîr*, Dârü'l-Ğarîb, Kahire, 2004, s. 88.

⁹⁴⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, II, 216.

vecihlerin bir kısmında, ayetin nahiv kurallarına uyum kaygısı öne çıkarken diğer bazı vecihlerde ise sebep-i nüzûl ve bağlamdan hareketle i'râb-mana uyumu çerçevesinde ayetin doğru anlamını ortaya çıkarma çabaların olduğu görülmektedir.

Ayetin i'râbıyla ilgili vecihlere ve bunların yorumlarına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılmasına fayda sağlar ümidiyle ayetin sebep-i nüzûlünü nakledelim. Vâhidî, eserinde bu ayetlerin sebep-i nüzûlü ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

“...Bu ayetlerin Temim ed-Dârî ve Adiy b. Beddâ hakkında inmesiyle alakalı herhangi bir ihtilaf yoktur. Buharî, Darekutnî ve diğer hadis imamları İbn Abbas'tan rivayet ederek onun şöyle dediğini bildiriyorlar: Temim ed-Dârî ve Adi b. Beddâ sürekli Mekke'ye gidip geliyorlardı. Bir ara Beni Sehm kabilesinden bir genç de onlarla beraber sefere çıkmıştı. Genç, Müslümanların bulunmadığı bir yerde vefat etmiş ve kendileriyle sefere çıktığı bu iki adama vasiyet etmişti. Onlar da kendilerine emanet edilen malları ailesine getirip teslim ettiler. Yalnız altın kaplamalı gümüş bir bardağı kendilerine sakladılar. Resûlullâh (sav), onlardan bir şey saklamadıklarına ve bir şey almadıklarına dair yemin etmelerini talep etti. Sonra söz konusu bardak Mekke'de bulundu. Bardağı yanında bulunduranlar onu, Adiy ve Temîmî'den satın aldığını söylediler. Sehm kabilesinden iki kişi de bu bardağın, vefat eden genç akrabalarına ait olduğuna dair yemin ettiler. Bunlar ayrıca şahitliklerinin Temim ed-Dârî ve Adiy b. Beddâ'nın şahitliklerinden daha doğru olduğuna ve haddi aşmadıklarına dair yemin ettiler. Bu yemin üzerine Resûlullah (sav), bardağı alıp gencin akrabalarına teslim etti.”⁹⁵⁰

Ayetin sebep-i nüzûlünü naklettikten sonra şimdi de ayette geçen *الأُولِيَانِ* kelimesinin i'râb vecihleri ve bunların yorumlarına geçebiliriz:

Birincisi; *الأُولِيَانِ* kelimesi, mahzûf bir mübtedânın haberi olarak merfûdur.

Buna göre ayetin takdiri, *فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا* *الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ هُمُ الْأُولِيَانِ* şeklindedir. Bu takdire göre ayette sanki “Diğer iki kişi, öbürlerinin yerine geçerler.” buyurulmuş ve

⁹⁵⁰ el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 214. Ayrıca ayetin sebep-i nüzûlü ile ilgili bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XI, 185; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 254.

daha sonra bu iki kişinin kim olduğu sorusuna da “Ölüye daha yakın olan mirasçılardan iki kişi” şeklinde cevap verilmiştir.⁹⁵¹ Ancak bu i’râb vechi mana itibariyle ayetin sebep-i nüzûlüne yakın bir anlam ifade etse de ifadede asıl olan takdirsiz gelmesi kuralı esas alındığı takdirde bu vechin ideal bir vecih olduğu söylenemez.

İkincisi; الْأَوْلِيَانِ kelimesi, kendisinden önce zikredilen فَأَخْرَانِ kelimesine bedeldir. Nehhâs; ma’rife bir kelimenin, nekrâ bir kelimededen bedel olmasıyla ilgili Kur’ân’da birçok örneğin bulunduğunu söylemektedir.⁹⁵² Ancak bedel ile mübdelü’n-minh arasına yabancı birçok kelime ya da kelime grubunun girmesi bu vechin tercih edilebilirliğini zayıflatmıştır.

Üçüncüsü; Zemahşerî, الْأَوْلِيَانِ kelimesinin, اسْتَحَقَّ fiilinin fâili olduğunu nakletmektedir. Ancak, فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ انْتِدَابَ الْأَوْلِيَانِ takdirinde de görüldüğü üzere muzâf takdiriyle (انتداب) gelmiştir.⁹⁵³ Ancak ifadede asıl olan takdirsiz gelmesi kuralına aykırı bir i’râb yorumu olması sebebiyle birinci vecih gibi ideal bir vecih olduğunu söylemek oldukça zordur.

Dördüncüsü; الْأَوْلِيَانِ kelimesi, يَقُومَانِ fiilindeki zamirden bedeldir. Zeccâc, Basrâ ekolüne mensup dilbilimcilerin çoğunluğunun bu vecihi benimsediklerini mana itibariyle de الْخَائِنِينَ مَقَامَ هَذِينَ الْأَوْلِيَانِ بِالْمِيتِ مَقَامَ هَذِينَ الْخَائِنِينَ “Ölüye daha yakın olan mirasçılardan iki kişi, emanete ihanet eden diğer iki kişinin yerine geçsin!” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar bedel ile mübdelü’n-minh arasında birçok fasılanın girmesi nahvî kusur olarak algılsa da bu vecih, gerek dilsel açıdan gerekse sebep-i nüzûl açısından diğer vecihlere göre en uygun vecih olduğu kabul edilebilir. İbn Atıyye, ayetin iniş sebebini de dikkate alarak yaptığı değerlendirme bu vechin diğerlerine göre gerek mana gerekse i’râb açısından daha doğru olduğunu söylemektedir:

⁹⁵¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 309; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XII, 127.

⁹⁵² en-Nehhâs, *I’râbü'l-Kur’ân*, s. 251.

⁹⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 309.

“Başından sonuna kadar ayetin anlamı şöyledir: Vasiyyet edene ölüm gelip çattığı zaman onun şهادetiyle alakalı Allah’ın (cc) müminlere hükmü, iki adil şahidin bulunmasıdır. Şayet yolculukta yanında müminlerden hiçbir kimse bulunmazsa bu durumda mümin olmayan kimselerden hazır iki kişiyi şahit yapsın. Ölen kişinin vasiyyetine uygun bir biçimde şهادeti eda ederlerse bu iki kişi, namazdan sonra yalan söylemediklerine ve vasiyeti değıştirmediklerine ve şahitlik ettikleri şeyde başkasının hakkı bulunmadığına, bu nedenle Allah’ın (cc) şهادetini gizlemeyeceklerine dair yemin ederler. Bu şekilde onların şهادetine hükmedilir. Ancak daha sonra bu iki şahidin yalan söyledikleri, ihanet ettikleri ve buna benzer bir günah işledikleri ortaya çıkarsa, bu durumda yolculukta vasiyyet edenin bıraktığı mirası hak eden en yakın iki yakını yemin eder. Bundan sonra önceki şahitler kendilerinden sabit olan şeyden dolayı ceza öderler.”⁹⁵⁴

Örnek 2: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ

السَّانِي عِنْدَ اللَّهِ “Sana hürmetli ayı ve bu ayda savaşmanın hükmünü sorarlar. De ki: “O ayda savaşmak büyük bir günahdır. Fakat insanları Allah yolundan engellemek, Allah’ı inkâr etmek, Mescid-i Harâm’ı ziyareti yasaklamak, o mescidin cemaatini yani müslümanları oradan çıkarmak ise, Allah nazarında daha büyük günahdır.” (Bakara, 2/217)

Müfessirler ve nahivciler, ayette geçen وَصَدُّ kelimesinin i‘râbı hakkında farklı değerdendirmelerde bulunmuşlardır. Bunların çoğunluğu, bu kelimenin kendisinden önceki ifadelerden i‘râb yönünden bağımsız ve müstakil bir cümlenin mübtedâ ögesi olduğu görüşündedirler. Bu görüşe göre عِنْدَ اللَّهِ ifadesi, haber ögesi olmaktadır.

Ayetle ilgili birçok vecih içerisinden seçerek naklettiğimiz bu i‘râb vechinin, ayetin iniş sebebiyle uyumlu olduğunu hatta bu vechin tercihinde sebep-i nüzûlün temel faktör olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi konunun dah iyi anlaşılması için ayetin sebep-i nüzûlünü nakledeyim:

⁹⁵⁴ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, II, 251.

Müfessirler, ayet-i kerîmenin İbnü'l-Hadramî'nin, Abdullâh İbn Cahş komutasındaki seriyye tarafından öldürülmesi ve onu öldüren kişi hakkında nazil olduğu hususunda hemfikirdir. Urve İbn Zübeyr'in anlatımına göre olay özetle şu şekildedir:

Hiz. Peygamber (sav), birinci Bedir gazvesinin dönüşünde halasının oğlu Abdullâh İbn Cahş'ı receb ayında bir seriyyenin komutanı olarak görevlendirdi. Seriyyede onun dışında muhacirden sekiz kişi daha vardı. Hiz. Peygamber, Abdullâh İbn Cahş'a iki gün içerisinde açmamak şartıyla bir mektup verdi. Abdullâh İbn Cahş iki gün sonra mektubu açtığı anda mektupta kendisine hitaben Hiz. Peygamber, Mekke ile Taif arasındaki Nahle'ye kadar gitmesini ve orada Mekkeliler hakkında istihbarat toplamasını yazmıştı. Abdullâh İbn Cahş ve arkadaşları nihayet Batn-ı Nahle denilen mevkiye ulaştılar ve orada konakladılar. Derken Kureyş'in bir kervanı oraya geldi. Kervanda Amr İbnü'l-Hadramî, Osman İbn Abdillâh İbnü'l-Muğîra ve kardeşi Nevfel İbn Abdillâh İbnü'l-Muğîra, Hişâm İbnü'l-Muğîra'nın kölesi el-Hakem İbnü'l-Keysân adlı kişiler vardı. Kervandakiler, önce korktularsa da başı tıraşlı olan Ukkâşe'yi gördüklerinde bunların umreye giden kişiler olduğunu zannedip rahatladılar. Abdullâh ve arkadaşları kendi aralarında durumu istişare ettiler. Bir yandan onları bırakmaları halinde Mekke'ye gireceklerini ve taşıdıkları ticaret mallarıyla daha da güçleneceklerini, diğer yandan öldürmeleri halinde harâm aylarda öldürmüş olabileceklerini düşünerek bir müddet tereddüt ettiler. Ancak Vâkîd İbn Abdillâh et-Temîmî, bir ok atıp Amr İbnü'l-Hadramî'yi öldürdü. Onlardan iki kişi de esir alındı, bir kişi de kaçıp kurtuldu. Abdullâh İbn Cahş ve arkadaşları, kervanı ve iki esiri Medine'ye Hiz. Peygamber'in (sav) huzuruna getirdiler. Hiz. Peygamber, harâm ayda savaşmalarını emretmediğini kendilerine hatırlattı. Bu olay üzerine Kureyşliler, müslümanların harâm ayları helâl saydıkları, bu aylarda kan döktükleri, ganimet malı ve esir aldıkları propagandasını yaptılar. Bu söylentilerin gittikçe yayılması üzerine Allah (cc), yukarıdaki ayeti indirdi. Ayette insanları Allah (cc) yolundan alıkoymanın, Allah'ı (cc) inkâr etmenin, Mescid-i Harâm'a ziyareti yasaklamanın ve Müslümanları oradan

çıkarmanın Allah (cc) katında öldürmeden daha büyük bir günah olduğu mesajı verildi.⁹⁵⁵

Özetle ayetin aktardığımız bu iniş sebebi, وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ifadesinin, kendisinden önceki قِتَالٌ فِيهِ ifadesinden i'râb açısından bağımsız olmasını gerektirmektedir.

Zeccâc; وَصَدُّ kelimesinin kendisine atfolunan diğer kelimelerle birlikte mübtedâ, أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ifadesinin ise haber olduğunu belirtmektedir. Bu i'râb formundan hareketle ayetin manasını sebep-i nüzûle uygun olarak şöyle vermektedir: “İnsanları Allah (cc) yolundan alıkoymak, Allah’ı (cc) inkâr etmek, Mescid-i Harâm’a ziyareti yasaklamak, o mescidin cemaatini oradan çıkarmak Allah (cc) katında öldürmekten daha büyük günahdır.”⁹⁵⁶

Zemahşerî de aynı i'râb vechi doğrultusunda şöyle mana vermektedir: “Kureyş’in ileri gelenlerinin Allah (cc) yolundan ve Mescid-i Harâm’dan alıkoymaları, Allah’ı (cc) inkâr etmeleri, Hz. Peygamber ve müminleri Mescid-i Harâm’dan çıkarmaları gibi hususlar seriyyenin harâm aylarda herhangi bir kasıt olmadan tamamen zanna istinaden işledikleri öldürme fiilinden daha büyük günahdır.”⁹⁵⁷

Râzî de ashabın sebep olduğu öldürme fiili dışındaki şeylerin küfrü gerektirdiğini küfrün ise daha büyük bir günah olduğunu belirtmektedir.⁹⁵⁸

Örnek 3: لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ
الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ “Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir.

⁹⁵⁵ el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 183.

⁹⁵⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I, 290.

⁹⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 49.

⁹⁵⁸ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VI, 36.

Asıl iyilik, o (kimsenin iyiliği) dir ki Allah'a, âhiret gününe, meleklere, Kitaba ve peygamberlere inandı; sevdiği malını yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunan (köle ve esir)lere verdi, namazı kıldı, zekâtı verdi. Antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenler işte doğru olanlar onlardır, (Allâh'ın azâbından) korunanlar da onlardır.” (Bakara, 2/177)

Ayet-i kerîmedeki الصَّابِرِينَ kelimesi, mansûb i'râb formunda gelmekle birlikte ayetin sebab-i nüzûlü esas alındığında bu kelimenin mana itibariyle, مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ ifadesindeki mahallen merfû konumdaki مَنْ ism-i mevsûlüne âtîf olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelimenin i'râb konumuyla ilgili yapılan nahvî yorumlardan ikisi şu şekildedir:

Birinci vecih; Kisâî, الصَّابِرِينَ kelimesinin ذَوِي الْقُرْبَىٰ terkibine âtîf olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kelime sanki وَآتَى الصَّابِرِينَ şeklindeki ifade edilmek istenmiştir.⁹⁵⁹ İbn Kuteybe, وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ *“Sevdiği malını yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunanlara, sıkıntı ve hastalıklara sabredenele verdi.”* şeklindeki yorumla bu vechin hasen olduğunu belirterek tercihini bu doğrultuda yapmıştır. Ancak Râzî, ayette kastedilen asıl mananın bu olmadığını belirterek bu yoruma katılmadığını beyan etmiştir. Ona göre sıkıntı ve hastalıklara sabreden kimselerin (وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ), kendilerine mal verilen kimselerin grubunda olmadığını aksine bunların Allah’a (cc), âhiret gününe, meleklere, Kitab’a ve peygamberlere inanan kimselerin grubunda olduklarını ifade etmektedir.⁹⁶⁰

İkinci vecih; bazı müfessir ve dilbilimciler, bu kelimenin medh üzere mansûb olduğunu ifade etmişlerdir. Bu vechi tercihlerinde birkaç faktör vardır:

⁹⁵⁹ Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 83.

⁹⁶⁰ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, V, 49.

Arapça cümle yapılarında sıfatlar ard arda geldiğinde özellikle vurgulanmak istenen kelime, dilbilgisi kaidelerinin alışılmış formundan farklı bir biçimde kullanılabilir. ⁹⁶¹ İşte bu ayette الصَّابِرِينَ kelimesi, diğer sıfatlardan farklı olarak mansûb şekilde gelmiştir. Râğıb el-İsfâhânî'nin (v. 502/1108) ifadesiyle sabır, bütün faziletlerin kaynağı ve kapsayıcıdır. Ona göre sabrın etkisinin görülmediği hiçbir şeyde fazilet yoktur. ⁹⁶²

Bu vechi diğer vecihler arasında kuvvetli kılan unsurların başında sebab-i nüzûle olan uygunluğudur. Râzî'nin aktarımına göre ayetin nüzûl sebebiyle ilgili Kaffâl'ın tespitleri özetle şu şekildedir:

Bu âyetin iniş sebebi ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. Bize göre bu ayet, Müslümanları karalayan sefih kimseler hakkında nazil olmuştur. Yahudiler batıya, Hristiyanlar doğuya yönelmelerine rağmen Müslümanlar hakkında, “Onları yönedikleri kiblede çeviren nedir?” dediler. Bunun üzerine Allah (cc), iyiliğin sadece doğu ve batıya yönelmekten ibaret olmadığını tam aksine şu şeylerin iyilik olduğunu söylemiştir:

1. Allah'a (cc) iman: Ehl-i Kitâb, imanın ana unsuru olan tevhid akidesini hakkıyla benimsememişlerdir. Yahudiler; “*Üzeyr, Allah'ın (cc) oğludur.*” demekle teccîme düşmüşlerdir. Ayrıca, قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ “*Allâh fakirdir, biz zenginiz, dediler.*” (Al-i İmrân, 3/181) ayetinin ifadesiyle Allah'ı (cc) cimrilikle vasfetmek suretiyle tevhid inancından sapmışlardır. Hristiyanlar ise “*İsa, Allah'ın (cc) oğludur.*” iddiasıyla tevhid inancından sapmışlardır.

2. Ahiret gününe iman: Yahudiler, وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى “*Yahudi yahut Hristiyan olandan başkası cennete girmeyecek, dediler.*” (Bakara, 2/111) ve وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً “*Sayıli birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacaktır, dediler.*” (Bakara, 2/80) ayetlerinin ifade ettiği üzere inancın temel

⁹⁶¹ Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İla Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 184.

⁹⁶² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, II, 10.

esaslarından ahiret inancını hafife almışlardır. Hristiyanlar ise cismanî haşri inkâr etmişlerdir. Bütün bunlar ahirete iman rüknünü inkâr anlamına gelmektedir.

3. Meleklerle iman: Yahudiler, Cebrâil'e açıkça kin gütmeleri sebebiyle iman bu esasını da ihlal etmişlerdir.

4. Kitaplara iman: Yahudi ve Hristiyanlar, iman temeli esaslarından olan kitaplara iman rüknünü de ihlal etmişlerdir. Çünkü Kur'ân'ın Allah'a (cc) aidiyetini kanıtlayan birçok delile rağmen, onlar bunu reddetmişlerdir.

5. Peygamberlere iman: Allah'ın (cc) وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ “Ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı.” (Bakara, 2/61) beyanında buyurduğu üzere peygamberleri öldürmek ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmekle Yahudiler, iman bu rüknünü de tahrîf etmişlerdir.

6. Allah'ın (cc) emrine uygun infâkta bulunmak: Yine, وَأَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا “Az bir bedel karşılığında onu sattılar.” (Al-i İmrân, 3/187) ayetinde açıklandığı üzere kendilerinden az bir mal talebi karşılığında birtakım şüpheler izhar etmeleri sebebiyle bu hususu da ihmal etmişlerdir.

