

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KUR'ÂN'IN ANLAM FARKLILAŞMASINA
İ'RÂBİN ETKİSİ
-ÂLÛSÎ TEFSİRİ ÖRNEĞİ-**

DOKTORA TEZİ

Harun ABACI

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Yunus EKİN

KASIM – 2015

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



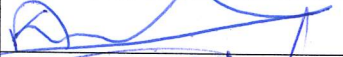


KUR'ÂN'IN ANLAM FARKLILAŞMASINA
İ'RÂBİN ETKİSİ
-ÂLÛSÎ TEFSİRİ ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ

Harun ABACI

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

“Bu tez 11/11/2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Yunus EKİN	Basarılı	
Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK	Basarılı	
Doç. Dr. Kemal BATAK	Basarılı	
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK	Basarılı	
Prof. Dr. Abdülaziz HATİP	Basarılı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Harun ABACI

11/11/2015

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli yeri bulunan dilbilimsel tefsir çalışmalarından biri de i'râbü'l-Kur'ân ilmidir. Kur'ân metni üzerinde harekeleme şeklinde yapılan ilk çalışmanın da i'râbü'l-Kur'ân'ın nüvesini oluşturması, bu ilmin öneminin daha ilk dönemlerde kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Harekeler, okuyucuya göre değişmediği halde Kur'ân metninin i'râbı müfessirlere göre farklılık göstermektedir. Her bir müfessirin âyeti farklı i'râblandırması, anlamın farklılaşmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle günümüze kadar birçok i'râbü'l-Kur'ân eseri telif edildiği gibi tefsirlerde de bu konuya geniş yer verilmiştir. İşte i'râb-anlam arasındaki bu etkileşim, klasiğin son halkalarından sayılan ve geçmiş birikimi sentezleyen Âlûsî tefsiri üzerinde incelenmiştir.

Tez konusunun tespitinde önemli katkıları bulunan ve ilk danışmanlığımı yapan Prof. Dr. Muhammed Aydın beye en içten teşekkürlerimi sunarım. Katar'a misafir öğretim üyesi olarak gitmesi nedeniyle hocamın ardından danışmanlığımı yapan, yönlendirme, tashih, tenkit ve teşvikleriyle çalışmanın olgunlaşmasında ve tamamlanmasında büyük emeği bulunan Doç. Dr. Yunus Ekin hocama teşekkürü bir borç bilirim. Danışmanım gibi çalışmayı baştan sona okuyup eleştiri ve tashihleriye katkı sağlayan ve tez jürisinde yer alan hocalarım Doç. Dr. İsmail Albayrak ve Doç. Dr. Kemal Batak beye teşekkürlerimi arz ederim. Tez konusunda sık sık fikir alışverişinde bulunarak kendilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Fahrettin Kabâve, Okt. Şükrü Şirin ve Yrd. Doç. Dr. Yunus İnanç'a gönülden teşekkür ederim. Eğitim hayatı boyunca beni ilme teşvik eden, yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma, maddi ve manevi yönden desteklerini esirgemeyen, haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim anne ve babama, yoğun yorucu çalışma döneminde fedakârlıklarda bulunan eşim Fatma hanıma, kendilerine hak ettikleri kadar zaman ayıramadığım Hatice Feyza ve Lâmia Serra kızıma sonsuz şükranlarımı sunarım. Son olarak Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında her türlü imkanı bize sunan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Başkanlığına ve personeline içtenlikle teşekkür ederim.

Harun ABACI

11/11/2015

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VI
ÖZET	VII
SUMMARY	VIII
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ÂLÛSÎ VE RÛHU'L-ME'ÂNÎ ADLI TEFSİRİ	8
1.1. Âlûsî (1217-1270/1802-1854)'nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı	8
1.1.1. Yaşadığı dönem	8
1.1.1.1. Siyasî Durum	8
1.1.1.2. Toplumsal Durum	10
1.1.1.3. İlmî Çevre	11
1.1.2. Hayatı	12
1.1.2.1. İsmi, Ailesi, Künyesi ve Nisbesi	12
1.1.2.2. Doğumu, Tahsil Hayatı, Yolculukları, Mezhebi, Hocaları ve Talebeleri ..	13
1.1.2.3. İlmî Konumu ve Âlimlerin O'nun Hakkındaki Müspet Değerlendirmeleri	
.....	17
1.1.3. Eserleri ve Vefatı	18
1.2. Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri	22
1.2.1. Tefsiri Yazma Sebebi	22
1.2.2. Tefsirin Metodu	23
1.2.3. Tefsirin Kaynakları	24
1.2.4. Tefsirin İlmî Değeri ve Etkisi	26
1.2.5. Tefsire Yöneltilen Eleştiriler	28
BÖLÜM 2: İ'RÂB İLMİ VE İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN	29
2.1. İ'râb Kavramı	29
2.1.1. İ'râbın Sözlük Anlamı	29
2.1.2. İ'râbın Terim Anlamı	36
2.2. İ'râbın İlişkili Olduğu Temel Dil İlimleri	45
2.2.1. İ'râbın Sarf İlmî ile İlişkisi	46
2.2.1.1. İ'râbı Belirlemede Sarfî Yapının Rolü	47

2.2.1.2. İ‘râb Vecihlerinin Artmasında Sarfî Yapının Yeri:	48
2.2.1.3. İ‘râbın Niteliğinin Belirlenmesinde Sarfî Yapının Yeri:	51
2.2.1.4. Sarfî Yapıyı Belirlemede İ‘râbın Rolü.....	53
2.2.2. İ‘râbın Nahiv İlmi ile İlişkisi.....	54
2.2.2.1. İ‘râbı Belirlemede Nahiv Kurallarının Rolü	56
2.2.2.2. İ‘râb Vecihlerinin Artmasında Nahvin Yeri:	58
2.2.2.3. İ‘râba Göre Nahiv Kurallarının Uygun Hale Getirilmesi	61
2.2.3. İ‘râbın Belâgat İlmi ile İlişkisi	64
2.2.3.1. İ‘râbı Belirlemede Belâgatın Rolü:	66
2.2.3.2. İ‘râbın Belâgata Etkisi:	67
2.3. İ‘râbü'l-Kur’ân Kavramı	69
2.3.1. Sözlük Anlamı.....	70
2.3.2. Terim Anlamı	70
2.4. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın Doğuşu, Gelişmesi ve Literatür	74
2.4.1. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın Doğuşu ve Gelişmesi	74
2.4.2. İ‘râbü'l-Kur’ân Konusunda Yazılmış Müstakil Eserler	80
2.4.2.1. İcmâlî Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri	81
2.4.2.2. Tafsîlî Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri	82
2.4.2.3. Tahlîlî Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri.....	83
2.4.2.4. Belli sûre(ler)i Konu Edinen İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri	84
2.4.2.5. Belli Âyet(ler)i Konu Edinen İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri	85
2.4.2.6. İstihrâc Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri.....	86
2.4.2.7. Mevzûî (Konulu) Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri.....	86
2.4.2.8. Nazarî (Teorik) Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri	88
2.4.3. İ‘râbü'l-Kur’ân Konusunu İhtiva Eden Ulûmu'l-Kur’ânlar.....	89
2.4.4. İ‘râbü'l-Kur’ân'a Ağırlık Veren Tefsirler	91
BÖLÜM 3: ÂLÛSÎ TEFSİRİNDE İ‘RÂBÜ'L-KUR’ÂN VE İ‘RÂBIN	
FARKLILAŞMASININ NEDENLERİ.....	
3.1. Âlûsî'nin İ‘râbü'l-Kur’ân'a Bakışı	95
3.1.1. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın Âyetleri Anlamaya Katkısı (İ‘râb-Anlam İlişkisi).....	95
3.1.2. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın Âyetlerin Anlam ve Yorum İhtilafına Etkisi.....	105
3.1.3. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın Anlam Zenginliğine ve Sınırlılığın Etkisi	107

3.2. İ‘râbü'l-Kur’ân'ın Farklılaşmasına Yol Açan Nedenler	109
3.2.1. Müfessir Merkezli İ‘râb Farklılıkları	110
3.2.1.1. Müfessirin İlmî Birikimi ve Kişisel Farklılıkları	110
3.2.1.2. Müfessirin Benimsediği Dil Okulu	116
3.2.1.3. Müfessirin Mezhebî (İtikâdi-Amelî) Önceliği	121
3.2.2. Kur’ân’ın Kendi Nazmından Kaynaklanan Nedenler	129
3.2.2.1. Kur’ân’ın Nazım Yapısının Birden Fazla İ‘râb Vechine Uygunluk Göstermesi	129
3.2.2.2. Kıraat Farklılıkları.....	131
3.2.2.3. Vakf ve İbtidâ.....	138

BÖLÜM 4: ANLAMA YANSIMASI BAĞLAMINDA İ‘RÂB VECİHLERİ ARASINDAN ÂLÛSÎ’NİN TERCİHİNE ETKİ EDEN DİLBİLİMSEL

UNSURLAR	141
4.1. Yaygın Olarak Bilinen Gramer Kuralının İ‘râb Tercihine Etkisi	141
4.1.1. İ‘râb Vechi Tercihinde Yaygın Olan Gramer Kuralının Dikkate Alınması....	141
4.1.1.1. Haberin Temel İşlevinin Te’kid Olmaması	142
4.1.1.2. Cümlede En Yakın Kelimenin Dikkate Alınması.....	143
4.1.1.3. Cümlelerde Müstakilliğin Esas Olması.....	145
4.1.1.4. Haberde Te’kid ل/Lâmı Bulunan ئ’nin Muhaffefe Olması	146
4.1.1.5. Tâbînin Metbûya Marifelik ve Nekrelikte Uyum Sağlaması	146
4.1.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Yaygın Olmayan Gramer Kuralının Dikkate Alınması	149
4.1.2.1. Mef’ûlu Lehte Fâillerin Birliği Kuralına Aykırı İ‘râb Tercihi.....	149
4.1.2.2. Hâlin Zilhâlin Önüne Geçmemesi Kuralına Aykırı İ‘râb Tercihi.....	151
4.1.3. Nahiv Kuralına Aykırı Görünen Âyetler (Müşkilü i‘râbi'l-Kur’ân) ve Âlûsî’nin Bu Âyetlere Yaklaşımı	153
4.1.3.1. ئ’nin İsmi Nasb Etme Kuralına Aykırılık	154
4.1.3.2. Merfûya Atfedilen Kelimenin Mansub Olması.....	157
4.1.3.3. Mansuba Atfedilen Kelimenin Merfû Olması.....	160
4.2. Belâgatın İ‘râb Tercihine Etkisi	165
4.2.1. Belâgat Konularından Mübâlağa Sanatının İ‘râb Vechi Tercihine Etkisi:	165
4.2.2. Belâgat Konularından Hasr Sanatının İ‘râb Vechi Tercihine Etkisi:.....	166

4.2.3. Belâgat Konularından İtnâb Sanatının İ‘râb Vechi Tercihine Etkisi:	169
4.2.4. İ‘râb Vechi Eleştirisinde Belâgatın Dikkate Alınması.....	170
4.3. Siyakın İ‘râb Tercihine Etkisi	172
4.3.1. Matufun Tespitinde Siyak	173
4.3.2. Zilhâlin Tespitinde Siyak	175
4.3.3. Hâl Cümlesinin Tespitinde Siyak.....	177
4.3.4. Mübtedâ ve Haberin Tespitinde Siyak.....	179
4.3.5. Kavlin Mekûlunun Tespitinde Siyak	181
4.3.6. Haber ve Habere Tâbî Olanın Tespitinde Siyak	183
BÖLÜM 5: ANLAMA YANSIMASI BAĞLAMINDA İ‘RÂB VECİHLERİ	
ARASINDAN ÂLÛSÎ’NİN TERCİHİNE ETKİ EDEN DİLBİLİMSEL	
OLMAYAN UNSURLAR	
185	185
5.1. Kıraatin İ‘râb Tercihine Etkisi	185
5.1.1. İ‘râb Vechi Tercihinde Kıraatin Dikkate Alınması.....	187
5.1.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Kıraatin Dikkate Alınmaması.....	192
5.2. Vakf ve İbtidânın İ‘râb Tercihine Etkisi	193
4.2.1. İ‘râb Vechi Tercihinde Vakf ve İbtidânın Dikkate Alınması.....	193
4.2.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Vakf ve İbtidânın Dikkate Alınmaması.....	199
5.3. Rivayetin İ‘râb Tercihine Etkisi.....	201
5.3.1. İ‘râb Vechi Tercihinde Rivayetin Dikkate Alınması	201
5.3.1.1. Kâbe inşasında İsmail (a.s.)’in İbrahim (a.s.)’e Yardım etmesi.....	202
5.3.1.2. Evrensel Peygamber İnancı.....	204
5.3.1.3. Miras Malının Paylaşımı	209
5.3.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Rivayetin Dikkate Alınmaması	210
5.3.2.1. İsrâiloğullarının Allah’ı Açık Bir Şekilde Görmek İstemeleri.....	210
5.3.2.2. Herkesin Kendi Gücü Ölçüsünde Çalışması	212
5.4. Mezhebî (İtikâdi-Amelî) Önceliğinin İ‘râb Tercihine Etkisi	214
5.4.1. İtikadî Mezhep Önceliğinin İ‘râb Tercihine Etkisi	214
5.4.1.1. Kulun Kudretinin Etki Alanı	215
5.4.1.2. Şirk Dışındaki Günahların Bağışlanabilmesi	216
5.4.1.3. Kâfirlerin Ahkâm İle Muhatap Olmaları.....	220
5.4.2. Fıkhî Mezhep Önceliğinin İ‘râb Tercihine Etkisi	224

5.4.2.1. Mürtedin Geçmiş Amellerinin Geçersiz Olması.....	224
5.4.2.2. Cünüp Olan Kişinin Mescide Girişinin Caiz Olmaması.....	228
5.4.2.3. Ceza Seçim Hakkının Suçu İşleyene Ait Olması.....	230
5.5. İşârî Tefsir Eğiliminin İ‘râb Tercihine Etkisi.....	233
5.5.1. Muhtemel İ‘râb Vecihleri Arasında Tercihde İşârî Anlamın Dikkate Alınması	233
5.5.2. İşârî Yorumun Değerlendirilmesinde İ‘râbın Etkisi	235
SONUÇ.....	236
KAYNAKÇA.....	240
ÖZGEÇMİŞ.....	262

KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
ç.	: çoğulu
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
krş.	: karşılaştır
ö.	: ölümü
r.a.	: radiyellahu anh/anhâ
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallemallahu aleyhi ve sellem
ss.	: sayfa sırası
sy.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkîk
thr.	: tahrîc
tkd.	: takdîm
tlk.	: ta'lik
tsh.	: tashîh
t.y.	: basım tarihi yok
v.	: vefatı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayıncılık, Yayınevi, Yayınları
y.y.	: yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'rabın Etkisi
-Âlûsî Tefsiri Örneği-

Tezin Yazarı: Harun ABACI

Danışmanı: Doç. Dr. Yunus EKİN

Kabul Tarihi: 11 Kasım 2015

Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 262 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilimsel Dalı: Tefsir

Bu çalışmada hem ulûmü'l-Kur'ân hem de dilbilimsel tefsirin altdalı olan i'rabü'l-Kur'ân'ın anlama etkisi ele alınmıştır. Ayrıca Kur'ân'ın anlamının müfessirlere göre değişmesinde i'rabın rolü incelenmiştir. Bu incelemede tefsir ihtilafında i'rabın etkisi ve bu etkinin sebepleri ortaya konulmuştur. Tefsir ihtilafına etki eden i'rabın müfessirlere göre değişken olmasıyla i'rab vecihlerinin farklılaşmasına yol açan etkenler de ele alınmıştır. Kur'ân nazımının sahip olduğu i'rab vecihlerinden hangisinin tercih edileceğinin tefsirde ihtilaf konusu olmasının arkasında yatan nedenlerin neler olduğu tespit edilmiştir. Bu şekilde i'rab vecihleri arasında yapılacak tercihlerin anlama ne şekilde yansıdığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmanın, herbir tefsirde ele alınması çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle klasiğin son halkalarından sayılan ve Osmanlı'nın son dönemlerinin Hanefî müftüsü olan Âlûsî'nin tefsiri ile konu sınırlandırılmıştır. İşârî tefsir türlerinden biri olarak bilinen bu eserin seçilmesinde, dilbilimsel açıklamaların özellikle de i'rabla ilgili izahların tefsirin büyük çoğunluğunu oluşturması etkili olmuştur. Böylece Âlûsî'nin, i'rabü'l-Kur'ân konusundaki yaklaşımları ve öncekilerine göre farklılıkları dikkate alınarak i'rabın, anlam farklılığına etkisi tüm yönleriyle ele alınmıştır.

Bu çalışmada, Âlûsî tefsirindeki âyetler üzerindeki i'rab tahlillerinin tamamı incelenerek konularına göre tasniflenmiştir. Tefsirdeki tahliller, kendinden önceki temel i'rabü'l-Kur'ân kaynaklarıyla özellikle Âlûsî'nin ağırlıklı olarak referansta bulunduğu Zemahşeri ve Ebû Hayyan'ın tefsirindeki i'rab tahlilleriyle mukayese edilmiştir. Böylece Âlûsî tefsirinin, geçmiş birikime dair değerlendirmesi ve katkıları ortaya konulmuştur.

Zemahşerî i'rabı ağırlık olarak belâgatla, Ebû Hayyân nahivle irtibatlı ele alırken Âlûsî ise ikisi arasında bir denge kurmaya çalışmıştır.

Bu çalışmada ortaya çıkan sonuca göre, i'rabın anlama etkisi, iki taraflı olan bir durumdur. Buna göre i'rab ve anlam birbirleriyle karşılıklı etkileşim içindedir. Bununla birlikte hangi tarafın diğerine ağır bastığı, müfessirlere göre değişmektedir. Kendinden önceki i'rab izahlarının eleştirel bir bakış açısıyla sentezlendiği Âlûsî, tefsirinde Kur'ân'ın anlamını, i'rab ve diğer dilbilimsel araçlardan daha fazla öncelenmiştir. İ'rab etkisi eden anlamın tespiti ise tefsire katkı sağlayan diğer unsurlar dikkate alınmakla birlikte i'rabın ait olduğu nahiv ilminin yerleşik kuralları Âlûsî tarafından daha fazla önemsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İ'rabü'l-Kur'ân, Dilbilim, Zemahşerî, Ebû Hayyân, Âlûsî

Title of the Thesis: Effect of I‘rab on the Variations of the Meaning in the Quran: With Special References to Alusi’s Exegesis	
Author: Harun ABACI	Supervisor: Assoc. Prof. Yunus EKİN
Date: 11 November 2015	Nu. of pages: viii (pre text)+262 (main body)
Department: The Basic Islamic Sciences Subfield: Commentary on the Quran	
<p>In this study, the effect of i‘rab al-Qur’an, which is a sub-branch of the Quranic sciences (ulum al-Qur’an) and linguistic exegesis, on the understanding of Qur’an was discussed. Furthermore, we analysed the role of i‘rab in the determination of the meaning of the Qur’an by the commentators. In addition, the impact of i‘rab in the variation of the exegesis and different causes of this impact was presented. What kind of factors that cause variations in the aspects of i‘rab together with some influences on exegetical disputes in accordance with different exegetes were dealt with in this thesis. What are the main motives and reasons behind the selection of particular i‘rab aspect in the structure of Qur’anic text was tried to be understood. In this way the preferring a specific i‘rab among various i‘rab aspects and their contribution to the meaning of the text would be argued.</p> <p>Studying the notion of i‘rab al-Qur’an in many published Quranic exegesis is almost impossible. Therefore, this thesis confines itself to the exegesis of Alusi, who is considered one of the last chain of classical scholarship and Hanafite mufti in the late Ottoman period. Rationale behind the selection of this exegesis lies in its extensive usage of linguistic analysis, especially its focus on i‘rab al-Qur’an despite being introduced as a mystical commentary in various Qur’anic studies circles. Thus, this study takes Alusi’s different views on i‘rab al-Qur’an, his commonality and differences among i‘rab related issues in his exegesis into account in great detail.</p> <p>In this study, all i‘rab related-analysis in Alusi’s commentary were classified in accordance with various subjects. Alusi’s evaluations in his commentary were compared mainly with other i‘rab al-Qur’an resources such as al-Zamakhshari and Abu Hayyan’s works. Consequently, Alusi’s original evaluations and re-readings of the traditions together with some of his contributions to this topic would be seen clearly. While al-Zamakhshari was dealing with the notion of i‘rab al-Qur’an mostly in connection with rethoric and Abu Hayyan was mainly concentrating on Arabic syntax, Alusi exerted great effort to find a middle way. It is safe to assume that he was very successful in having a good balance between these two approaches.</p> <p>According to the conclusions of this study, the effects of i‘rab on the meaning of the Qur’anic text have two side phenomem. Because of this, i‘rab and the meaning are in interaction constantly with each other. However, preferring one side to other varies in accordance with different commentators. Alusi, who synthesized previous explanations of i‘rab al-Quran with a critical perspective, gives priority to the meaning of Qur’an more than i‘rab and other linguistic devices. Compared with other factors that contribute to the determination of the meaning, he considers very well-established Arabic grammar vital. It should be remembered that i‘rab is part of this very well-established grammer tradition.</p>	
Keywords: I‘rab al-Quran, Linguistics, al-Zamakhshari, Abu Hayyân, al-Alusi.	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Nüzûlünden günümüze kadar Kur'ân âyetlerini anlama ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, genel itibariyle tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân şeklinde sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik tefsirler kaleme alındığı gibi Kur'ân tefsirine yardımcı ilimlere dair eserler de yazılmıştır. Bu çalışmalarda Kur'ân, çeşitli açılardan incelenerek âyetlerin anlamları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kur'ân'ın hatasız bir şekilde okunup anlaşılmasına yönelik ilk çalışma, kelimelerin harekelenmesi şeklinde meydana gelmiştir. Bunun ardından harekeleme çalışmasının teorisi sayılabilecek dil çalışmaları hız kazanmıştır. Ortaya konulan dil çalışmalarının Kur'ân'a uygulanması doğrultusunda ilk önceleri Me'âni'l-Kur'ân, ardından i'râbü'l-Kur'ân şeklinde eserler kaleme alınarak özellikle kelime sonlarındaki göstergelerden yola çıkılarak kelimelerin ve cümlelerin mübteda, haber, fâil, mef'ûl vb. nahvî konumların tespiti üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu nahvî konumların tespiti, âyetin anlamını ortaya koymada önemli bir kârîne görülmektedir. Çünkü her dilde olduğu gibi bir sözün doğru anlaşılması, cümleyi oluşturan öğelerinin konumlarının doğru tespitine bağlı olmaktadır. Örneğin türkçede özne ve yüklem yanlıştır sözün yanlıştır anlaşılması demektir. Bunun öneminin daha ilk asırlarda anlaşılması, i'râbü'l-Kur'ân'a dair günümüze kadar birçok eserin yazılmasına ve tefsirlerin genelinde i'râba oldukça geniş yer verilmesine sebep olmuştur.