7. Namaz kılıp zekât vermek: Yahudiler, her iki ibadetten de insanları men etmişlerdir.

8. Ahde vefâ: Yahudiler, ahde vefaya da riayet etmemişlerdir. Bunu Kur'ân, şöyle ifade etmektedir: وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ “Bana verdiğiniz sözü tutun ki, ben de size verdiğim sözü tutayım.” (Bakara, 2/40)

Râzî'nin tefsirinde özetle aktardığımız bu pasajda ayetin, Müslümanları karalayan Ehl-i Kitab'a cevap mahiyetinde indiği anlaşılmaktadır. Yoksa birinci vecihte iddia edildiği üzere kendisine mal verilenlerin kimler olduğunu belirtmek değildir. Kısaca ayetteki i'râb unsurunun tercihinde sebep-i nüzûl belirleyici bir faktördür.⁹⁶³

⁹⁶³ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, V, 40.

Örnek 4: *“Ama لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ”* hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta durup Allâh'ın âyetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk da vardır. ” (Al-i İmrân, 3/113)

Dilbilimciler ve müfessirler, ayette geçen لَيْسُوا سَوَاءً ifadesinin i'râb konumu hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin ana çerçevesini, ifadenin kendisinden sonraki مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ile başlayan cümle ile mana ve i'râb açısından bağımsız olup olmadığı hususu belirlemiştir. Bu ifade ile ilgili i'râb vecihlerinden bazıları şöyledir:

Birinci vecih; cumhur, لَيْسُوا سَوَاءً ifadesinin kendisinden sonraki ifadede bağımsız olarak tam bir cümle olduğu görüşündedir. Sonraki gelen مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ

يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ kısmı, لَيْسُوا سَوَاءً ifadesini beyan edici isti'nâfi bir cümledir.⁹⁶⁴ Râzî'ye göre لَيْسُوا سَوَاءً ifadesi, daha önce ayette anlatılan Ehl-i Kitabın hepsinin aynı olmadığını, bunlardan bir kısmının iman ettiklerini, çoğunluk teşkil eden kısmının ise günahkâr olduğunu bildirmektedir. Yani bu ifade kendisinden önceki مِنْهُمْ *“Onlardan inananlar da var, ama çokları yoldan çıkmışlardır.”* (Al-i İmrân, 3/110) ayetinin anlamını pekiştirmektedir.⁹⁶⁵

Diğer vecihlere nazaran bu vechi tercih ettiren en önemli etken, şüphesiz ayetin sebab-i nüzûlüdür. Ayetin iniş sebebiyle ilgili İbn Abbas ve Mükâtil'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

Abdullâh İbn Selâm, Sa'lebe İbn Sa'ye, Useyd İbn Sa'ye, Esed İbn Ubeyd ve diğer bazı Yahudiler, İslamiyeti tercih etmişlerdi. Bunun üzerine Yahudi hahamları, “Muhammed'e sadece içimizden kötü olanlar iman ettiler. Şayet onlar bizim iyilerimizden olsalardı, atalarının dinini bırakıp da başka bir dine girmezlerdi.” dediler.

⁹⁶⁴ ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 206; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 150; Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 153; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, I, 458; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 266.

⁹⁶⁵ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VIII, 204.

Daha sonra da onlara hitaben; “Dininizi başka bir dinle tebdil etmekle hüsrana girdiniz.” dediler. Bunun üzerine Allah (cc), لَيْسُوا سَوَاءً ayetini indirdi.⁹⁶⁶

Ayetin, sonradan Müslüman olan Yahudiler hakkında nazil olduğu dikkate alındığında her iki ifadenin müstakil birer cümle olarak i’râblanmasının daha doğru olduğu söylenebilir. Buna göre yukarıda da ifade ettiğimiz üzere لَيْسُوا سَوَاءً ifadesi, daha önce genel olarak bahsedilen Ehl-i Kitabın hepsinin aynı olmadığını tekid babında müstakil bir cümle olarak gelmiştir. Ayetin مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ cümlesi ise sebab-i nüzûlde belirtilen şahısların niteliklerini tasvir etmektedir.

İkinci vecih; Ferrâ, لَيْسُوا fiilindeki و zâmirini isim, سَوَاءً kelimesini haber, أُمَّةً kelimesini ise سَوَاءً kelimesinin fâili olarak i’râblamaktadır. Ferrâ’ya göre سَوَاءً kelimesi iki ve daha fazla ifadeyi gerektirmektedir. Ancak ayette أُمَّةً kelimesi, zikredildiğinden ifadenin tekrarına gerek kalmamıştır.⁹⁶⁷ Şevkânî, güçlü bulduğunu belirterek bu i’râb formunu desteklemektedir. Buna göre ayetin takdirini, لَيْسَ يَسْتَوِي أُمَّةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ كَافِرَةٌ “Ehl-i Kitaptan Allah’ın ayetini okuyan topluluk ile kâfir bir topluluk aynı değildir.” şeklinde yapılmaktadır.⁹⁶⁸ Ancak bu vecih gerek dilsel açıdan gerekse mana açısından tenkit edilmiştir.⁹⁶⁹ Öncelikle لَيْسُوا سَوَاءً ifadesi kendisinden sonraki cümle ile bağımsızdır.⁹⁷⁰ İkincisi, سَوَاءً kelimesi müştak (türeyen) isim olmamasına rağmen fiil gibi amel ettirilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bununı caiz olmadığını söylemektedir.⁹⁷¹

⁹⁶⁶ Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003, III, 730; el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 122.

⁹⁶⁷ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 230.

⁹⁶⁸ eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 239.

⁹⁶⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 205.

⁹⁷⁰ ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 206

⁹⁷¹ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 153.

Üçüncüsü de kâfirlerin bahsi daha önce geçtiğinden onlarla ilgili bir takdire gitmeye gerek yoktur.⁹⁷²

Üçüncü vecih; Râzî'nin aktarımına göre Ebû Ubeyde, لَيْسُوا سَوَاءً ifadesinin bağımsız bir cümle olmadığını öne sürmektedir. Ona göre ayetin takdiri, ليسوا سواء من أهل şeklinde. Buna göre أمة kelimesi, لَيْسُوا fiilinin ismidir. Ancak bu görüş, cümle başındaki bir fiilin müfred formda olması gerekliliği kuralına aykırılığı sebebiyle tercih edilmemiştir.⁹⁷³

VIII. İ'RÂB-MANA ÇATIŞMASINDA MANANIN ÖNCELENMESİ

Aynı lafız ve terkip bağlamında bazen i'râb ve mana birbiriyle çelişebilir. Bu durumda mananın asıl, i'râbın ise onun fer'î olduğu gerçeğinden hareketle mananın öncelenmesi gerekir. Gerekli görüldüğü takdirde i'râb ve mana uyumsuzluğunu gidermek maksadıyla i'râb te'villeri yapılabilir. Ancak yapılan tasarruflar öznellikten uzak, nahvin genel geçer kuralları ile tutarlı olması gerekir.⁹⁷⁴ Bu bağlamda İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), Allah kelamının sırf zahir cümle formunda çıkarılabilecek bir i'râb vechine göre tefsir edilemeyeceğini, böyle yapıldığı takdirde doğru anlamın yakalanamayacağını söylemektedir. Çünkü i'râb, bazen kelamın sadece bir manasını ortaya koyabilmektedir. Bundan hareketle ayetlerin i'râb çözümlemesi yapan birçok kişinin hataya düşebileceğini ifade etmektedir.⁹⁷⁵ İbn Cinnî (v. 392/1002) de şayet tefsiri mananın yanında i'râb takdiri mümkün olursa bunun yapılabilceğini belirtmektedir. Çünkü bunun ötesinde başka bir seçenek yoktur. Fakat takdir edilen i'râb, tefsirî manaya aykırı olursa tefsirî mana alınır, i'râb ise tashih edilir.⁹⁷⁶

⁹⁷² er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VIII, 204.

⁹⁷³ Mekkî, *Müşkilü'l-Râbi'l-Kur'ân*, I, 153; er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, VIII, 204.

⁹⁷⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 584; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 48; Aydın, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010, s. 194.

⁹⁷⁵ Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed İbn Kayyım, *et-Tefsîrû'l-Kayyime li İbn Cevziyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 268.

⁹⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 284.

Özetle nahivcilerin; mananın asıl, i'râbın ise onun fer'î olduğunu sıkça tekrar etmelerine rağmen çoğu zaman i'râb tahlillerinde bu hususu ihmal ettikleri müşahede edilmektedir. Öyleki manadan ziyade i'râb hareketlerinin tahrîci, öncelikli amaç olabilmektedir. İ'râbü'l-Kur'ân ve tefsir eserlerine bakıldığında bu iddiamızı kanıtlayan birçok örnek görmek mümkündür.

Örnek 1: إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ* يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ “O (Allâh), onu tekrar döndür(üp yarat)mağa kâdirdir. Gizlilerin (ortaya dökülüp) yoklanacağı gün...” (Târik, 86/9,10)

Ayet-i kerîmede geçen يَوْمَ zarfı, mana itibariyle رَجْعِهِ masdarına taalluk etmektedir. Ancak masdar ve mamûlü arasına yabancı bir unsurun girmesiyle bunların birbirinden ayrılması genel olarak uygun görülmemiştir. Âlimler, bu müşkili nahvî te'ville çözmeye çalışmışlardır. Bu amaçla masdarın delalet ettiği mukadder bir âmil veya bu kelimeyi mef'ûl kılarak mahzûf bir fiil takdir etmektedirler.⁹⁷⁷ Benzer bir kullanım, إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَ قَامَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مَفْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ “Kâfirlere şöyle nida edilir: Allah’ın size gazabı, sizin kendinize olan buğzunuzdan daha şiddetlidir. Zira siz, imana davet edildiğinizde red ve inkâr ederdiniz.” (Ğâfir, 40/10) ayet-i kerîmesinde görülmektedir. Burada masdar (مَفْتِكُمْ) ve mamûlü (إِذْ) arasına başka bir unsurun girmesi (أَنْفُسَكُمْ) her ne kadar genel i'râb mantığı açısından değerlendirildiğinde bir sorun olarak algılansa da mananın sıhhati, إِذْ zaman zarfının مَفْتِكُمْ kelimesine taallukunu gerektirmektedir.⁹⁷⁸

Örnek 2: إِنَّ الْمُضْطَّقِينَ وَالْمُضْطَّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ “Doğrusu, sadaka veren erkek ve kadınlara, Allah’a güzel bir takdimde bulunanlara kat kat karşılık verilir; onlara cömertçe verilecek bir ecir vardır.” (Hadîd, 57/18)

⁹⁷⁷ Buna göre takdiri şöyle olur: انه علي رجعه لقادر يرجعه يوم تبلى السرائر el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 778; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 584; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 1305; Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 469; el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 507.

⁹⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 584.

Nahivciler, i'râbın mananın fer'î olduğu gerçeğini sıklıkla tekrarlamalarına rağmen ayetlerdeki i'râb tatbikatında bu gerçeği gözardı ettikleri görülebilmektedir. Çünkü i'râb tahriçlerinde manayı esas almak yerine, bağlı oldukları üstadların ve ekollerin görüşleri ya da lafzın zahirini önceleme endişesi bazen ağır basmaktadır. Taassuba varan bu bağlılık, sağlıklı bir i'râb çözümlemesinin yapılmasını olumsuz manada engellemektedir. Şimdi sunacağımız ayetin i'râbı ile ilgili yapılan nahvî te'villerde iki farklı eğilimin olduğunu göreceğiz. Birinci eğilimde, ayetin zahirinin esas alındığı, ikinci eğilimde ise mananın esas alındığı görülecektir:

Ayetin zahiri أَقْرَضُوا fiilinin, الْمُصَدِّقِينَ ism-i fâile âtîf olduğu izlenimini vermektedir. Râzî, bu durumu *çirkin(kabih)* kelimesiyle nitelemekte ve bunu bir problem olarak değerlendirmektedir.⁹⁷⁹ Birçok nahivci Râzî gibi bu i'râb formunu müşkil olarak addetmekte, bunu çözmek için de nahvî çözümler yapmaktadır. Te'villerin bazıları ayetin zahir formuna yoğunlaştığı görülmekte buna karşılık esas alınması gereken mana ise ihmal edilmektedir.

Zemahşerî; أَقْرَضُوا fiilinin, الْمُصَدِّقِينَ ism-i fâilin manasına âtîf olduğunu belirtmiştir. Ona göre kelimenin başındaki ال takısı, ism-i mevsûl olup kelime اصَدَّقُوا manasındadır. Buna göre ayetin te'vili, إِنَّ الَّذِينَ اصَدَّقُوا وَأَقْرَضُوا şeklinde olmaktadır.⁹⁸⁰ Fakat Râzî, ayetteki müşkili halletmediği gerekçesiyle bu nahvî yoruma itiraz etmektedir. Ona göre Zemahşerî'nin yaklaşımı ayetteki ism-i fâilden fiile intikal eden üslup farklılığını açıklamamaktadır. Bu nedenle ondan farklı bir yoruma gereksinim duymuştur. Ona göre الْمُصَدِّقِينَ kelimesi belirli bir topluluğa işaret etmektedir. Dolayısıyla ال takısının ahd (belirli bir şeye delalet etme) manasında olduğunu ifade etmiştir. Bu yoruma göre إِنَّ'nin haberi يُضَاعَفُ لَهُمْ cümlesi olur. وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا cümlesi ise sadaka ile gelenlerin en güzel bir şekilde yani Allah'a (cc) güzel bir ödünçle geldiklerini ifade sadedinde itirazî cümle olur.⁹⁸¹ Ebû Ali el-Fârisî de bunun en güzel

⁹⁷⁹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXIX, 232.

⁹⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 49.

⁹⁸¹ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXIX, 232.

vecih olduğunu söylemektedir. Ona göre manayı daha da açıklayan ve mananın yönünü tayin eden bu tarz itirazî cümleler, Arapçada yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu yönüyle sıfat ve te'kide benzemektedir.⁹⁸²

Zemahşerî'nin i'râb tercihi iki cihetten nahiv kurallarına muhalefet etmektedir.

Birincisi; caiz olmamakla birlikte sılâ ile mevsûlü arasına yabancı bir unsur girmiştir.⁹⁸³

İkincisi ise الْمُصَدِّقَيْنِ ve الْمُصَدِّقَاتِ kelimelerinin birinin müzekker, diğerinin müennes olması nedeniyle zamirleri farklıdır. Dolayısıyla zamiri müzekker olan أَفْرَضُوا fiilinin, zamiri müennes olan الْمُصَدِّقَاتِ kelimesine atfı uygun değildir.⁹⁸⁴

İbn Şecerî ise ayetin zahirini esas alarak i'râb tevcihini bu doğrultuda yapmıştır. Ona göre fiilin, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl gibi müştâk yapıları isimlere âtfi caizdir. Bundan hareketle herhangi bir te'vil ve takdir yapmaksızın ayette geçen أَفْرَضُوا fiilinin, الْمُصَدِّقَيْنِ ism-i fâile atfını caiz görmüştür. İbn Şecerî, şunları söylemektedir:

“Fiilin isme, ismin fiile âtfi uygun değildir. Ancak isim; ism-i mef'ûl veya ism-i fâil cinsinden olursa bu caizdir. Çünkü mana ve iştikâk (türeyiş) itibariyle bunlar fiile yakındırlar. Fiil gibi amel ederler. Fiilin isme âtfi olduğuna, أَوْلَمَ يَرَوُا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ

صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بِصِيرٌ “Üstlerinde kuşların saf saf dizilip kanatlarını açıp yumarak dolaşmalarını hiç görmüyorlar mı? Onları havada Rahman'dan başka tutan yoktur. O elbette her şeyi görür.” (Mülk, 67/19) ayeti örnektir. Zira ayetteki fiil formundaki يَقْبِضْنَ kelimesi, ism-i fâil formundaki صَافَّاتٍ kelimesine atfolunmuştur.”⁹⁸⁵

⁹⁸² el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülğaffar Ebû Ali, *el-Mesâilu'l-Helebiyât*, thk. Hasan Hendâvî, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1987, s. 141-143.

⁹⁸³ el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Helebiyât*, s. 141.

⁹⁸⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 222.

⁹⁸⁵ İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saadat Hibetullâh b. Ali b. Muhammed, *Emâlî İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1992, III, 204.

Özetle; İbn Şecerî'nin (v. 542/1147) i'râb tercihi, gerek ayetin zahir formuna uygun olması itibariyle takdir ve te'villerden uzak olması gerekse ayetin manasını en iyi yansıtmaması nedeniyle diğer vecihlere göre tercihe daha yakın olduğu söylenebilir.

Örnek 3: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ “*Ey Resûlüm, Biz seni bütün insanlığa rahmetimizin müjdecisi, azabımızın uyarıcısı olarak gönderdik; lâkin insanların ekserisi bunu bilmezler.*” (Sebe, 34/28)

Ayet-i kerîmenin كَافَّةً لِلنَّاسِ kısmı, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrensel olup bütün insanlar için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bu anlam, müfessirlerin ayetle ilgili yorumlarında öncelikli olarak öne çıkmaktadır. Fakat çoğunluk tarafından benimsenen “Hâl'in, mecrûr olan zi'l-hâle takaddüm edemeyeceği” kuralını⁹⁸⁶ esas alan bazı müfessirler ve dilbilimciler, ayetin zihne çağrışım yaptığı bu ilk anlam yerine te'vile gitmişlerdir. Kelimenin i'râbıyla ilgili yapılan çözümlerden bazıları şu şekildedir:

Birinci vecih; Zeccâc'ın kabul ettiği görüşe göre كَافَّةً kelimesi, جامعاً anlamında olup أَرْسَلْنَاكَ fiilindeki كَ zamirine hâldir. Takdiri, أَرْسَلْنَاكَ جَامِعًا لِلنَّاسِ “*İnsanları kapsayıcı olarak seni gönderdik.*” biçimindedir. Ona göre كَافَّةً kelimesi, lügatta ihata etmek anlamına gelmektedir. Ancak İbn Mâlik; Zeccâc'ın كَافَّةً kelimesini, müfred olan كَ zamirine hâl olarak yorumlamasının geçersiz olduğunu belirterek bu durumun ancak ihtilafli mevzularda görüldüğünü ifade etmektedir.⁹⁸⁷

İkinci vecih; bazı nahivciler, كَافَّةً kelimesinin birinci vecihte de geçtiği üzere أَرْسَلْنَاكَ fiilindeki كَ zamirine hâl olduğunu belirtmektedirler. Ancak diğer vecihten farklı olarak bu vecihte, كَافَّةً kelimesinin sonundaki harfin mübalağa için olduğunu iddia etmektedirler. İbn Enbârî, كَافَّةً kelimesinin aslının كافئة olduğunu, aynı cinsten iki harfin

⁹⁸⁶ Suyûtî, *Hem 'ü'l-Hevâmi ' fi Şerhi Cem 'i'l-Cevâmi*, II, 236.

⁹⁸⁷ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bedevî Mahtun-Abdurrahmân Seyyid, Hicr, byy, 1997, II, 337.

harekeli olduğunu, birincisinin sakin kılınarak diğerine idğam yapıldığını, sonundaki harfin ise mübalağa için geldiğini ifade etmektedir. Buna göre Enbârî, وما أرسلناك إلا كافًا للناس şeklinde bir takdir yapmaktadır.⁹⁸⁸

İbn Mâlik (v. 179/795), bu vechi kabul etmemektedir. Ona göre kelime sonlarındaki ة harfinin mübalağa ifade etmesi kıyasî bir olgu olmayıp tamamen semâa dayalıdır. Bu olguyu karşılayan bazı kelimeler bulunsa da كَافَّةً kelimesi, bu özellikte bir kelime değildir.⁹⁸⁹

Üçüncü vecih; Zemahşerî, كَافَّةً kelimesinin hâl olarak لِلنَّاسِ kelimesine takaddüm ettiği şeklindeki vechin hatalı olduğunu belirterek bunun mahzûf bir kelimenin sıfatı (إرسالة كافة) olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹⁰ Ancak bu te'vil gerek mana gerekse nahiv açısından eleştirilmiştir. Arapların sadece hâl olarak kullandığı bu kelimenin, sıfat olarak yorumlanması asli fonksiyonundan uzaklaştırılması demektir. Ayrıca akıllı varlıklara özgü olan bu kelimenin yapılan te'ville akıllı olmayan varlıklar için kullanılması nahvî bir problem oluşturmaktadır.⁹⁹¹

Dördüncü vecih; aralarında Ebû Ali Fârisî, İbn Mâlik, İbn Âtiyye ve Ebû Hayyân'ın da bulunduğu birçok dilci ve müfessir, bu kelimenin i'râb açısından لِلنَّاسِ kelimesine hâl olduğunu kabul etmektedir. Hâl'in, zi'l-hâle takaddüm etmesi sadece Hz. Peygamber'e özgü olan nübüvettin evrenselliğinin önemini ortaya koymak içindir.⁹⁹² İbn Mâlik; Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Keysân gibi âlimlerin hâl'in mecrûr zi'l-hâle takaddümüne cevaz verdiklerini belirterek bu vechin sahîh olduğunu söylemiştir.⁹⁹³

⁹⁸⁸ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğaribi İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 280.

⁹⁸⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, II, 337.

⁹⁹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 121.

⁹⁹¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, II, 337, 238.

⁹⁹² İbn Âtiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, IV, 420. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VII, 269.

⁹⁹³ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, II, 337, 238.

Özetle birinci, ikinci, üçüncü i'râb vecihlerinde كَاثَّة kelimesinin nahvî yönü esas alınarak i'râb çözümlemesi yapılırken, dördüncü vecihte tam aksine ayetin manası esas alınarak i'râb tahlili yapılmıştır.

IX. ŞER'Î DELİLLERE UYGUN TAKDİRLERİN DİĞER TAKDİRLERDEN DAHA ÖNCELİKLİ OLMASI

Şer'î delillere uygun olarak yapılan takdirler, diğer takdirlerden daha önceliklidir. Nahiv ilminin, takdiri zorunlu kıldığı bir yerde şayet nahivci şer'î deliller ile diğer deliller arasında bir tercih yapmak mecburiyetinde kalırsa, tercihini şer'î delillere uygun vecihler doğrultusunda yapması gerekir.⁹⁹⁴ Bu inceliği aşağıdaki ayet-i kerîmelerde açıkça görmek mümkündür:

Örnek 1: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “*Ey Peygamber! Allah sana ve seninle beraber olan müminlere yeter.*” (Enfâl, 8/64)

Ayet-i kerîmede geçen مِّن kelimesinin i'râb tahlili ile ilgili olarak birçok vecih nakledilmiştir:

Birincisi; مِّن kelimesi, حَسْبُكَ kelimesindeki كْ zamirinin mahalline atfen mecrûrdur. Bu görüş, “Mecrûr kılan unsurun (câr) tekrar edilmeksizin mecrûr zamire atfi caizdir.” kuralını ileri süren Kûfe ekolünün görüşüdür. Buna göre takdiri وحسب من اتباعك biçiminde olur.⁹⁹⁵

İkincisi; مِّن kelimesi, حَسْبُكَ ifadesindeki كْ zamirinin mahalline atfen mansûbtur. Zira buradaki حَسْبُكَ ifadesi, كافك manasında isim-fiildir. Bu veche göre

⁹⁹⁴ Harbî, *Kavâidü't-Tercih İnde'l-Müfessirîn*, I, 635; İsevî, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, s. 283.

⁹⁹⁵ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 417.

geçmektedir. حَسْبُ kelimesi ile aynı anlamı ifade eden ayetteki كَافِ kelimesi, sadece Allah (cc) için kullanılmıştır. حَسْبُ kelimesini Allah'a tahsis eden diğer bir ayet ise وَإِنْ الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ “Eğer birtakım hilelerle seni aldatmak isterlerse, hiç endişe etme! Allah (cc) sana yeter.” (Enfâl, 8/62) ayetidir. Tevekkül ve tevhid ehlinin övüldüğü “Bir kısım insanlar, müminlere: “Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!” dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve “Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!” dediler.” (Al-i İmrân, 3/173) ayet-i kerîmede حَسْبُنَا kelimesi, yine muhataplarca Allah'a (cc) tahsis edilmiştir. Özetle, bu beşinci vecih diğer ayetlerdeki kullanıma muhalefet etmesi nedeniyle i'râb açısından tercih edilebilirliği oldukça zayıftır.

Örnek 2: وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ

الله كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا “Anne ve babanın ve diğer akrabaların ölümlerinden sonra bırakacakları her terike için vârisler belirledik. Yemin akdinin sizi bağladığı kimselere de paylarını verin! Muhakkak ki Allah her şeye şahittir.” (Nisâ, 4/33)

Ayet-i kerîmede geçen الْوَالِدَانِ (anne-baba) ve الْأَقْرَبُونَ (akrabalar) kelimelerini, cümle nazmından dolayı vâris olanlar ve vâris olunanlar olmak üzere iki şekilde de değerlendirmek mümkündür:

Birinci veche göre ayetin manası, وَلِكُلِّ أَحَدٍ جَعَلْنَا وَرَثَةً فِي مِمَّا تَرَكَ “Her birisi (erkek ve kadın) için bıraktıklarından varisler kıldık.” şeklinde olmaktadır. Buna göre ayetteki مَوَالِي kelimesi, vârisler olarak yorumlanmıştır. Daha sonra bu vârislerin kim olduğu sorusuna cevap olarak bunların anne-baba ve en yakın akraba olduğu ifade edilmiştir. Bu veche göre ayette vakf, مِمَّا تَرَكَ ifadesi üzerinde olmaktadır.¹⁰⁰⁰ Bu vecihte birkaç husus dikkat çekmektedir. Öncelikle Taberî ve Ebû Cafer gibi önemli âlimlerin

¹⁰⁰⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 64; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, X, 86, 87; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, III, 247.

bulunduğu cumhur, الوَالِدَانِ (anne ve baba) ve الْأَقْرَبُونَ (akrabalar) kelimelerini vâris olunan kimseler olarak değerlendirmelerine rağmen bu vecihte fâil olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁰¹ Ayrıca ayetteki تَرَكَ ile الوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ kelimeleri arasındaki fiil-fâillik ilişkisi, yapılan hâzif ve takdirlerle adeta yok sayılmıştır. Hâlbuki ayetin zahiri böyle bir yorumu gerektirmediği gibi bu te'vili destekleyen bir delil de yoktur. Diğer bu husus da şudur ki ibtidâ ve vakf ilminin mütehasşislerinin, مِمَّا تَرَكَ ifadesi üzerinde vakf yaptıklarına dair bir kayıta yoktur.¹⁰⁰² Son olarak ayetin zahiri ve manası birbiriyle uyumlu olmasına rağmen birtakım te'vil ve takdirlerle bağımsız iki cümle olarak birbirinden ayrılması, tekellüflü bir okuma biçimi olduğu söylenebilir.

İkinci vecih yani ayetteki مَوَالِي kelimesinin mef'ûl olarak yorumlandığı vecihe göre ise iki durum ortaya çıkmaktadır:

Birincisi; ayette takdîm-te'hîr olup ayetin takdiri şöyledir: وَلِكُلِّ شَيْءٍ مِّمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون جعلنا موالِي “Anne-babanın ve akrabanın her birisinin bıraktıklarından vârisler varettik.” Görüldüğü üzere burada herhangi bir delile dayanmaksızın takdîm-te'hîr yapılarak te'vile gidilmiştir.¹⁰⁰³

Yukarıda birinci vecih ve ikinci vechin birinci kısmında aktardığımız her iki i'râb tahliline göre çift mef'ûl alan جعلنا fiili, خلقنا (Yarattık) anlamında yorumlandığından tek mef'ûl aldığı görülmektedir.

İkincisi; bu duruma göre ayetin takdiri şu biçimdedir: وَلِكُلِّ قَوْمٍ جَعَلْنَا لَهُمْ مَوَالِي نَصِيبٍ مِمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون “Vârisler olarak yarattığımız her kavmin, anne-baba ve en yakın akrabalarının bıraktıklarından bir payı vardır.” Bu vecihe göre ayette birçok takdir yapılmaktadır. Bu takdire göre مَوَالِي kelimesi, mahzûf bir kelimenin (قوم) sıfatı

¹⁰⁰¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 271, 272.

¹⁰⁰² ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 220.

¹⁰⁰³ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, X, 86, 87; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 64.

olmaktadır. لكل kelimesine raci هم zamiri ve haber olan نصيب kelimesi mahzûftur. Bu veche göre جعلنا fiili, iki mef'ûl almış olmaktadır.¹⁰⁰⁴

İmam Şevkânî'nin (v. 1250/1834) ifade ettiği diğer bir veche göre ayetin takdiri, موالى مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا لكل إنسان “*Bütûn insanlar için Anne-baba ve akrabaların bıraktıklarından vârisler kıldık.*” biçimindedir.¹⁰⁰⁵ Bu takdire bakıldığında cümle, fiil cümlesi olup كل kelimesi, te'kid ve umumilik ifade etmek maksadıyla ikinci mef'ûl olarak takaddüm ettiği görülmektedir. İmam Şevkânî'nin bu te'vili, gereksiz te'vil ve takdirlere teşebbüs edilmeden ayetin zahirine muvafık bir i'râb tercihi olduğu kabul edilebilir. Zira جعلنا fiili, herhangi bir te'vile gerek kalmaksızın çift mef'ûl alma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu itibarla nahiv kurallarına uygun bir vecih olduğu söylenebilir. Ayrıca cumhurun ayete verdiği manayla da örtüşmektedir.

Örnek 3: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “*O'na benzer hiçbir şey yoktur.*” (Şûrâ, 42/11)

Ayette zikredilen ك harfinin zâid olup olmadığı ile ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür:

Birinci görüş; aralarında İbn Cinnî,¹⁰⁰⁶ Zemahşerî,¹⁰⁰⁷ Ukberî,¹⁰⁰⁸ İbn Mâlik,¹⁰⁰⁹ Ebû Hayyân,¹⁰¹⁰ gibi âlimlerin de bulunduğu cumhur, ك ifadesindeki ك harfinin zâid olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşlerindeki temel etken, مِثْل kelimesi gibi müşabehet (benzerlik) anlamını ihtiva eden ك harfinin zâid olarak yorumlanmadığı ya da harf değil de isim olarak yorumlandığı takdirde itikadî bir probleme sebebiyet vermesidir. Zâid olarak değerlendirilmediğinde ayetin takdiri, لَيْسَ مِثْلَ مِثْلِهِ شَيْءٌ

¹⁰⁰⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 64.

¹⁰⁰⁵ eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 294.

¹⁰⁰⁶ İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, s. 301.

¹⁰⁰⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 399.

¹⁰⁰⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 699.

¹⁰⁰⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, III, 170.

¹⁰¹⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VII, 489.

“Benzerinin benzeri hiçbir şey yoktur.” şeklinde olmaktadır. Bu da hiçbir şekilde benzeri olmayan Allah’ın (cc), ona benzer başka bir varlık bulunduğunu iddia etmek olup itikadî açıdan böyle bir şey tamamen batıldır.

İkinci görüş; كَمِثْلِهِ ifadesindeki مِثْل kelimesi zâiddir. Takdiri, ليس كهو شيء ليş şeklindedir. Taberî, herhangi bir tercih yapmadan bu görüşü zikretmiştir.¹⁰¹¹ Ancak bu vecih çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Evvela, isimlerin zâid olamayacağından hareketle burada isim olan مِثْل kelimesinin, zâid olamayacağı söylenebilir. Ayrıca zâid olmaya elverişli bir harf varken böyle bir şeye gerek de yoktur. İkincisi, takdirde de görüldüğü üzere hazif durumunda ك harfinin zâime bitişiği gerekir ki böyle bir kullanım ancak şâz durumlarda ve şiirlerde görülebilmektedir.

Üçüncü görüş; ifadede herhangi bir ziyâde yoktur. Bu görüş de üç şekilde yorumlanmıştır:

Birincisi; مِثْل kelimesi, benzeri olmayan bir zata kinaye olarak gelmiştir. Takdiri, ليس كذاته شيء “O’nun zatına benzer hiçbir şey yoktur.” şeklindedir.

İkincisi; مِثْل kelimesi sıfat anlamındadır. Takdiri, ليس كصفته شيء biçimindedir.

Üçüncüsü; ك harfi, مِثْل kelimesi manasında bir isimdir.¹⁰¹² Zemahşerî, teşbih kelimesinin tek’id maksadıyla tekrar edilebileceğini belirterek bu vechi savunmuştur.¹⁰¹³ Ancak bu vechi kabul etmek mümkün değildir. Zira ك harfi ve مِثْل kelimesi her ne kadar lâfzen farklı olsalar da mana itibarıyla aynıdırlar. Bu nedenle yanlış bir mananın önüne geçmek için harf olması itibarıyla öncelikle ك’in zâid kabul edilmesi gerekir. Zira bu i’râb tahlilinde, ayette benzeri olmayan Allah’ın (cc) benzerinin olduğu iddiasına

¹⁰¹¹ Taberî, *Câmi’ü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur’ân*, X, 476.

¹⁰¹² Muradî, Hasan b. Kâsım, *Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me’âni*, thk. Muhammed Nedîm Fazıl-Fahreddîn Kabave, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, s. 89.

¹⁰¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 399.

gramatik aracılık etmektir ki tevhid inancı açısından bunu savunmak asla mümkün değildir.

Örnek 4: وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ أَغْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رَسُولَهُ رَسُولًا مِّنْ دُونِ رَسُولِ اللَّهِ مُتَّبِعِينَ أَفَبِلِآيَاتِهِ تَتَّبِعُونَ ﴿١٢٤﴾ *“Onlara bir âyet gelince: ‘Allâh’ın elçilerine verilenin aynısı bize de verilmedikçe kat’iyyen inanmayız!’ dediler. Allâh, mesajını koyacağı yeri (elçilik görevini kime vereceğini) bilir.”* (En’âm, 6/124)

Ayet-i kerîmede geçen حَيْثُ kelimesinin i’râbı hakkında farklı çözümler yapılmıştır:

Birincisi; حَيْثُ kelimesi, ayetteki أَغْلَمَ ism-i tafdilinin delalet ettiği mahzûf bir âmilin mef’ûlü’n-bihidir. İbn Hişâm, حَيْثُ kelimesinin hem mana hem de nahiv boyutunu göz önünde bulundurarak takdiri, يعلم المكان المستحق للرسالة *“Risaletle layık yeri bilir.”* şeklinde yapmaktadır. İbn Hişâm’ın bu şekilde bir takdire gitmesinin iki sebebi vardır: Birincisi; أَغْلَمَ ism-i tafdilinin, ittifakla kabul edilen görüşe göre üstünlük manası ihtiva ettiği müddetçe mef’ûl alamamasıdır. İkincisi; حَيْثُ kelimesinin zarf olarak kabul edilmesi takdirde ezeli ilim sahibi Allah’ın (cc) zaman ve mekâna göre ilminin değişebilirliği ortaya çıkmaktadır. Ona göre Allah (cc), mekândaki şeyi değil de risaletini indireceği yerin uygunluğunu (الله أعلم بي هذا المكان كذا وكذا) bizzat kendisini bilir.¹⁰¹⁴

İkincisi; Ebû Hayyân, حَيْثُ kelimesinin mebnî zarflardan olduğunu belirterek birinci vecihteki yorumu karşı çıkmıştır. Ona göre أَغْلَمَ ism-i tafdilinin zarfa geçişi (onda amel etmesi) kendisine yüklenen bir anlamla gerçekleşmektedir. Takdiri, إن الله نافذ العلم في

¹⁰¹⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, II, 301.

الموضع الذي يجعل فيه رسالاته “Allah (cc), risaletini yerleştireceği yerde ilmi uygulayandır.” şeklinde yapmaktadır.¹⁰¹⁵

İbn Hişâm ve Ebû Hayyân’ın ayetin i’râb çözümlemesinde nahvî te’vile gitmelerinin temel sebebi, sonsuz ilim sahibi yüce yaratıcının özellikle ilim sıfatında oluşabilecek mekânsal bir sınırlama ya da nakısiyet iddialarının önüne geçebilmektir. Bu da İslam dininin temel esasları gözetilerek ayetlerin i’râb tahlillerinin yapılması gerektiğini göstermektedir.

X. RESM-İ MUSHAF’A UYGUN İ’RÂB VECHİNİN ONA AYKIRI İ’RÂB VECHİNDEN ÜSTÜN OLMASI

Resm-i Mushaf’a muvafakat eden i’râb vechi, ona muhalefet eden i’râb vechinden daha evladır. İ’râb âlimleri, Kur’ân-ı Kerîm’deki herhangi bir lafzı ya da ayeti i’râb ettiklerinde, şayet vecihlerden biri Resm-i Mushaf’a muvafakat eder diğeri muhalefet ederse, Resm-i Mushaf’a muvafakat eden vecih öncelenir.¹⁰¹⁶

Örnek 1: Âlimler bir ihtimal dahi olsa resm-i Mushaf’a muvafakat etmeyen i’râb vecihlerini reddetmişlerdir. Bundan hareketle İbn Hişâm, resm-i Mushaf’a uygun olmayan i’râb vecihlerine itiraz etmiş ve bunları reddetmiştir. İ’râb âlimlerinin düşebilecekleri muhtemel hataları maddeler halinde sıralayan İbn Hişâm, sekizinci maddede bunu ayetlerle delillendirerek aktarmıştır. Delil olarak sunduğu ayetlerden birisi de *قَالُوا إِنَّ هَذَا لَمَسَاجِرٍ* (Tâhâ, 20/63) ayetidir. İbn Hişâm, *إِنَّ هَذَا* ifadesinin *أَنَّهَا* şeklindeki okuyuşunu ve bunun meydana getirdiği i’râb problemini resm-i Mushaf’taki yazıma muhalefet ettiği gerekçesiyle kabul etmemektedir. Bu okuyuş biçimine göre *هَأْ* zamiri, Kıssa (القصة) manasında *أَنَّ*’nin ismi, *دَانَ* ise mübtedâdır.¹⁰¹⁷

Resm-i Mushaf’a uygunluğun, nahivcilerin i’râb tercihinde önemli bir ölçüt olduğunu bu örnek açıkça göstermektedir.

¹⁰¹⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, IV, 218.

¹⁰¹⁶ Efğânî, *fî Usûl’i-Nahv*, s.30; Harbî, *Kavâidü’t-Tercîh İnde’l-Müfessirîn*, I, 110; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 582.