Kur'ân'ın harekeleri kıraatle sabittir. Kur'ân, harekesiz bir metin olarak nazil olmamıştır. Dolayısıyla kelime sonlarındaki göstergelerde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Her ne kadar kıraatlerin tevkîfî olmayıp ictihâdî olduğunu kabul edenler olsa da çoğunluk tevkîfî görüşten yana olması nedeniyle bu çalışmada tevkîfî görüş esas alınmıştır. Kıraatlerin ictihâdî veya tevkîfî olduğu tartışması ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden burada üzerinde durulmayacaktır. Kıraatlerin tevkîfliğinin esas alınması durumunda bile kelimelerin sonlarındaki göstergeler bazen i'râb tespiti için yetersiz kalabilmektedir. Çünkü bir gösterge birçok nahvî konumda ortakdır. Örneğin fetha göstergesi, mef'ûl, hâl ve temyizde ortakdır. Buna göre fetha göstergesine sahip bir kelimenin bu üç i'râb vechine muhtemel olabilmesi mümkündür. Dolayısıyla harekelerin kıraatle bilinmesi, kelimelerin i'râbını tek bir veche indirgeyememiştir. Ayrıca farklı kıraatlerde bazı kelimelerin farklı harekelenmesi konusu ise i'râb ve anlama etkisi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla kıraatlere bu açıdan

temas edilerek, hareke değişiminin i'râba ve dolayısıyla âyetin anlamının farklılaşmasına olan etkisi üzerinde durulacaktır.

Dilin birçok özelliği ve karmaşıklığı müfessirlerin âyeti farklı şekilde i'râblandırmasına yol açabiliyor. Özellikle aynı hareketin birçok nahvî konumda ortak olması nedeniyle kelimenin cümle içindeki konumunun tespiti zor olmaktadır. Bu ve başka sebeplerle ortaya çıkan birçok i'râb vechi ihtimallerinin mümkün olması anlamlarının o derece çoğalmasına neden olmaktadır. İşte bu çalışmada âyeti oluşturan kelimelerin ve cümlelerin konumlarının birden çok i'râb vechine muhtemel olması, bu durumun aynı zamanda birden çok anlama yol açması dolayısıyla i'râb-anlam arasındaki ilişki Âlûsî tefsiri çerçevesinde inceleme konusu yapılacaktır. Başka bir ifadeyle bu çalışmada ulûmu'l-Kur'ân'ın konularından biri olan i'râbü'l-Kur'ân'ın tefsire etkisi Âlûsî tefsiri örneği üzerinden işlenecektir.

İ'râbü'l-Kur'ân'la ilgili böyle bir konunun seçilmesinin en önemli nedenlerinden biri, bunun günümüzde hem ülkemizde hem ülke dışında en az çalışılan konulardan olmasıdır. Konu üzerinde yapılmış az sayıdaki çalışmalar incelendiğinde çoğunlukla Arap Dili ve Belâgatı alanının uzmanları tarafından sadece dilbilimsel bağlamda çalışıldığı, Kur'ân tefsiriyle olan irtibatına çok az temas edildiği görülmektedir. Söz konusu çalışmalara literatür incelemesinde temas edilmiştir.

İ'râbü'l-Kur'ân'ın âyetlerde uygulanışı müfessirlere göre farklılık göstermektedir. Dolayısıyla bütün müfessirlerin i'râbü'l-Kur'ân anlayışını incelemek imkan sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle çok geniş olan bu konuyu sınırlandırma ihtiyacı hissederek bir tefsir belirlenmeye çalışılmıştır. Üzerinde en az çalışma yapılan tefsirlerden biri olması ve klasik dönem tefsir çalışmalarının son halkalarından kabul edilmesi gibi birçok sebepten Âlûsî tefsiri üzerinde karar kılınmıştır. Bu eserin genellikle tanıtımını, konular fihristini ve işârî tefsir yönünü ele alan çalışmalar yapılmış, diğer yönleri ise ihmal edilmiştir.

Âlûsî'nin i'râb yönünü ele alan ve bu çalışmayla doğrudan ilgili görünen sadece bir çalışma tespit edilmiştir. Söz konusu bu çalışma 2004 yılında Suriye'de el-Ba's üniversitesinde Yahya Ahmed el-Hafîb tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *el-Cühûdü'n-nahviyye ve's-sarfıyye ve'l-lügaviyye fî rûhi'l-me'ânî*'dir. Bu tez, Âlûsî tefsirinin lügat, sarf ve nahiv bilgilerinin bir fihristi niteliğindedir. Âlûsî tefsirinde, lügat, sarf ve nahiv ilimlerinin hangi konularına yer verildiğini inceleyen bu çalışmada Âlûsî'nin i'râba verdiği önem üzerinde de durulmuştur. Ancak i'râb-anlam ilişkisi,

i'râbın tefsir ihtilafına etkisi ve muhtemel i'râb vecihleri arasında Âlûsî'nin tercih kriterleri gibi konulara temas edilmemiştir. Dolayısıyla bu tezde sadece yirmibeş sayfalık bir yer ayrılan Âlûsî'nin i'râb yönüne oldukça yüzeysel temas edilmiştir. Bu çalışmamızda ise sözü edilen konulara ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Sonuç olarak söz konusu tezin, çalışmamızla yakın bir benzerliği bulunmamaktadır.

Âlûsî tefsirinin seçilmesinin diğer sebepleri şöyle sıralanabilir:

- a) Tefsirin baştan sonra i'râb açıklamalarıyla dolu olması nedeniyle eserin âdetâ bir i'râbü'l-Kur'ân kitabı görünümüne sahip olması ve muhtemel i'râb vecihlerine göre anlam farklılaşmasını ayrıntılı bir şekilde ele alması.
- b) Tefsirin, klasiğin son halkalarından sayılması ve Âlûsî'nin bir Osmanlı müftüsü olması.
- c) Tefsirin, çoğunlukla Mâtürîdî ve Hanefî mezhep çizgisinde yazılmış olması.
- d) Âlûsî'nin geçmiş tefsir birikimine geniş yer vermesi ve eleştirel bir bakış açısıyla önceki müfessirlerin görüşlerini değerlendirmesi.

Tezde Çözüme Kavuşturulması Düşünülen Temel Meseleler:

- 1- İ'râbın, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeri nedir? İ'râb yapmadan Kur'ân'ı doğru anlamak mümkün değil midir?
- 2- İ'râb ile Anlam arasındaki ilişki nedir? Anlama göre i'râb mı, yoksa i'râba göre anlam mı belirlenir? Bu konuda Âlûsî'nin ve önceki müfessirlerin yaklaşımı nasıldır?
- 3- Müfessirlerin âyetleri farklı tefsir etmelerinde i'râbın etkisi var mıdır? İ'râb doğrudan veya dolaylı tefsir ihtilafını meydana getirmekte midir?
- 4- Harekesi ve dizgisi aynı olan Kur'ân âyetinin tek bir i'râbı olabileceği düşünüldüğü halde neden her bir müfessir farklı şekilde i'râblandırmakta ve anlamı buna göre vermektedir? Harekesi ve dizgisi aynı olan metinde farklı i'râb anlayışının kaynağı nedir? Müfessir, kendi düşüncesini desteklemek amacıyla âyete kendi istediği anlamı verdirmek için zorlama i'râblara teşebbüs ediyor olabilir mi?
- 5- Bir âyetin birden fazla i'râbının olması dolayısıyla anlamlarının bu doğrultuda değişmesinin bize katkısı ne olabilir? Bu durumun, Kur'ân'ın anlam zenginliğine kapı aralaması olarak düşünülebilir mi?

6- Âlûsî'nin işârî tefsir anlayışının i'râba bir etkisi var mıdır? İşârî anlama ulaşma yolunda âyet üzerinde önceki müfessirlerden farklı bir i'râb algısı olabilir mi?

7- Âlûsî'nin Kur'ân i'râbına yeni bir katkısı var mı? Bu konu hakkında öncekilerden farklı yaklaşımları söz konusu olabilir mi? Özellikle muhtemel i'râb vecihleri arasında tercihte etkili olan hususlar nelerdir? Tercih konusunda Âlûsî'yi önceki müfessirlerden ayıran özellikler nelerdir?

8- Kur'ân'da nahiv kuralına aykırı gibi görülen âyetler konusunda Âlûsî nasıl bir yaklaşım sergilemiştir? Önceki müfessirlerin açıklamalarını tekrar mı etmiştir? Yeni bir açılım getirmiş midir?

Bu temel meselelere cevaplar aranarak iki amaca hizmet edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi; dil ilimlerin alt dallarından biri olan i'râbın, Kur'ân tefsirine katkısını ortaya koymaktır. İkinci amaç ise; bir âyetin anlamının müfessirlere göre farklılık göstermesinde i'râbın yeri ve etkisini Âlûsî çerçevesinde anlamaya çalışmaktır.

Çalışmanın Sınırları, Kaynakları ve Yöntemi

Araştırmaya konu olan tefsiri ve müellifini tanımak amacıyla birinci bölüm, Âlûsî ve tefsirine ayrılmıştır. Böylelikle onun i'râba olan bakışına bir nebze de olsa bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır. Âlûsî'nin hayatını ve tefsirini tanıtıcı mahiyette birçok çalışma yapılmıştır. Bu nedenle birinci bölüm oldukça özet bir şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte bu bölümü önceki çalışmalardan ayırt eden temel özellik, Âlûsî'nin hayatını incelerken dil eğitimi konusuna daha fazla ağırlık verilmesi ve tefsirindeki i'râbla ilgili bilgilerin kaynaklarının neler olduğu üzerinde durulmasıdır. Böylece Âlûsî'nin i'râb anlayışını şekillendiren ana dinamiklerin anlaşılmasına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümün yazılmasında Âlûsî'nin hayatını ve tefsirini kaleme alan hem birincil kaynaklara hem de ikincil kaynaklara müracaat edilmiştir. İkincil kaynaklardan yararlanılırken, bu kaynaklarda atıfta bulunulan birincil kaynaklara da bakılmıştır. Bir bilgi doğrudan birincil kaynaktan alınmış olursa bile genellikle sadece birincil kaynağa referans verilmekle yetinilmeyip bu kaynağa ulaşmada yardımcı olan ikincil kaynaklar da referans gösterilmiştir. Böylece bir bilginin ana kaynağına ulaşılmasına vesile olan ikincil kaynağın referans hakkı da gözetilmiştir. Ayrıca bu şekilde konuyla ilgili daha fazla literatür bilgisinin sunulmasına olanak sağlanmıştır.

İkinci bölümde ise, Âlûsî tefsirinde araştırmaya konu olan i'râb kavramının tanımı ve bu kavramın ilişkili olduğu temel dil ilimleri ele alınmıştır. Bu kavramın tanımı, ilk

çıkış noktasından Âlûsî'ye kadar olan süreç doğrultusunda incelenmiştir. Böylece tanımın zaman içindeki değişimi ve Âlûsî'nin bu konudaki yaklaşımının, öncekilerden farklı olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. İ'rab kavramı, bu kavramı ilk olarak ortaya koyup geliştiren nahivcilerin eserlerinden yola çıkılarak incelenmiştir. Bu bölümde hem i'rab hem de i'rabü'l-Kur'ân kavramları ayrı ayrı ele alınmıştır. Böylece bu iki kavramın ortak ve ayrışan yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İ'rab kavramı, bir alt dalını teşkil ettiği nahiv kitapları çerçevesinden incelenirken i'rabü'l-Kur'ân kavramı ise, bu türde yazılan temel eserler ve i'rabü'l-Kur'ân'a ağırlık veren tefsirler yoluyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü iki ayrı kavram, iki ayrı türdeki eserlerde yer almaktadır. Ayrıca bu bölümde i'rabü'l-Kur'ân'ın doğuşuna ve gelişimine özetle temas edilerek konu hakkında literatür bilgisi verilmiştir. Literatür incelemesi, konuyla ilgili kitapların sıralanması şeklinde ele alınmayıp eleştirel bir bakış açısıyla eserlerin birbirinden farklılık arz ettiği temel özellikler dikkate alınarak tasniflemesi yapılmıştır. Böylece Âlûsî tefsirinin, i'rabü'l-Kur'ân literatüründeki yeri anlaşılmaya çalışılmıştır. Literatür incelemesinde özellikle Âlûsî'nin referansta bulunduğu kaynaklara vurgu yapılarak onun i'rabü'l-Kur'ân bilgisinin kaynakları ve bu kaynakların özellikleri ortaya konulmuştur.

Üçüncü bölümde ise, Âlûsî'nin i'rabü'l-Kur'ân'a bakışı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, i'rabın âyetlerin anlaşılmasına ve tefsir ihtilafına etkisi ele alınmıştır. Böylece anlamı belirlemede i'rabın rolü ve işlevi ortaya konulmuştur. Anlama etkisi bağlamında âyetteki bir kelimenin ya da cümlenin i'rabının müfessirlere göre farklılık göstermesinin nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İ'rab farklılığının nedenleri daha önce konuya dair yazılmış birçok tezde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada, konu Âlûsî özelinde incelenmiştir. Halbuki önceki çalışmalarda bu konu, belli bir müfessir özelinde ele alınmamıştır. Konuya dair örneklerde Âlûsî'nin yaklaşımının i'rabü'l-Kur'ân ilmindeki yerinin anlaşılması için önceki müfessirlerin i'rab izahlarıyla mukayese edilmiştir.

Dördüncü ve beşinci bölümde ise, Âlûsî tefsirinde âyetteki bir kelimenin veya cümlenin muhtemel i'rab vecihleri arasından birini tercihte etkili olan unsurların neler olduğu tespit edilmiştir. Bu bölümün öncekinden farkını şu şekilde de ifade etmek mümkündür: Önceki bölümde i'rabın birden fazla veche muhtemel olmasının sebepleri ele alınırken bu bölümde ise muhtemel i'rab vecihlerden birini tercihte nasıl bir yol izlendiği incelenmiştir. İ'rab vecihleri arasındaki tercihlerin iki temel kaynağı olması nedeniyle konu, iki ayrı bölüm halinde işlenmiştir. Buna göre dördüncü bölümde, tercihte etkili

olan dilbilimsel unsurlara yer verilirken beşinci bölümde ise dilbilim harici unsurlara yer verilmiştir. Bu tercihler müfessirlere göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple Âlûsî'nin tercihleri tespit edilirken önceki müfessirlerin tercihleriyle karşılaştırılmıştır. Böylece Âlûsî'nin önceki müfessirlerden farklı tercih yöntemine sahip olup olmadığı anlaşılmış olmaktadır.

Çalışmada Âlûsî'nin i'râbü'l-Kur'ân konusundaki anlayışının kendinden önceki müfessirlerin tümüyle karşılaştırılması imkan haricindedir. Bu nedenle genellikle Âlûsî'nin i'râb konusunda en fazla referansta bulunduğu müfessirler dikkate alınmıştır. Buna göre Âlûsî'nin referansta öncelik verdiği sıraya göre Ebû Hayyân (v.745/1344) ve Zemahşerî (v.538/1144) ile mukayeseye önem verilmiştir. Bununla birlikte i'râb görüşleri konusunda tefsirinde yer verdiği Fahreddin er-Râzî (v.606/1209), Ukberî (v.616/1219), Semîn el-Halebî (v.756/1355), Ebüssuûd'un (v.982/1574) eseri ve el-Keşşâf'ın iki meşhur hâşiyesi olan Tîbî ve el-Keşf de Âlûsî'nin görüşleriyle karşılaştırılmıştır. Dolayısıyla bu eserler, Âlûsî'nin tefsiri yanında, çalışmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Âlûsî'nin referansta bulunduğu diğer kaynaklara da bakılmıştır. Böylece i'râb izahları konusunda Âlûsî'nin kendisinden nakilde bulunduğu kaynaklar bizzat görülerek aktarılan bilginin asıl kaynaktaki gibi olup olmadığının doğrulanması sağlanmıştır. Âlûsî'nin referansta bulunmadan yaptığı i'râb izahlarının kaynağı, yukarıda sözü geçen kaynaklar taranarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Yukarıdaki kaynaklarda bulunmadığı durumda diğer tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinden yerleri bulunmaya çalışılarak bilgilerin karşılaştırılması sağlanmıştır.

Bu çalışmanın ana kaynağı olan Âlûsî tefsiri, baştan sona okunarak i'râbü'l-Kur'ân ile ilgili bilgiler fişler halinde tasnif edilmiştir. Tasnif edilen bu bilgi fişleri yardımıyla tezin yazımı gerçekleştirilmiştir. Konularla ilgili birçok örnek olsa da çalışmanın hacminin genişlememesi için dikkat çekici birkaç örneğin incelenmesiyle konunun işlenmesine çalışılmıştır.

Çalışmanın yazımında Arapça şahıs, yer ve kitap isimlerinin transkripsiyonu konusunda İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'nin hazırladığı İslam Ansiklopedisi esas alınmıştır. Bu nedenle örneğin Sîbeveyhi ismi kimi araştırmacılar tarafından Sibeveyh şeklinde yazılmış olsa da DÎA'da Sîbeveyhi şeklinde yazıldığından bu yazılış tercih edilmiştir. Ancak DÎA'da Türkçede bulunmayan خ; ظ gibi harflerin transkripsiyonunda Türkçe harflerin altına ya da üstüne konulan noktalar veya şekiller bu çalışmada

kullanılmamıştır. Dipnot, bibliyografya ve diğler yazım esasları konusunda ise SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünün hazırladığı tez yazım kılavuzuna riayet edilmiştir.

Çalışmada adı geçen müelliflerin vefat tarihleri DİA'daki bilgi esas alınarak genellikle ilk geçtiğı yerde örneğın Sibeveyhi (v.180/796) şeklinde hicrî ve milâdî olarak belirtilmiştir. Bununla birlikte ihtiyaç duyulan yerlerde de müellifin vefat bilgisi tekrar verilmiştir. DİA'da vefat bilgisi bulunamadığı durumda ise diğler çalışmalardan tespit edilmeye çalışılmıştır.

Âyetlerin mealleri, Âlûsî'nin tefsirinde açıkladığı ve benimsediğı anlama göre verilmeye çalışılmıştır. Muhtemel i'râb vecihleri nedeniyle âyetin anlamı farklılık gösteriyorsa, Âlûsî'nin tercih ettiğı i'râba göre âyetin anlamı verilmektedir. Âyetlerin arapça ve mealinin sadece ihtiyaç duyulan kısmı verilmiştir. Bu nedenle örneğın anlaşılması açısından bazen âyetten birkaç kelime, bazen de âyetin tamamı verilmiştir.

BÖLÜM 1: ÂLÛSÎ VE RÛHU'L-ME'ÂNÎ ADLI TEFSİRİ

Âlûsî tefsirinde i'râbü'l-Kur'ân'ın anlama etkisinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için tefsirin yazarının kim olduğu, hangi çevrede yaşadığı, nasıl bir yaşama sahip olduğu bilgisine ihtiyaç vardır. Ayrıca onun tefsirinin genel bir şekilde tanınması, Kur'ân i'râbı ile ilgili yorumların Âlûsî tefsirindeki yerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ancak Âlûsî ve tefsirini tanıtıcı bilgiler, daha önce yazılmış çalışmalarda yer aldığı için daha çok genel ve özet tarzda ele alınmaya çalışılacaktır.

1.1. Âlûsî (1217-1270/1802-1854)'nin Yaşadığı Dönem ve Hayatı

Bu başlık altında Âlûsî'nin yaşadığı çevre ele alınarak ne tür donanımlara, düşüncelere ve etkileşimlere sahip olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir yazarın eserinde kendi çevresinden yansımalar olması kaçınılmaz olacağı için onun çalışmasını anlamamanın birincil yolunun, yaşadığı çevre ve hayatını anlamaktan geçtiğini kimse inkar etmemektedir.

1.1.1. Yaşadığı dönem

Âlûsî, 19. yüzyılda İslam dünyasının ilim ve edebiyat açısından en gelişmiş merkezlerden biri olan,¹ tasavvuf hareketlerinin canlı olduğu² ve Osmanlı idaresi altında bulunan Bağdat'ta yaşamıştır.³ Yaşadığı dönemde merkezî otorite zayıflamış,⁴ siyasî çalkantılar, karışıklıklar ve ekonomik açıdan sıkıntılar artmıştır.⁵

1.1.1.1. Siyasî Durum

Âlûsî'nin yaşadığı dönem siyasî açıdan Osmanlının çöküş dönemine rastlamaktaydı. Yaşadığı yer olan Bağdat, o dönemde Osmanlı yönetimi altında bulunmaya devam ediyordu. Irak toprakları Âlûsî'nin yaşadığı dönemde üç vilâyete ayrılmış bulunuyordu: Musul vilâyeti (Musul, Süleymaniye ve Kerkük sancakları), Bağdad vilâyeti (Bağdad, Divâniye ve Kerbelâ sancakları) ve Basra vilâyeti (Basra, 'Amâra, Muntafik ve al-Hasâ

¹ Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Şam, Mısır ve Bağdat, ilim ve edebiyat açısından Arap bölgelerinin en canlı merkezleriydi. bkz. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 9.

² Bkz. Iraklı Araştırmacılar Heyeti, X, 135-144; Cerrahoğlu, s.293-294.

³ Bkz. Eroğlu, s.550-551.

⁴ Longrigg, s.259-260; Azzâvî, *Târîhu 'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*, VI, 246-247.

⁵ Azzâvî, *Târîhu 'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*, VI, 331-333; Karal, V, 1-12.

sancakları).⁶ Bu sancaklardan, Su'udî Arabistan'a bırakılmış olan al-Hasâ dışındakiler, bugünkü Irak'ın mülkî taksimatının esasını oluşturmaktadır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde dünya siyasetine yön veren İngiliz politikası gereği, Osmanlı Devleti'nin Bağdat, Basra ve Musul eyâletlerine Irak ismi verilerek bu topraklar, Osmanlı Devleti'nden koparılmıştır.⁷

Âlûsî'nin döneminde Osmanlı'nın diğer birçok bölgelerinde olduğu gibi Bağdat'ta da istikrarlı bir durum yoktu ve merkezi otoritenin zayıflığı hissedilmekte idi. Bağdat'taki aşiretler, bu durumdan yararlanarak sık sık başkaldırır ve isyancılara destek verirlerdi.⁸

Âlûsî, III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) ve I. Abdülmecid (1839-1861)'in padişah olduğu dönemlerde yaşamıştır.

Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Bağdat valilerinin de ayrı bir önemi vardır. Bunlardan 1816-1831 yılları arasında Bağdat valisi olan Davut Paşa döneminde, fikri, ilmî ve edebî çalışmalarda canlanma meydana gelmiştir. Bu nedenle Davut Paşa, Âlûsî'nin beğendiği ve desteklediği bir validir.⁹ 1831-1842 yılları arasında Bağdat valisi olan Ali Rıza Paşa ise Davut Paşa'nın Bağdat yönetimini devretmemesi nedeniyle Bağdat'ı kuşatır. Kuşatma sonunda Bağdat'ın yönetimini alan Rıza Paşa, Davut Paşa'nın birçok yardımcısını ve destekçisini tutuklatıp hapsedmiştir. Hapsedilenler arasında Âlûsî de bulunmaktadır. Âlûsî, Rıza Paşa'ya bağlılığını bildirince cezasına son verilmiş ve bir camiye hatip olarak atanmıştır. Zamanla Rıza Paşa'nın gözünde değeri artan Âlûsî, onun tarafından müftülük makamına getirilmiştir.¹⁰ 1842-1849 yılları arasında Bağdat valisi olan Mehmet Necip Paşa ise Âlûsî'yi müftülük görevinden almıştır.¹¹

Âlûsî'nin Bağdat valileriyle olan sıkı ilişkisi onun siyasetle ve devlet yönetimiyle olan yakınlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla Âlûsî sadece ilimle uğraşmamış aynı zamanda yaşadığı bölgenin üst yöneticileriyle de irtibat halinde olmuştur. Bu durumun, Âlûsî'nin müftülük görevine gelmesi gibi olumlu sonuçları

⁶ Tripp, s. 8.

⁷ Şimşir, s. 1-2.

⁸ Longrigg, s. 259-260; Azzâvî, *Târîhu'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*, VI, 246; Karal, V, 1-12; Iraklı Araştırmacılar Heyeti, XI, 188.

⁹ Bkz. Baytar, s. 597-607; Ziriklî, II, 331; Beyyûmî, II, 33-36.

¹⁰ Beyyûmî, II, 36-37.

¹¹ Beyyûmî, II, 39.

olduğu gibi hapsedilme ve müftülük görevinden azledilme şeklinde olumsuz neticeleri de olmuştur.

1.1.1.2. Toplumsal Durum

Bağdat'ın en belirgin toplumsal özelliği soylu aile reisleridir. Bu aile reisleri, sahip oldukları büyük servetleri vakfederek bunları şehrin imar edilmesi, fakirlere yemek dağıtılması gibi hayır işlerinde kullanarak toplumdaki nüfuzlarını artırmaya çalışırlardı. Bu aile reislerinin vakıfları, vergiden muafı.¹²

O dönemin toplumunda bilgisini ve kültürünü artırmak isteyen kişi, ilim adamları tarafından camilerde, soylu aile meclislerinde veya ilim adamlarının kendi evlerinde oluşturulan ilim halkalarına katılırdı. Âlûsî'nin de bir ilim halkası vardı. Bu halkaya birçok ilim adamı, şâir ve edebiyatçı kişiler iştirak ederdi. Ancak bu halkalar, Osmanlı devletine karşı eleştiri ve ayaklanma toplantısına dönüşmemesi için devletin sıkı gözetimi altında idi.

O dönemde Osmanlı devletinin genelinde görülen dini yaşamdaki zayıflama Bağdat'ta da kendini göstermesiyle tarikatlara olan ihtiyaç artmış ve tasavvuf hareketinde bir canlılık meydana gelmiştir. Tasavvuf, toplumun dini yaşamında hâkim bir role sahip olmuştur. Âlimler de içinde olmak üzere Bağdat halkının çoğunluğu bu tasavvuf hareketinden etkilenmiştir.¹³ Tefsirinden anlaşıldığı üzere Âlûsî de tasavvuf hareketinden etkilenenler arasında bulunmaktadır.

Bağdat'ın güney bölgesinde yoğun bir şîî nüfusu bulunmaktadır. Çoğunlukla Arap olan şîîlerin bir bölümü Türkmen ve İrânlıdır. Irak'taki Müslümanların % 60-%65'i şîî iken geri kalanı sünnîdir. Sünnî Müslümanlar genellikle kuzeyde Bağdat ile Musul arasındaki bölgede yaşarlar.¹⁴ Bölgede şîî nüfusunun yoğun olması, Âlûsî'nin tefsirinde bu mezhebe karşı eleştirilerin önemli bir yer tutmasında etkili olduğu gibi müfessirin, şîîlere karşı reddiye sadedinde müstakil eserler yazmasına da sebep olmuştur.

Âlûsî dünyaya gelmeden önce Vehhâbilîğin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Abdülvehhâb (1206/1792)'ın Irak bölgesine gelip fikirlerini yaymaya çalışmasıyla

¹² Iraklı Araştırmacılar Heyeti, X, 133-135.

¹³ Bkz. Irâkî, s. 1-52.

¹⁴ Wiley, 8-9; Şaban, s. 15.

burada bir vehhâbilik hareketinin başladığı görülmektedir.¹⁵ Âlûsî'nin *Ġarâibü'l-iġtirâb* adlı eserinde Vehhâbîleri eleştirmesi, bu mezhebe karşı uzak durduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.¹⁶

1.1.1.3. İlmî Çevre

Irak, ortaçağ boyunca Moğolların saldırısına kadar İslam medeniyetinin merkeziydi. 1258 yılında Moğol ordusu Bağdat'ı yağmalayıp medrese ve kütüphane gibi ilim ve kültür merkezlerini yakmasıyla Irak, beş asır boyunca karanlık bir döneme girmiş ve Moğol istilası sırasında İslam medeniyetinin mirası neredeyse yok olma durumuna gelmişti.¹⁷

1638'den 1917'ye kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalan Irak'ta ve özellikle de Bağdat'ta Âlûsî'nin yaşadığı dönemde ilmî ve kültürel çalışmaların o dönemin Bağdat valilerinin desteğiyle yeniden bir canlılık ve hareketlilik kazandığı görülmüştür.¹⁸

Âlûsî'nin yaşadığı Osmanlı devletinde farklı eğitim aşamalarını içine alan, bir birinin devamı niteliğindeki medreselerden oluşan dini ağırlıklı bir eğitim anlayışı hâkimdir. Dini eğitimin yürütüldüğü medreseler, devletin müdahalede bulunmadığı ancak devletin denetimi altında olacak şekilde vakıflarla yönetilirdi. Klasik Osmanlı eğitimini oluşturan medreselere devlet yatırım yapmazdı. Fatih ve Kanunî'den başka, klasik sistemi destekleyecek külliye kuran padişahlar çıkmamıştı. Son dönem Osmanlı padişahları ise tercihlerini hep Batı tipi eğitim kurumlarından yana kullanmışlar, devlet yatırımlarını oraya yönlendirmişlerdir.¹⁹ Ancak yine de Bağdat'ta özellikle Âlûsî'nin yaşadığı dönemde valiler, medreselere maddi destekte bulunmuşlardır.²⁰ Valilerin yanında Âlûsî ailesi gibi varlıklı ve ilme önem veren aileler de medreselerin kurulmasına ve ihyasına destek vermişlerdi. Ayrıca her medrese için bir kütüphane kurulurdu.²¹

¹⁵ Gözüberk, s. 58-69.

¹⁶ Bkz. Âlûsî, *Ġarâib*, s.16.

¹⁷ Basrî, I, 27; Şaban, s. 62.

¹⁸ Şaban, s. 40.

¹⁹ Öztürk, XXXIII, 565-568; Şaban, s. 37.

²⁰ Şaban, s.40.

²¹ Iraklı Araştırmacılar Heyeti, XI, 292; Şaban, s. 62.

Âlûsî dönemi Irak'ta da eğitim, XIX. yüzyılın ikinci yarısında modern okullar açılana kadar Osmanlı devletinin genelinde olduğu gibi günümüzün ilkokuluna tekâbül eden küttab ve mahalle mekteplerinde, ortaokul ve yükseköğretim dönemleri ise medreselerde görülürdü.²²

Âlûsî dönemi Bağdat'ta dil²³ ve balağata²⁴ dair eserler yazılmıştır. Ancak bunlar genellikle daha önce yazılmış kitapların medreselerde okutulmak üzere yeniden düzenlenmesi veya üzerine şerh, haşiye ve neşir şeklinde yapılmış çalışmalardır.²⁵

1.1.2. Hayatı

Bu başlık altında Âlûsî'nin tam adı, nesebi, künyesi, lakabı ve nisbesi hakkında bilgi verilecektir. Ardından doğumu, yetişmesi, ailesi, eğitim ve öğrenimi, yolculukları, Mezhebi, Hocaları ve Talebeleri konusu ele alınacaktır. Bu iki konudan sonra Âlûsî'nin ilim dünyasındaki yeri ve âlimlerin onun hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Bu başlık altında en son olarak eserleri üzerinde durulacak ve vefatı hakkında kısa bilgi verilecektir.

1.1.2.1. İsmi, Ailesi, Künyesi ve Nisbesi

Âlûsî'nin tam adı, Mahmud b. Abdullah b. Mahmud el-Hüseyinî el-Âlûsî el-Bağdâdî'dir.²⁶

Nesebi, baba tarafından Hz. Hüseyin'e, anne tarafından Hz. Hasan'a kadar ulaşmaktadır.²⁷

Künyesi, Ebu's-Senâ, lakabı ise Şihâbüddîn'dir.²⁸ Nisbesi ise, Âlûsî'dir.²⁹

²² Şaban, s. 38.

²³ Dile dair yapılan çalışmalar ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban, s. 282-294.

²⁴ Belâğata dair yapılan çalışmalar ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban, s. 298-302.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Eseri, s. 74-241; Şaban, s. 282-302.

²⁶ Kehhâle, XII, 175; Ziriklî, VII, 176; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 360.

²⁷ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 360.

²⁸ Kehhâle, XII, 175; Ziriklî, VII, 176; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 360.

²⁹ Âlûsî nisbesi; dedelerinin, Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi nedeniyle oradan göç ederek yerleşmiş oldukları Bağdat yakınlarındaki Fırat Nehri üzerindeki adanın isminden gelmektedir. Bkz. Kehhâle, XII, 175; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 360.

1.1.2.2. Doğumu, Tahsil Hayatı, Yolculukları, Mezhebi, Hocaları ve Talebeleri

Bağdat'ın köklü ve birçok âlim yetiştirmiş Âlûsî ailesinden³⁰ olan Ebu's-Senâ Âlûsî, 1217/1802 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.³¹ Babası Abdullah, Bağdat'ta Ebû Hanîfe Camii'nde müderris olarak kırk yıl, Şehit Ali Paşa Medresesi'inde baş müderris olarak dört yıl görev yapmıştır. 1246/1830 yılında veba salgını nedeniyle Bağdat'ta vefat etmiştir.³² Annesi Fatma hanım ise, Âlûsî küçük yaşta iken vefat etmiştir.³³

Âlûsî, üç çocuklu bir ailenin en büyük çocuğudur. Kardeşleri Abdurrahman (v. 1284/1867) ve Abdülhamîd (v. 1324/1906)'dir.³⁴

Küçük yaşından itibaren Kur'ân'ı ezberlemeye başlayan Âlûsî, daha yedi yaşında iken İbn Âcurrûm'un (v.723/1323) nahve dair el-Ecrûmiyye'si ve İbn Mâlik'in (v.672/1274) *Elfiye*'si gibi nahiv kitaplardan bazı bölümleri ezberlemiştir.³⁵ Babasından Nahiv, Şafî Fıkhî ve ferâiz okuyup temel eğitim alan Âlûsî, zamanın önde gelen ilim adamlarının meclislerine katılmış ve onlardan ders almıştır.³⁶ On üç yaşında iken Bağdat'taki Atîke Hâtûn el-Keylâniyye Medresesinde öğrenim hayatına başlayan Âlûsî, ön dört yıl bu medresede okuyarak 1241/1826 yılında hocası Alâaddîn Ali el-Mûsulî'den icazet almıştır.³⁷

Âlûsî, icazet aldıktan sonra Bağdat'ta birçok medresede müderrislik görevini yürütmüş, camilerde hatiplik ve vaizlik yapmıştır.³⁸ Yazmış olduğu *et-Tibyân Şerhu'l-Burhan fi Itâ'ati's-Sultân* adlı eseri Osmanlı devleti tarafından hüsnü kabul görerek kendisine "Ruûsu tedrîs-i İslâmbûl/İstanbul Baş müderrisi" ünvanı verilmiştir. Ardından çok zaman geçmeden 1249/1833 yılında da Bağdat'ın Hanefî Müftüsü olmuştur.³⁹

³⁰ Derrûbî, s. 26-27.

³¹ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 360.

³² Abdülhamîd, s. 40-41; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 361.

³³ Abdülhamîd, s. 41; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 361.

³⁴ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 361.

³⁵ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 12; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 361.

³⁶ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 10; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 361.

³⁷ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 17; Şaban, s. 116.

³⁸ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 27; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 365-366.

³⁹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 28; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 366.

Beş erkek çocuk babası olan Âlûsî,⁴⁰ bir iftira⁴¹ sonucu 1263/1847 yılında müftülükten azledildikten⁴² sonra yazmış olduğu tefsirini vesile kılarak, içinde bulunduğu durumu anlatmak üzere 1267/1850 yılında İstanbul'a gelmiştir.⁴³ İstanbul'da iki yıl kalan Âlûsî, Sadrâzam Reşid Paşa ile Müsteşarı Fuad Paşa ile görüşmüş, umut ettiğini tam olarak⁴⁴ elde edemeden 1269/1852 yılında Bağdat'a geri dönmüştür.⁴⁵

Âlûsî, Ehl-i sünnet inancının⁴⁶ daha çok İbn Teymiyye (v.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) çizgisini benimsemiştir.⁴⁷ Bu nedenle eserlerinde özellikle de

⁴⁰ Âlûsî'nin çocukları aynı zamanda kendi yetiştirdiği talebeleri olarak da görülebilir. Bu nedenle özellikle ilimle meşgul olmuş çocuklarının kimler olduğu konusuna kısaca temas edilmesi önemli görülmektedir. Âlûsî'nin çocuklarından eser kaleme almış olanları şunlardır:

1- Abdullah Behâüddîn Efendi 1248/1832-1291/1874: Daha çok Tasavvuf eğilimli bir âlim olarak bilinmektedir. Tasavvuf, nahiv, mantık ve belâgat konularında eserleri vardır. Bkz. Abdülhamîd, s. 54-55; Nafi, s. 465.

2- Abdülbâkî Sadeddîn Efendi 1250/1834-1298/1874: Selefi eğilimi ağır basan bir âlim olarak bilinmektedir. Nahiv, akâid ve fıkıh konularında eserleri vardır. Abdülhamîd, s. 55.

3- Ebu'l-Berekât Nu'mân Hayreddîn Efendi 1252/1836-1317/1899: Telif ettiği eserler arasında babası Âlûsî'nin yarım bırakıp kendisinin tamamladığı İbn Hişâm'ın *Şerhu Katrû'n-Nedâ* adlı nahiv kitabı üzerine haşiye niteliğinde *Cilâü'l-ayneyn* adlı eseri vardır. Abdülhamîd, s. 55; Nafi, s. 465; Şevki Yavuz, *Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd*, II, 549-550.

4- Muhammed Âkif Efendi 1261/1845-1290/1873: İstanbul'a gelerek Türkçe öğrenmiş ve Türkçe bir risale yazdığı söylenmektedir. Abdülhamîd, s. 55.

Âlûsî'nin hem tasavvufu hem de selefi çizgiyi benimsemesi çocuklarına önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle bir çocuğu kendisini tamamen tasavvufa vermişken diğer çocuğu ise koyu bir selefi çizgiye sahip olmuştur.

⁴¹ Âlûsî'ye atılan bu iftiranın, O'nun İbn Hacer'e sövdüğü ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimsediği iddiası olduğu düşünülmektedir. Böylece onun hakkında Ehl-i sünnet inancını eleştirdiği, Vehhâbî düşüncesini benimsediği izlenimi verilmiştir. Bu nedenle Vehhâbî akıma karşı mücadele içinde olan Osmanlı devleti, Âlûsî'yi görevden almıştır. bkz. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 39.

⁴² bkz. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 54; Doğan, s. 57.

⁴³ Âlûsî'nin İstanbul yolculuğuna çıkışında maddi sıkıntı içine girmesi de önemli bir etken olmuştur. Çünkü Âlûsî yalnızca müftülükten azledilmemiş aynı zamanda daha önce kendisine verilen Mercan Vakfı Mütevelliliği de elinden alınmıştır. Bkz. Dağdeviren, *Âlûsî, Kişiliği ve Tefsiri*, s. 18.

⁴⁴ Âlûsî'nin dostlarının kendi durumunu Sadrâzam'a arz etmeleriyle Mercan Vakfı'nın yarısı kendisine iade edilerek umut ettiği bazı şeylere kavuşmuştur. Bkz. Abdülhamîd, s. 48; Dağdeviren, *Âlûsî, Kişiliği ve Tefsiri*, s. 18.

⁴⁵ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 365.

⁴⁶ Âlûsî tefsirinde açık bir şekilde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kelimesini kullanarak kendisinin bu yolda olduğunu vurgular. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 254.

⁴⁷ Âlûsî, *el-Makâmât*, s. 3-4. Onun daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye çizgisinde selefi düşünceyi benimsemesinde iki ihtimal görünmektedir. Birinci ihtimal: Selefi akidesini benimseyen hocası Şeyh Ali Süveydî 1237/1821'den etkilenmiştir. Bu hocasının, birçok Iraklı gibi Vehhâbî akımdan etkilendiği söylenmektedir. Bkz. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 37. İkinci ihtimal: O dönemde faaliyetlerini artıran Vehhâbî akımın etkisidir. Ancak Âlûsî'nin tefsirinin hiçbir yerinde Vehhâbîliğin kurucusunun adı geçmediği gibi bu akımla alakalı bir bilgiye

tefsirinde birçok yerde Mu'tezile ve Şia gibi kendi mezhebine aykırı olan mezhep sahiplerinin görüşlerini eleştirmiştir.⁴⁸

Âlûsî, fıkhıta Iraklıların çoğunluğu gibi Şâfiî mezhebine mensubtur.⁴⁹ Ancak o dönemde Osmanlı devletinin resmi mezhebi Hanefî olduğu için Irak halkı da bu mezhep üzere amel ediyordu.⁵⁰ Bu nedenle Âlûsî'nin tefsirinde Hanefî mezhebinin etkisi daha ağır basmaktadır.

Âlûsî'nin Bağdat'ta on dört yıl Hanefî müftülüğü görevi yapması, onun fıkıh ilminde yetkin olduğunu gösterir. Âlûsî'nin kendi icthatları da olduğu görülmektedir.⁵¹ Âlûsî kendisini ashâb-ı tercîh⁵² makamında bir müctehid olarak görmüştür.⁵³ Tefsirinde bazen Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihini de ortaya koymaktadır.⁵⁴

Âlûsî tasavvufta Nakşîbendî tarikatına intisap etmiş ve şeyhi Hâlid-i Bağdadî'nin müridlerinden olmuştur.⁵⁵ Bu nedenle tefsirinde işârî yorumlara da az da olsa yer vermiştir.⁵⁶

de rastlanmamıştır. Âlûsî'nin *Garâibü'l-iğtirâb* adlı eserinde Vehhâbileri eleştirmesi, bu mezhebe karşı uzak durduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bkz. Âlûsî, *Garâib*, s. 16. Tefsirinde bazı âyetlerde Ehl-i Sünnet müfessirlerinin yaptığı yorumu yapmaktan kaçınmakta hatta bazen Ehl-i Sünnet'i eleştirmektedir. Böyle yerlerde yorum yapılmaması gerektiğini vurgulayarak bunu Allah'a havale etmektedir. Âlûsî'nin bu yaklaşımı, Selefi düşüncüyü savunmaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 192, 202.

⁴⁸ Örneğin Bakara 2/7. âyetini tefsir bağlamında Mu'tezile'nin görüşlerini zikrederek çürütmeye çalışır. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 129. Yine Cum'a 62/11. âyetini tefsir bağlamında sahabeye olumsuz sözler sarfeden Şia'ya cevap vermektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 301.

⁴⁹ Doğan, s. 58.

⁵⁰ Osmanlı devleti önceleri Irak'ta Şâfi ve Hanefî müftüsü olarak iki müftü tayin ediyordu. Ancak daha sonraları Irak'ta Şâfi müftülüğünü ilgâ edip yalnızca Hanefî müftülüğünü bulundurmuştur. Bkz. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 34.

⁵¹ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 369.

⁵² Mezhep imam ve müctehidlerinin ortaya koydukları görüşlerin dayandığı delilleri değerlendirerek aynı konudaki farklı görüşler arasında tercih yapabilme gücüne sahip fıkıh âlimleridir. bkz. Kılıçer, III, 471. Şâfiîlerde müctehid sınıflandırmasında Hanefîlerden farklı kavramlar kullanılmaktadır. Âlûsî'ni ashâb-ı tercîh diye ifade ettiği konum şâfiîlerde ashâb-ı'l-vücûh olarak ifade edilmektedir. Müctehid sınıflandırmaları hakkında bilgi için bkz. Apaydın, XXI, 439.

⁵³ Abdülhamîd, s. 294-296.

⁵⁴ Örneğin Bakara 2/102. âyetin tefsiri bağlamında bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 340.

⁵⁵ Âlûsî, *Garâib*, s. 18.

⁵⁶ Mesela bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 9; V, 76.

Anlaşıldığı üzere Âlûsî, hem İbn Teymiyye çizgisinde selefî bir yaklaşıma sahip iken hem de tasavvufî düşünceyi benimsemiştir. Bu nedenle her iki durumun etkileri, tefsirindeki kelâmî ve işârî yorumlarda kendini göstermektedir.

Hocaları:

a) Abdülaziz Şevvâf (v.1246/1830): Âlûsî bu hocasının, ikinci Sibeveyh olarak nitelendirilebileceğini söyler.⁵⁷ Âlûsî kendisinden sarf, nahiv, mantık ve münazara ilmine dair birçok eser okumuştur.⁵⁸

b) Alâaddîn Ali el-Mûsulî (v.1268/1852): Âlûsî'nin 1228/1813 yılından 1241/1825 yılına kadar kendisinden çeşitli ilim dallarına ait birçok eser okuduğu, ilim hayatında en büyük yere sahip ve kendisinden icazet aldığı hocasıdır.⁵⁹

c) Ali Süveydî (v.1237/1821): Selef akidesini benimsemiştir ve Vehhâbilik ithamından uzaktır. Âlûsî bu hocasından hadis ilmiyle ilgili eserler okumuştur.⁶⁰

d) Hâlid-i Bağdâdî (v.1242/1826): Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun kurucusudur.⁶¹ Âlûsî tasavvuf konusunda bu hocasından istifade etmiştir.⁶²

Âlûsî bu hocaları dışında Bağdat'ta daha çok birçok hocadan ders almıştır.⁶³ Böylece Âlûsî zengin bir islamî ilimler bilgisine sahip olmuştur. Âlûsî'ni selefî düşünceye meyletmesinde hocası Ali Süveydî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Tasavvufa olan eğiliminde ise Hâlid-i Bağdâdî'nin önemi bir rolü vardır. Dolayısıyla Âlûsî'nin selefî ve tasavvufî düşüncesinde bu iki hocasının etkisi bulunmaktadır.

Talebeleri:

Âlûsî kendi çocuklarının ilk eğitimlerini vermesi nedeniyle çocuklarını talebeleri arasında saymak mümkündür. Yukarıda çocuklarından söz ettiğimiz için burada tekrar

⁵⁷ Âlûsî, *Garâib*, s. 7; Âlûsî, *Şehiyü'n-neğâm fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm Ârifi'l-hikem*, s. 2; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 363.