¹⁰¹⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, VI, 284.

Örnek 2: وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ “Kendileri onlara bir şey ölçtükleri veya tarttıkları zaman (ölçü ve tartıyı) eksik yaparlar.” (Mutaffifîn, 83/3)

Cumhur, ayet-i kerîmede zikredilen كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ fiil ve zamirden mürekkep kelimeleri, resm-i Mushaf'taki yazıma uygun olarak bitişik okumuşlardır. Bu yazım şekline göre هم muttasıl zamir olup, mef'ûlü'n-bihidir. Mercî isse bir önceki إِذَا اِكْتَالُوا ayetindeki عَلَى النَّاسِ يَشْتَوُونَ kelimesidir. Buna göre vakf, bu zamir üzerinde olmaktadır. Ayetin anlamı ise وَإِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْ وَزَنُوا لَهُمْ “Onlara bir şey ölçtüklerinde veya tarttıklarında...” şeklinde olmaktadır.¹⁰¹⁸ Cumhurla aynı paralelde düşünen İbn Ubeyd, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“ كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ fiil ve zamirden müteşekkil bu kelime grupları, iki esasa istinaden birbirinden bağımsız olmayıp tek bir kelimedir:

Birincisi; resm-i Mushaf'taki yazım şeklidir. Kâtipler, bu kelimeleri elîfsiz yazmışlardır. Şayet bu kelimeler birbirinden ayrı olmuş olsaydı yazımda elîfin muhakkak olması gerekirdi.

İkincisi ise bu kelimeler, كَلْتِكَ وَوَزَنْتَكَ كَلْتِكَ لَكَ وَوَزَنْتَكَ لَكَ manasında, Arap dilinde كَلْتِكَ وَوَزَنْتَكَ şeklinde kullanılmaktadır. ”¹⁰¹⁹

Ancak azınlık bir grup هم zamirini, merfû-munfasıl zamir olarak değerlendirmişlerdir. Buna göre zamirin mercî sûrenin başındaki لِلْمُطَفِّفِينَ kelimesi olmaktadır. Resm-i Mushaftaki yazım formuna aykırı olan bu okuyuş biçimine göre vâkif, fiilden hemen sonra yapılmaktadır. Buna göre هم يُخْسِرُونَ biçiminde yaptıkları i'râbla هم zamiri mübtedâ, يُخْسِرُونَ fiili ise haber olmaktadır. Zemahşerî, İbn Âtiyye ve

¹⁰¹⁸ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 245; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 572; Mekkî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 463; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VIII, 431; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 335.

¹⁰¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 132.

Ebû Hayyân bu vechi İsâ b. Âmr'a nisbet etmişlerdir.¹⁰²⁰ Netice olarak وَزُوْكَو ve كَالُو fiillerinin elîfsiz olarak resm-i Mushaftaki yazım şekilleri bir yandan birinci vechin doğruluğuna şهادet ederken diğer yandan yazıma aykırı diğer vechin yanlışlığına delalet etmektedir.

Örnek 3: سَنُقِرُّكَ فَلَا تَنْسَى “Bundan böyle sana Kur’ân okutacağız da sen onu unutmayacaksın!” (A‘lâ, 87/6)

Âlimlerin bir kısmı ayet-i kerîmede geçen نَی’yi nahiye (yasaklama) manasında alırken¹⁰²¹ cumhur, nâfiye (olumsuz) manasında almışlardır. Ancak نَی fiilinin resm-i Mushaf’taki yazımı esas alındığında cumhurun görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılacaktır. Zira resm-i Mushaf’ta, fiilin sonundaki illet harfi olan نَ fiile bitişik olup olup herhangi bir hazif yapılmamıştır. Buna karşılık نَ harfinin, nâhiye olduğu şeklindeki azınlığın görüşünün nahiv kurallarına uygun, tutarlı bir görüş olması için fiilin sonundaki نَ harfinin hafzedilmesi gerekirdi.

Kurtubî, nehiy anlamının resm-i Mushaf’taki yazım şeklinden çıkamayacağını bu manada alındığı takdirde, hemen akabindeki إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى “Yalnız Allâh’ın dilediğini unutursun. O, açığı da bilir, gizli olanı da” mutlak olan istisnânın, muvakkat ve malum bir özellik arzedeceğini belirterek bu durumun neden olabileceği anlamsal problemlere dikkat çekmiştir.¹⁰²²

Örnek 4: ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَيْبًا “Sonra da her topluluktan, Rahmân’a isyan etmede aşırılık edenleri çekip ayıracağız.” (Meryem, 19/69)

¹⁰²⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 336; Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, VIII, 431; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, V, 450.

¹⁰²¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 358; Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm İla Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, IX, 144.

¹⁰²² İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, V, 469; Alûsî, *Rûhu’l-Me’âni*, VI,106; er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, XXXI, 142; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XXII, 228.

Suyûtî; ayetteki **أَيُّهُمْ** kelimesini **أَيُّ** ve **هُم** biçiminde birbirinden ayırarak **هُم** mübtedâ, **أَشَدُّ** haber şeklindeki bir i‘râb formunun resm-i Mushaf’a aykırılık teşkil edeceğini, dolayısıyla bunun geçersiz olacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde **وَلَا الَّذِينَ** (Nisâ, 4/18) ayetinde geçen **لَا**’ın elîfinin hazfedilip ibtidâ lââmı şeklinde değerlendirilmesinin yanlış olacağını belirterek, resm-i Mushaf’a uygunluğun geçerli ve tutarlı bir i‘râb tahlilin temel ilkelerinden olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰²³

Örnek 5: **وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا** *Yoksa kötülükler yapıp da nihâyet kendilerine ölüm gelip çatınca: ‘Ben şimdi tevbe ettim’ diyenlere ve kâfir olarak ölenlere tevbe (af) yoktur. Onlar için acı bir azâb hazırlamışsınız!’* (Nisâ, 4/18)

Âlimler, ayet-i kerîmedeki **وَلَا الَّذِينَ** ifadesini iki şekilde i‘râb etmişlerdir.

Birincisi; **لَا** nâfiyedir. **الَّذِينَ** ism-i mevsûlü ise mahallen mecrûr olarak **لِلَّذِينَ** ifadesine âtıftır. Bu veche göre ayetin manası yukarıda naklettiğimiz şekilde olmaktadır. Böylece ayette Allah (cc), küfür üzerine ölenle günah işleyip de tevbesini ölüm anına bırakan arasında fark gözetmemiştir.

Ferrâ,¹⁰²⁴ Taberî,¹⁰²⁵ Nehhâs,¹⁰²⁶ Zemahşerî,¹⁰²⁷ Enbârî,¹⁰²⁸ Ukberî,¹⁰²⁹ Ebû Hayyân,¹⁰³⁰ Semîn Halebî¹⁰³¹ bu görüşü tercih etmişlerdir.

İkincisi; İbn Hişâm’ın Âhfeş’e nisbet ettiği ve Ukberî’nin de caiz gördüğü veche göre **وَلَا الَّذِينَ** ifadesinde geçen **لَا** harfindeki elîf zâidedir. Buna göre **ل** harfi

¹⁰²³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 582.

¹⁰²⁴ el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 259.

¹⁰²⁵ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, VIII, 102.

¹⁰²⁶ en-Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, s. 127.

¹⁰²⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 44.

¹⁰²⁸ el-Enbârî, *el-Beyân fî Ğarîbi İ‘râbi’l-Kur’ân*, I, 247.

¹⁰²⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ‘râbi’l-Kur’ân*, I, 239.

¹⁰³⁰ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, III, 210.

¹⁰³¹ Halebî, *Dürrü’l-Mesûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, III, 626.

ibtidâiye anlamında olup bittiği اَلَّذِينَ ism-i mevsûlü mübtedâ, haberi ise اُولَئِكَ اَعْتَدْنَا لَهُمْ cümlesidir. İbn Hişâm'a göre Âhfeş ve Ukberî'yi bu görüşe sevkeden etken, ölümle birlikte mükellefiyet bittiğinden küfür üzere ölen kimsenin tevbesinin bir mana ifade etmemesidir. Ancak İbn Hişâm bu yorumu eleştirmiştir. Ona göre küfür üzere ölen kimsenin tevbesi olmaz ki küfür kendisinden nefyedilsin. Zaten ayetteki maksat bu değildir. وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ cümlesinin zikredilmesindeki maksat, kendisinden önceki cümleyle arasında eşitlik kurmaktır. Çünkü tevbesini ölüm vaktine saklayan kimse ile küfür üzere ölen kimse arasında tevbeden faydalanmama hususunda herhangi bir fark yoktur. İbn Hişâm, görüşünü şu ayetle desteklemektedir: وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّغْدُودَاتٍ “*Sayıli günlerde Allâh'ı anın (tekbir alın)! Kim hemen iki gün içinde (Mina'dan Mekke'ye) dönerse ona günâh yoktur. Kim geri kalırsa korunduğu takdirde ona da günâh yoktur. Allah'tan korkun ve O'nun huzûruna toplanacağınızı bilin!*” (Bakara, 2/203) Ayette görüldüğü üzere günah işlememe hususunda acele eden ile geride kalan kimseler eşittir.¹⁰³²

Özetle Âhfeş ve Ukberî'nin resm-i Mushaf'taki yazıma aykırı olmasına rağmen ikinci görüşü tercih etmelerinin sebebi ayeti farklı bir biçimde anlamlandırmalarından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık cumhur, i'râb tahlillerinde Mushaf yazısına uygunluğu ölçüt kabul ettiklerinden birinci vechi tercih etmişlerdir. Ayrıca bu vecihe uygun olarak yukarıda ayet metninden hemen sonra aktardığımız mana, herhangi bir problem oluşturmamaktadır.

XI. İ'RÂB TERCİHLERİNİN SAHÎH KIRAÂTLERE AYKIRI OLMAMASI

İ'râb tercihleri sahih kıraât vecihlerine dayanmalıdır. Kıraât ilminin önde gelen âlimlerinden İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429), kıraâtları sahih, şâz, zayıf ve batıl olmak üzere çeşitli gruplara ayırarak bunların tespitinde birtakım kıstaslar belirlemiştir. Sahih kıraâtlerin belirlenmesinde şu üç şeyi şart koşturmuştur:

¹⁰³² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 315.

Birincisi; bir vecih de olsa Arap diline uyması gerekir.

İkincisi; Hz. Osman tarafından çoğaltılarak Mekke, Medine, Kûfe, Basrâ ve Şam gibi dönemin önemli İslam merkezlerine gönderilen imam Mushaflarından birinin yazım iskeletine, bir ihtimalle dahi olsa uyması gerekir.

Üçüncüsü; kıraâtın, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından yani mütevatir bir biçimde nakledilmiş olması gerekir.¹⁰³³

Birinci maddede belirtildiği üzere “Bir vecih de olsa Arap diline uyması gerekir.” ifadesi kıraât-i’râb ilişkisini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu cümleden aynı zamanda doğru, sağlıklı, ilkeli bir i’râb tahrîc ve tercîhi için kıraâtlerin sahih ve mütevatir şartlarını taşıması gerekliliği de anlaşılabilir. Kısaca sened zinciri bakımından tevâtür derecesine ulaşan, yazım biçimi bakımından Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushaflardan birinin iskeletine muvafik olan ve bir ihtimalle dahi olsa i’râb vecihlerinden birinde karşılığı olan kıraât vecihleri sahih bir i’râb çözümlemesinde önemli bir unsurdur.

Örnek 1: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir cezâ olarak ellerini kesin! Allâh daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Mâide, 5/38)

Dilbilimciler ve müfessirler, ayetin başında mübtedâ olarak gelen وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ifadesinin haberini tayin etmede farklı yorumlar yapmışlardır. Bazıları, haberin mahzûf olduğunu savunurken, bazıları ise cümlede zikredildiğini söylemişlerdir. Bu yorum farklılıkları, esasında mübtedâdan sonraki فَاقْطَعُوا emir fiilinin başındaki فَ harfinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kural olarak mübtedâdan sonra فَ harfi gelmemesi gerekirken burada gelmiştir.

Müfessir ve dilbilimcilerin çoğunluğu, mübtedâ konumunda olan وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ifadesinin haberinin, فَاقْطَعُوا emir fiili olduğunu savunmaktadır. Ancak mübtedânın

¹⁰³³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırâati’l-Aşr*, I, 9.

haberinde ف harfinin zikredilmesi nahiv açısından müşkil bir durum teşkil etmektedir. Bu müşkili izah sadedinde çeşitli te'viller yapmışlardır. Bunlara göre وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ kelimelerinin başındaki ال takısı, içinde şart anlamı olan ism-i mevsûldür.¹⁰³⁴ Bunu tercih edenler arasında Zemâhşeri de bulunmaktadır. Ona göre ال takısı, ism-i mevsûl olup şart anlamı ihtiva etmektedir. Bu yoruma göre ayetin takdiri والذي سرق والتي سرقت “Hırsızlık eden erkek ve kadının, ellerini kesin!” biçiminde olmaktadır.¹⁰³⁵ Râzî de bu vecih istikametinde ayete mana vermiştir. Ona göre ayet her ne kadar zahir formuyla ihbarî bir cümle görüntüsünü verse de mana itibariyle şart ve ceza (cevab) anlamlarını ihtiva etmektedir. Râzî, yorumunu şu argümanlarla da desteklemektedir: Öncelikle ayetteki جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ ifadesi, şeriatın hırsızlık suçuna karşılık el kesme cezasını öngördüğünü haber vermektedir. Şartın umumi olması cezanın da umumi olmasını gerektirmektedir. Bunu da ism-i mevsûl anlamındaki ال takısı, en iyi karşılamaktadır. Ayet bu biçimde yorumlanmadığı takdir de وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ kelimeleri sadece muayyen bir hırsız kapsayacağından ayet anlam itibariyle mücmel kalmaktadır.¹⁰³⁶ Nehhâs da bu yorumu desteklemektedir. Ona göre ayet, sadece muayyen bir hırsızın elinin kesilmesi değil hırsızlık suçunu irtikâp etmiş bütün kişilerin elinin kesilmesi gerektiğini emretmektedir.¹⁰³⁷

Çoğunluğun tercih ettiği i'râb vechini aktardıktan sonra şimdi de çoğunluğun aksine görüş beyan eden Sibeveyh'in bu konudaki iki farklı değerlendirmesini nakletmeye çalışalım. Sibeveyh'in birinci görüşüne göre mübtedâ olan وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ifadesinin haberi, mahzûftur. Bu te'vile göre ayetin takdiri, فيما فرض عليكم السارق والسارقة biçimindedir.¹⁰³⁸ Ancak, İsa İbn Ömer'in mansûb olarak okuduğu Sibeveyh'in de tercih

¹⁰³⁴ el-Ferrâ, *Me'âni 'l-Kur'ân*, I, 306.

¹⁰³⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 234.

¹⁰³⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-Kebîr*, XI, 229.

¹⁰³⁷ en-Nehhâs, *İ'râbü 'l-Kur'ân*, s. 232.

¹⁰³⁸ en-Nehhâs, *İ'râbü 'l-Kur'ân*, s. 232.

ettiği وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ biçiminde mansûb bir vecih vardır. Sibeveyh, merfû biçimindeki kiraâtın çoğunluk tarafından kabul edildiğini kaydetmekle birlikte insanlar arasında mansûb formu tercih edenlerin de bulunduğunu hatta bunun daha kuvvetli olduğunu söylemektedir.¹⁰³⁹

Râzî, Sibeveyh'in mansûb formu tercih etmesini çeşitli açılardan tenkit etmektedir:

“*Birincisi*; başta Hz. Peygamber olmak üzere ümmet tarafından mütevatir olarak nakledilen Kur’ân-ı Kerîm’i yermek anlamına gelmektedir ki şüphesiz bu batıldır. Şayet Sibeveyh, ‘Merfû kiraât caiz olmakla birlikte mansûb kiraât daha evladır.’ derse, buna karşılık biz de bunun iyi olmadığını söyleriz. Çünkü İsa İbn Ömer’in tek kaldığı bir kiraât formunu, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiîn dönemindeki bütün ümmetin okuduğu kiraâte tercih etmek kabul edilemez bir iş ve reddedilmeye layık bir sözdür.

İkincisi; mansûb okuyuş daha evla olmuş olsaydı, kiraâtçıların içerisinde وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ (Nisâ, 4/16) ayetindeki وَاللَّذَانِ kelimesini mansûb okuyanların da bulunması gerekirdi. Kiraâtçılardan mansûb okuyuşu tercih eden hiç kimse olmadığına göre Sibeveyh’in bu görüşünün geçersiz olduğunu anlamış oluruz.

Üçüncüsü; biz وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ kısmının mübtedâ, haberinin de takdir ettiğimiz فِيمَا يَتْلَى فيما يتلى ifadesinin olduğunu iddia edersek bu durumda cümle, mübtedâ ve haber gibi ana unsurlarıyla tamamlanmış olmaktadır. Ancak bu durumda فَاقْطَعُوا emir fiilinin başındaki ف harfi nereye taalluk edecektir? Şayet Sibeveyh; فَ harfi, وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ kısmının delalet ettiği إِذَا أَتَى بِالسَّرِقَةِ فَاقْطَعُوا يَدَيْهِ “Hırsızlık suçunu işlediğinde elini kesiniz!” biçimindeki bir fiile taalluk ettiğini iddia ederse biz de, ‘Madem ki işin sonunda مَنْ سَرَقَ (kim hırsızlık ederse) şeklinde bir takdire ihtiyaç duydun, bunu ta başta söyleyip sonra böyle bir takdire gerek duymasaydın ya!’ deriz.

¹⁰³⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 44.

Dördüncüsü; mansûb okuyuşu tercih ettiğimizde, bu okuyuş biçimine göre hırsızlık suçu el kesmenin vucubiyetine illet olamaz. Ama merfû kiraâtı tercih ettiğimizde, ayet bu manayı ifâde eder. Sonraki *جزاء بما كسبا* ‘yaptıklarına karşılık bir cezâ olarak’ ifadesi de bunu pekiştirmektedir. Böylece merfû okuyuşun daha evla olduğu sabit olur.”¹⁰⁴⁰

Özetle; Râzî’nin de ifade ettiği gibi ümmetin mütevatir kabul ettiği bir kiraât vechi sabitken kişi ya da azınlık bir grup tarafından nakledilen ve kuvvetli olmayan bir kiraât vechinin tercih edilerek i’râb çözümlemesinin bu doğrultuda yapılması yöntem olarak sağlıklı ve ilkeli değildir.

XII. KUR’ÂN İ’RÂBININ ŞÂZ, ĞARÎB ve ZAYIF VECİHLER YERİNE SAHÎH, FASÎH ve MEŞHÛR VECİHLERE GÖRE YAPILMASI

Ayetlerin i’râb uygulamalarında dikkat edilmesi gereken husulardan biri de i’râb tahrîç (tâ’lil ve münasib vecihleri ortaya koyma) ve tercihleri yapılırken gerek gramer açısından gerekse nakilde güvenilirlik açısından en sağlam ve en uygun vecihlerin alınması gerekir. Ayetlerdeki kelime ve terkiplerin filolojik açıdan izahlarının çokça yapıldığı *Bahru’l-Muhît* adlı tefsirinin mukaddimesinde Ebû Hayyân, kelimelerin en sahihi ve en fasihi olan Kur’ân-ı Kerîm’in en güzel i’râb vechine hamledilmesinin zaruri olduğunu belirterek şâz, zayıf, ğarîb vecihlerin ayetlerin i’râbında kullanılmasının Kur’ân’ın korunmuşluğuna aykırı olduğunu beyan etmiştir. Ebû Hayyân bir yandan nahivcilerin zayıf takdirler, karışık terkipler ve girift mecazlarla şairlerin telif ettikleri şiirsel ifadeleri Kur’ân i’râbında istişhad aracı olarak benimsemelerinin yanlışlığını vurgularken, diğer yandan Arap lisanında çok kullanılan, tekellüften uzak, en güzel vecihleri kullanmaları gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴¹ Ebû Hayyân, bu bağlamda hakkında birçok i’râb çözümlemesi yapılan *ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* (Bakara, 2/2) ayet-i kerîmesindeki *ذَلِكَ* ve *الْكِتَابُ* kelimelerinin mübtedâ ve haber şeklinde tercih ettiği

¹⁰⁴⁰ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, IX, 59.

¹⁰⁴¹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-Muhît*, I, 103. (Müellifin mukaddimesi)

i'râb formuna gerekçe olarak bu vechin, gereksiz te'vil ve takdirlerden uzak olmasını göstermiştir.¹⁰⁴²

Örnek 1: *“Kendilerine gelen bu şanı yüce dersi inkâr edenler elbette cezadan kurtulamazlar. Hâlbuki o eşsiz ve pek kıymetli bir kitaptır.”* (Fussilet, 41/41)

Müfessirler ve i'râb âlimleri, ayet-i kerîmede geçen *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* ifadesinin haberiyle ilgili birkaç vecih zikretmişlerdir. Bu vecihlerden birisi de herhangi bir takdire gerek kalmaksızın kendisinden sonra zikredilen *أُولَئِكَ ينادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ* (Fussilet, 41/44) ayetindeki ifadenin haber kılınmasıdır. İki açıdan bu i'râb vechi kuvvetli bulunmamıştır. Birincisi, mübtedâ ve haberin arasına birçok fasılanın girmesi, diğeri ise haber olarak i'râbı yapılan *أُولَئِكَ* ism-i işaretinin, kendisine en yakın olan *وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ* ifadesine delaleti mümkün iken uzak bir yere ircâ edilmesidir.¹⁰⁴³ Mezkûr kuralı örneklendirme babında bu ayeti getiren İbn Âkile, benzer gerekçelerle bu i'râb vechinin zayıf olduğunu, ayetin bağlamından hareketle *مُعَذَّبُونَ* ya da *مُهْلَكُونَ* gibi kelimelerle yapılan i'râb takdirlerinin ayetin manasına daha uygun bir vecih olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴⁴

Örnek 2: *“Sizin dininize uyandan başkasına güvenmeyin! (dediler.) De ki: Hidâyet Allâh'ın hidâyetidir. Birine, size verilenin benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz)? De ki: Lütuf Allâh'ın elindedir, onu dilediğine verir, Allâh'ın lutfu) geniştir, (O her şeyi) bilendir.”* (Âl-i İmrân, 3/73)

Ayet-i kerîmede geçen *أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ* ifadesinin Allah'ın (cc) mı yoksa Yahudilerin mi sözü olduğu konusundaki belirsizlik, bazı müfessirlerce Kur'ân'ın en müşkil

¹⁰⁴² Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, I, 159.

¹⁰⁴³ Halebî, *Dürri'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, IX, 529; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, VII, 478.

¹⁰⁴⁴ İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 409.

ayetlerinden biri olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle ifadenin i'râbı ve manası bağlamında birçok yorum yapılmıştır. Kurtubî, bunun sûredeki en müşkil ayet olduğunu belirtirken,¹⁰⁴⁵ Râzî ise Kur'ân'daki en müşkil ayetlerden biri olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴⁶

Birinci vecih; Zemahşerî, *أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ* ifadesinin Yahudilerin değil de Allah'ın (cc) sözü olduğu düşüncesinden hareketle şöyle bir takdir yapmıştır: *“Ey Yahudiler! فلا تنكروا أيها اليهود أن يؤتى أحد غيركم مثل ما أوتيتم إنَّ الهدى هدى الله* İçinizden olmayan birisinin size verilenin benzerini getirdi diye inkâr etmeyin. Şüphesiz gerçek hidayet Allah'ın (cc) hidayetidir.”¹⁰⁴⁷ Ancak Ebû Hayyân, olumsuzluk harfinin fiille birlikte hâzfini (فلا تنكروا) gerektiren böyle bir kullanımın Arap dilinde pek karşılaşılan bir durum olmadığını belirterek bunun zayıf bir vecih olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴⁸

İkinci vecih; Ferrâ, *أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ* ifadesinin Allah'ın (cc) sözü olduğu kabulünden hareketle farklı bir te'vile gitmiştir. Ona göre *أَنْ يُؤْتَى* ifadesindeki *أَنَّ* edatı, لا manasında olumsuzluk ifade etmektedir. Buna göre ayetin manası, *“Ey Muhammed de ki; قل يا محمد إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتي أهل الإسلام, gerçek hidayet Allah'ın (cc) hidayetidir. Müslümanlara verilenin benzeri hiçbir kimseye verilmemiştir.”*¹⁰⁴⁹ Ancak Ebû Hayyân, Arap dilinde *أَنَّ* edatının لا manasında olumsuzluk ifade ettiğine dair herhangi bir bulgunun olmadığını belirterek bu vechin zayıf olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 170.

¹⁰⁴⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VIII, 106.

¹⁰⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 570.

¹⁰⁴⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, II, 519.

¹⁰⁴⁹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 223.

¹⁰⁵⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, II, 519.

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا
Üçüncü vecih; müfessirlerin ittifakıyla sabit olduğu üzere ayetteki
لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ ifadesi, Yahudiler tarafından dile getirilmiştir. Bundan hareketle bazı
müfessirler, مَا أَوْتِيَتْهُمَ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ sözünün bu ifadeleri tamamlayıcı
olarak geldiğini söylemişlerdir. Buna göre her iki cümle arasında Hz. Muhammed'e
nisbet edilen قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ cümlesi itirazî cümle (ara cümle) olur. أَنْ يُؤْتَىٰ masdarının
âmili ise Arap dilinde çokça kullanıldığı üzere harf-i cer olan ب etkenidir. Tâberî, bunun
mana itibarıyla kelamın söz dizimi ve bağlamına en uygun ve en güzel vecih olduğunu
söylemektedir.¹⁰⁵¹ Zeccâc da لا تؤمنوا بأن يؤتى ما أوتيتهم أو يحاجوكم “Size verilenin benzeri
kendisine verildi diye ya da aleyhinize delil getirecekler diye hiç kimseye iman
etmeyin!” şeklinde bir takdir ve yorum yaparak tercihini bu vecih doğrultusunda
kullanmıştır.¹⁰⁵²

Örnek 3: فَلَمَّا أَحْسَسَ عِيسَىٰ مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا
بِاللَّهِ وَاشْهَدْنَا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ “İsâ onlardan inkârı sezince: ‘Allâh yolunda kimler bana yardımcı
olacak?’ dedi. Havariler: ‘Biz, Allâh(yolun)un yardımcılarıyız; Allah'a inandık, şâhid
ol, biz müslümanlarız’ dediler.” (Âl-i İmrân, 3/52)

Dilbilimciler ve müfessirler, ayette zikredilen مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ifadesindeki
إِلَى harf-i cerin asıl işlevi olan *intihâ* manasında mı yoksa diğer anlamlarda mı
kullanıldığı sorusu çerçevesinde çeşitli yorumlar yapmışlardır.

Birincisi; إِلَى harf-i ceri, ta'lîl ifade eden ل harf-i ceri anlamındadır. Takdiri مَنْ
أَنْصَارِي şeklindedir. Ancak إِلَى harf-i cerin bu tarz kullanımının Arap dilinde karşılığı
olmadığı için zayıf bir vecih olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁵³

¹⁰⁵¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 516.

¹⁰⁵² ez-Zeccâc, *Î'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, I, 113.

¹⁰⁵³ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VIII, 69.

İkincisi; إلى harf-i ceri, في anlamındadır. Takdiri, من أنصاري في سبيل الله şeklinde. Ebû Hayyân bu te'vili Hasan'a nisbet etmektedir.¹⁰⁵⁴ Fakat Arap dilindeki nadir kullanımından dolayı bunun kuvvetli bir vecih olduğu söylenemez.

Üçüncüsü; إلى harf-i ceri, مع anlamında مع anlamında yorumlanmıştır. Bu, tıpkı ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم “Onların mallarını sizin mallarınıza katarak yemeyin!” (Nisâ, 4/2) ayetindeki kullanım gibidir. Bu vecih, içlerinde Taberî'nin de bulunduğu cumhur tarafından tercih edilmiştir.¹⁰⁵⁵ Râzî, dilbilimcilerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁶

XIII. İ'RÂB VECİHLERİNİN TAHRÎCİNİN ARAP DİLİNDE SABİT OLMAYAN KURALLAR ÜZERİNDEN YAPILMAMASI

İbn Hişâm, Arap dilinde sabit olmayan vecihlerin tahrîc (münasib vecihleri gerekçeleriyle ortaya koyma) ve tercihinde i'râb âlimlerinin gaflet ve bilgisizlikten kaynaklanan sebeplerden hataya düşebileceklerini bildirmektedir.¹⁰⁵⁷ Suyûtî de Kur'ân'ı i'râb edenlerin Arap dilinde sabit olmayan vecihleri tahrîc etmemeleri için yeterli donanıma sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁸

Örnek 1: *Nitekim pek yerinde ve gerekli bir iş için Rabbin seni evinden çıkardığı zaman, müminlerden bir kısmı bundan hoşlanmamıştı.*” (Enfâl, 8/5)

Ayetin başında geçen كَمَا kelimesindeki ك harfini Ebû Ubeyde, kase olarak almıştır. Buna göre ما ism-i mevsûl olup كَمَا ifadesi, والذي takdirindedir.¹⁰⁵⁹ Bu i'râb tahliline göre ayetin anlamı, والذي أخرجك من بيتك الأنفال لله والرسول “Seni evinden çıkartan

¹⁰⁵⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, II, 495.

¹⁰⁵⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 443.

¹⁰⁵⁶ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, VIII, 69.

¹⁰⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 71.

¹⁰⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 577.

¹⁰⁵⁹ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, ty., I, 240.

Allah'a yemin olsun ki ganimet Allah ve Resûlü içindir.” biçiminde olmaktadır. Âlimler, ayetin manasını bozması ve Arap dilinde böyle bir kullanımın sabit olmaması nedeniyle bu vechi zayıf olarak yorumlayıp reddetmişlerdir.¹⁰⁶⁰

Örnek 2: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا * الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا

آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا “*Bilin ki Allah kendini beğenen ve övünüp duran kimseleri sevmez. O cimrilik eden, üstelik etrafındaki insanlara cimriliği tavsiye eden ve Allah'ın lütfü fazlından kendilerine verdiği nimetleri gizleyen nankörler yok mu, işte Biz onları zelil ve perişan edecek bir azap hazırladık.*” (Nisâ, 36/37)

İkinci ayet-i kerîmenin başında geçen الَّذِينَ ism-i mevsûlünün i'râb konumunun müphemiyetinden kaynaklanan birçok i'râb vechi vardır. Ayet-i kerîmedeki الَّذِينَ ism-i mevsûlü ile ilgili i'râb vecihlerinden birisi de bir önceki ayetin sonundaki فَخُورًا kelimesindeki gizli bir zamire bedel olarak mahallen merfû olmasıdır.¹⁰⁶¹ Ancak bu, Arap dilinin kurallarına uygun olmadığından zayıf bir vecihtir. فَخُورًا kelimesindeki müstetir zamir (gizli) mahzûf hükmündedir. Bu nedenle Arap dilinde mahzûf bir kelimededen bedel yapılması câiz değildir. Ayrıca bu durum bedel yapmadaki amaçla da çelişmektedir. Çünkü hâzifteki gaye ihtisar (kısaltma) olup bedelde ise tam tersi ayrıntıdır.¹⁰⁶²

Örnek 3: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ

فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعُوا نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ “*Her nerede olursanız yüzünüzü oraya doğru çevirin ki, halk aleyhinizde kullanacak bir delil bulamasın. Yalnız onlardan haksızlık edenler başka! Siz de onlardan değil, Ben'den çekinin ve o tarafa yönelin ki, size olan nimetlerimi tamamlayayım ve böylece siz de doğru yolu tutmuş olasınız.*” (Bakara, 2/150)

¹⁰⁶⁰ İbn Âkile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 408; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, VI, 71; Halebî, *Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, V, 560; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 404.

¹⁰⁶¹ en-Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 184; el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, I, 249.

¹⁰⁶² Esterabâdî, *Şerhü'r-Radî Ale'l-Kâfiye*, II, 390.

Ayet-i kerîmedeki istisnânın, zahir itibariyle muttasıl istisnâ türü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak muttasıl istisnâda, müstesnânın (istisnâ edilen şey), müstesnâ minhin (istisnâ olunan şey) bir ferdi olduğu düşünülürken ayet-i kerîmede **إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ** (Onlardan zulmedenler başka) ifadesinin tamamen kendisinden farklı olan **حُجَّةٌ** (delil) kelimesinden nasıl istisnâ (muttasıl istisnâ) olabileceği sorusu gündeme gelmektedir. İşte bu soru bize i'râb ile ilgili bir problemin bulunduğunu bildirmektedir. Bundan hareketle müfessirler ve dilbilimciler çeşitli i'râb tahlilleri yapmışlardır.¹⁰⁶³

Birinci vecih; ayetteki istisnâ, muttasıl istisnâ türündendir. Bu vecih de kendi içerisinde farklı açılardan yorumlanmaktadır:

Birincisi; **حُجَّةٌ** kelimesi batıl delil ve sahih delil olmak üzere Kur'ân'da iki manada kullanılmaktadır: **وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِظَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ**
“Daveti kabul edildikten sonra, Allah hakkında tartışmaya girenlerin delilleri, Rableri katında boştur.” (Şurâ, 42/16) ayetinde görüldüğü üzere **حُجَّةٌ** kelimesi, batıl anlamında kullanılmıştır. Bu örnekten hareketle ayetteki muttasıl istisnânın, sahih anlamındaki **حُجَّةٌ** kelimesinden değil de batıl anlamındaki **حُجَّةٌ** kelimesinden yapılması gerekmektedir.

İkincisi; muttasıl istisnâ türüne uyarlanması amacıyla yapılan te'villerden birisi de ayetin genel anlamına dayanmaktadır. Çünkü onlar, şüpheyi kendi inançlarında bir delil olarak değerlendirmişlerdir. Bunun üzerine Allah (cc) da onların düşüncelerine ve inançlarına binaen böyle bir ifadeyi kullanmıştır. Ya da Allah (cc) onların delillerinin geçersizliğine vurgu yapmak amacıyla alaycı bir biçimde müstesnâ muttasıl formunda kullanmıştır.¹⁰⁶⁴

İkinci vecih; müstesnânın (istisna edilen şey), müstesnâ minhin (istisnâ olunan şey) bir ferdi olmadığı müstesnâ munkatı' türündendir. Buna göre ayetin manası, “*Fakat*

¹⁰⁶³ er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, IV, 154.

¹⁰⁶⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 199-207; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, I, 615.

içlerinden zulmedenler düşüncelerindeki şüpheyi delil yerine ikame ettiler.” biçiminde olmaktadır.¹⁰⁶⁵

Üçüncü vecih; Ebû Ubeyde'nin yaptığı, nahivde pek bilinmeyen bir te'vile göre ayetteki إِلا istisnâ edatı, âtîf vâvı (و) anlamındadır. Takdiri, لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا “İnsanların ve zalimlerin sizin aleyhinizde delilleri olmasın!” biçimindedir. Ancak Ebû Ubeyde'nin bu tespiti birkaç açıdan tenkit edilmiştir. Tenkit sebeplerinden birisi, Arap dilinde bu şekildeki bir kullanımın pek bilinmemesi ve bunu destekleyecek bir delilin de bulunmamasıdır.¹⁰⁶⁶ Nitekim Taberî, Arap dilinde böyle bir kullanımın mevcut olmadığını ifade etmektedir. Taberî; إِلا istisnâ edatının, âtîf vâvı (و) anlamındaki kullanımının sadece سار القوم إلا عمرا إلا أخاك “Amr ve kardeşin dışında topluluk sefere çıktı.” örneğinde olduğu üzere iki istisnâ edatının peşpeşe geldiği durumlarda ikincisinde görülmektedir.¹⁰⁶⁷ Diğer eleştiri sebeplerinden birisi de bu vechin, ayetin anlamını yansıtmada yetersiz kalmasıdır. Zira bu veche göre istisnâ edatına kadar olan kısım bazı kişilerin, Hz. Peygamber ve ashabının Kâbe'ye yönelmeleri hakkındaki delillerini reddetmeye kâfi olmaktadır. Bu nedenle إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا ifadesi, Allah'ın (cc) izâfe ve isnadından beri olduğu karışıklıktan başka bir anlam taşımamaktadır.¹⁰⁶⁸

Kısaca, Arap dilinin genel kurallarına aykırı i'râb çözümlenmeleri hatalı i'râb vecihlerine, hatalı i'râb vecihleri de ayetlerin yanlış yorumlanmasına sebebiyet vermektedir.

XIV. HERHANGİ BİR GEREKÇE OLMASIZIN ASLIN YA DA ZÂHİRİN AKSİNE TAHRÎCİN YAPILMAMASI

Herhangi bir gerekçe ya da delil olmaksızın aslın ya da zahirin aksine tahrîc ve tercihlerin yapılmaması gerekir. Kur'ân i'râbıyla meşgul olanlar izmâr, takdir ve hâzif gibi aslın hilafı olan konularda başka bir ifadeyle öznel değerlendirmelerin ve

¹⁰⁶⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, I, 615.

¹⁰⁶⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, I, 616.

¹⁰⁶⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 205.

¹⁰⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 204.

yorumlamaların belirleyici olduğu yerlerde herhangi bir delile dayanmaksızın i'râb çözümlenmeleri yapmaları doğru değildir.¹⁰⁶⁹ Bununla ilgili olarak Suyûtî, herhangi bir delil olmaksızın asla aykırı tercihlerde bulunmamanın Kur'ân i'râbının temel ilkelerinden birisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷⁰ Kurtubî (v. 671/1273) de ihtisâr, hâzif, izmâr, takdîm-te'hir gibi hususlarda sadece Arapçanın zahir formuyla yetinilmemesi, bununla birlikte naklin ilkelerinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁷¹

Ayetleri anlamlandırma ve yorumlama faaliyetleri çerçevesinde yapılan i'râb tahlilleri belli ölçüde subjektifliğe açık bir konudur. Ayrıca herkesin muhatap olduğu zahir anlamın ötesinde birtakım çıkarımlardan söz ediliyorsa, mutlaka bütün bu yorumları sınırlayacak bazı temel ilkelerin mevcudiyeti zorunlu olmaktadır. Aksi takdirde, bir âyetle ilgili akla gelen her anlamı mümkün görüp i'râb çözümlenmelerini bu doğrultuda yapmak aslında zihindeki yargıları Kur'ân'a söyletmekten öte bir şey değildir.