⁵⁸ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 13.

⁵⁹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 14, 17; Naf'i, s. 469; Şaban, s. 116

⁶⁰ Abdülhamîd, s. 58; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 363.

⁶¹ Hâlid-i Bağdâdî bilgi için bkz. Algar, XV, 283-285.

⁶² Abdülhamîd, s. 58; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 363.

⁶³ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 13; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 364.

edilmesine lüzum görülmemektedir. Bunun dışındaki talebeleri konusunda kaynaklarda pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum onun az talebe yetiştirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Âlûsî tedrisatla pek uğraşmayıp daha çok müftülük göreviyle ve eser telifiyle meşgul olmuştur.

Yaygın olarak zikredilen talebeleri şunlardır:

a) Abdülfettâh eş-Şevâf (v.1262/1846): Dini ilimleri ve özellikle de edebî sanatları Âlûsî'den okumuş bir şairdir. Âlûsî'nin biyografisine dair *Hadîkatu'l-vurûd* adlı bir eser yazmıştır.⁶⁴

b) Abdurrahman el-Âlûsî (v.1283/1866): Kardeşi Âlûsî'den ders almıştır. Bağdat'ın büyük vaizlerindendir.⁶⁵

c) Muhammed Emin Efendi (v.1273/1872): Musul'da doğmuş, Bağdat'ta yaşamış olan şairin Âlûsî'ye dair birçok kasidesi bulunmaktadır.⁶⁶

d) Abdulğaffâr el-Ahras (v.1290/1873): Musul'da doğmuştur. Bağdat'a taşınıp orada edebiyat alanında şöhret kazanmıştır. Dilindeki tutukluk nedeniyle kendisine el-Ahras lakabı verilmiştir.⁶⁷

1.1.2.3. İlmî Konumu ve Âlimlerin O'nun Hakkındaki Müspet Değerlendirmeleri

Âlûsî döneminde Bağdat'ta yaşamış olan ilim adamları kendisi hakkında; Irak âlimlerinin şeyhi, bütün ilimlerde eşsiz âlim, müfessirlerin sonuncusu, tüm insanlığın müftüsü gibi nitelermelerde bulunmuşlardır.⁶⁸

Vali Ali Rıza Paşa onun hakkında; Şâyet bu zât, İstanbul'da olsaydı, kuşkusuz Şeyhü'l-İslâm olurdu, diyerek Âlûsî'nin ilmî kişiliğine övgüde bulunmuştur.⁶⁹ Bağdat'ta yetişen ve birçok eser yazan şair Salih et-Temimî⁷⁰ (v.1259/1844) divanında, edebî konularda

⁶⁴ Kehhâle, V, 279; Ziriklî, IV, 36; Şaban, s. 114.

⁶⁵ Kehhâle, V, 151; Eserî, s.12.

⁶⁶ Şaban, s. 135.

⁶⁷ Ziriklî, IV, 31; Kehhâle, V, 268; Cüneyd, s. 21.

⁶⁸ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 370.

⁶⁹ Âlûsî, *Garâib*, s. 23; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 370.

⁷⁰ Tam adı; Salih b. Derviş b. Ali Zeynî et-Temimî el-Bağdâdî olan şair, Necef'te edebiyat okumuş ve dönemin öne çıkan şairlerinden biri haline gelmiştir. Bağdat Valisi Davud Paşa döneminde divan kâtibi olmuştur. Eserleri: a) *Şirku'l-'ukûl fî ğaribi'l-mankûl*, b) *Vişâhu'r-ravd ve'l-cevâhir ve'l-'ukûd î nazmi'l-Vezîr Dâvûd*, c) *el-Ahbâru'l-*

sürekli irtibat halinde olduğu⁷¹ Âlûsî'yi öven şiirleri de bulunmaktadır.⁷² Musul'da doğup Bağdat'ta birçok görev yapan ve şair olan Muhammed Emîn b. Yûsuf el-Ömerî (1806-1872) Âlûsî hakkında kasideler yazmıştır.⁷³ Âlûsî'nin torunu Mahmûd Şukrî, onun ilim ve araştırmaya bitmek tükenmez bir arzusu olduğunu, vefat edene kadar sürekli ilimle meşgul olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ İlmî kişiliği yanında edip ve şairliği alanında da övgüler alan Âlûsî hakkında, Bağdat Üniversitesi Arap dili bölümünde görev yapmış olan Prof. Dr. Mustafa Cevad, onun edebiyat alanında Harîrî'yi geçtiğini söyler.⁷⁵

Âlûsî hakkındaki müspet değerlendirmelerin Âlûsî'nin ilmî konumunun göstergesi olarak düşünülebilir. Ancak değerlendirmelerin sadece Bağdat'taki ilim adamları tarafından yapılması, Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Bağdat dışında pek tanınmadığına işaret etmektedir.

1.1.3. Eserleri ve Vefatı

1. *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhoriyye*: Hindistan'da bulunan Lahorluların, kendi bölgelerinde sahabeye söven Müslümanlar hakkında sordukları sorular üzerine sahâbe hakkında yazılmış bir eserdir. Eser, h. 1301 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁷⁶
2. *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye li'l-es'ileti'l-Îrânîyye*: Âlûsî'nin İranlıların, Bağdat âlimlerine çeşitli konularda sorduğu sorulara cevap olarak yazdığı eseridir. Eser, h. 1317 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁷⁷

müstefâde min munâdamti'ş-Şâhzâde, d) *er-Ravza*, e) *Divanı*. Bilgi için bkz. Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, *el-Misku'l-ezfer* I, 383-389; Muhammed Mehdî el-Başîr, *Nahdatu'l-İrâki'l-edebîye fi'l-karni't-tâsi' aşar*, Bağdat, Matba'atu'l-Me'ârif, 1946, s. 72-88; Azzâvî, *Târîhu'l-edeb*, s.226, 318-319; Azzâvî, "en-Nesru'l-edebî ve masâdiruhu fi'l-'ahdi'l-Osmânî", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-ilmîyyi'l-İrâki*, C. IX, s. 282-289; 'Alâeddîn Ali b. Nu'mân el-Âlûsî, *ed-Durru'l-muntahir fi ricâli'l-karni'sânî aşar*, thk: Cemâluddîn el-Âlûsî ve Abdullah el-Cebûrî, Bağdat 1387/1967, s. 31-39; İbrahim ed-Derrûbî, *el-Bağdâdiyyûn: Ahbâruhum ve mecâlisuhum*, Bağdat, Matba'atu'r-râbita, 1958, s. 45.

⁷¹ Şaban, s. 111.

⁷² Temîmî, *Divan*, s.130.

⁷³ Şukrî, *el-Misku'l-ezfer*, II, 651-659; Azzâvî, *Târîhu'l-edeb*, s. 236; 329-330; Şaban, s. 135.

⁷⁴ Âlûsî, Şehiyyü'n-Negâm, s. 24; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 368.

⁷⁵ Mustafa Cevâd, *el-Mebâhisü'l-Lügaviyye fi'l-İrâk*, Kahire: el-Dirâsâtü'l-Arabiyye, 1955, s. 51; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 368.

⁷⁶ Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhoriyye*, s. 4-5.

⁷⁷ Abdülhamîd, s. 119-120.

3. *el-Ehvâl mine'l-Ahvâl*: Daha çok yaşadığı sıkıntıları ele aldığı otobiyografik eseridir.⁷⁸
4. *el-Fevâidü's-seniyye mine'l-havâşî el-Kelenbeviyye*: Gelenbevî'nin (v.1205/1791) münâzara âdâbı hakkında yazdığı hâşiyenin muhtasarıdır.⁷⁹ Gelenbevî'nin en hacimli eserlerinden biri olan bu kitap, Adudüddin el-Îcî'nin (v.756/1355) münazara âdâbıyla ilgili *Âdâbü'l-'Allâme 'Adudiddîn* adlı eserine Muhammed et-Tebrîzî el-Hanefî tarafından yapılan şerhe Mîr Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî'nin (875/1470?) yazdığı hâşiyenin yeni bir hâşiyesidir (İstanbul 1234).⁸⁰
5. *el-Feyzu'l-vârid 'alâ Ravdi Mersiyeti'ş-Şeyh Halid*: Bu eser, Muhammed Cevâd es-Siyâhbûş (v.1246/1831)'in Nakşîbendî Şeyhi Hâlid Bağdâdî (v.1776-1827)'nin vefatı üzerine yazdığı 76 beyitlik mersiyyeye yapılmış bir şerhtir. Eser, h. 1278 yılında Mısır'da basılmıştır.⁸¹
6. *el-Harîdetü'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*: Abdülbâkî Ömerî'nin Hz. Ali hakkında yazdığı medhiye üzerine bir şerhtir. Eser, h. 1270 yılında Mısır'da basılmıştır.⁸²
7. *Enbâü'l-ebnâ bi etyebi'l-enbâ*: Âlûsî'nin çocuklarına yaptığı nasihatlerini ve vasiyetini ele aldığı kitabıdır.⁸³
8. *en-Nefehâtü'l-Kudsiyye fî Reddi 'ale'l-İmâmiyye*: Şîâ'nın Ehl-i sünnet'e aykırı olan düşüncelerin eleştirisi üzerine yazılmış bir eserdir. Eserin yazma nüshaları Bağdat kütüphanelerinde bulunmaktadır.⁸⁴
9. *et-Tırâzu'l-Müzehheb fî Şerhi Kasîdeti'l-Bâzi'l-Eşheb*: Bu eser, Abdülbâkî Ömerî'nin Abdülkâdir Geylânî hakkında yazdığı medhiye üzerine bir şerhtir. Eserin üç ayrı yazma nüshası, Bağdat'taki kütüphanelerde bulunmaktadır.⁸⁵
10. *et-Tibyân Şerhu'l-Burhan fî itâ'ati's-Sultân*: Abdülvehhâb Yâsincizâde'nin el-Burhân adlı eseri üzerine bir şerhtir. Âlûsî'nin, Osmanlı devletinin meşruluğu ve

⁷⁸ Âlûsî, *Makâmât*, 23-27.

⁷⁹ Nu'mân Âlûsî, s. 30; Şükrî Âlûsî, II, 98.

⁸⁰ Gölcük, XIII, 554.

⁸¹ bkz. Âlûsî, *el-Feyzu'l-vârid 'alâ Ravdi Mersiyeti'ş-Şeyh Halid*, s. 1-84.

⁸² Âlûsî, *el-Harîdetü'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*, s. 5.

⁸³ Âlûsî, *Makâmât*, s. 3-4; Abdülhamîd, s. 139.

⁸⁴ Abdülhamîd, s. 123.

⁸⁵ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 89; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 372.

Osmanlı Padişahı II. Mahmud'a itaat vacip oluşu konusunu ele aldığı bir eserdir. Eserin Bağdat'taki kütüphanelerde yazması bulunmaktadır.⁸⁶

11. *Garâibü'l-iğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb*: Âlûsî'nin, kendi hayat hikayesini anlattığı eseridir. Eser, h. 1327 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁸⁷
12. *Hâşiyetü Abdilmelik b. 'Îsâm fî ilmi'l-istiâre*: Abdülmelik b. 'Îsâm'ın belâgat ilminin istiare konusu hakkında yazdığı eserin üzerine bir haşiyedir. Eserin Bağdat'taki kütüphanelerde yazması bulunmaktadır.⁸⁸
13. *Havâşî Şerh'i-Katr*: İbn Hişâm'ın Katru'n-Nedâ adlı nahiv kitabı üzerine yazdığı bir haşiyedir. Ergenlik çağına ulaşmadan yazmaya başladığı bu eseri tamamlayamamıştır. Eser daha sonra, oğlu Nu'mân Hayreddîn tarafından *et-Târîf ve't-Tâlid fî İkmâli Hâşiyeti'l-Vâlid* ismiyle tamamlanmıştır. Bu eser, 1320/1902 yılında Bağdat'ta tek cilt halinde basılmıştır.⁸⁹
14. *Keşfü't-Turra 'ani'l-Ğurra*: Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harirî (516/1122)'nin Arap dili hakkında yazdığı *ed-Durretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs* adlı eseri üzerine yapılmış bir şerhtir. Eser h. 1301 yılında Şâm'da basılmıştır.⁹⁰
15. *Nehcü's-Selâme ilâ mebâhisi'l-imâme*: Dihlevî'nin oğlu Şah Abdülaziz (1239/1823)'in Şîâ'nın imâmet düşüncesinin eleştirisi üzerine farsça olarak yazıp Arapçaya tercüme edilen eseri temel alarak kaleme aldığı bir kitaptır. Kitabın yazma nüshaları Bağdat kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu kitap, hicri 1227 yılında Muhammed Muhyiddin el-Eslemî tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁹¹
16. *Neşvetü'l-mudâm fî'l-'avda ilâ Medineti's-selâm*: Âlûsî'nin, İstanbul'dan Bağdat'a dönüşünü anlattığı eseridir. Eser, h. 1291 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁹²
17. *Neşvetü's-şemûl fî's-sefer ilâ İstanbul*: Âlûsî'nin, Bağdat'tan İstanbul'a gidiş

⁸⁶ 'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ*, s. 91.

⁸⁷ bkz. Âlûsî, *Garâib*, s. 1-83.

⁸⁸ Abdülhamîd, s. 107.

⁸⁹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, s. 85.

⁹⁰ Âlûsî, *Keşfü't-Turra 'ani'l-Ğurra*, s.7; Abdülhamîd, s. 89-90; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 371.

⁹¹ Abdülhamîd, s. 125.

⁹² bkz. Âlûsî, *Neşvetü'l-mudâm*, s. 1-75.

- seyahatini anlattığı eseridir. Eser, h. 1291 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁹³
18. *Risâle fi'l-ensâb*: Ravi nisbeleri hakkında yazılmış bir eserdir.⁹⁴
19. *Secü'l-kumuriyye fi rebi'l-'umeriyye*: Âlûsî'nin zühd ve ahlaka dair tasavvufî eseridir.⁹⁵
20. *Süfretü'z-Zâd li Sefreti'l-cihâd*: Cihad ve savaş hakkında yazılmış bir eserdir. Eser, h. 1333 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁹⁶
21. *Şehiyyü'n-neğam fi tercemet-i Şeyhi'l-İslâm Ârifî'l-hikem*: Âlûsî'nin Şeyhü'l-İslâm Ârif Hikmet'in hayatına dair yazmış olduğu biyografik bir eseridir. Eser, 1953 yılında Beyrut'ta basılmıştır.⁹⁷
22. *Şerhu's-süllem fi'l-mantık*: Süllem adlı mantık üzerine yazılmış bir şerhtir.⁹⁸ Süllem, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî el-Ahdarî (v.983/1575-76) tarafından Esîrüddin el-Ebherî'ye (v.663/1265?) ait *İsâgûci* adlı kitabın manzum haline dönüştürülen bir eserdir.⁹⁹
23. *Zecri'l-mağrûr an riczi'l-ğurur*: Bu eserde, yaşadığı güzellikleri ve şikâyet sonucu müftülük görevinden azledilişi gibi kendi hayatının önemli hatıralarını ele alır.¹⁰⁰

Görüldüğü üzere Âlûsî hem ilim hem edebiyat alanında çeşitli konularda eserler kaleme almıştır. Bu durum onun çok yönlü bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca anadili Arapça olan Âlûsî'nin Farsça bir eser de yazması onun Farsçayı iyi bildiğini göstermektedir.

Vefatı:

Âlûsî, arkasında beş erkek çocuk bırakarak 1270/1854 yılında vefat etmiştir. Büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazının ardından Bağdat'ta Şeyh Ma'ruf el-Kerhî

⁹³ bkz. Âlûsî, *Neşvetü 'ş-Şümûl*, s. 1-95.

⁹⁴ Âlûsî, *Şehiyyü'n-Neğâm*, 20-21.

⁹⁵ Âlûsî, *Makâmât*, 118-126.

⁹⁶ Âlûsî, *Sefretü'z-Zâd li Sefreti'l-cihâd*, s. 4.

⁹⁷ bkz. Âlûsî, *Şehiyyü'n-Neğâm* s. 1-85.

⁹⁸ Âlûsî, *Şehiyyü'n-Neğâm*, 20-21.

⁹⁹ Bolay, I, 508.

¹⁰⁰ Âlûsî, *Makâmât*, 44-46.

kabristanlığına defnedilmiştir.¹⁰¹

1.2. Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri

Âlûsî, tefsiri yazmaya 1252/1836 yılında otuz dört yaşında II. Mahmut'un Padişahlığı döneminde başlamıştır. Tefsirin ilk dört cildini II. Mahmut döneminde tamamlamış ve Padişah'a takdim etmiştir. Geri kalan ciltleri I. Abdülmecid döneminde 1267/1850 yılında tamamlamıştır. Tefsirin yazımı, on dört yıl yedi ay ve on bir gün sürmüştür.¹⁰² Dönemin Bağdat valisi Ali Rıza Paşa, Âlûsî'nin esere isim koyma konusunda kendisine danışması neticesinde tefsire, *Rûhu'l-meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve Sebi'l-mesânî* ismini vermiştir.¹⁰³

Tefsir, ilk olarak Mısır'da Bulak Matbaasında 1301/1883 yılında dokuz cilt olarak basılmıştır. Eser, ikinci kez Kahire'de 1346/1927 yılında on iki cilt halinde basılmıştır. Üçüncü kez, Beyrut'ta Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi tarafından on beş cilt halinde basılmıştır. Dördüncü kez, 1978 yılında, Beyrut'tan Dâru'l-fikr tarafından on cilt halinde basılmıştır. Beşinci kez, Beyrut'ta 1994 yılında on altı cilt halinde Muhammed Hüseyin el-Arap tarafından tahkik edilmiş olarak basılmıştır.¹⁰⁴ Altıncı kez yine Beyrut'ta 2001 yılında onbir cilt halinde Ali Abdûlbârî 'Atıyye tarafından tahkik edilmiş olarak yeni bir baskısı yapılmıştır.

1.2.1. Tefsiri Yazma Sebebi

Âlûsî'nin kendi ifadelerine göre, elde ettiği ilmî birikimini yazıya dökmek, Kur'ân'ın daha önceki tefsirlerde kapalı bırakılmış konulara açıklık getirmek, yıllar boyu tefekkür sonucu elde ettiği farklı ve ince anlamları ortaya koymak amacıyla tefsiri yazmıştır. Ayrıca Âlûsî'nin gördüğü bir rüya da bu tefsiri yazmaya başlamasında önemli rol oynamıştır.¹⁰⁵ Buna göre Âlûsî, Kur'ân'a dair birikimlerini ve düşüncelerini yazıya dökmek amacıyla tefsiri yazdığı anlaşılmaktadır.

¹⁰¹ Abdülhamîd, s. 53-55; Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 366.

¹⁰² 'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ*, s. 86.

¹⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 4.

¹⁰⁴ Dağdeviren, *el-Âlûsî*, s. 383-384.

¹⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 4.

1.2.2. Tefsirin Metodu

Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî*'sinde klasik tefsir kaynaklarında yerleşik üç ana damar olan rivayet, dirayet ve işâret yolunun üçünün kullanıldığı görülmektedir. Her üç yoldan gelen verileri genellikle eleştiri süzgecinden geçirerek tefsirinde kullanmaktadır. İşaret hariç rivayet ve dirayet yoluyla elde edilen bilgiler içiçe uygulanarak âyetlerin tefsiri yapılmaktadır. Önceki tefsirlerden nakil yaparken görüşler arası mukayese ederek değerlendirme ve eleştirilerde bulunur. Çoğu zaman hangi görüşün daha doğru olduğunu açık bir şekilde ifade eder. Bazen de kendinden önceki tüm görüşleri eleştirerek kendi görüşünü ortaya koyar. Rivayet ve dirayete göre ele alınan âyetler ayrı bir başlık altında işârî açıdan yeniden ele alınarak tefsir edilir.¹⁰⁶

Rivayet açısından Âlûsî tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân ve hadisle açıklanmasına önem verilir. Ayrıca âyetler ve sûreler arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılır. Âyetlerin nüzul sebepleriyle ilgili rivayetler varsa zikredilir. Âyetlerin mütevatir ve şâz kıraatleri, anlam yansımalarıyla birlikte ele alınır. Bazen kıraatler arasında tercih yapıldığı da görülür. Daha önceki tefsirlerde ilgili âyet bağlamında isrâiliyât türünden bir haber zikredilmişse, tenkit amacıyla o haberi zikreder ve asılsızlığını ispat etme yoluna gider. Ancak bazen isrâilî rivayetleri tenkit etmeden tefsirde kullanabilmektedir.¹⁰⁷

Dirayet yöntemi açısından Âlûsî âyetlerin i'râbına büyük önem verir. Âyetin i'râbı ile ilgili birçok vecihler zikrederek hangi i'râb vechinin tercihe daha şayan olduğunu belirtir. Ancak bazen i'râb vecihleri arasında tercih yapmadan dilticilerin yorumlarını i'râb tahlillerini aktarır. Âyetin i'râb farklılığını etkileyecek başka kıraatler varsa onları da zikrederek her bir kıraate göre âyetin i'râbını ve anlama yansımalarını izah eder.¹⁰⁸ Âlûsî âyetlerin i'râbı başta olmak üzere kelimelerin lügavî anlamları, belâgat özellikleri gibi birçok dil konularında şiirlerden önemli ölçüde istifade eder. Âyetlerin belâğî özellikleri üzerinde de durarak teşbih, mecaz, kinaye gibi hususları tafsilatlı bir şekilde ele alır.¹⁰⁹

Âlûsî, kelam konularıyla ilgili âyetlerin tefsirinde Selefî eğilime sahiptir. Bu nedenle

¹⁰⁶ Tefsirin metodu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüneyd 1432/2011

¹⁰⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XII, 51, XIII, 34-35, XIX, 168.

¹⁰⁸ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 78, 126, II, 238, 325.

¹⁰⁹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 7, XI, 123, 178. Tefsirin belâğî özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed, 61-284.