Örnek 1: لَعْمُرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ “*Senin ömrüne andolsun ki onlar, sarhoşlukları içinde bocalıyorlardı.*” (Hicr, 15/72)

Zemahşerî, ayet-i kerîmedeki لَعْمُرُكَ yemin ifadesini bağlamından kopararak cumhurdan farklı bir yorum yapmıştır. Ayette لَعْمُرُكَ: اي قالت الملائكة للوط “*Melekler; Lût'a, 'Senin ömrüne yemin olsun!' dedi.*” şeklinde bir te'vile giderek yemini Allah'a (cc) nisbet etmek yerine meleklerle nisbet etmiştir.¹⁰⁷² Hâlbuki Lût kisasının bir parçası olan bu ayette Allah (cc), bir yandan Hz. Muhammed'i yüceltmek maksadıyla onun hayatına yemin ederken diğer yandan Kureyş kabilesinin dalalet ve cehalet karanlığına saplandıklarını ve ondan çıkamadıklarını ifade etmiştir. Zemahşerî'nin te'vilini reddeden İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre halef ve selef müfessirlerin çoğunluğu -ki selefin bu konuda herhangi bir ihtilafı yoktur- buradaki kasemin Allah'ın (cc), kendi

¹⁰⁶⁹ Hakkı, Muhammed Sâfâ Şeyh İbrâhim, *Ulûmu'l-Kur'ân Min Hilâli Mukeddemâti't-Tefâsiriyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I, 307.

¹⁰⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 577.

¹⁰⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 59.

¹⁰⁷² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 414.

Resûlünün hayatını bizzat kasederek kullandığı bir yemin olduğunu söylemektedir. İbn Cevziyye, buradaki yeminin Hz. Muhammed'den başka hiç kimsede bulunmayan faziletine en büyük delil olduğunu belirtmektedir. Ona göre ayetin zahir lafzı ve bağlamı dikkate alındığında Mutezile'nin bu konudaki yaklaşımı doğru olmamaktadır.¹⁰⁷³ Cumhurun görüşü doğrultusunda fikir beyan eden müfessirlerden Alûsî de Zemahşerî'nin yaptığı bu takdirin asılla çeliştiğini, takdirlerdeki bu yaklaşım biçiminin nassın doğru anlamlandırmasını engellediğini söylemektedir.¹⁰⁷⁴

Örnek 2: *“Onlar: ‘Dinledik ve fakat isyan ettik.’ dediler. Çünkü kâfirlikleri sebebiyle buzağıya tapma sevgisi iliklerine işlemiş.”* (Bakara, 2/93)

Bazı i‘râb mütehasısları, ayetin *وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ* kısmında herhangi bir takdir yapmadan zahire göre mana vermişlerdir. Buna göre Hz. Musa'nın isyan eden kavmine altından yapılan buzağı heykelinin ufaltılmış tozuyla karışık bir su içirilmiştir. Ancak bu mana birkaç açıdan tenkit edilmiştir:

Birincisi; herhangi bir takdire gidilmeden ayetin zahirine göre mana verildiğinde *بِأَفْوَاهِهِمْ* ifadesinin burada bir işlevi kalmamaktadır. Bunun yerine *فِي قُلُوبِهِمْ* ifadesinin kullanılması ayetin anlamı itibariyle daha uygun olacaktı.

İkincisi; *شَرِبُوا* sulasî formundaki geçişsiz fiil yerine *أَشْرَبُوا* rubâî formundaki geçişli fiilin zikredilmesi bu eylemin kendi iradeleriyle olmadığına işaret etmektedir.

Üçüncüsü ise Hz. Musa'nın kıssasında heykelle ilgili yakılıp denize atıldığı şeklindeki kanaate uygun bir yorum değildir.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷³ el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Yusûf Şâhin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982, Beyrut, s. 269.

¹⁰⁷⁴ Alûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XIV, 72.

¹⁰⁷⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 368; Alûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, I, 326; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 298; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 255.

Cumhurun, mecâzî ve teşbihî bir olgudan hareketle أُشربوا حَبَّهُ (حَبُّ الْعَجَل) حتی “Onlara buzağı sevgisi içirildi ki bu sevgi, kalplerine kadar işledi.” ayette yaptıkları takdir, ayetin bağlamına ve mesajına en uygun görüş olduğu söylenebilir.¹⁰⁷⁶

Örnek 3: وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ “Ona (İsa’ya) uyanların kalplerine bir şefkat, bir merhamet yerleştirdik. Uydurdukları ruhbanlığı ise Biz kendilerine farz kılmadık, lâkin Allah’ın rızasına nail olmak için kendileri icad ettiler. Kaldı ki ona gereği gibi de riâyet etmediler. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik, onların çoğu ise büsbütün yoldan çıkmışlardır.” (Hadîd, 57/27)

Nahivciler ve müfessirler, ayet-i kerîmede geçen رَهْبَانِيَّةٌ kelimesinin i‘râbı hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bunların bir kısmı kelimeyi kendisinden önceki رَهْبَانِيَّةٌ ve رَحْمَةً kelimelerine atfederken, diğer bir kısmı ise bu kelimeyi diğerlerinden bağımsız sayarak kendisinden önce bir fiil takdir etmek suretiyle ona mef‘ûl kılmışlardır.

Bu i‘râb tercihlerindeki farklılığın arka pılanında, itikadî düşünce ve görüşleri rol oynamaktadır. رَهْبَانِيَّةٌ kelimesinin, nahiv konularından *iştiğâl* bahsinden değerlendirilip mukadder bir fiile mef‘ûl kılınmasının (ابتدعوا رهبانية ابتدعوها) nedenlerinden birisi, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki Mutezilî görüştür. Nitekim Mutezilî Ebû Ali el-Fârisî, رَهْبَانِيَّةٌ (ruhbanlık) kelimesinin جَعَلْنَا fiiline nisbetini kabul etmemektedir. Çünkü Fârisî, Mutezile’nin, “Kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır.” şeklindeki prensibi doğrultusunda hareket ederek, ruhbanların uydurduğu birtakım şeylerin Allah’ın yaratması olarak kabul etmenin caiz olmadığını söylemektedir. Râzî, bu görüşün ancak makdûr (güç yetirilebilir) bir şeyin iki fâil

¹⁰⁷⁶ Alûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, I, 326; İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, I, 180; Hemedânî, *el-Ferîd fi İ’râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd*, s. I, 341.

arasında imkânsızlığı sabit olduğu zaman doğru olabileceğini söyleyerek Fârisî'yi bu konuda eleştirmiştir.¹⁰⁷⁷ Zemahşerî, kendi içlerinde ruhbanlığı meydana getirdiklerini ve daha sonra da bunu ahdettiklerini belirterek bu i'râb vechini tercih etmektedir. Ancak Zemahşerî, ayetteki جَعَلْنَا fiilinin, التوفيق manasında yorumlanması şartıyla رَهْبَانِيَّةً kelimesinin kendisinden önceki kelimelere atfının caiz olabileceğini ifade etmektedir. Bu te'vilde onun Mutezîle'nin esaslarını sürekli öncelediği bariz bir şekilde görülmektedir.¹⁰⁷⁸

Ehl-i Sünnet ekolü doğrultusunda hareket eden Ukberî, her ne kadar i'râb çözümlemesinde Mutezilî âlimlerle aynı i'râb vechini tercih etse de ayete getirdiği yorumla onlardan ayrıldığı görülmektedir. Ukberî, Allah'ın yarattığı bir şeyin rahiplerce icad edilmesinin mümkün olmadığını belirterek رَهْبَانِيَّةً kelimesinin, kendisinden önceki kelimelere atfını doğru bulmamıştır.¹⁰⁷⁹ Onun bu yorumunda ruhbanlığı yaratmanın Allah'a mahsus olduğu ancak kesbleriye bunu tağyîr ve tahrîf ettikleri anlaşılabilir. Kurtubî, en güzel vecih olduğunu belirterek bu vechi tercih etmiştir.¹⁰⁸⁰ Şevkânî (v. 1250/1834) de aynı doğrultuda görüş beyan ederek bu vechi desteklemektedir.¹⁰⁸¹

Özetle, Kur'ân metninin nahvî takdirlere elverişli yapısı i'râb çözümlemelerinde çeşitliliğe neden olmaktadır. İ'râb çeşitliliğinde de ayetin sentaksı ve manasına en uygun vechin belirlenerek tercihin bu doğrultuda yapılması gerekmektedir. Bu nedenle en güzel ve fasih vecihler gözetilerek yapılan i'râb tercihleri sağlıklı bir Kur'ân yorumu için olmazsa olmaz koşullardan biridir.

Örnek 4: مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَزَّيْتَهُمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَنُونَ لَأَهِيَّةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى

الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ
Rabb'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak

¹⁰⁷⁷ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXIX, 246.

¹⁰⁷⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 53.

¹⁰⁷⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, II, 741.

¹⁰⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 271.

¹⁰⁸¹ eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1462.

dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: “Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?” (Enbiyâ, 21/ 2,3)

Yukarıdaki cümlelerde geçen الَّذِينَ ظَلَمُوا ifadesiyle ilgili farklı i‘râb çözümlenmeleri yapılmıştır:

Birincisi; هم الذين ظلموا takdirinde de görüldüğü üzere mahzûf bir mübtedâya haber olmaktadır. Buna göre ifade, nahiv konulardan *zemm* (*kınama*) kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰⁸² Ancak bu tahlilin güvenilirliği birkaç açıdan sorgulanabilir. Evvela, cümlenin kendisinden önceki cümleden tefrik edilmesi (kat‘) ve takdir yapılarak (هم) bağımsız bir cümle olarak ibtidâsını (isti’nâf) gerektirecek bir durum yoktur. Diğer bir husus da ayetin manası böyle bir tahlili gerektirmemektedir. Ayrıca bu tahlil biçimi ayetin söz dizimindeki akıcılığı bozmaktadır. Bütün bu gerekçelere ek olarak i‘râb tahlillerinde takdirin yapılmaması takdirin yapılmasından daha evla olduğu ilkesine göre bu vecih zayıf olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁸³

İkincisi; أعني fiili takdiriyle mansûb olmaktadır.¹⁰⁸⁴ Bu vecih, “Asıl olan cümlenin taktirsiz, hâzifsiz gelmesidir.” kuralına istinaden zayıf bir vecih olduğu söylenebilir.

Üçüncüsü; Nehhâs’ın da tercih ettiği görüşe göre وأسروا النجوى يقول الذين ظلموا ifadesinde görüldüğü üzere يقول fiilinin takdir edilmesidir. Ancak aralarında isnâd ve bedel gibi zahir ilişkiler olan bu ifadeleri birbirinden ayırarak fiil takdirinin yapılması bu vechin tercih edilebilirliğini zayıflatmaktadır.¹⁰⁸⁵

Dördüncüsü; Sibeveyh’in aktardığı bir veche göre أسروا الذين ظلموا ifadesi, fiilindeki vâv’ndan bedeldir.¹⁰⁸⁶ Râzî’ye göre, gizledikleri şeyler nedeniyle Allah (cc),

¹⁰⁸² el-Ukberî, *et-Tibyân fî I‘râbi’l-Kur‘ân*, II, 575; Kurtubî, *el-Câmi‘u li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, XIV, 174.

¹⁰⁸³ el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâili’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîni’l-Basriyyîn ve’l-Kufiyyîn*, s. 249.

¹⁰⁸⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân fî I‘râbi’l-Kur‘ân*, II, 575.

¹⁰⁸⁵ en-Nehhâs, *I‘râbü’l-Kur‘ân*, s. 600.

¹⁰⁸⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 41.

onları aşırı zulüm yapmakla vafetmektedir.¹⁰⁸⁷ Diğerlerinden farklı olarak gerek hazif ve takdirlere ihtiyaç olmaması gerekse i'râb-mana uyumunun sağlanması nedeniyle tercihe en uygun i'râb vechi olduğu söylenebilir.

¹⁰⁸⁷ er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXII, 141.

SONUÇ

Müslümanlar, semavî hitabın beşerî hitaba dönüştüğü kitap olan Kur'ân'ı nazil olduğu ilk günden günümüze farklı yöntemler ve disiplinler geliştirerek daha iyi anlamak ve yorumlamak amacıyla yoğun gayretler içerisine girmişlerdir. Kur'ân merkezli anlama ve yorumlama gayretleri, onun nüzûlünden kısa bir süre sonra ğarîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi filolojik karakter arzeden Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ilimler arasında, ayetleri oluşturan kelime birimlerinin ve terkiplerin söz dizimindeki konumunu ve anlamsal ilişkilerini nahiv kuralları doğrultusunda çözümlmeyi amaç edinen i'râbü'l-Kur'ân ilminin çok özel bir yeri vardır.

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin erken dönemlerde ilmi bir disiplin olmasını sağlayan faktörlerin başında *lahn* gelmektedir. Dildeki her türlü yanlış kullanımı ifade eden lahn, Kur'ân'ın nüzûl döneminde ve onun açıklayıcısı Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemlerde Kur'ân okumalarını etkileyecek kadar tehlikeli boyutlara ulaşmamıştı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra artan fetih hareketleriyle birlikte farklı milletlerden insanların İslam dinine girmesiyle lahn gittikçe tehlike arzelmeye başladı. Özellikle kelime sonlarındaki harekelerin başka bir ifade ile i'râb göstergelerinin yanlış kullanımının inançla ilgili bir esasın inkârı veya şer'î bir hükmün tağyîri gibi olumsuz sonuçlara sebebiyet vermesi, Kur'ân merkezli gramer çalışmalarına ivme kazandırdı. Öncelikle i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili ilk ciddi faaliyet olarak da değerlendirilebilecek birtakım hareketler Kur'ân'a kondu. Böylece Kur'ân'ın orijinal formu tahrîf ve tağyîrden korunarak güvence altına alındı. Bununla da yetinilmeyerek üstün gayretlerle çölde fasih Arapça konuşan bedevilerden dilsel materyaller toplandı. Bu materyallerden istikrâ (tümevarım) yöntemiyle genel kurallar belirlendi. Şüphesiz bu kuralların oluşmasında Kur'ân, pasif ve edilgen konumda değildi; tam aksine etkin ve belirleyici konumdaydı. Böylece Kur'ân, hem dilin kaynağı hem de oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevahid) yer aldığı metin olarak müracat edilen bir kitap oldu.

Müsteşriklerin dilsel argümanlardan istinbât edilen gramer kurallarının sonradan Kur'ân'a uyarlanmak suretiyle Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddialarının tamamen mesnetten yoksun ve art niyet mahsulü olduğu söylenebilir. Hz. Osman döneminde

istinsah edilen mushaflarda yazım yanlışlarının diğerk bir ifadeyle müstensih hatalarının bulunduğu biçimindeki iddialar, temelde böyle olumsuz bir tutumun sonucudur. Her ne kadar müsteşriklerin, Kur'ân metninde i'râb hataları olduğu iddialarını destekleyebilecek başta Taberî (v. 310/923) olmak üzere bazı kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunsa da ilmi tekniklerle eleştirisi yapılan bu rivayetlerin gerek sened gerekse metin açısından oldukça problemlili olduğu ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da bir takım i'râb hatalarının mevcudiyetini çağrıştıran bu rivayetlerin delil değeri taşıması için öncelikle, gerek metin gerekse sened itibariyle orijinal formuyla günümüze tevatüren ulaşan Kur'ân'la aynı nitelikte olması gerekmektedir. Hâlbuki amaçları uğruna anılan rivayetleri kullanmaktan çekinmeyen müsteşriklerden başka hiç kimse Kur'ân'ın meşruiyetine hâlel getirecek bu rivayetlere itibar etmemiştir.

Kur'ân metninde i'râb hatalarının bulunduğu iddialarının kabulü, Kur'ân'ın gerçekliğini zedelemekle kalmamakta; sonraki nesillere güvenli bir biçimde ulaşmasını sağlamak amacıyla başta Hz. Osman olmak üzere hayatını ortaya koyan sahâbenin, bilerek tashihte bulunmayıp bu hataları olduğu gibi bıraktıkları şeklindeki ithamların da kabulü anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle sahâbenin bu tutumu, tarihi bir yanlışlık üzerinde ittifak ettikleri anlamına gelir ki böyle bir iddia tamamen gerçek dışı olup realitede hiçbir tutarlılığı ve karşılığı yoktur. Bu tür iddialar ayrıca geçmişten günümüze gerek metin gerekse kıraâtıyla tevatüren nakledilen Kur'ân'ın yanlış okunduğu sonucuna götürür ki bunu kabul etmek hem aklen hem şer'an hem de örfen mümkün değildir.

İ'râbü'l-Kur'ân çok erken sayılabilecek dönemlerden itibaren pratikte var olmasına rağmen gerek klasik gerekse modern dönem i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarında, bu ilmin kavramsal çerçevesi net olarak belirlenmemiştir. Kaynaklarda genellikle bu ilmin faziletinden ve yararlarından bahsedilmekte ya da sadece i'râb kelimesinin tanımıyla yetinilmektedir. Buradan hareketle Kur'ân âyetlerinin anlamlarının ortaya çıkmasında anahtar role sahip i'râbü'l-Kur'ân ilminin, öncelikle kavramsal çerçevesinin ve ilkelerinin neler olduğu ortaya konmalıdır. İ'râbü'l-Kur'ân'ın kavramsal çerçevesi belirlenmeden önce de i'râb kavramının çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Zira gerek klasik gerekse modern dönem kaynaklarda bu kavramla ilgili farklı tanımlar yapılmaktadır. Bu tanımlar üç kategoride değerlendirilebilir:

Birincisi; klasik dönem kaynakların birçoğunda i'râb ve nahiv terimleri birbirinin yerinde kullanılmıştır. Ancak daha sonraki süreçlerde her iki terimin kavramsal çerçevesinin daha da belirginleşerek nahiv; Arap dilinin teorik ilkelerini, i'râb ise bu ilkelerin pratiğe aktarımı şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre nahiv, Arap dil kurallarının teorik boyutunu karşılarken, i'râb ise bu kuralların cümle yapısına tatbiki veya cümledeki kelime birimlerinin analizini temsil etmektedir.

İkincisi; i'râb, binâ (değişmezlik) teriminin zıddı olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın sonucu olarak klasik ve modern dönem kaynaklarında i'râb; âmillerin değişmesine bağlı olarak kelime sonlarında meydana gelen lâfzî ya da takdirî değişimler veya âmilin gerektirdiği harf, hareke, sükûn, hâzif gibi olguların açıklanması şeklinde tanımlanmıştır.

Üçüncüsü; i'râb, muhtelif nahiv kaidelerinin tatbiki olup cümlenin fiil, fâil, mübtedâ, haber, mef'ûlü'n-bih, hâl gibi öğelerinin izah edilmesidir. Başka bir ifade ile i'râb, gramer kurallarının terkipsel ifadelerle tatbiki ya da gramer kurallarına göre cümle çözümlemesinin yapılmasıdır. Her ne kadar bu tanım diğerlerine göre geri planda kalsa da i'râbü'l-Kur'ân'ın işlevselliği ve gramer kurallarını pratize etme boyutu dikkate alındığında bu tanımın, i'râbü'l-Kur'ân ilminin tabiatına en uygun bir tanım olduğu söylenebilir.

Bilebildiğimiz kadarıyla i'râbü'l-Kur'ân ilminin teorik çerçevesini ve ilkelerini belirlemeye yönelik eser yazan günümüz araştırmacılardan İsevî'dir. İsevî, bu ilmin kavramsal çerçevesini belirleyen bir tanım yapmaktadır. Buna göre i'râbü'l-Kur'ân; *Kur'ân'ın terribî ifade biçimlerinin tahrîcini (en uygun i'râb vecihlerini gerekçeleriyle ortaya koyma) yerleşik nahiv kuralları doğrultusunda inceleyen bir ilimdir.* Bu tanıma göre i'râbü'l-Kur'ân; ayetleri, kelimeler ve cümlelere taksim etmek suretiyle parçacı bir yaklaşımla, kelime ve ifadelerin gramer özelliklerini ve anlamsal inceliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan Kur'ân ilimlerinden önemli bir ilimdir.

Bazı rivayetlerden hareketle Kur'ân i'râbını Hz. Peygamber'le başlatanlar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'ân i'râbının yapılmasını tavsiye ettiği şeklinde yorumlanan rivayetler esas alındığı takdirde, i'râbü'l-Kur'ân ilminin pratikte çok önceleri var olduğu söylenebilir. Ancak i'râb kelimesinin henüz ilmi bir disiplini temsil edecek kavramsal olgunluğa ulaşmaması, rivayetlerde geçen bu kelimenin terimsel

anlamdan ziyade bir şeyi açıklamak, izah etmek gibi kök anlamlarında kullanıldığı şeklindeki yorumun daha isabetli olduğu görülmektedir.

Arap nahvinin ilkelerini belirlediği *el-Kitâb* adlı eserinde Sibeveyh'in (v. 194/809) birçok ayetin i'râb analizini yapması, her ne kadar yöntem ve içerik itibariyle i'râbü'l-Kur'ân ilminin teorik çerçevesi henüz belirlenmemiş olsa da bu ilmin çok erken dönemlerde pratikte var olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin tarihsel sürecinin hangi eserle başlatılacağı sorusu, bu alanla ilgilenen kişilerce cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bazıları, Sibeveyh'in talebesi Kutrub'a (v. 206/821) nisbet edilen *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserden hareketle i'râbü'l-Kur'ân'ın müstakil bir ilim sürecini bu eserlerle başlatmışlardır. Ancak eserin varlığı ile ilgili kesin bir bilginin olmaması ayrıca bu eserin me'âni'l-Kur'ân ilmiyle alakalı olabilme ihtimali bu görüşü zayıflatmıştır. Dolayısıyla i'râbü'l-Kur'ân ilminin bağımsız ilmi disiplin sürecini, müellifine aidiyetinde ve günümüze intikalinde herhangi bir tereddüdün olmaması gibi gerekçelerle Nehhâs'ın (v. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân*'ıyla başlatmanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira İ'râbü'l-Kur'ân'ın gelişimini büyük oranda çok amaçlı filolojik eserler olarak bilinen me'âni'l-Kur'ân ilminin çatısı altında tamamladığı ve ondan ayrılarak bağımsız bir ilim olduğu şeklindeki çoğunluğun kanaati esas alındığında, Nehhâs'ın muhteva ve metod itibariyle her iki alanda da farklı eser vermesi sebebiyle iki ilim arasında fiili ayrışmayı onunla başlatmanın tarihsel gerçekliğe daha uygun olduğu söylenebilir.

Genelde Arap dilinde özelde ise Kur'ân metninde i'râb olgusunun olmadığı ya da bu sistemin iddia edildiği gibi ayetlerdeki mana inceliklerini ortaya çıkarma fonksiyonun bulunmadığı iddiaları süregelmiştir. İlk olarak klasik dönem dilcilerden Kutrub (v. 206/821) tarafından ortaya atılan günümüzde ise İbrâhim Enîs gibi dilcilerlerce de savunulan bu iddiaya göre i'râb hareketlerinin, mütetekellimin kelimelere yüklediği anlamları ortaya çıkarma fonksiyonu olmayıp bu hareketler sadece kelimeleri birbirine bağlayan araçlardır. Hâlbuki çoğunluğun da kabul ettiği görüşe göre i'râb hareketleri, sadece cümledeki kelimelerin lâfzî bağlantılarını sağlayan araçlar ya da cümlenin kolay telaffuz edilmesini sağlayan fonetik unsurlar olmayıp aksine bunlar kelimelerin cümle içerisindeki i'râb konumlarını ve bunlara bağlı oluşan anlamları ortaya çıkarma fonksiyonu olan unsurlardır. Kelimelerin cümle nazmındaki i'râb

durumlarının birtakım göstergelerle birbirinden ayrılması, Arap milletinin toplumsal aklının bir gereğidir.

Müsteşrikler, İslamiyet'in sebab-i bekası olan Kur'ân'ın metinsel gerçekliğini tartışmalı kılmak amacıyla kelimeler arasındaki lâfzî ve anlamsal ilişkileri düzenleyen i'râb sisteminin Kur'ân'a sonradan uyarlandığı iddialarını ortaya atmışlardır. Buradan hareketle i'râb realitesinin dayandığı câhiliye şiiri etrafında şüpheler oluşturmaya çalışmışlardır. Bu amaçla Arapların kitâbeti bilmedikleri dolayısıyla yazılı şiir kaynaklarının sonradan oluşturulduğu, şifâhî yöntemlerle nakledilen câhiliye şiirinde intihal unsurlarının bulunduğu iddialarını ortaya atmışlardır. Bütün bu iddiaların arka planında, Arap şiirinin zirvede olduğu bir dönemde fesahat ve belağatıyla edebî şahsiyetleri hayran bırakan Kur'ân'ın, beşerî birtakım müdahalelerle tahrîf edildiğinden hareketle Müslümanların Kur'ân'la ilgili zihinlerindeki olumlu algıyı olumsuzla dönüştürme çabaları yatmaktadır. Dil uzmanlarının tarihi materyaller üzerinde yaptığı ilmi ve teknik araştırmalar neticesinde ulaştıkları veriler, bütün bu iddiaların geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Câhiliye şiirinin erken dönemlerde tedvin edilerek orijinal formunu -bütünüyle olmasa da- koruması müsteşriklerin, i'râb sisteminin Kur'ân'ın nüzûlünden sonra uydurulduğu iddiaların dayandığı en önemli delillerinin geçerliliğini zayıflatmaktadır. Kısacası câhiliye şiirinin tarihsel gerçekliğini kanıtlayan bütün veriler, aynı zamanda Arap dilinin temel özelliklerinden olan i'râb sisteminin orijinalliği ve tarihi serencamı hakkında önemli birer kaynak niteliğindedir. İ'râbın dilbilimcilerce sonradan uydurularak Kur'ân metnine uyarlandığı iddialarını geçersiz kılan en önemli delillerden birisi de Kur'ân metnine henüz i'râb harekeleri konulmadan evvel yaygınlaşmaya başlayan özellikle de kelime sonlarının yanlış okunmasından kaynaklanan ciddi anlam yanlışları ile ilgili rivayetlerdir. Zira Kur'ân'ın harekeleme sürecini başlatan hatalı i'râb kullanımlarını haber veren bu rivayetler, i'râbın her ne kadar yazılı olmasa da birer sözel değer olarak Kur'ân'ın orijinal metninde varolduğunu tam bir yetkinlikle bize bildirmektedir.

Kanaatimizce günümüz i'râb sistemiyle mukayese edildiğinde bütün kurallarıyla yerleşmiş ve gelişmiş bir i'râb sisteminden bahsetmek mümkün görülmemekle birlikte dilsel araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara bakıldığında bu sistemin kökünün çok eskilere dayandığı söylenebilir. Arap dilinin temel unsurlarından olan i'râb sistemi, kadim dillerde ibtidâî bir biçimde de olsa mevcut olması bu sistemin,

sonradan bir araya getirilen dilsel materyallerden vazedildiği iddialarını boşa çıkarmaktadır. Ayrıca Kur'ân metnindeki i'râb ile ilgili argümanlar, şiir ve kasidelerdeki nazım örgüsü, şiirde ikvânın yapılması, fesâhatiyle maruf şahsiyetlerin lahne düşmesi ve bunun ayıplanması, nahivcilerin dilsel çalışmalarının ekseninde i'râbın bulunması vs. bütün bunlar i'râbın varlığını ve manaya delaletini ispatlayan delillerdir.

İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinde bazı ayetlerde aynı kelime ya da cümle ile ilgili birden fazla i'râb vechinin belirlendiği görülmektedir. Bu vecihler, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını ve Kur'ân yorumcusuna daha fazla anlam inceliklerini ortaya çıkarma imkânını sağlamaktadır. İ'râbü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili birçok eser telif edilmekle birlikte bu eserlerde i'râb vecihlerini ortaya koyan faktörlerin neler olduğuyla ilgili sistematik bir bilgi bulunmamaktadır. Okumalar sonucunda belirlenen faktörler şöyle özetlenebilir:

1. Arap dilinin ve Kur'ân-ı Kerîm'in metin yapısı, i'râb farklılıklarını mümkün kılan en önemli faktörlerden birisidir. Kelamın terkip edildiği cüzler, lâfzî ve maneî rabitalarla birbirine bağlanmakta ve bu rabitalarla kelam bir bütünlük arz etmektedir. Kelamı oluşturan birimler arasındaki ilişkinin ve kelamın cüzlerini birbirine bağlayan lâfzî rabitaların (harfler) delaletinin anlaşılması nispetinde, i'râb vecihleri taaddüt etmektedir. Ayetlerin söz dizimindeki orijinallik yani harflerin kelimelerle, kelimelerin cümlelerle, cümlelerin sûrelerle olan kusursuz nazım örgüsü, i'râb çeşitliliğine sebep olmaktadır.

2. Kıraatlerin Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflara dağıtılması i'râb farklılıklarının en önemli faktörlerinden birisini teşkil etmektedir. Dilbilimciler ve müfessirler, kıraât vecihlerinden istifade ederek ayetleri mana, gramer gibi birçok yönden izah etmişlerdir. Bu amaçla âmm (genel) lafızların tespiti, mutlak lafızların takyidi ve mücmel lafızların tebyininde temel kaynak olan kıraâtlardan çokça istifade etmişlerdir.

3. Müfessirlerin ve dilbilimcilerin yorum ve değerlendirmelerindeki farklılıklar, öncelikle lafza yüklenen manada başlamakta, daha sonra da cümleye intikal etmektedir. Cümleye atfedilen mana ise isti'naf, fasl ve vasl, ta'lîl, bedel vb.

cümlenin diğer cümlelerle alakasını temsil eden unsurları etkileyerek i'râb farklılıklarını oluşturmaktadır.

4. Dilbilimciler ve müfessirler, zaman zaman ayetlerde hâzif, takdîm-te'hîr, ziyâde vb. olgulardan dolayı çeşitli takdirler yapmaktadırlar. Bu takdirler, ayetlerde i'râb çeşitliliğine sebep olmakta ve ayetin manasını etkilemektedir.

5. Kelimeler arasındaki fonetik uyum da bazen i'râb vecihini mümkün kılmaktadır. Zira i'râb uzmanları, cümlenin ihtiva ettiği mana ve delaletleri beyan noktasında kelamın önemli bir karinesi olan fonetik uyuma önem vermektedirler. Bundan hareketle cümlenin delaletini tespit noktasındaki gayretler, i'râb vecihlerinin oluşmasına sebep olmaktadır.

6. Kur'ân ayetlerindeki i'râb vecihlerinin taaddüdünün temel faktörlerinden birisi de dilbilimcilerin ve müfessirlerin mensubu buldukları ekollerinin prensiplerini incelemeleridir. Sema', kıyâs, istishâb gibi metodolojik araçların başta Basrâ ve Kûfe ekolleri olmak üzere dil ekollerinde öncelik ve önem itibarıyla kullanımının farklı olması, i'râb çeşitliliğini meydana getirmektedir. Zira dilbilimci, mensubu bulunduğu ekolün metodolojik araçlarına daha fazla önem vermekte, bu durum gramatik unsurların izahında yorumsal farklılıkların oluşmasına, dolayısıyla i'râb çözümlerinde çeşitliliğe sebep olmaktadır.

7. Zekâ ve dilsel yetilerin kişiden kişiye değişmesi, ayetlerdeki i'râb ve mana inceliklerinin ortaya çıkmasının diğer nedenlerinden birisidir. Dilbilimcilerin, makamı ne olursa olsun herhangi bir şahsın fikrini kutsamadan kendi hür iradeleri ve özgür düşünceleriyle konuya yaklaşmaları, i'râb tenevvünün başlıca amillerinden birisidir.

İ'râbü'l-Kur'ân ilminin pratiğinden çok sonraları teorik ilkelerinin ve kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ayetlerin i'râbında subjektif yorum ve değerlendirmelere kapı açmıştır. Özellikle de mezhep aidiyetini önceleyen Mutezile ve Şiâ başta olmak üzere çeşitli ekoller bu boşluktan yararlanarak Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında son derece önemli olan bu ilmi, kendi mezheplerinin prensiplerine hizmet ettirmişlerdir. Bu da ayetlerin i'râb vecihlerinin ve tercihlerinin birtakım ilkeler doğrultusunda yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu amaçla

ulûmu'l-Kur'ân ve bazı nahiv kaynaklarında genelde Arap dili özelde ise Kur'ân i'râbıyla ilgili birtakım ilkeler belirlenmiştir. İbn Hişâm'ın (v. 761/1359) *Muğni'l-Lebîb*'i, Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Burhân*'ı, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İtkân*'ı, İbn Âkile'nin (v. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere diğer bazı kaynaklarda, i'râb vecihlerinin tespit ve tercihinde âlimlerin riayet etmesi gereken ilkeler, sistematik bir hale getirilerek örnek ayet çözümlemeleriyle bu ilkelerin Kur'ân'ın anlaşılması için ne kadar önemli olduğu vurgulanmıştır. Böylece Kur'ân'ı i'râb eden âlimlerin i'râb tahrîç ve tercihlerini sağlıklı bir biçimde yapmaları için bu ilkelere muhakkak riayet etmeleri gerektiği belirtilmiştir. Bu ilkeler şunlardır:

1. Müfred ve mürekkeb İfadelerin anlamlarının bilinmesi.
2. Lâfzın muhtemel i'râb vecihlerinin bilinmesi.
3. Kelime yapısının (bâblar) doğru tespit edilmesi.
4. Kelime formlarındaki benzerliklere dikkat edilmesi.
5. Başka ayetlerdeki benzer terkiplerin göz önünde bulundurulması.
6. Siyâk-sibâk uyumunun esas alınması.
7. Sebeb-i nüzûlün bilinmesi.
8. İ'râb ve mana çatışmasında mananın öncelenmesi.
9. Şer'î delillere uygun takdirlerin diğer takdirlerden daha öncelikli olması.
10. Resm-i Mushaf'a uygun i'râb vechinin ona aykırı i'râb vechinden üstün olması.
11. İ'râb tercihlerinin sahih kıraâtlere aykırı olmaması.
12. Kur'ân i'râbının şâz, ğarîb ve zayıf vecihler yerine sahîh, fâsîh ve meşhûr vecihlere göre yapılması.
13. İ'râb vecihlerinin tahrîcinin Arap dilinde sabit olmayan kurallar üzerinden yapılmaması.
14. Herhangi bir gerekçe olmaksızın aslın ya da zâhirin aksine tahrîcin yapılmaması.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdi'r-Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Abdü't-Tevâb, Ramazan, *Fusûlün fî Fikhi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1999.

Abdülâher, Ebü'l-Vefâ Ahmed, *Min Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Asrî Hadîs, Beyrut, ty.

İbn Abdi's-Selâm, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebü'l-Kâsım Sülemî, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* thk. Rıdvan Muhtâr b. Garbiyye, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşii, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Karaa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990.

Ak, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986.

İbn Akil, Ebû Muhammed Bahaeddîn Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu İbn Akil*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

İbn Âkile, Cemalüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Said b. Âkile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatü's-Şârika, Şârika, 2006.

Ali, Îsâ Şehhâte Îsâ, *ed-Dirâsâtü'l-Luğaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Evâili'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Dâru Kabba, Kâhire, 2001.

Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

İbnü'l-Arabî, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, ty., IV, 115.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2002.

Asım Efendi, Ebü'l-Kemâl Ahmed, *Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tercemesi)*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1887.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1379.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984.

Atalay, Osman, *İbn Hâleveyh ve İ'râbu Selâsine Sûre Mine'l-Kur'ân*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 17, Erzurum, 2002.

Ateş, Süleyman, *İmamiyye Şiâsının Tefsir Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cilt: XX.

_____, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Avn, Hasan, *el-Luğat ve'n-Nahv*, Matbaatu Ruyâl, İskenderiyye, 1952.

Aydın, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010

_____, "Kur'ân'la ilgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:11, sayı: 1, Samsun, 2011.

Azîme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire, ty.

Bâkûlî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Hüseyin b. Ali el-İsbahânî, *el-İbâne fî Tafsîli Mââtü'l-Kur'ân*, Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'd-Diniyye, Kuveyt, 2009.

Bedevî, Abdurrahmân, *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sıhhati's-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979.

Bergstraesser, Gotthelf, *et-Tatavuru'n-Nahvî li'l-Luğati'l-Arabiyye*, nşr. Ramazan Abdu'ttevâb, Mektebetü Hâncî, Kahire, 1994.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Menâkıbü's-Şâfiû*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Mektebetü Dârü'l-Turas, 1971.

Brockelmann, Carl, *Fıkhu'l-Luğati's-Sâmîyye*, çev. Ramazan Abdu'ttevâb, Mektebetü Camiâtü'r-Riyâd, Riyâd, 1977.

Birişik, Abdulhamit, *"İ'râbü'l-Kur'ân"*, DİA, XXII, İstanbul, 2000.

Bolelli, Nusrettin, *el-Ukberî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, İstanbul, 1986.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiü's-Sahîh*, Muhammed Fuad Abdulbakî-Muhibbuddîn Hatîb, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1403.

Buğa, Mustafa Dib- **Metû**, Muhyiddîn Dib, *el-Vâzih fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımaşk, 1998.

Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999

_____ *"Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler"*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 12-13, Samsun, 2001.

Catlâvî, el-Hâdî, *Kadâye'l-Luğa fi Kütübi't-Tefsîr*, Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, Tunus, 1998.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1998.

Cebel, Muhammed Hasan, *Difâ'ani'l-Kur'ân*, el-Berberî li Tıbaati'l-Hadise, Tanta, 2000.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dârü'l-İlm, Beyrut, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali, *Takvimü'l-Lisân*, thk. Abdülazîz Matar, Dârü'l-Maarif, Kahire, ty.

Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim, *et-Tefsîrû'l-Kayyime li İbn Cevziyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fâkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.

_____, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Yusûf Şâhin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kıraâti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

_____, *Ğayetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindâvî, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1985.

_____, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, ty.

Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhuli's-Şuârâ*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Dârü'l-Medenî, Cidde, ty.