Selef'in yorum yapmadığı konularda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye çizgisini takip eder. Bu konularda genelde bu âlimleri referans gösterir.¹¹⁰ Tefsirde farklı mezheplere sahip âlimlere karşı genellikle yumuşak bir üslûp kullanırken şîlere karşı sert bir tutum içindedir. Özellikle şîlerin imamet görüşlerini ve sahâbeyle ilgili yaklaşımlarını ağır bir dille eleştirir.¹¹¹

Âhkam âyetlerin tefsirinde fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili birçok konu üzerinde durmuş, âyetlerden hüküm istinbatında farklı mezhep sahiplerinin ortaya koydukları görüşleri tenkitçi bir bakış açısıyla ele almış ve belli bir mezhep taassubunda bulunmaksızın görüşler arasında tercihlerde bulunmuştur. Ancak genellikle Hanefî mezhebi çizgisinde bir yol izlemiştir.¹¹²

Âlûsî, konu bütünlüğüne göre belli sayıdaki âyet grubunun rivayet ve dirayet metoduyla tefsir ettikten sonra “işârî yorumlar” ve “sûflerin görüşleri” gibi başlıklar altında âyetleri işârî yöntemle tefsir eder. Âlûsî'nin işârî tefsire de yer vermesi nedeniyle bazı araştırmacılar bu eseri, işârî tefsirler türünden saymıştır.¹¹³ Ancak Âlûsî işârî tefsire ikinci planda yer vermektedir. O önceliği dirayet ve rivayet tefsirine vermektedir. Tefsirin önsözünde de¹¹⁴ belirttiği gibi ona göre aslolan işârî anlam değil, rivayet ve dirayet yoluyla elde edilen zahirî anlamdır. Ayrıca işârî yorumlar, Âlûsî tefsirinin yaklaşık yüzde onu kadar bir yer tuttuğu görülmektedir.¹¹⁵ Bu nedenle birçok araştırmacı bu eseri, dirayet tefsir türünden saymıştır.¹¹⁶

1.2.3. Tefsirin Kaynakları

Âlûsî, tefsirini yazarken ağırlıklı olarak daha önce yazılan belli başlı tefsir ve dil ile ilgili kitaplara başvurmuştur. Rivayet tefsiri konusunda, İbn ‘Abbâs (v.68/687-88),¹¹⁷

¹¹⁰ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 78, 126, II, 238, 325. Âlûsî'nin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye çizgisinde giderek selefî bir tutum içinde olması Vehhâbilikle suçlanmasına sebep olmuş ve bu durum müftülük görevinden azline yol açmıştır. Çelik, *Rûhu'l-me'ânî*, XXXV, 213.

¹¹¹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 377, IV, 217-220.

¹¹² Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 377, IV, 217-220.

¹¹³ Zürkânî, II, 82; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 296; Ateş, s. 249-257; Eyyûb, s. 161.

¹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 28.

¹¹⁵ Âlûsî'nin işârî tefsir yönü hakkında geniş bilgi için bkz. Çelik, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî İsimli Eserinde "İşârî Tefsir"*, 49-116; Seber, 35-95; Karakaş, 57-121; Âbdî, 78-165.

¹¹⁶ Zehebî, I, 250; Cerrahoğlu, s.231; Itr, s. 93.

¹¹⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 42, 96, II, 28, 37, 45.

Mücâhid (v.103/721)¹¹⁸ gibi belli başlı müfessir sahâbe ve tabiîn yanı sıra İbn Cerîr et-Taberî (v.310/923),¹¹⁹ Sa‘lebî (v.427/1035), Vâhidî (v.468/1076),¹²⁰ Beğavî (v.516/1122),¹²¹ Süyûtî (v.911/1505);¹²² dil ve edebiyat alanında Sîbeveyhi’in (v.180/796) *el-Kitâb*’ı,¹²³ Ferrâ (v.207/822),¹²⁴ Zeccâc (v.311/923),¹²⁵ Zemahşerî (v.538/1144),¹²⁶ *Elfiye* müellifi İbn Mâlik et-Tâî (v.672/1274),¹²⁷ Kâdî Beydâvî (v.685/1286);¹²⁸ Radî el-Esterâbâdî (v.688/1289?),¹²⁹ Tîbî (v.743/1343),¹³⁰ Ebû Hayyân (v.745/1344),¹³¹ İbn Hişâm en-Nahvî (v.761/1360),¹³² tasavvufta, Tüsterî (v.283/896),¹³³ Sülemî (v.412/1021),¹³⁴ Kuşeyrî (v.465/1072),¹³⁵ Gazzâlî (v.505/1111),¹³⁶ Abdülkâdir Geylânî (v.561/1165-66),¹³⁷ ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî

¹¹⁸ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 6, 163, 283, II, 80, 138, III, 154.

¹¹⁹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 51, 119, II, 60, 100, 229.

¹²⁰ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 100, 125, 362, II, 193, 237.

¹²¹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, III, 18, 258, IV, 401, V, 36.

¹²² Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 7, 340, 512, II, 9, 110.

¹²³ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 25, 55, 103, II, 7, 72.

¹²⁴ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 9, 51, 110, II, 15, 46, 202.

¹²⁵ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 9, 134, 231, II, 75, 235, 255.

¹²⁶ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 17, 50, 167, II, 49, 205, 325.

¹²⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 58, 198, 343, II, 26, 224.

¹²⁸ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 49, 162, III, 214.

¹²⁹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 11, 87, 130, II, 78, 219, 254.

¹³⁰ Âlûsî, Tîbî'nin *el-Keşşâf* üzerine yazdığı hâşiyeden önemli ölçüde istifade etmiştir. Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 73, 119, 356, II, 54, 125, 230. Bu hâşiye 17 cilt halinde basılmıştır. Tîbî 1434/2013.

¹³¹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 80, 173, 206, II, 68, 93.

¹³² Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 65, 146, 214, II, 28, 161, 299.

¹³³ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, VIII, 108, XIII, 150, XIV, 54, XV, 37.

¹³⁴ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, III, 333, 356, IX, 362, 363, X, 26.

¹³⁵ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, II, 248, III, 296, VI, 140, VII, 58, VIII, 139, 302, 315, 331, 341, XI, 72, 74, XII, 29, 159, 271, XIII, 14, 35, 95, 122, XV, 43, 462.

¹³⁶ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 77, 91, II, 27, 124, 228.

¹³⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, II, 27, III, 332, VI, 52, VII, 351, VIII, 247.

(v.638/1240),¹³⁸ Şa‘rânî (v.973/1565)¹³⁹ ve İmam-ı Rabbânî'nin (v.1034/1624)¹⁴⁰ kitapları belli başlı kaynakları arasında yer alır.

İ‘râb konusunda en çok yararlandığı kaynakların en başında sırasıyla Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* tefsiri,¹⁴¹ Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı*¹⁴² ve Ebu'l-Bekâ Ukberî'nin (v.616/1219) *et-Tibyân fî İ‘râbü'l-Kur‘ânı*¹⁴³ yer almaktadır. Bundan başka en çok kullanıma göre sırasıyla Semîn el-Halebî'nin¹⁴⁴ (v.756/1355) *ed-Durrü'l-mesûn*'u, Zeccâc¹⁴⁵ ve Ferrâ'nın¹⁴⁶ *Me‘âni'l-Kur‘ân* adlı eserleri, Beyzâvî'nin¹⁴⁷ *Envârü't-Tenzîl*'i, Havfî'nin¹⁴⁸ (v.430/1038) *İ‘râbü'l-Kur‘ânı*, Nehhâs'ın¹⁴⁹ (v.338/950) *İ‘râbü'l-Kur‘ânı*, İbn Hâleveyh'in¹⁵⁰ (v.370/980) *İ‘rabü selâsîne sûra mine'l-Kur‘ânı*, ve Ebüssuûd¹⁵¹ (v.982/1574) tefsiridir.

1.2.4. Tefsirin İlmî Değeri ve Etkisi

Tefsir, özellikle Bağdat'ta, Türkiye ve Mısır'da ilim çevrelerinde övgüyle karşılanmış, kendisinden sonra yazılan birçok tefsire kaynaklık ettiği görülmüştür.

Rûhu'l-me‘ânî'nin etkilediği ve tefsirine kaynaklık ettiği İbn Âşur, bu tefsiri, muhteva

¹³⁸ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 11, 52, 104, II, 114, 366, 449.

¹³⁹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, II, 85, 121, III, 26, 73, 219.

¹⁴⁰ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, II, 72, VI, 105, 166, 177, VII, 129, VIII, 340, 342, IX, 378, X, 221, 222, XI, 200, XV, 259.

¹⁴¹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 80, 173, 206, II, 68, 93.

¹⁴² İ‘râb konusunda Âlûsî tefsirinde Zemahşerî'ye Ebu'l-Bekâ el-Ukberî'den daha az referans gösterilmiştir. Bu nedenle Zemahşerî, Ebu'l-Bekâ'dan sonra zikredilmiştir. Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 17, 50, 167, II, 49, 205, 325.

¹⁴³ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 152, 189, 213, II, 61, 110, 143.

¹⁴⁴ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 86, 264, 290, II, 28, 187, 329.

¹⁴⁵ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 9, 134, 231, II, 75, 235, 255.

¹⁴⁶ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 9, 51, 110, II, 15, 46, 202.

¹⁴⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 49, 162, III, 214.

¹⁴⁸ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 335, II, 88, III, 325, IV, 97.

¹⁴⁹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 77, 332, III, 326.

¹⁵⁰ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 146, II, 408, IV, 225.

¹⁵¹ Âlûsî i‘râb konusunda Ebüssuûd'u çok az referans göstermiştir. Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 36, II, 5, 52, III, 271, VI, 205.

tarzı açısından Râzî'nin tefsirine benzettir.¹⁵² Menâr tefsirinin yazarı Reşid Rıza, *Rûhu'l-meânî*'yi önemli bir tefsir kabul etmiş ve bu tefsiri, kendi çalışmasında, kaynak olarak kullanmıştır.¹⁵³ Kâsım Kîsî (v. 1955), *Rûhu'l-meânî*'nin eşsiz bir eser olduğunu, isrâiliyat ve asılsız haberlerden hâli olduğunu belirtir.¹⁵⁴ Zürkânî, bu tefsirin, rivayet ve dirâyet türünden birçok tefsir çeşitlerinin görülebildiği bir çalışma olduğunu söyler.¹⁵⁵ Hüseyin Zehebî, bu eseri, ansiklopedik bir tefsir olarak tanımlamakta, daha önceki tefsircilerin görüşlerini tenkitçi bir bakış açısıyla ele alarak aralarında ma'kul tercihlerde bulunduğunu ifade eder.¹⁵⁶ Âlûsî'nin çocuklarının bu tefsiri kendi eserlerinde kaynaklık etmemesi kaçınılmazdır.¹⁵⁷ Bu tefsirden istifade ettiği ve kaynak olarak kullandığı görülen diğer belli başlı tefsirler,¹⁵⁸ Saîd Havva'nın *el-Esâs fi't-tefsîr*'i,¹⁵⁹ Seyyid Tantâvî'nin *et-Tefsîru'l-vasîti*,¹⁶⁰ Şankîtî'nin *Edvâü'l-bey'ân*'ı,¹⁶¹ Kattân'ın *Teysîru't-tefsîr*'i,¹⁶² Seyyid Kutub'un *Fî zilâli'l-Kur'ân*'ı¹⁶³ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili*'dir.¹⁶⁴

¹⁵² Muhammed b. Fâdıl el-Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlühü*, Dârü'l-kütübî's-şarkıyye, Tunus, 1966, s. 145-147.

¹⁵³ Bkz. Reşid Rıza, *Menâr*, II, 123.

¹⁵⁴ Kâsım Kîsî, *Târîhu't-tefsîr*, Bağdat 1966, s. 144.

¹⁵⁵ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1372, I, 556.

¹⁵⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1972, I, 361-362.

¹⁵⁷ Mesela bkz. Âlûsî'nin oğlu olan Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî h. 1252-1317, *el-Âyâtü'l-beyyînât fi ademi semâi'l-emvât inde'l-hanefiyyeti's-sâdât*, thk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 3. Basım, Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî 1402, s. 69-70. Bu kitap adından da anlaşılacağı üzere Hanefî mezhebi çerçevesinde ve selefi yaklaşımı esas alarak kabirdekilerin yaşayanları duyamayacağını ispat konusunu ele alınmış 130 sayfadan oluşan bir çalışmadır. Bu çalışmada Âlûsî'nin tefsiri çok az kaynaklık etse de, hanefî mezhebi ve selefi düşüncüyü benimseme konusunda Âlûsî'nin önemli ölçüde etki ettiği düşünülebilir.

¹⁵⁸ Etkilediği müfessirler konusunda daha geniş bilgi için bkz: Tâcü's-sır, s. 237-238.

¹⁵⁹ Mesela bkz. Havvâ, VIII, 3481, IX, 4927, XI, 6453.

¹⁶⁰ Mesela bkz. Tantâvî, XV, 428, 453.

¹⁶¹ Mesela bkz. Şankîtî, VI, 142.

¹⁶² Mesela bkz. Kattân, I, 450.

¹⁶³ Mesela bkz. Kutub, III, 1642.

¹⁶⁴ Mesela bkz. Elmalılı, II, 341.

1.2.5. Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Âlûsî'nin tefsiri şu hususlarda eleştiriye konu olmuştur.

- a) Bazen âyetin dilbilimsel tefsirini yaparken âyetin anlaşılmasına hiçbir katkısı olmadığı halde sarf ve nahiv konularını bir dilci gibi uzun uzadıya ele alıp tartışması ve bu konularda birçok dilsel şahitler getirmesi.¹⁶⁵
- b) Âyetin tefsiriyle ilgili önceki tefsirlerde yaygın olarak zikredilen bazı hadislere değinmemesi ve buna dair herhangi bir gerekçe göstermemesi.¹⁶⁶
- c) Zayıflığına ve şaz olduğuna işaret etmeden bazı zayıf hadislerin ve şaz görüşlerin zikredilmesi.¹⁶⁷
- d) Halku'l-Kur'ân gibi¹⁶⁸ o dönemde tartışma konusu olmayıp geçmişte kalan bir mesele olduğu halde sayfalarca yeniden ele alıp tartışması ve okuyucuyu asıl konudan uzaklaştırması.¹⁶⁹
- e) İşârî tefsir açıklamalarını bazı yerlerde gereğinden fazla uzatması.¹⁷⁰

Büyük bir hacme sahip olan Âlûsî tefsirinin eleştiriye konu olabilecek yönlerden hâlî olması düşünülemez. Çünkü bu durum, hemen hemen böyle ansiklopedik türdeki her bir tefsir için bu durum kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte bu tefsir, geçmiş birikimi derinlemesine değerlendirmesi ve kendinden sonra birçok tefsire kaynaklık etmesi gibi birçok olumlu yönleri sahiptir. Eserin bu gibi olumlu yönleri dikkate alındığında olumsuz yönlerin, tefsirin değerini düşürmeyeceğini söylemek mümkündür.

¹⁶⁵ Tâcü's-sır, s. 240.

¹⁶⁶ Tâcü's-sır, s. 240.

¹⁶⁷ Tâcü's-sır, s. 240.

¹⁶⁸ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 150-154.

¹⁶⁹ Ebû Şuhbe, s.146; Tâcü's-sır, s. 240.

¹⁷⁰ Ebû Şuhbe, s.146; Emîn, s. 260; Tâcü's-sır, s. 240.

BÖLÜM 2: İ'RÂB İLMİ VE İ'RÂBÜ'L-KUR'ÂN

Bu bölümde i'râbü'l-Kur'ân'ın kavramsal çerçevesi bağlamında i'râbın sözlük ve terim anlamı üzerinde durulacaktır. Tanımlar ele alınırken Âlûsî'ye kadar kavramların tarihsel gelişimi üzerinde durulup Âlûsî'nin bu kavramlara bakış açısında nerede durduğu anlaşılmasına çalışılacaktır. Burada temel amaç Âlûsî'nin kavramalara ne gibi bir katkı yaptığını incelemektir.

İ'râb kavramının tanımı ele alınırken bu kavramın bağlantılı olduğu nahiv, sarf ve belâgat ilimlerinin i'râbla olan irtibatlarının incelenmesi kavramın anlaşılabilirliği açısından önemlidir.

İ'râb kavramı ve bu kavramın ilişkili olduğu ilim dallarının ele alınmasının ardından bir terkip olarak i'râbü'l-Kur'ân ilminin terim anlamı ve bu alanda yapılan çalışmaların Âlûsî'ye kadar olan gelişimi incelenecektir. İ'râbü'l-Kur'ân alanında yapılan çalışmalar incelenirken Âlûsî tefsirine kaynak teşkil edenlere vurgu yapılacaktır.

2.1. İ'râb Kavramı

2.1.1. İ'râbın Sözlük Anlamı

İ'râb kelimesinin anlamlarını tespit konusunda yapılan araştırmalara göre kelimenin hakikî ve mecâzî ayrımı yapılmaksızın 10'dan fazla anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamların hepsinin aynı kök anlama dayandığı ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle i'râb kelimesinin sahip olduğu tek anlam zamanla genişleyerek birçok anlama delalet eder olmuştur. Bu anlamlardan bir kısmı hakikî bir kısmı mecâzî anlam olarak kabul edilmiştir.¹⁷¹

İ'râb kelimesinin sözü edilen kök anlamı “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” olarak tespit edilmektedir. Halil b. Ahmed (v.175/791), bu kelimenin anlamını “açık bir şekilde ifade etmek” olarak açıklar. Yabancı birisinin Arapçası berrak ve akıcı olduğu zaman bu mastardan türeyen fiil kullanılır.¹⁷² Bu anlam yine asıl itibarıyla yukarıdaki temel anlama dayanmaktadır. Şöyle ki, i'râb kelimesinin “bir şeyi iyi ve güzel yapma” anlamı konuşmaya tahsis edilerek yeni bir anlam elde edilmiştir. Çünkü konuşmayı iyi ve güzel yapmak, sözü açık bir şekilde ifade etmek, dili berrak ve akıcı konuşmakla gerçekleşir.

¹⁷¹ Kabâve, s. 34-35.

¹⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, II, 128-129.

Görüldüğü üzere i'râbın temel anlamı olan “bir şeyi iyi ve güzel yapma” anlamı konuşma eylemine taşınmıştır.

İ'râb (إِعْرَاب) kelimesi, عرب sülâsî fiil kökünden elde edilen if'âl babının mastarıdır. Dolayısıyla başındaki hemze kelimenin aslından olmayıp sahip olduğu anlamı pekiştirmek için eklendiği düşünülmektedir. Çünkü kelimenin kökü olan عرب kelimesi “akıcı konuşmak” anlamında kullanılmaktadır. Akıcı konuşmak anlamının asıl itibarıyla i'râb kelimesinin “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” anlamıyla olan ilişkisine yukarıda değinilmişti. اَفْصَحَ بَعْدَ لُكْنَةٍ, عَرَبَ الرَّجُلُ ifadesi, “İnsan kekemelikten sonra düzgün konuştu” anlamında kullanılmaktadır.¹⁷³ Yani “kişi konuşmaktan aciz iken düzgün konuşmaya başladı” demektir. Bu kökten if'âl babına sokulan i'râb kelimesi ise düzgün ve açık konuşmada daha kuvvetli bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla i'râb kelimesinin başındaki hemzenin mübâlağa ve pekiştirme anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin اَفْصَحَ الْقَوْلَ وَجَوْدَهُ وَحَسَنَةً اَعْرَبَ الرَّجُلُ ifadesi “kişi sözü açık, iyi ve güzel söyledi” anlamında kullanılmaktadır. Bunun benzeri bir durum başka kelimelerde de görülmektedir. Örneğin اَوْفَى “sözünü tutmak” kelimesi if'âl babına aktarılıp اَوْفَى olduğunda “sözünü tutmak” anlamı değişmez. Ancak mübalağa ve pekiştirme yönü artar. Yine اَطَافَ-اَطَافَ “döndü”, اَحْرَقَ-اَحْرَقَ “yaktı”, اَشَعَلَ-اَشَعَلَ “tutuşturdu” fiillerin sülâsîleri ve if'âl babları arasında anlam açısından sadece mübalağa ve tekid yönünden fark vardır. Yoksa temel anlamları aynıdır.¹⁷⁴

Arab diline verilen isim olan Arapça ve bu dili konuşan milleti ifade eden Arab, i'râb kelimesinin kökünden gelmektedir. Arapça konuşanlar birbirlerini açık ve net anladığı için birbirlerine Arap (sözü açık ve anlaşılır olan kimse) derler.¹⁷⁵ Çünkü Araplar sözü *iyi ve güzel* ifade ederler. Böylece birbirlerini kolaylıkla anlarlar.¹⁷⁶

İbn Fâris (v.395/1004), kelimenin kökeninin üç temel anlamı olduğunu zikreder. Bunlar:

a) Açıklamak ve açık bir şekilde dile getirmek.¹⁷⁷ Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi bu

¹⁷³ Zebîdî, III, 354.

¹⁷⁴ Kabâve, s. 35.

¹⁷⁵ İbn Fâris, IV, 299-301.

¹⁷⁶ Kabâve, s.35.

¹⁷⁷ İbn Fâris, IV, 299-301.

anlamdadır: *التَّبُّبُ تُعْرِبُ عَنْ نَفْسِهَا، وَالْبِكْرُ رِضَاهَا صَمْتُهَا* "Dul kadın, kendini açık bir şekilde ifade eder. Bakire kızın rızası ise susmasıdır".¹⁷⁸

b) Dinçlik ve gönül ferahlığı. Güleç ve neşeli kadın anlamını ifade etmek için kelimenin kökeninden türetilen bir sıfat ile *الْمَرْأَةُ الْعُرُوبُ* denilir. Yine bu kökten gelen şu âyetteki kelime de bu anlama yakındır. *فَجَعَلْنَا هُنَّ أَبْكَارًا عُرْبًا أَثْرَابًا* "Onları bâkire, sevgi dolu ve yaşıt yaptık".¹⁷⁹

c) Bedende veya organda bulunan bir bozukluk. Bu anlamda Araplar kişinin midesi bozulduğu zaman *عَرِبَتْ مَعْدَتُهُ* derler.¹⁸⁰

İbn Fâris'in zikrettiği bu üç anlam yine kelimenin yukarıda anılan "bir şeyi iyi ve güzel yapmak" anlamının genişlemesinden elde edildiği düşünülmektedir. İbn Fâris'in a şikkında zikrettiği anlamı Halil b. Ahmed'in de belirttiğini yukarıda temas edilmiş ve kök anlamıyla olan ilişkisi açıklanmıştı. B şikkında zikredilen "dinçlik ve gönül ferahlığı" anlamı, kök anlamda bulunan "iyi ve güzel" ifadesinin anlam genişlemesi yoluyla elde edildiği anlaşılmaktadır. Örnekte verilen *الْمَرْأَةُ الْعُرُوبُ* ifadesinde "güleç ve neşeli kadın" anlamı ve âyette geçen *عُرْبًا/sevgi dolu* anlamı kelimenin kökenindeki *iyi ve güzel olmanın* bir genişlemesi olarak ortaya çıkmıştır. İbn Fâris'in son olarak belirttiği *bozukluk* anlamı ise kelimenin kök anlamının tam zıddı olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap dilinde *ezdâd* olarak ifade edilen bu durum kelimenin anlamının genişlemesi yoluyla zıd anlam kazanması şeklinde gerçekleştiği kabul edilmektedir. Kelimenin kökündeki *iyi ve güzel olma* anlamı, zıddı olan *bozukluk* anlamı kazanarak genişlemeye sahne olmuştur.¹⁸¹ Yine zıt anlamla ilgili olarak Halil b. Ahmed *i'râb* kelimesinin *çirkin ve kaba söz söylemek* anlamında kullanıldığını belirtir. Bu anlamda *كَرِهَ الْإِعْرَابُ لِلْمُحْرَمِ* "İhramlının çirkin söz söylemesi mekruhtur" tabiri dile getirilir.¹⁸² Bu örnekte de görüldüğü üzere *i'râb* kelimesinin sahip olduğu *iyi ve güzel söz söyleme* anlamı tam tersi bir anlam kazanmıştır.

Cevherî (v.400/1009), İbn Fâris'in zikrettiği anlamlara ek olarak *i'râb* kelimesinin

¹⁷⁸ İbn Ebû Şeybe, II, 278; Ahmed b. Hanbel, XXIX, 260; İbn Mâce, Nikâh 11.