Cüdey', Abdullâh b. Yusûf, *el-Mükeddemât el-Esâsiyye fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Leeds, 2001.

Cündî, Ahmed İlmü'd-Din, "*el-İ'râb ve Müşkilâtühü*", Mecelletü Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, sayı: 42, Kahire, 1978.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahmân Abdülkahir, *Delâilü'l-İ'caz fî İlmi'l-Me'âni*, nşr. Muhammed Reşid Rıza, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1994.

_____, *Delâilü'l-İ'caz*, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Cüveynî, Ebü'l-Meâli İmamü'l-Harameyn Rükneddîn Abdülmelik, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrût, ty.

Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1973.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, thk. Navre Binti Hasen, Darû't-Tedmuriyye, Riyâd, 2010.

_____, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1997.

_____, *el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Yusuf Abdurrahmân Mar'aşli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

_____, *et-Teysîr fî'l-Kiraâti's-Seb'a*, tsh. Otto Pretzl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdissecân Vâiz, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2006.

Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1994.

Dayf, Şevki, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty.

_____, *el-Asrû'l-Câhilî*, Dârü'l-Maârif, Kâhire, 1965.

Dehiş, Abdurrahmân b. Salih b. Süleyman, *el-Akvâlü's-Şâzze fî't-Tefsîr*, Mecelletü'l-Hikme, Manchester, 2004.

Dervîş, Muhyiddîn, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1999.

Demâminî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer, *Şerhü Muğni'l-Lebîb*, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Ürdün, 2008.

Dervîş, Muhyeddîn, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1999.

Ebü'l-İzz, Ebü'l-Hasan Sadreddîn Ali b. Ali b. Muhammed Hanefî Dimaşkî, *Şerhü'l-Akideti't-Tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî- Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, II, 643.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn İmâd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

- Efgânî**, Saîd, *fî Usûli'n-Nahv*, Matbûâtu Câmiatu Dîmaşk, Dîmaşk, 1994.
- Ehdelî**, Ahmed Mikari b. Ahmed Hüseyin Şümeyle, *el-Burhân fî İ'râbi'l-Âyâti'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Asriyye Beyrût, 2001.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. Komisyon, Azim Dağıtım, İstanbul, ty.
- Enbârî**, Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî Ğarîbi İ'râbi'l-Kur'ân*, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1980.
- _____, *Esrârü'l-Arabiyye*, Matbûâtu Mecmeü'l-İlmi'l-Arâbi, Dîmaşk, ty.
- _____, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, Mektebetü'l-Menar, Ürdün, 1985.
- _____, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hulâf Beyne'n-Nahviyyîni'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdülhamid, Matbaatü's-Saâdet, 1961.
- İbnü'l-Enbârî**, Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kasım b. Muhammed, *İdâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâh*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Matbûâtu Mecmeü Luğati'l-Arabiyye, Dîmaşk, 1981.
- Enîs**, İbrâhîm, *Min Esrâri'l-Luğa*, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, Kahire, 1978.
- Ensârî**, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Musa Ali Musa Mes'ud, Darü'n-Neşr li'l-Câmiât, Kahire, 2010.
- Ergin**, Mehmet Cevat, *el-Ukberî ve el-Lubâb fî İleli'l-Binâi ve'l-İ'râbi*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2002.
- Ergüven**, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahnın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 6, sayı: 11, Çorum, 2007.
- Esbehânî**, İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl el-Kureyşî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Mektebetü Melik Fahd, Riyâd, 1995.
- Esed**, Nasîrüddîn, *Mesâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-Mearif, Kahire, 1978.
- Esterabâdî**, Radiyyüddîn Necmeddîn Muhammed b. Hasan Râdi, *Şerhü'r-Râdî Ale'l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Menşurâtu Câmiatu Bingazî, Bingazî, ty.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-Luġâ*, thk. Muhammed Ali Neccâr, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ty.

Fâkihî, Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Mekkî, *Şerhü Kitâbi'l-Hudûd fi'n Nahv*, thk. Ramâzan Ahmed ed-Demirî, Mektebetü Vehbe, Mısır, ty.

Fârâbî, Ebû Nasr Muallimü's-Sânî Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbü'l-Hurûf*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1986.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüġa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dârü'l-Fıkr, Beyrût, 1979.

_____, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luġa ve Sünenü'l-Arabî fi Kelâmihâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdülġaffar, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, thk. Beşîr Cuvicâtî, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Beyrut, 1984.

_____, *el-İdâh*, thk. Kâzım Bahru'l-Mercân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1996.

_____, *el-Mesâilu'l-Helebiyât*, thk. Hasan Hendâvî, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1987.

Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2003.

Ferec, Beşîr Sâlim, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1999.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî Ulûmu'l-Kur'ân Mahtutâtü't-Tefsîr, Mecmaü'l-Melik li Buhûsi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetü Âl-i Beyt), Amman, 1986.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kamusü'l-Muhît*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1952.

Fück, Johann W., *Arabiyye : Dirâsât fi'l-Luġa ve'l-Lehecât ve'l-Esâlib*, çev. Ramazan Abdud't-Tevvâb, Mektebetü Hâncî, Kahire, ty.

Ğalâyinî, Mustafa, *Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, Menşurâtü Matbaatü'l-Asriyye, Beyrut, 1993

Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalim Neccar, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1955.

Gazzalî, Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Dâru's-Şâ'b, Ammân, ty.

Gölcük, Şerafeddîn- **Toprak**, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996.

Güler, İsmail, *Kur'ân İ'râbı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991.

Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, (Basılmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Hakkı, Muhammed Sâfâ Şeyh İbrâhim, *Ulûmu'l-Kur'ân Min Hilâli Mukeddemâti't-Tefsîriyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara, 1986.

Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn, *ed-Dürri'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, ty.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kıraâti's-Seb'a*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, Darü's-Şurûk, Beyrut, 1979.

_____, *İ'rabü'l-Kıraâti's-Seb'a ve İlelihâ*, thk. thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymîn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1992.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed, *el-Müsned*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 1995.

Hamed, Ğânim Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, el-Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdad, 1982.

_____, *Muhâderât fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ammâr, Amman, 2003.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, thk. İhsân Abbâs, Dârü'l-Arabî'l-İslâmî, Beyrut, 1993.

Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, *Kavâidü't-Tercîh İnde'l-Müfessirîn*, Dârü'l-Kâsım, Riyâd, 1996.

Hasan, Abbas, *en-Nahv'l-Vâfi*, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1973.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ty.

Ebû Hayyân, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyanî el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

_____, *İrtişafü'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Ramazan Abdu'ttevâb-Receb Muhammed Osman, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, 1998.

Hemedânî, Ebû Yusuf Münteceb b. Ebi'l-Îz Müntecebüddîn, *el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dârü's-Sekâfe, Doha, 1991, I, 9.

Harrât, Ahmed b. Muhammed, *el-Müctebâ min Müşkili İ'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mecmaü'l-Melik Fahd li Tibaati'l-Mushafî'ş-Şerîf, Medine, 2005.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'arib*, thk. Abdullatîf Muhammed Hatîb, Tûrâsü'l-Arabî, Kuveyt, 2000.

_____, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ty.

_____, *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Marifeti Kelâmi'l-Arab*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdülhamid, Kâhire, 2004.

Hüseyin, Tâhâ, *fî'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Dârü'l-Maarif, Susa, ty.

_____, *fî'l-Edebi'l-Câhilî*, Matbaatu Faruk, Kahire, 1933.

İbrâhim, Musa İbrâhim, *Buhûsu'n-Minheciyye fî Ulûmi'l-Kur'âniyye*, Darü Ammâr, Amman, 1996.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut- Mahmûd Arnaut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.

İsevî, Yusuf b. Halef, *İlmu İ'râbi'l-Kur'ân*, Dâru's-Sâmî, Riyâd, 2007.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aynanî, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2005.

İshâk, Ali Şevvah, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'r-Rifâî, Riyâd, 1983.

Kaçar, Halil İbrâhîm, *Türkçe Meallerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslubu) Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 30, İstanbul, 2006.

_____, *Edebî Yönden Hazif Üslubu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Kâdî Abdulcebbar, İmâduddîn Ebi'l-Hasen Ahmed, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dârü'l-Nahdeti'l-Hadisiyye, Beyrût, ty.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhü'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1922.

Karadavut, Ahmet, *Arap Dilinde Lahnin Doğuşu*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, Konya, 1997.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Kasımî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâluddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957.

Kattân, Menna' Halil, *Mebâhis fî Uûlumi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 2000, s. 70.

Kaya, Murat, *Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî ve Ezzâd fî'l-Luga Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Kayapınar, Durmuş Ali, *Mekkî İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî (Asrı-Hayati ve Eserleri)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1986.

_____, “*Kur’ân-ı Kerîm’in Gramerine Giriş*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, Konya, 1995.

_____, “*Me’âni’l-Kur’ân ile İ’râbü’l-Kur’ân’ların Karşılaştırılması*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Konya, 1991.

_____, “*ez-Zeccâc’a Nisbet Edilen Kur’ân Kimindir? Ve Bu Kitabın Gerçek Adı Nedir?*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, Konya, 1997.

Kayhan, Veli, “*Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: 10, sayı: 2, Sivas, 2006.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebü’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, Müessesetü Kurtubâ, Kâhire, 2000.

Kisâi, Ebü’l-Hasan Alî b. Hamza, *Mâ Telhenu Fihî’l-Âmme*, Mektebetü Hancî, Kahire, 1982.

_____, *Me’âni’l-Kur’ân*, Dâru Kuba, Kâhire, t.y.

İbnü’l-Kıfî, Ebü’l-Hasan Cemâluddîn Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İnbâhü’r-Ruvât ala Enbâhi’n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, 1986.

Kılavuz, Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, ty.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Kâfi*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, Cize, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2006.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te’vilu Müşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Dâru’t-Turas, Kahire, 1973.

_____, *Üyûnu’l-Ahbâr*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire, 1996.

_____, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân* thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur’ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969.

Lugavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî el-Lugavî Ebü't-Tayyib, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire, ty.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1996.

Mahzûmî, Mehdî, *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecuhâ fî Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır, 1958.

Mahallî, Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafî - **Suyûtî**, Ebü'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2005.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh Tâî, *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Heridî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1982.

_____, *Şerhu't-Teshîl li İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bedevî Mahtun-Abdurrahmân Seyyid, Dâru'l-Hicr, 1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

Margoliouth, David Samuel, *Usûlü's-Şi'ri'l-Arabî*, çev. İbrâhim Avad, Dâru'l-Firdevs, Kahire, 2006.

Maşalı, Mehmet Emin, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, (Basılmış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2003.

Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebî Tâlib, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Yasin Muhammed Sivasî, Dâru'l-Me'mûn li't-Türas, Dımaşk, ty.

_____, *el-Kesf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelihâ ve Hucecihâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin en-Nisâburî, *el-Mebsût fî'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Sebi' Hamza Hâkimi, Matbûâtu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımaşk, ty.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-İsfahânî, Cidde, 1393.

_____, *el-Fethü'r-Rabbânî fi Alakâti'l-Kirâati bi Resmi'l-Osmânî*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyâd, 1994.

Muradî, Hasan b. Kâsım, *Cene'd-Dâni fi Hurûfi'l-Me'âni*, thk. Muhammed Nedim Fazıl-Fahreddîn Kabave, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Mustafa, İbrâhîm, *İhyâu'n-Nahv*, Kahire, 1992.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Mûsa, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, thk. Şevki Dayf, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty.

Mükerrem, Abdülâlî Sâlim, *Kur'ân-ı Kerîm ve Eseruhâ fi Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü Ali Cerâh Sabah, Kuveyt, 1978.

_____, *Eserü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye fi Dirâsâti'l-Luğaviyye*, Müessesetü Âli Cerrâh Sabâh, Kuveyt, 2009

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, Kitâbü'l-Eymân, h. 1017.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran, h. 1366.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2008.

_____, *Kitâbü'l-Kut'a ve'l-İ'tinâf*, thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Metrûh, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyâd, 1992.

_____, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî, Mektebetü'l-Mekreme, Medine, 1988.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nurî, *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb Mutî, Mektebetü'l-İrşâd, Riyâd, ty.

Nisâburî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2000.

Nisâburî, Nizameddîn el-A'rec Hasan b. Muhammed Nizameddîn, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Furkân*, thk. İbrâhim Atve İvaz, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1962.

Osman, Muhammed Hasan, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânu Me'ânîhi*, Dâru'r-Risâle, Kâhire, 2002.

Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

_____, *Kur'ân'ın Mutezili Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Pakiş, Ömer, *Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 23, İstanbul, 2002.

Râfî, Mustafa Sadık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Mektebetü'l- İmân, Mansure, 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefâtiहु'l-Ğayb)*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Remâlî, Memduh Abdurrahmân, *el-Arabiyyetu ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye*, Dârü'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye, 1996.

Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh b. Ahmed el-İşbilî İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-Kirâati's-Seb'a*, thk. Ahmed Mahmûd Abdüssemi' Şâfiî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.

Ruaynî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yusuf b. Mâlik el-Ğirnâtî, *Tuhfetü'l-Akrân fî Nakrî bi't-Teslîs min Hurûfi'l-Kur'ân*, thk. Ali Hüseyin Bevvâb, Dârü'l-Menar, Cidde 1987.

Rufeyde, İbrâhîm Abdullâh, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, Bingazi, 1990.

Ruyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl, *Bahru'l-Mezheb fî Furuû Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Sabbâğ, Muhammed b. Latîf, *Lemehât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1990.

Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân ala Şerhi'l-Üşmuni ala Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü Tefikiye, ty.

Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrût, 1981.

_____, *Revâiü'l-Beyân fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm Mine'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Gazzalî, Dımaşk, 1980.

Sâfi, Mahmûd, *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfuhu*, Müessesetü'l-Eymân, Beyrût, 1995.

Sâlih, Behcet Abdülvâhid, *el-İ'râbü'l-Mufassal li Kitâbillâhi'l-Murettel*, Dârü'l-Fikr, Amman, 1993.

Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Der Saâdet, İstanbul, ty.

_____, *Dirâsât fî Fikhi'l-Luğa*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2004.

Sebt, Halid b. Osman, *Kavâidü't-Tefsîr*, Dâru İbn Affân, Huber, ty.

Sefâkusî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mücîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Musa Muhammed Zenîn, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus, 1992.

Şehhâte, Abdullâh Mahmûd, *Ulûmü'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*, Dârü'l-Ğarîb, Kahire, 2004.

Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâceddîn Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Miftâhü'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Semerkândî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz- Zekeriyâ Abdülnutî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Sezgin, Fuad, “*Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri*”, çev. Hasan Taşdelen, Uludağ Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 5, Bursa, 1993.

_____, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Medine, 1991.

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetü Hancî, Kahire, 1988.

Soylu, İsmail, “*İ'râbü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarının Tanıtılması ve Tavsifi*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1984.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979.

_____, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.

_____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, ty.

_____, *Hem'ü'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.

_____, *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, thk. Muhammed Süleymân Yâkût, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, İskenderiye, 2006.

_____, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, 2002.

_____, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1976.

Sübki, Ebû Nasr Taceddîn İbnü's-Sübki Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1964.

Sühreverdi, Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Edib el-Kemdanî, Muhammed Mahmûd Mustafa, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 2001.

İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saadat Hibetullah b. Ali b. Muhammed, *Emâlî İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1961.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Fethü'l-Kadîr*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2007.

Şevvâ, Eymen, *el-Câmi'u li İ'râbi Cümeli'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Gazâlî, Dîmaşk, 2000.

Şeyhzade, Muhyiddîn Mehmed Kocevî, *Hâşiye ala Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Hakikat Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, ty.

Tantâvî, Muhammed, *Neş'etü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühât*, Dârü'l-Maarif, Kahire, ty.

Tasa, Muhammet, *Kur'ân'da Cümle Yapısı*, Adal Ofset, Konya, 2005.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzuâtü'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut, 1998.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, *et-Tefsîrû'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1422.

Tayyîb, Abdülcevâd, *el-İ'râbü'l-Kâmil li Âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1988.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Mevsuâtu Keşşâfi Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut, 1996

Temel, Nihat, *Kur'ân Kiraâtında Vakf ve İbtidâ*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Tenesî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *et-Tirâz fî Şerhi Dabti'l-Herrâz*, thk. Ahmed b. Ahmed Şarşal, Mecmeu Melik Fahd, Medine, 2008.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmu'âtü'l-Fetâvâ*, haz. Amir Cezzâr- Enver Bâz, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, ty.

Tiyek, Fatih, *Zamirlerin Mercî ile İlgili Farklılıkların Tefsire Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), K. Maraş, 2008.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atiyye -Muhsin Harabe -Vefâ Takuyiddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, ty.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, ty.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Sad Küreyyîm el-Fakî, Dâru'l-Yakîn, Mansura, 2001.

_____, *el-Lübâb fî İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, thk. Ğâzî Muhtâr Talimat, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1995.

İbn Usfûr, Ebü'l-Hasan Ali b. Mü'min el-İşbilî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, thk. Fevvaz Şa'ar, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

Vâfi, Ali Abdülvâhid, *Fıkhu'l-Luğa*, Nehdetü'l-Mısır, Kahire, 2004.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *et-Tefsîrül-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994.

_____, *Esbâbü'n-Nüzul*, thk. Kemal Yusuf Zağlûl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Wolfensohn, İsrail, *Tarihu Luğâti's-Sâmîyye*, Matbaatü'l-İ'timad, Mısır, 1929.

Yâkût, Ahmed Süleyman, *Zâhîretü'l-İ'rab fî Nahvi'l-Arabî*, Dâr'ül-Marifeti'l-Camiyye, İskenderiyye, 1994.

Yâkût, Mahmud Süleymân, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, ty.

Yalar, Mehmet, “*Câhiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi*”, Uludağ Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 17, sayı: 2, Bursa, 1993.

Yaran, Rahmi, *Arapça'da İ'râb*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Yılmaz, Abdulkadir, *Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri (Kur'an-ı Kerîm'in Harekelenmesi ve Noktalanması)*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 19, 2003.

Yılmaz, Selahattin, *Kur'an-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi cilt: 5, sayı: 1, Sivas, 2001.

Zarzûr, Muhammed Adnân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1981.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Ârûs*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1967.

Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *İ'râbü'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ Zeccâc*, thk. İbrâhîm Ebyârî, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire, ty.

_____, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'rabuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

Zeccâcî, Ebü Kasım Abdurrahmân b. İshâk, *el-İdâh fî İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin Mübârek, Darü'n-Nefâis, Kum, 1363 h.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Mufassal fî İlmi'l-Arabiyye*, Dârü'l-Cîl, Beyrut, ty.

_____, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz-Fethî Abdurrahmân Ahmed, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1998.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Darü't-Turas, Kahire, ty.

Zeydân, Corcî b. Habib, *Târîhu Âdâbi'l-Luġati'l-Arabiyye*, Dârü'l-Hilâl, Kahire, ty.

Zeyn, Semih Âtîf, *el-İ'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, 1985.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A'lâm (Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ)*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984, III, 46.

Zübeydî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah, *Lahnü'l-Avâm* thk. Ramazan Abdü't-Tevvâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2000.

_____, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Dârü'l-Maârif, Kahire, ty.

Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâât*, thk. Said el-Efğânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995.