¹⁷⁹ el-Vâkıa 56/36-37.

¹⁸⁰ İbn Fâris, IV, 299-301.

¹⁸¹ Kabâve, s.37.

¹⁸² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, II, 128-129.

hatasız konuşmak anlamına geldiğini belirtir. Buna göre kişi kelimada hata yapmadığı zaman *أَعْرَبَ كَلَامَهُ* tabiri kullanılır. Yine kişi kimseden çekinmeden delilini açık bir şekilde söylediği zaman *أَعْرَبَ بِحُجَّتِهِ* şeklinde ifade edilmesi, kelimenin *çekingen konuşmanın* zıddı olan *sözünü açıkça söylemek* anlamında kullanıldığı vurgulanmaktadır. Bu anlamlar yine i'râbın temel anlamı olan “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” anlamına dayanmaktadır. Çünkü sözü hatasız konuşmak ve delili açık bir şekilde söylemek, sözün iyi ve güzel yapılmasıyla olur. Yine Cevherî'ye göre bu kelime katışıksız safkan bir şeye sahip olma anlamında da kullanılır. Buna göre safkan Arab ata sahip olan kimseyi ifade için *المُعْرَب* denilir.¹⁸³ Yine bu anlam *bir şeyin iyi ve güzel olmasıyla* alakalıdır. Çünkü safkan Arab atı, iyi ve güzel at cinsi demektir.

İbn Manzûr (v.711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ta i'râb kelimesinin kökü olan *عرب* ve türevlerinin anlam ve kullanımları üzerinde detaylı bir şekilde durur. Açıklamaların önemli bir kısmı önceki sözlük kaynaklarının derlemesinden oluşmaktadır. Bu bilgileri sunmasının ardından i'râb kelimesinin anlamı ve kullanımı hakkında bilgiler verir. Önceki sözlüklerde var olan bilgilere ilave olarak i'râb kelimesinin daha birçok anlamını zikreder. Örneğin i'râb kelimesinin, “kişiyi çirkin bir şeyden alıkoymak” anlamına geldiğini belirtir.¹⁸⁴ Yine bu anlam i'râb kelimesinin *bir şeyi iyi güzel yapma* anlamının genişlemesi olarak düşünülebilir.

Özetle ifade edilecek olursa i'râb kelimesinin kök anlamı “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” demektir. Bu anlam konuşma eylemine aktarılarak “sözünü iyi ve güzel ifade etmek” anlamına delalet etmiştir. Bu ikinci anlam birinci anlamın genişlemesi olarak görülmektedir. Bununla birlikte her iki anlam kelimenin hakikî anlamı olarak kabul edilmiştir. Bu iki anlam dışındakilerin hepsi mecâzî anlam olarak görülmüştür. İ'râb kelimesinin kökeni iki türlü mecâzî anlam genişlemesine sahip olmuştur.

- a) Aynı yönde anlam genişlemesi: Kelimenin kök anlamı doğrultusunda ortaya çıkan yeni anlamlardır. Bunlardan bazıları şunlardır: Dinçlik, berraklık, kendini sevdirmek,¹⁸⁵ güzel duyguları şiir ile ifade etmek, hoş görülme olmak,¹⁸⁶ çirkin

¹⁸³ Cevherî, I, 179.

¹⁸⁴ İbn Manzûr, I, 586-593.

¹⁸⁵ İbn Fâris, IV, 299-301.

¹⁸⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, II, 128.

bir şeyden alıkoymak, çölde yaşamak.¹⁸⁷

- b) Ters yönde anlam genişlemesi: Kelimenin kök anlamının tam tersi şeklinde ortaya çıkan yeni anlamlardır. Bu durum, Arap dilinde *ezdâd*¹⁸⁸ diye ifade edilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: İltihaplanmak, tümör olmak,¹⁸⁹ bozulmak, hazımsızlık, çirkinleştirmek, çirkin söz söylemek,¹⁹⁰ günah işlemek.¹⁹¹

İ'râb ilminin gelişiminin kendisine borçlu olduğu Kur'ân'a bakıldığında i'râb kelimesinin kendisinden türediği عرب kökünden üç kelimenin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi "عَرَبٌ/sevgi dolu" kelimesidir. Bu kelimenin geçtiği âyete yukarıda değinilmişti. İkinci kelime "عَرَبِيٌّ/arapça"dır. Bu kelime 11 âyette geçmektedir. Bulunduğu âyetlerin tümünde Kur'ân'ın Arapça bir kitap olduğu dolayısıyla indiği toplum tarafından açık bir şekilde anlaşılabilirliği vurgusu yapılmaktadır.¹⁹² Üçüncü kelime "أَعْرَابٌ/bedevîler"dir. Şehirde oturanlara عَرَبٌ/Arap, Arap milletinden olup taşra, köy ve çöl vb. yerlerde yaşayanlara أَعْرَابٌ/bedevîler denilmektedir.¹⁹³ Bu kelime 10 âyette geçmektedir.¹⁹⁴

Kur'ân âyetlerinde i'râb kelimesi ve türevleri geçmemektedir. Ancak hadislerde i'râb lafzı ve bu lafzın türevleri bulunmaktadır. Bu hadislerden biri yukarıda zikredilmişti. Buna ek olarak şu hadisler de zikredilebilir.

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، حَتَّى يُغَرَّبَ عَنْهُ لِسَانُهُ، فَإِذَا أَعْرَبَ عَنْهُ لِسَانُهُ، إِمَّا شَاكِرًا، وَإِمَّا كَفُورًا

"Her doğan fitrat üzere doğar. Diliyle kendisini açık bir şekilde ifade edinceye kadar böyle devam eder. Dili kendisini açık bir şekilde ifade edince ya şükreden ya da nankörlük eden olur".¹⁹⁵ Bu hadiste görüldüğü üzere i'râb kelimesinden türeyen يُغَرَّبُ ve

¹⁸⁷ İbn Manzûr, I, 586-593.

¹⁸⁸ Çelebi 1995

¹⁸⁹ Zebîdî, III, 343.

¹⁹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, II, 129.

¹⁹¹ Kabâve, s. 37.

¹⁹² bkz. Yusuf 12/2, er-Ra'd 13/37, en-Nahl 16/103, Tâ-Hâ 20/113, eş-Şuarâ 26/195, ez-Zümer 39/28, Fussilet 41/3, 44, eş-Şûrâ 42/7, ez-Zuhruf 43/3, el-Ahkaf 46/12.

¹⁹³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, II, 218; İbn Manzûr, I, 586.

¹⁹⁴ bkz. et-Tevbe 9/90, 97, 98, 99, 101, 120, el-Ahzâb 33/20, el-Fetih 48/11, 16, el-Hucurât 49/14.

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, XXIII, 113.

أَعْرَبَ fiilleri kişinin kendisini *açık bir şekilde ifade etmesi* anlamında kullanılmıştır. Bu anlamın yukarıda temas edildiği üzere kelimenin kök anlamı olan *bir şeyi iyi ve güzel yapmanın* konuşma vechesindeki anlam yansıması olduğu açıktır.

Hadislerden özellikle Kur'ân'ı i'râb ederek okunmasıyla ilgili olanlar dikkat çekmektedir.

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَأَعْرَبَهُ كُلُّهُ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ أَرْبَعُونَ حَسَنَةً، فَإِنْ أَعْرَبَ بَعْضَهُ وَلَحَنَ فِي بَعْضِهِ فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عِشْرُونَ حَسَنَةً، وَإِنْ لَمْ يُعْرَبْ مِنْهُ شَيْئًا فَلَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرُ حَسَنَاتٍ

"Kim Kur'ân okur ve onu i'râb ederse her harfine kırk sevap alır. Bir kısmını i'râb ederse bir kısmını hatalı okursa her harfine yirmi sevap alır. Kur'ân'ın hiçbirini hatasız okuyamazsa her harfine on sevap alır".¹⁹⁶ Bu hadisteki i'râb kelimesinin fiili mazisi olan أَعْرَبَ, hatalı okumanın zıddı olarak zikredilerek hatasız okumak anlamında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Kelamın hatasız okunması, onun iyi ve güzel okunması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yine bu anlam, kelimenin kök anlamı olan *bir şeyi iyi ve güzel yapmakla* bağlantılı olduğu görülmektedir.

أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، وَالتَّمَسُّوا عَرَائِبَهُ

"Kur'ân'ı i'râb ediniz ve onun garip kelimelerini araştırın".¹⁹⁸

أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ

"Kur'ân'ı i'râb ediniz. Çünkü o, Arapçadır".¹⁹⁹ Bazı hadis şârihleri bu hadislerdeki i'râb kelimesini, Kur'ân'ın bilinmeyen kelimelerini açıklayarak okunması şeklinde açıklamışlardır. Başka bir ifadeyle Kur'ân âyetlerinin ne anlama geldiğini açıklamak şeklinde i'râbın sözlük anlamında olduğunu belirtmişlerdir.²⁰⁰ Kur'ân âyetlerinin ne anlama geldiğini açıklamanın amacı Kur'ân'ı iyi ve güzel bir şekilde anlaşılır kılmaktır. Dolayısıyla i'râb kelimesinin yine kök anlamı olan *bir şeyi iyi ve güzel yapmakla* bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

Sahâbeden Ebû Bekir, Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer (r.a.)'in Kur'ân'ın

¹⁹⁶ Beyhakî, III, 549.

¹⁹⁷ bkz. Münâvî, I, 558.

¹⁹⁸ İbn Ebû Şeybe, VI, 116.

¹⁹⁹ Beyhakî, III, 550.

²⁰⁰ Ali el-Kârî, IV, 1486; Münâvî, I, 558; Mübârekpûrî, VII, 240.

i'râb edilerek okunmasına yönelik teşviklerinde de i'râb kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.²⁰¹ İ'râb kelimesinin sahâbe döneminde de Peygamberin hadislerindeki ile aynı anlamda kullanılmış olması daha muhtemeldir. Ancak bazı hadis şârihleri, Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'ân'ın i'râb edilerek okunmasıyla ilgili rivayetini açıklarken i'râbın, Kur'ân'ın kelime sonlarının harekelenerek okunması anlamında olduğunu söylemişlerdir.²⁰²

Netice olarak i'râb kelimesi Kur'ân'ın i'râb edilerek okunmasıyla ilgili bir kısım hadislerde ve sahâbe sözlerinde hatasız okumak, diğer bir kısmında ise açıklamak anlamında olduğu görülmektedir. Bu iki anlamın kök anlamla olan yakın ilişkisine yukarıda dikkat çekilmişti. Yine i'râb kelimesinin hakkında üçüncü bir görüş olan *kelime sonlarının harekelenerek okunması* anlamında olması da imkan dahilindedir. Kelime sonlarının harekelenerek okunması, kelamın açık bir şekilde ifade edilmesini ya da hatasız okunmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bu anlamların i'râbın “açık bir şekilde ifade etmek” ya da “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” şeklindeki anlamıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla kelime sonlarını harekeleyerek okumak, kelamın açık bir şekilde ifade edilmesini ya da iyi ve güzel okunmasını sağlayarak anlamın daha sağlıklı anlaşılmasına yardım olur.

Netice itibariyle i'râbın “bir şeyi iyi ve güzel yapmak” şeklinde kök anlamı hadislerde ve sahâbe sözlerinde *hatasız okumak* (okuyuşu iyi ve güzel yapmak), açıklamak (Kur'ân'ın kelimelerini açıklamak/Kur'ân'ın iyi ve güzel bir şekilde anlaşılmasını sağlamak) şeklinde anlam genişlemelerine sahip olduğu görülmektedir.

Buraya kadar i'râbın kök anlamı ve bu anlamın genişlemesiyle ortaya çıkan hakîkî ve mecâzî anlamlar üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Ayrıca i'râb kelimesinin hadislerde ve sahâbe sözlerinde hangi anlamlarda kullanıldığı incelenmiştir. Bundan sonra ise Âlûsî'nin de i'râb tasavvurunu şekillendiren klasik İslâmî ilimlerin tedviniyle birlikte bu kavrama yüklenen terim anlamlar üzerinde durulacaktır.

İ'râbın terim anlamını günümüzde birçok çalışma ele alıp incelemiştir.²⁰³ Ancak bu çalışmalar genel olarak şu açılardan eleştirilebilir.

²⁰¹ Beyhakî, III, 550; Müttakî el-Hindî, I, 534.

²⁰² Beyhakî, III, 550.

²⁰³ Örneğin bkz. Birişik, *İ'râbü'l-Kur'ân*, s. 376; Civelek, s. 15-22; Erol, s. 5-7; Îsâvî, s. 12-29; Belmesâbih, s. 28-30.

- a) Bu çalışmalarda tanımın tarihsel gelişimi ve süreci açısına temas etmeden i'râbla ilgili kaç türlü tanım olduğu şeklinde bir tasnife gidilmiştir.
- b) Dilcilerin birbirinden farklı olarak yaptıkları tanımların, birbirleriyle olan ilişkisine değinilmediği görülmüştür.
- c) Her bir dilcinin diğerinden farklı olarak i'râbı tanımlamasının arka planına temas edilmediği anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı i'râbın terim anlamı Âlûsî'nin i'râb anlayışıyla bağlantılı olarak bu çalışmada inceleme konusu yapılmıştır.

2.1.2. İ'râbın Terim Anlamı

İ'râb kelimesinin Peygamber ve sahâbe döneminde hangi anlamlarda kullanıldığına yukarıda değinilmiştir. Kelimenin kavram olarak ilk ne zaman kullanıldığını tespit etmek zor olduğu gibi kavramın ilk dönemlerde oturmamış olması bu durumu daha da güç hale getirmektedir.

İ'râb kavramının ilk çıkış noktası Kur'ân'ın hatalı okuyuşunu önlemek için Ebü'l-Esved ed-Düelî (v.69/688)'nin Kur'ân'daki bütün kelimelerin son harfine, bazen de gerekli gördüğü diğer harflere nokta şeklinde hareke koymaya i'râbü'l-Kur'ân ifadesini kullanması²⁰⁴ olduğu düşünülmektedir. Ebü'l-Esved bu çalışmayı kelimelerin harekeleri olan fetha, kesre ve zammeyi harfin üstüne, altına ve yanına nokta koyarak gerçekleştirmişti.²⁰⁵ Dolayısıyla buradaki i'râb ifadesi *harekelemek* anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Harekeleme işlemi sadece kelime sonlarında yapılmayıp, başında ve ortasında da yapılmıştır. Okuma hatalarının önüne geçmek için Kur'ân'daki kelimelerin gerekli görülen harflerinde bu harekeleme işi yapıldığı görülmektedir. Okuma hataları genellikle kelime sonlarında olduğu için her kelimenin sonu, nokta şeklinde harekelenirken diğer harfler ise kısmen harekelenmiştir.²⁰⁶ Harekelemeye i'râb adının verilmesinin nedeni konusunda şunun söylenmesi mümkündür. Harekeleme çalışmasının amacı Kur'ân'ın hatasız okunmasını yani iyi ve güzel okunmasını sağlamaktır. İyi ve güzel okumak ise bir şeyi iyi ve güzel yapmak demektir ki bu da i'râbın kök anlamıdır. Dolayısıyla harekeleme işlemi bunu sağladığından i'râb adını almış olabilir. Ayrıca i'râb, kelamın açık bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. *Bir*

²⁰⁴ Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, s. 4; Birşık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII. 377.

²⁰⁵ Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, s. 4.

²⁰⁶ Kabâve, s. 62-65.

şeyi açık bir şekilde ifade etmek de i'râbın kök anlamı olan *bir şeyi iyi ve güzel yapmanın* konuşmadaki boyutu olarak ortaya çıkan lügavî anlamlarından biri olduğu yukarıda belirtilmişti.

Arap dili gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser kabul edilen²⁰⁷ Sîbeveyhi'nin (v.180/796), *el-Kitâb*'ında i'râbın tanımının yapılmadığı görülmektedir. Ancak i'râb çerçevesinde yapılan açıklamalar i'râbın ne olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre i'râb, i'râb alabilen yani mebnî olmayan kelimelerin sonunda meydana gelen raf', nasb, cer ve cezm göstergeleri olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre raf'ın göstergeleri; zamme (زَيْدًا), vâv (أَخُوكَ/مُسْلِمُونَ), elif (مُسْلِمَانِ) ve nûn (يَفْعَلُونَ)'dur. Nasbın göstergeleri, fetha (زَيْدًا), kesra (مُسْلِمَاتٍ), elif (أَخَاكَ), yâ (مُسْلِمِينَ/مُسْلِمَاتِينَ)' ve nûnun hazfî (لَنْ يَفْعَلَ)'dir. Cerrin göstergeleri kesra (بَزِيدٍ), fetha (هَارُونَ), yâ (بِمُسْلِمِينَ/بِمُسْلِمَاتِينَ)'dir. Cezmin göstergeleri harekenin hazfî (لَمْ يَفْعَلْ), son harfin hazfî (لَمْ يَزِم) ve nûn'un hazfî (لَمْ يَفْعَلَ)'dir.²⁰⁸ Sîbeveyhi, zikredilen bu i'râb göstergelerin mebnî kelimelerde olmayacağını belirtir. Çünkü mebnî kelimelerin sonları sabittir, hiçbir zaman değişmez. Öyleyse Sîbeveyhi'ye göre i'râb mebnîliğin zıddı anlamında olmaktadır. Görüldüğü üzere Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin harekelemeye verdiği i'râb ismi Sîbeveyhi'de bir açıdan anlam daralmasına bir açıdan anlam genişlemesine uğramıştır. Ebü'l-Esved mu'reb ve menbî ayırımı yapmaksızın her türlü kelime sonuna, başına ya da ortasına hareke koymuş, buna i'râb adını vermiştir.²⁰⁹ Sîbeveyhi ise mebnî olan kelimeleri dışarıda bırakmıştır. Ayrıca i'râbı sadece kelime sonuna tahsis etmiştir. Bir anlamda kelimenin sonu dışındaki harflerdeki harekeye ve mebnî kelime sonlarındaki harekeye i'râb denilemeyeceğini ihsas etmiştir.²¹⁰ Böylece Sîbeveyhi, i'râb ifadesini, başındaki amillerin değişmesiyle sonu değişen kelimelere hasretmiştir ki bu tür kelimelere mu'reb adı verilmektedir. Bu açıdan i'râb kelimesi daralmaya uğramıştır.

Ebü'l-Esved'in sadece hareke olarak ifade ettiği i'râb'a, Sîbeveyhi'de yukarıda ifade edildiği üzere vâv, elif, nun gibi hareke dışındaki unsurlar da dahil edilmiştir. Bu açıdan i'râbın kapsamı genişlemiştir. Çünkü örneğin tesniye, cemi müzekker gibi kelimelerin sonundaki değişiklik, hareke şeklinde değil harfle olmaktadır. Tesniye, merfû durumda

²⁰⁷ Özbalıkçı, *Sîbeveyhi*, XXXVII, 130.

²⁰⁸ Sîbeveyhi, I, 13-23.

²⁰⁹ Kabâve, s. 62-65.

²¹⁰ Sîbeveyhi, I, 13-23.

elif alırken, mansub ve mecrur durumda ise yâ almaktadır.²¹¹ Ebü'l-Esved tesniye ve cemi müzekker gibi kelimelerin son harfine de nokta şeklinde harekeler koymuştur. Bu nedenle Ebü'l-Esved'e göre i'râb denilen şey, hangi tür kelime olursa olsun harekeleme olarak ifade edilirken²¹² Sîbeveyhi'de ise kelime sonlarına ait olmak üzere hareke ile birlikte diğer unsurlar da i'râbın kapsamına alınmıştır.²¹³

Ayrıca belirtilmesi gerekir ki; Sîbeveyhi'nin i'râb dediği şey kelime sonundaki göstergenin kendisi değil, meydana gelen değişimdir. Sîbeveyhi yukarıda zikrettiği zamme, fetha, kesra gib hareketleri ya da diğer göstergeleri, bu değişimin alameti olarak görmektedir. Dolayısıyla i'râb, kelime sonunun zamme, fetha gibi alametlerle değişikliğe uğraması anlamında manevî bir olgudur.

Zeccâc (v.311/923)'ın öğrencisi Zeccâcî (v.337/949) kelime sonlarındaki hareketlerin kendisini i'râb olarak düşünmektedir.²¹⁴ Dolayısıyla Zeccâcî'nin i'râb dediği zamme, fetha, kesra gibi şeylerin kendisi Sîbeveyhi'ye göre kelime sonundaki *değişimin alametidir*. Görüldüğü üzere i'râb Zeccâcî'ye göre zahirî bir olgudur. Sîbeveyhi ile Zeccâcî'nin bu iki farklı yaklaşımı yaygınlık kazanmış ve her birinin birçok taraftarı olmuştur.²¹⁵

Sonuçta hem Sîbeveyhi hem de Zeccâcî'nin i'râb konusundaki müşterek düşünceleri amillerin değişmesiyle kelime sonlarının merfû, mansup ve mecrur olmasıdır. Ayrıldıkları nokta merfû, mansup ve mecrurluğu ifade eden zamme, fetha, kesra gibi şeyler Sîbeveyhi'ye göre i'râbın alameti iken Zeccâcî'ye göre ise i'râbın kendisidir. İ'râb konusundaki zahirî ya da manevî şeklindeki iki farklı yaklaşım lafzi olup pratikte bir yararı görülmemektedir.

Sonuç itibariyle Ebü'l-Esved'in harekeleme olarak başlattığı i'râb kavramı sadece sonu

²¹¹ Sîbeveyhi, I, 13-23.

²¹² Kabâve, s. 62-65.

²¹³ Sîbeveyhi, I, 13-23.

²¹⁴ bkz. Zeccâcî, s. 91, 93.

²¹⁵ Bu konuda iki görüş ortaya konulmuştur. Birinci görüşe göre, i'râb kelimenin sonunda açık ya da gizli olan göstergedir. Bu görüşe göre i'râb, hareke, harf ya da hazfın kendisi olmaktadır. Zeccâcî, İbn Mâlik, İbn Hişâm, Ukberî ve Radî gibi dilcilerin çoğunluğu bu görüşü tercih ettiği belirtilmektedir. İkinci görüşe göre ise, i'râb kelimenin sonunda meydana gelen lafzî ya da takdiri olan değişimdir. Buna göre birinci görüşte i'râb olarak kabul edilen kelime sonundaki hareke, harf ya da hazif bu değişimin alametidir. Bu görüşe göre i'râb zahirî bir şey olmayıp manevîdir. Sîbeveyhi, Ebû Ali Fârisî, İbn Cinnî, Cürçânî, Zemaşerî ve İbn Hâcib gibi âlimler de bu görüşü tercih ettiği ifade edilmektedir. bkz. Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 59-60; Neccâr, s. 8-9.

değişen kelimelere hasredilerek “amillerin değişmesiyle kelime sonların değişmesi ya da sonlarda oluşan göstergeler” şeklinde kavramsallaşmıştır. Ayrıca Ebü'l-Esved'in sadece harekeye tahsis ettiği i'râbın kapsamı harekeyi de içine alacak şekilde daha da genişlemiştir.

Zeccâcî i'râbı tanımlarken onun gayesini de tanıma eklediği görülmektedir. Zeccâcî'nin açıklamalarına göre i'râbın gayesi, anlamları açığa çıkarmaktır. Zeccâcî, i'râbın sözlük anlamıyla ıstılahî anlamı arasındaki ilişkiyi bu gaye ile açıklamaktadır. Şöyle ki, hareketler, kelamın anlamını açıklar. İ'râbın lügavî anlamı da *açıklamak, açık bir şekilde ifade etmektir*. Hareketler, kelamın açık bir şekilde ifade edilmesini sağladığından i'râb adını almıştır. Zeccâcî'nin burada i'râbı sadece hareketler olarak ifade etmesi ile yukarıda anlatıldığı üzere i'râbın *kelime sonlarındaki hareke, harf ve hazif türü şeyler olması* arasında bir çelişki olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Zeccâcî'ye göre, i'râb göstergelerinde asıl olan şey hareketlerdir. Vâv, yâ, elif gibi harf türünden i'râb göstergeleri ise hareketlerin nâibleri sayılır.²¹⁶ Bu nedenle Zeccâcî, i'râbı sadece hareketler olarak ifade etmektedir.

Ayrıca Zeccâcî, i'râba nahiv, nahive de i'râb denildiğini belirtmektedir.²¹⁷ Bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması aynı anlamda olduklarını göstermez. Aksine nahiv ilminin amacı i'râb olduğundan bu adı alabilmektedir. Yani iki ilmin de amacı kelime sonlarındaki göstergelerin tespitidir. Sonuçta i'râbın nasıl yapıldığını veya yapılacağını, nahiv ilmi ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle nahiv, i'râbın teorisini ortaya koyar. İ'râb ise nahiv ilminin ortaya koyduğu teorisinin uygulanması olarak görülmektedir. Dolayısıyla nahiv ilminin ana konusu i'râb olduğundan bu iki kavram mecâzî olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır.

İbn Cinnî (v.392/1002) *el-Hasâis* adlı eserinde gayesi açısından i'râbı açıklarken Zeccâcî'nin tanımını daha anlaşılır hale getirdiği görülmektedir. İbn Cinnî, gayeyi dikkate alarak i'râbı şöyle tanımlar: “*İ'râb, manaları lafızlarla ayırt etmektir*”.²¹⁸ Burada lafızlar ifadesiyle i'râb şekillerini kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre tanım şunu ifade etmektedir. Kelime sonlarındaki i'râb yoluyla cümlenin anlamı açığa çıkmaktadır. İbn Cinnî i'râbın anlamı ile olan ilişkisine dikkat çekerek bir tanım yaptığı

²¹⁶ bkz. Zeccâcî, s. 93.

²¹⁷ bkz. Zeccâcî, s. 91.

²¹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

görülmektedir. Bu şekilde tanım yapması onun dil felsefesine olan eğiliminden²¹⁹ kaynaklandığı düşünülmektedir. Ancak dikkat edilmelidir ki İbn Cinnî'nin ifade ettiği mana, doğrudan cümlenin kendi anlamı değildir. Aksine bu, anlama götüren kelimenin fâil, mef'ûl vb. türünden nahivsel manalardır. Her ne kadar bu manayı açık bir şekilde ifade etmese de örneklerle yaptığı açıklamalar manadan neyi kastettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla i'râbın gayesi, kelimenin mübtedâ, haber, fâil, mef'ûl gibi cümle içindeki konumunu ortaya çıkararak kelamın anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

İbn Cinnî'nin i'râb tanımından yola çıkılarak onun, i'râbı Sîbeveyhi'den farklı anladığı düşünülebilir. Ancak bir şeyin tanımı; ya konusu ya da gayesi dikkate alınarak yapılmaktadır. Sîbeveyhi i'râbı, konusu açısından tanımlarken İbn Cinnî ise gayesi açısından tanımladığı görülmektedir. Dolayısıyla i'râb, Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'de ayrı ayrı şeyler değildir. Aynı kabul ettikleri bir şeye farklı pencereden baktıkları söylenebilir.

Zemahşerî (v.538/1144) *Esâsü'-belâğa* adlı eserinde i'râbı Arapçanın mizanı olarak tanımlamaktadır. Bu tanımı İbn Cinnî gibi i'râbın gayesini dikkate alarak yaptığı anlaşılmaktadır. Zemahşerî tanımın devamında yaptığı açıklamalardan, i'râbı fasih bir dile sahip olmanın esaslarından ve belâğatın temellerinden kabul ettiği görülmektedir.²²⁰ Ayrıca i'râbın tanımını diğer eserlerinde yer vermezken *Esâsü'-belâğa* adlı eserinde yer vermektedir.²²¹

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde i'râb kavramını bazen *kelimenin sonundaki hareke vb. türünden şekil* anlamında bazen ise mübtedâ haber gibi *kelimenin cümle içindeki konumunu ifade etmesi* anlamında kullandığı göze çarpmaktadır. Bu durum onun i'râb kavramını tefsirinde konu ve gaye açısından ele aldığını göstermektedir. i'râb kavramı *el-Keşşâf*'ta hem konu hem de gayeyi ifade edecek şekilde daha geniş bir anlam ifade ettiği görülmektedir. Zemahşerî “bu mübtedâdır”, “bu, hâl olmak üzere mansubtur”²²² şeklinde ifadeler kullanarak hem kelime sonunu ifade etme hem de kelimenin cümle içindeki konumunu ifade etme anlamında i'râb tahlilleri yaptığı çok yaygın olarak görülmektedir. Böylece Sîbeveyhi'nin sadece konu açısından ele aldığı i'râb kavramı,

²¹⁹ Bkz. Yavuz, IXX, 398.

²²⁰ Zemahşerî, *Esâsü'-l-belâğa*, I, 16.

²²¹ Bkz. Zemahşerî, *Esâsü'-l-belâğa*, I, 16.

²²² Örneğin bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 33, 36, 43.

Zeccâcî'de gaye açısından ele alınmıştır. İbn Cinnî gaye yönünü daha fazla ön plana çıkarmıştır. İbn Cinnî'den sonra ise konu ve gaye birleşerek ikisinin i'râb olarak ifade edildiği *el-Keşşâf*'ta çok yaygın ve bariz bir şekilde görülmektedir.

Zemahşerî *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb adlı* eserinde i'râb kavramını tanımlamamıştır. Ancak i'râb alabilen kelime olan mu'rebi tanımlaması bir açıdan i'râb tanımı olarak da düşünülebilir. O mu'rebi “âmillerin değişmesiyle hareke veya harf yoluyla lafzî ya da mahallî olarak sonu değişen şey”,²²³ diye tanımlamaktadır. Buna göre i'râb da âmillerin değişmesiyle eğer kelimedede i'râb almaya engel bir durum yoksa *kelimenin sonunda meydana gelen hareke veya harf türünden bir şey* olduğu anlaşılmaktadır. Eğer kelimenin i'râb almasına engel bir durum olursa o kelimenin de mahallen i'râb aldığı düşünülmektedir. Yani hayalen orada bir i'râb olduğu var sayılmaktadır. Zemahşerî'nin bu yönüyle Sîbeveyhi'nin i'râb anlayışını biraz da genişlettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Sîbeveyhi sadece görünen i'râbı ele alır. İ'râb alamayan kelimeler hakkında bir yorum yaptığı görülmez. Zemahşerî ise kelime somut olarak i'râb almadığı durumda kelimenin cümle içindeki konumuna işaretten onda bir i'râb olduğunu varsayar. Zemahşerî mahallî i'râb kavramını hem illetli kelimelerde²²⁴ hem de mebnî kelimelerde²²⁵ kullanır. Ancak diğer dilciler Zemahşerî'nin mahallen ifadesini illet harfî engeli dışındaki durumlara hasretmişlerdir. İlet harfî engeli olan kelimelerde ise takdîrî i'râb kavramını kullanmışlardır.

Takdîrî i'râb kavramının ilk defa ne zaman kullanıldığını tespit etmek zor olduğu gibi bu çalışmanın konusu da değildir. Ancak daha III. (IX) yüzyılda yaşamış olan Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden Cermî²²⁶ (v.225/840)'nin takdîrî i'râb kavramını eleştirmesi²²⁷ bu kavramın çok erken dönemden itibaren kullanıldığını gösterir. Böylece i'râb, kelimenin yapısına göre lafzî, takdîrî ve mahallî türde ifade edilebilmektedir.

İ'râb sadece kelimedede değil cümle hakkında da kullanılmaktadır. Bu durum özellikle İbn Hişâm'da daha yerleşik bir hal aldığı görülmektedir. *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde İbn

²²³ Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, s. 33.

²²⁴ bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, s. 34.

²²⁵ bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, s. 61.

²²⁶ Hakkında bilgi için bkz. Arslan, VII, 413-414.

²²⁷ Durmuş, *Nahiv*, XXXII, 304.

Hişâm cümlelerin i'râb konusuna ayrı bir önem verdiği göze çarpmaktadır.²²⁸ Ancak cümlelerin hepsi i'râb alamamaktadır. Kelime konumunda bulunan cümleler, yapı itibariyle lafzî i'râb alamadıklarından mahallî i'râb aldıkları kabul edilmektedir. İ'râb kelimenin ya da cümlenin kelam içindeki nahvî konumunu ifade ettiğinden mahallen de olsa i'râb verme gereği duyulmaktadır. Böylece i'râb olgusu sadece mu'reb kelimelerle sınırlı kalmayıp, nahvî bir konum ifade eden her türlü kelime ve cümleyi de içine almış olmaktadır. Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin *el-Kitab*'ında ortaya konulan i'râbın temel ıstilahî anlamı günümüzde nahiv kitaplarında da varlığını aynen sürdürmektedir. Örneğin en-Nahvü'l-vâdih²²⁹ adlı eserde *mu'reb kelimelerin sonunda raf', nasb, cer ve cezm türünde olan değişim* i'râb olarak ifade edilmektedir. İ'râbın amacı kelimenin cümle içindeki konumunu ifade etmek olduğundan örneğin “filan kelimenin i'râbı nedir? sorusuna kelimenin sadece mefû olduğu belirtilmekle yetinilmeyip, onun mübtedâ veya haber gibi cümle içindeki konumunun ifade edilmesi de i'râb kapsamında değerlendirilmektedir.

Klasiğin son halkalarından biri olan Âlûsî'nin i'râb tanımı her ne kadar tefsirinde bulunmazsa da hemen hemen her âyette i'râb açıklamaları onun i'râb düşüncesini ortaya koymayı kolaylaştırmaktadır. O tefsirinin bazı yerlerinde örneğin “*zamme, i'râbtur*”²³⁰ diyerek açık bir şekilde kelime sonundaki göstergenin i'râbın kendisi olduğunu belirtir. Ancak yine tefsirinin başka yerlerinde ise örneğin “*i'râb zammesi, i'râb harekesi*”²³¹ ifadeleriyle Sîbeveyhi gibi izafetli terkipler kullanmaktadır. Dolayısıyla i'râbın zahirî ya da manevî şeklinde dilcilerin görüş ayrılığından hangisini tercih ettiğini anlamak zor görülmektedir. Belki o bu konuda iki görüş arasında bir tercihte bulunmadan her iki ifadeyi kullanmış olabilir. Gayesi açısından i'râb; mu'reb, mebnî, isim, harf vb. her türlü kelimenin, cümlenin nahvî anlamının ve nahiv açısından görevinin açıklanması olarak tefsirinde kullanmaktadır.²³² Dolayısıyla i'râbın; konusu açısından “amillerin değişmesiyle kelime sonunda meydana gelen değişim”, amacı açısından ise “kelimenin cümle içindeki konumunun ifade edilmesi” şeklinde anlaşıldığı Âlûsî'nin tefsirinde açık bir şekilde görülmektedir.

²²⁸ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, I, 558.

²²⁹ Cârîm, I, 101.

²³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 77.

²³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 185, 343.

²³² Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 157, 255.

İ‘râb kavramı konusunda klasikte ve günümüzde yerleşik bu anlayış dışında farklı bakış açıları da bulunmaktadır. Bu farklı bakış açılarının ilk nüvesi nahvi sistemleştirdiği kabul edilen Halil b. Ahmed'e (v.175/791) dayandırılmaktadır. Halil b. Ahmed kelime sonlarında bulunan hareketler konusunda şöyle der: “Fetha, kesra ve zamme zaittir. Bunlar konuşmada kelimeler arası geçişi sağlamak için kelimenin son harfine gelir”.²³³ Onun bu ifadelerinden i‘râbın kelimenin cümle içindeki konumuna işaret etmediğini dolayısıyla geçişi sağlamak dışında bir faydası olmadığı anlamı çıkarılmaktadır.²³⁴ Hatta onun bu ifadesinin aşağıda değinileceği üzere Kutrub (v. 206/821) gibi dilcilerin i‘râb konusundaki iddialarının çekirdeğini oluşturduğu kabul edilmektedir.²³⁵

Kutrub, Nahvin Basra ekolünün temsilcilerinden olup i‘râb konusunda Halil b. Ahmed'in yaklaşımına dair üstü kapalı ifadelerini daha ileri götürerek bu konudaki düşüncesini net bir şekilde izah etmektedir. Kutrub'un eserleri günümüze ulaşmadığından onun düşünceleri sonraki kaynaklardan öğrenilmektedir. Kutrub'a göre i‘râb, cümlede kelimeler arasında geçişi kolaylaştırmak amacıyla kelimelerin sonunun hareketlenmesidir.²³⁶ Bu tanıma göre i‘râbın anlamla hiçbir ilgisi yoktur. İ‘râb sadece dilin akıcı konuşulmasında kolaylık sağlamaya yönelik bir durumdur. Kutrub, i‘râbla ilgili düşüncesini özetle şu şekilde ifade etmektedir. “Kelimelerin sonlarında durulduğunda duruş işareti olan sükûn ile durulmaktadır. Kelimeler arasında geçişleri de sükûn ile yapıldığı takdirde dilin akışında bir yavaşlık meydana getirecektir. İşte bu yavaşlığın önüne geçip akışkanlığı kolaylaştırmak için hareketler kullanılmaktadır”.²³⁷ Bu açıklamaları ileri süren Kutrub'a eleştiri amacıyla şöyle bir soru iletilmektedir: Madem amaç akışı sağlamaktır. Öyleyse neden tek bir hareke kullanılmayıp fetha,

²³³ Sibeveyhi, IV, 241-242. Halil b. Ahmed v.175/791'e nispet edilen *el-Cümel fi'n-nahv* adlı eserde i‘râb kavramının tanımı yapılmamış olsa da birçok yerde bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu eserin sonraki dönem dilcilerinden Ebû Bekir b. Şükayr v. 316/928'a ait *el-Muhallâ* olduğu tespit edildiğinden Halil b. Ahmed'in i‘râb anlayışını kendi eserlerinden yola çıkarak ortaya koyma imkanı bulunmamaktadır. Günümüze ulaşan Arap diline ait ilk grameri eseri kabul edilen Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının önemli bir kısmının hocası Halil b. Ahmed'in derslerinden istifade ile yazıldığı kabul edildiğinden bu eserde onun i‘râb anlayışını tespit etmek mümkündür. Sibeveyhi, hocasının adını zikrederek onun i‘râb anlayışına dair bize ipuçları vermektedir. Bu nedenle Halil b. Ahmed'in i‘râb anlayışını tespit konusunda Sibeveyhi'nin eserinden yararlanılmıştır.

²³⁴ Civelek, s. 102. Ancak onun bu ifadeleri bazı araştırmacılar tarafından mebnî kelimelerin son hareketleri hakkında olduğu belirtilmektedir. Mebnî kelimelerin son hareketlerinin i‘râb olmadığı da herkes tarafından kabul edilen bir durumdur. Dolayısıyla hakikatte Halil b. Ahmed'in i‘râb konusunda klasikte yaygın olan kanaati paylaştığı vurgulanmaktadır. bkz. Kabâve, s. 70, 86.

²³⁵ Civelek, s. 102.

²³⁶ Zeccâcî, s. 70.

²³⁷ Zeccâcî, s. 70-71.

kesra, zamme gibi çeşitli hareketler kullanılmıştır. Kutrub ise konuşana kolaylık ve genişlik olması için birden çok hareke türü kullanılmıştır şeklinde cevap vermektedir. Dilciler Kutrub'un bu düşüncesine çeşitli açılardan itirazlar getirmişler. Örneğin böyle düşünüldüğü takdirde fâil olan kelimenin neden bir kez bile kesre hareketi almadığı gibi karşı delillerle bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır.²³⁸ Halil b. Ahmed ve Kutrub dışındaki dilcilerin çoğunluğu ise i'râbın anlam göstergesi olduğunu kabul etmektedir. İ'râb konusunda farklı bir görüşü aktarılan Halil b. Ahmed ve Kutrub dışında ilk dönem dilcilerden i'râbın anlama etkisi olmadığına işaret eden bir düşünce günümüze ulaşmamıştır. Günümüzde ise İbrahim Enîs, Emin el-Hûlî ve Tâhâ Hüseyin gibi birçok ilim adamının bu anlamda i'râba dair eleştirileri bulunmaktadır.²³⁹

İ'râb olgusuna yine farklı bir bakış açısı da tasavvufçulardan gelmiştir. Ancak onlar i'râbın ıstılâhî anlamını reddetmeyip kendi pencelerinden getirdikleri bir yorumla konuya zenginlik katmaktadırlar. Nahiv konularını da işârî olarak yorumlayan ve müfessir olduğu kabul edilen, Âlûsî'nin işârî yorumlarda kendisine atıfta bulunduğu müelliflerden biri olan Kuşeyrî²⁴⁰ (v.465/1072) i'râb kavramına işârî bir yorum getirmiştir. Onun bu konudaki yaklaşımı şöyledir. O, ibare ehli dediği nahivcilere göre; i'râb, “âmilin değişmesiyle kelime sonunda hareke, sükûn ya da hazifle meydana gelen değişimdir”,²⁴¹ şeklinde tanımlar. Diğer bir eserinde ise i'râbın, “rafʿ, nasb, cer hareketleri ve cezim ile olduğunu”²⁴² belirtir. İşâret ehli dediği tasavvufçulara göre ise i'râb göstergelerini şu şekilde yorumlar: “Rafʿ; kalplerin Allah'a yükseltilmesi sadece O'na yöneltilmesi, nasb; bedenlerin Allah'a ibadete adanması, cer; Allah'a karşı tevâzu ile nefislerin alçaltması, cezm; kalbin, Allah dışındaki şeylerden kesilmesidir”.²⁴³ Ayrıca navihcilerin mu'reb diye ifade ettiği kavramı da; “bir halden başka bir hale yükselen tasavvuf ehlinde olan değişimdir”,²⁴⁴ şeklinde açıklar. Bu açıklamalara göre i'râb, kulun bir makamdan başka bir makama yükselmesiyle kulun manevî durumunda meydana gelen değişimdir.

²³⁸ Zeccâcî, s. 70-71.

²³⁹ Geniş bilgi için bkz. Civelek, s. 99.

²⁴⁰ Muslu, s. 66-67. Ayrıca Kuşeyrî hakkında bilgi için bkz. Uludağ, XXVI, 473-475.

²⁴¹ Kuşeyrî, *Nahvü'l-kulûbi'l-kebîr*, s. 40.

²⁴² Kuşeyrî, *Nahvü'l-kulûb es-Sağîr*, s. 42.

²⁴³ Kuşeyrî, *Nahvü'l-kulûbi'l-kebîr*, s. 40-43; Kuşeyrî, *Nahvü'l-kulûb es-Sağîr*, s. 42.

²⁴⁴ Kuşeyrî, *Nahvü'l-kulûb es-Sağîr*, s. 42.

Buraya kadar i'râb kavramının tespiti ve bu kavram konusunda ileri sürülen farklı bakış açıları üzerinde duruldu. Şimdi ise i'râbın Arap dilbiliminin temel dinamikleri kabul edilen sarf, nahiv ve belâgatla olan irtibatı incelenmeye çalışılacaktır.

2.2. İ'râbın İlişkili Olduğu Temel Dil İlimleri

Kur'ân'ın anlamını ortaya koyma çabalarında dilbilimsel çalışmaların merkezde yer aldığı kabul edilen bir gerçektir. Genel olarak dilbilimsel çalışmalar ya kelimeyi ya da kelimenin oluşturduğu terkipleri incelemeyi esas almaktadır. Kelimeyi inceleyen dilbilimsel çalışmalardan biri de sarftır. Nahiv ve belagat ise terkiibi inceleyen ilim dallarındandır. İ'râb ise nahiv ilminde en önemli olgudur. Ancak cümle içindeki kelimelerin i'râbını belirlemede sarf, nahiv ve belagat ilmi dışında başka ilim dallarından da yardım alındığı ya da âlimler bu ilim dallarını i'râbı ortaya koymada kullandıkları tefsirlerde açıkça görülmektedir.²⁴⁵ İ'râbta sadece bu üç ilim dalından yardım alındığını söylemek dilin unsurlarını sınırlandırmak anlamına gelir. Ancak en azından bunların i'râbı belirlemede temel ilim dalları olduğunu söylemek mümkündür. Elbette i'râbı belirlemede bunların dışında dilin, siyak gibi başka unsurlarından ve karinelerinden de yardım alındığı birçok dilci tarafından vurgulanmaktadır. Özellikle birden fazla i'râb ihtimali taşıyan kelimelerde veya cümlelerde bu diğer unsurlar i'râbı belirlemede önemli rol oynayabilmektedir. Çalışmanın ileriki konularında bu unsurlar ele alınacaktır.

Sekkâkî'nin sarf, nahiv ve belâgatın, ilimlerin anahtarı olduğu vurgusuyla bu üç ilmi üç bölüm halinde kaleme aldığı eserine *Miftâhu'l-'ulûm* adını vermesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Âlûsî'nin i'râb konusunda açıkça ismini zikrederek kaynak olarak istifade ettiği²⁴⁶ Beyzâvî tefsirine hâşiye yazan ve İbn Hişâm'ın *Kavâ'idü'l-i'râb* adlı eserine şerh yazan Şeyhzâde,²⁴⁷ Arapça dil yapısının sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinden oluştuğunu vurgulamaktadır.²⁴⁸ Bu düşünce, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinin dilin temel yapı taşları olduğu algısının sonraki klasik dönemde yerleştiğinin bir işareti olduğu söylenebilir.

Sıralamada sarf, nahiv ve belâgat diye ele alınmasında küçükten büyüğe doğru bir

²⁴⁵ Örneğin bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 45; Ebû Hayyân, I, 92; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 254.

²⁴⁶ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 15, XI, 28.

²⁴⁷ Şeyhzâde ve eseri hakkında bilgi için bkz. Hazer, s. 226.

²⁴⁸ Şeyhzâde, s. 25.

mantıkî düşünce yer almaktadır. Şöyle ki; sarf bir kelimeyi tek başına diğer kelimelerden ve terkipten bağımsız olarak inceler. Dolayısıyla diğer iki ilim dalına göre dildeki en küçük birimi inceler. Nahiv ise kelimenin diğer kelimelerle birlikte bağlantılı olarak terkip içindeki durumunu inceler. Kelimenin diğer kelimelerle bağlantılı olarak daha büyük bir yapı içinde incelenmesi söz konusudur. Belâgat da Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ifade ettiği gibi nahvin manaları olan mübtedâ, haber, fâil mef'ûl gibi cümle öğelerinin birbirleriyle olan ilişkisinin anlam yönünü konu edinir. Ayrıca belâgat, kelimelerin oluşturduğu kelamın edebî yapısını inceler. Bu edebî yapının sağlıklı oluşunda sarf ve nahiv kurallarına uygunluk birinci derecede önem arz eder. Zira kurala aykırı kelime ya da cümlede fesahatin bulunmadığı kabul edilir. Fesahatin olmadığı yerde ise belâgattan söz edilmez.²⁴⁹

Bu üç ilim dalının i'râb ekseninde oldukça önemli bir yer edinmesi ve Âlûsî'nin de âyetleri i'râblandırırken veya tefsir ederken bu üç ilim dalına ilişkin geniş açıklamaları nedeniyle i'râbla ilişkisini ele almayı gerekli hale getirmektedir. Bu üç ilim dalı bu çalışmanın ana konusu olmadığından bunlar hakkında çok özet bir bilgi ile giriş yapılarak i'râbla etkileşimi açısından incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.1. İ'râbın Sarf İlimi ile İlişkisi

Sözlükte, çevirmek, dönüştürmek ve değiştirmek²⁵⁰ anlamlarına gelen sarf kelimesi terim olarak: “*Kelimelerin i'râb dışındaki yapılarının durumlarını konu edinen kurallar ilmi*”²⁵¹ şeklinde ifade edilmektedir. Âlûsî de sarf ilmini; “*kelimelerin köklerini ve dönüştüğü kalıpları konu edinen ilim*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁵² İ'râb ile sarf ilmi arasında bir karşılaştırma yapılacak olursa şöyle denilebilir. İ'râb, kelimenin cümle içindeki konumunu ortaya koymayı amaçlarken sarf ise kelimenin cümleden bağımsız olarak yapısını ele alır.

Sarf ilmi ilk dönemlerde nahiv ilminin konuları arasında yer almakta idi. Dolayısıyla sarf ilmi, nahvin bir cüzü kabul edilmekteydi. Genel kabul edilen görüşe göre sarf ilmi konusunda günümüze kadar ulaşan müstakil en eski eser olan *et-Tasrîf*'in müellifi Ebû Osman el-Mâzinî (v.249/863) sarf ilminin kurucusu kabul edilmektedir. Mâzinî'den

²⁴⁹ bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 38-40, 47, 252, 255.

²⁵⁰ İbn Manzûr, IX, 189.

²⁵¹ İbnü'l-Hâcib, s. 6.

²⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 68.

önce sarf konusunda müstakil eser kaleme alan dilciler bulunmakta ise de günümüze kadar ulaşmamıştır. Günümüze kadar sarf ilmi konusunda nahiv ilmiyle birlikte ve müstakil olarak birçok eser yazılmıştır. İbn Cinnî'nin *et-Tasrîfi* ve *el-Münsîfi*, İbnü'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye*'si müstakil olarak yazılmış en temel kaynaklar arasındadır.²⁵³

İ'râbın ilişkili olduğu dil ilimlerden biri olan sarf, kelimenin yapısını inceleme konusu edildiğinden kelimenin cümle içindeki konumuna ve i'râb durumuna etki ettiğini birçok dilci gibi Âlûsî de çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Bu durum çeşitli şekillerde tezahür etmesi nedeniyle genel hatlarıyla dört alt başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır.

2.2.1.1. İ'râbı Belirlemede Sarfî Yapının Rolü

Kelimenin sarfî yapısı o kelimenin cümle içindeki konumunun tam olarak ne olduğunu belirlemede doğrudan etki edebilmekte ya da muhtemel vecihleri en aza indirebilmektedir. Bu nedenle kelimenin yapısının i'râb konumuyla sıkı bir bağlantısı olduğu görülmektedir. Mesela fiilden sonra mastar gelmişse bu o fiilin mef'ûlü mutlağı ya da mef'ûlü lehi olabileceği konusunda önemli bir karinedir. Kelime türemiş ise daha önce fiil, fâil ve mef'ûl de varsa, hâl ya da sıfat olma ihtimallerine işaret etmesi mümkündür. Yine bir isimden sonra câmid (türememiş) kelime gelmiş ise o kelime, kendisinden önceki isimden bedel ya da atf-ı beyân olmasında ipucu olabilir.²⁵⁴ İşte bu şekilde sarfî yapı, kelimenin i'râb konumunu belirlemede ya da anlamada önemli karinelere birini teşkil ettiği hususu, İbn Hişâm gibi birçok dilci tarafından vurgulanmaktadır.²⁵⁵

Âlûsî de i'râb açıklamalarında sarfî yapıya önem vererek i'râb noktasındaki rolüne ve etkisine gerekli gördüğü yerlerde işaret etmektedir. Örneğin *إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ* âyetindeki²⁵⁶ *غُرْفَةً* kelimesinin ilk harfi zammeli olduğu zaman kelime isim olmaktadır. Bu durumda isim, fiilin mef'ûlü bihi konumundadır. Buna göre âyetin anlamı; “*eliyle bir avuç su alan hariçtir*” şeklinde olmaktadır. Bir başka kıraatte ise kelimenin ilk harfi fetha ileidir. Bu durumda kelimenin sarfî yapısı mastardır. Dolayısıyla mastar da fiilin mef'ûlü mutlağı konumunda olmaktadır. Buna göre âyetin anlamı “*eliyle avuçlayarak*

²⁵³ Kılıç, *Sarf*, XXXVI, 136-137.

²⁵⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed en-Neccâr, s. 191-202.

²⁵⁵ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, s. 741; Muhammed en-Neccâr, s. 191-202.

²⁵⁶ el-Bakara 2/249.

su alan hariçtir” şeklinde olmaktadır.²⁵⁷ Bu âyette görüldüğü gibi kelimenin sarfî yapısı, kelimenin cümle içindeki konumu anlamında i’râbı doğrudan etkilemektedir. İ’râbın değişmesi, anlamı da etkilemektedir.

2.2.1.2. İ’râb Vecihlerinin Artmasında Sarfî Yapının Yeri:

Kelimenin sarfî yapısı, anlam bozukluğuna yol açmadan birden fazla i’râb ihtimaline yol açabilmektedir. Bu i’râb vecihleri arasından tercih yapılırken sarfî yapının kendisi de etkili olabildiği gibi başka dilsel unsurlar da hangi i’râbın öncelikli olduğu konusunda etkili olabilmektedir. Ancak diğer i’râb vecihleri de Kur’ân’ın anlam zenginliği açısından önem arz edebilmektedir. İ’râb vecihlerinden hangisinin seçileceği konusu müfessirin bakış açısı ve siyak gibi durumlar da etkili olduğu için mümkün olan i’râb vecihlerinin tespitinde kelimeler her açıdan incelenmektedir. Bu incelemelerde sarfî yapının kendisinin i’râb ihtimallerinin çoğalmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunun en temel nedeni ise, bir sarfî yapının birden çok i’râbî konuma uygun olabilmesidir. Mesela mastar gayri mimi hem mef’ûlü mutlak hem de mef’ûlü leh için ortak sarfî bir yapıdır. Özellikle mebnî yapıda olan kelimeler birçok i’râb vechine uygun düşebilmektedir. Aynı şekilde mastar mimi, ism-i zaman ve ism-i mekânın aynı sarfî yapıyı paylaşması birden çok i’râb vechine sebep olabilmektedir. İşte bu şekilde bir kelimenin birden çok i’râb durumları için ortak olduğu sarfî yapıya sahip olması i’râb vecihlerinin çoğalmasına yol açabilmektedir. Bazen bir sarfî yapı i’râb vechi için asıl itibariyle uygun olmasa da uygun yapıda olan sarfî yapı ile te’vil edilebilmektedir. Bu te’vil yolu da i’râb vecihlerinin artmasında önemli rol oynamaktadır.²⁵⁸

Örneğin *مَوْعِدٌ مَّوْعِدٌ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى* âyetindeki²⁵⁹ *مَوْعِدٌ* kelimesi sarfî açısından incelendiğinde mastar, ism-i mekan ve ism-i zaman aynı kalıpta kullanıldığı için kelimenin bu üç yapıda olması mümkündür. Bu durum kelimenin i’râbını ve dolayısıyla cümlenin anlamını etkilemektedir. İbn Hişâm her üç yapıyı delilleriyle şu şekilde açıklamaktadır: a) Kelime mastar olduğunda anlamı söz olmaktadır. Bu kelimedenden sonra gelen *مَوْعِدٌ مَّوْعِدٌ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ* “Ne bizim ne de senin dönmeyeceği” ifadesi kelimenin mastar yapıda olduğunun bir delilidir. b) Kelime ism-i zaman yapısında sözleşme zamanı anlamında olabilir. Bunu, bir sonraki âyette geçen *مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتَةِ*

²⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 561.

²⁵⁸ Bkz. Muhammed en-Neccâr, s. 204-210.

²⁵⁹ Tâ-Hâ 20/58.

“sözleşme zamanınız süs günü”²⁶⁰ ifadesi desteklemektedir. c) Kelime ism-i mekan yapısında sözleşme yeri anlamında olabilir. Bu anlamı, aynı âyetin devamındaki مَكَانًا “düz yer” ifadesi desteklemektedir. Kelime her üç yapıda fiilin mef’ûlü bihi olmaktadır. Bu konuda bir ihtilaf görülmemektedir. Ancak kelimenin yapısı âyetin ilerisinde bulunan مَكَانًا kelimesinin i’râbını etkilediği vurgulanmaktadır. İbn Hişâm, مَوْعِدِ kelimesinin ism-i mekan kabul edilmesi durumunda مَكَانًا kelimesi ile aynı şey olacağından bu kelimenin مَوْعِدِ kelimesinin bedeli olmasını zorunlu kılmaktadır.²⁶¹

مَوْعِدِ kelimesinin mastar ya da ism-i zaman kabul edilmesi durumunda birçok i’râb vechinden söz edilmesi mümkün olmaktadır. Âlûsî ise مَوْعِدِ kelimesinin bu âyette sadece mastar yapıda olabileceğini, ism-i zaman ve ism-i mekan olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü bu kelime sıfat olarak gelen لَا نُخْلِفُهُ “dönmeyeceğimiz” ifadesi sadece söz için kullanılabilir. Sözleşme yeri ve zamanı için bu kelimenin kullanıldığı görülmemiştir. Dolayısıyla kelimenin mastar yapıda olduğu belirgin hale gelmiş olmaktadır. Ancak bu durumda bile مَكَانًا kelimesinin i’râbı belirsiz olmaktadır. Âlûsî bu kelime hakkında birçok i’râb vechi zikretmektedir. İlk görüş olarak zikrettiği ve açıkça belirtme de tercihe şayan olduğunu hissettirdiği i’râb vechi; bu kelimenin مَوْعِدِ kelimesinin delalet ettiği عِدْ/söz ver şeklindeki gizli bir fiilin mef’ûlü bihi olmasıdır.²⁶² Âlûsî’nin açıklamalarına göre âyetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: “*Seninle bizim aramızda ne senin ne de bizim dönmeyeceğimiz bir söz belirle. Düz bir yer vaatte bulun.*” Bundan şu sonucu çıkarmak mümkündür ki; sarfî yapının kendisi i’râb vechilerini etkilediği düşünülse de İbn Hişâm ve Âlûsî’nin aynı âyet hakkındaki siyak ve dildeki yaygın kullanım vb. açıdan yaklaşımları ya da anlayışları sarfî yapıdan daha öncelikli olarak i’râb vechilerini belirlemede etkin olduğu görülmektedir. Ancak en azından sarfî yapı bu farklı anlayışların ortaya çıkmasında tesiri olduğunun göz ardı edilmesi mümkün görünmemektedir.

Yine sarfî yapının birden fazla i’râb vechine sebep olmasına örnek olarak فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ âyeti²⁶³ örnek verilebilir. Bu âyette geçen أَضَاءَتْ fiili sarfî açılarından incelendiğinde ya müteaddî ya da lâzımdır. Bu fiil, if’âl babındandır. Bu babtan olan fiiller genellikle müteaddî bazen lazım olurlar. Bu fiil de her iki şekilde kullanılabilir. Ancak bu

²⁶⁰ Tâ-Hâ 20/59.

²⁶¹ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni’l-lebîb*, s. 777.

²⁶² Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, VIII, 528-529.

²⁶³ el-Bakara 2/17.

iki duruma göre i'râb da farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; fiil müteaddî kabul edildiğinde fiilin fâili geride zikri geçen ve semâî müennes olan رَءِيسٌ kelimesine râci gizli zamirdir. Fiili takip eden لَ ise mef'ûl konumdadır. Buna göre âyetin anlamı “*Ateş, çevresini aydınlatınca*” şeklinde olmaktadır. Fiil lazım kabul edildiğinde ise لَ kelimesi fiilin fâili olmaktadır. Buna göre anlam “*Çevresi aydınlık olunca*” şeklindedir. Bu i'râb durumunda لَ kelimesi lafız itibariyle müzekker olmasına rağmen fiilin müennes olması konusunda şu şekilde te'vil yapılmaktadır. لَ lafzı ile ateşin etrafında bulunan mekanlar ve yönler anlamı kastedilmektedir. Mekanlar ve yönler kelimesi ise gayri akil çoğul olduğundan müennes olmaktadır. Böylelikle fiilin müennes yapıda olmasının kurala uygunluğu açıklanmış olmaktadır. Fiilin lâzım kabul edilmesinde iki i'râb vechi daha zikredilmektedir. Bu iki i'râb vechinde fiilin fâili ateş kelimesine râci gizli zamirdir. لَ ise ya zâiddir ya da zarf olarak mahallen mansubtur. Âlûsî bu i'râb vecihlerinin tümünü zikretmekle birlikte birinci vecih olan fiilin müteadiye göre i'râblandırılmasını daha uygun bulmaktadır. Çünkü bu durumda ifâl babından olan fiilin yaygın kullanımı olan müteaddîliğin esas alınması ve az kullanımın terk edilmesi söz konusudur. Ayrıca fiilin lazım kabul edilmesi durumunda fiilin müennesliğini açıklamada te'vil yoluna gidildiği için Âlûsî te'vilsiz bir i'râb varken buna gitmeyi gereksiz bulur.²⁶⁴ Neticede görüldüğü gibi kelimenin sarfî yapısı i'râb farklılığını doğurmaktadır. İ'râb farklılığı da anlam farklılığına yansımaktadır.

Yine bu konuda örnek olarak اَلْبُرُوقُ الْبَرِّقُ خَوْفًا وَطَمَعًا âyeti²⁶⁵ zikredilebilir. Bu âyette geçen اَلْبُرُوقُ ve اَلْبَرِّقُ kelimeleri mastar oldukları için birkaç i'râb vechine yol açmıştır. İbn Hişâm bunun mef'ûlü leh ya da hâl olarak iki şekilde i'râbının mümkün olabileceğinden söz eder. Âlûsî ise mef'ûlü leh, mef'ûlü bih ve hâl şeklinde üç i'râb vechi zikreder ve son iki i'râb vechini zayıf bulur. Ona göre mef'ûlü leh olarak i'râblandırılması daha doğru görünmektedir. Buna göre âyetin anlamı: “*Korkmanız ve ümit etmeniz için size şimşegi gösterir*” Ancak mef'ûlü leh olması durumunda yaygın olan bir nahiv kuralının ihlali söz konusu olmaktadır. Bu nahiv kuralına göre lâm harf-i cerinin hazfedilerek mef'ûlü lehin lafzen mansub olması için hem fiilin hem de mef'ûlü lehin fâillerinin aynı olması şartı bulunmaktadır. Âyette ise fiilin fâili Allah iken mef'ûlü lehin fâili muhataptır. Âlûsî'ye göre her ne kadar bu şart daha yaygın olsa da bazı dilcilerin özellikle Sîbeveyhi'nin bu şartı zikretmemesi nedeniyle bu zorunlu değildir. Dolayısıyla âyeti bu

²⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 167.

²⁶⁵ er-Ra'd 13/12.

şekilde i'râblandırmak dil kuralına aykırı olmamaktadır. Âlûsî, bu şartın zorunluluğunu kabul edenlerin yine mef'ûlü leh i'râb vechini kabul etmesi durumunda farklı takdirler ve te'villerle âyetin i'râbını nasıl açıkladıklarını ayrıntılı bir şekilde ele alır.²⁶⁶ Görüldüğü gibi sarfî yapı farklı i'râb vecihlerine yol açmaktadır. Bu i'râb vecihleri arasında tercih belirlenirken yaygın olan nahiv kuralına rağmen müfessirin kendi anlayış ve bakış açısının oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ihtilafın kaynağının sarfî yapı olduğu açıkça görülmektedir.

2.2.1.3. İ'râbın Niteliğinin Belirlenmesinde Sarfî Yapının Yeri:

İ'râb; niteliğine göre lafzî, takdirî ve mahallî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İ'râb kelimenin sonunda açık bir şekilde telaffuz edilebiliyorsa bu lafzî i'râb adını almaktadır. Ancak bazen kelimenin yapısı nedeniyle i'râb telaffuz edilemez. Kelimenin fonetik durumu i'râbın açık bir şekilde görülmesine ve telaffuz edilmesine engel olur. Bu durumda i'râbın gizlendiği kabul edilir. Örneğin *قل إن الهدى هدى الله* âyetindeki²⁶⁷ الهدى kelimesi sarf ilminde maksûr isim olarak adlandırılmaktadır. Kelimenin sonunda *ى/yâ* şeklinde yazılı elif bulunmaktadır. Elifin hiçbir şekilde harekelenmesi mümkün olmadığı için i'râb harekesi gizli olduğu kabul edilmektedir. Yine başka bir örnek olarak *ادخلي جنتي* âyeti verilebilir. Âyetteki *جنتي* kelimesi fiilin mef'ûlü olarak fetha alması gerekir. Ancak kelime, mütekellim *ى/yâ*'sına muzâf olduğu için, *ى/yâ* harfine uygunluk için kelimenin sonu daima kesreli olmaktadır. Bu durum onun i'râb harekesi olan fethayı almasını engellemektedir. Bu nedenle i'râbın takdirî olduğu kabul edilmektedir.

Sarf ilminde mankûs isim olarak adlandırılan *القاضي* gibi kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler merfû ve mecrûr konumunda oldukları zaman i'râb harekesi olan zamme ve kesra *ى/yâ* harfine ağır geldiği için i'râb, takdirî olmaktadır. Ancak kelime mensûb konumda olduğu zaman i'râb harekesi olan fetha hafif olduğu için *ى/ha* harfî bunu taşıyabilmektedir. Bu durumda kelime *القاضي* şeklinde olarak i'râb, zahirî olmaktadır.

هُؤُلَاءِ örneğinde olduğu gibi kelime mebnî olduğu durumda ise i'râbın mahallen var olduğu kabul edilmektedir. Bu tür i'râba ise mahallî adı verilmektedir. Takdirî i'râb alan kelimeler fonetik bir durum sebebiyle i'râbın kelime sonunda gizli olduğu kabul edilirken mahallî i'râb alan kelimeler ise yapı itibariyle sonu da dahil olmak üzere hiçbir

²⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, VII, 111-112.

²⁶⁷ Âl-i İmrân 3/73.

değişikliğe uğramayıp sabit olduğu için i'râb kelime sonunda gizli olamıyor. Kelimenin cümle içindeki konumu itibariyle i'râbın var olduğu kabul ediliyor. Ancak bu durumda kelimenin cümle içindeki konumu sonundaki i'râbla tespit edilmesi mümkün olmuyor. Bu durumda i'râb dışında başka karinelere yardım alınarak kelimenin cümle içindeki konumu tespit ediliyor. Bu tespit yoluyla da i'râb belirlenmiş oluyor. Belki burada şu soru sorulabilir. İ'râbın temel amacı kelimenin cümle içindeki konumunu ifade etmektir. Yapı itibariyle i'râbı açık bir şekilde alamayan kelimelerin cümle içindeki konumu i'râb göstergesi yoluyla değil, başka karinelere yoluyla tespit edilmektedir. Öyleyse neden kelimedede hayalî bir i'râbtan söz edilmektedir? Neden doğrudan i'râb es geçilerek kelimenin cümle içindeki konumu ifade edilmemektedir? Genelde bu soruya verilen cevap şudur: Takdirî veya mahallî i'râb şeklindeki açıklama dillilerin her şeyi kurallara dayandırması ve dilin sağlam temellere oturtma çabasından ileri geldiği ifade edilmektedir. Özellikle âmilin mâmul ile ilişkisiyle bir i'râbın meydana geldiği teorisinde bir boşluk olmamasına yönelik bir anlayış ve yorum olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre bir engel taşımayan kelime i'râb alıyorsa diğer kelimeler de i'râb alıyor demektir. Sadece bunu engelleyen bir durum söz konusu olduğu için kelimedede asıl itibariyle olması gereken i'râb görünmüyor. Böyle bir açıklama yoluyla i'râbın temellendirilmesi noktasında hiçbir boşluğun kalmaması amaçlandığı iddia edilmektedir.²⁶⁸ Ancak Cermî gibi daha III. asırdan itibaren bu türden varsayımsal i'râbı gereksiz görenler de olmuştur.²⁶⁹ Âlûsî ise âlimlerin çoğunluğu gibi takdiri ve mahallî i'râb kavramlarını kullanıp bu gibi yerlerde başka karinelere yoluyla i'râbı belirleme yoluna gittiği görülmektedir.

Kelime, yapısı itibariyle zahir i'râbı alamadığı durumda en önemli sorun bu i'râbı hangi karinenin nasıl belirleyeceği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada i'râbı belirlemek kelimenin cümle içindeki konumunu ya da cümlenin cümleler arasındaki konumunu belirlemek anlamına gelmektedir ki bu da aynı zamanda anlamın tam olarak ne olacağını belirlemek demektir. Böylelikle asıl itibariyle anlamı belirleyen i'râb değil i'râbtan başka bir karine oluyor. Bu durum aynı ifadeden her bir âlimin farklı anlamı çıkarmasına olanak sağlamaktadır. Neticede kelimenin sarfî yapısı i'râbı etkilemektedir. Bu etki de ifadenin anlamını belirsiz hale getirebilmektedir. En azından anlamı etkileyici bir unsur olarak i'râbı işlevsiz kılmaktadır.

²⁶⁸ Muhammed en-Neccâr, 183-186.

²⁶⁹ Durmuş, *Nahiv*, XXXII, 304.

Buraya kadar sarfî yapının i‘râb konusundaki rolü ve etkisi örnekleriyle ele alınarak incelenmiştir. Böylece sarfın i‘râb noktasındaki önemi Âlûsî tefsiri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sarfın i‘râbı etkilediği gibi tam tersi olarak i‘râb da sarfî etkilemede ya da sarfî yapıyı belirlemede bir rolü olup olmadığını yine Âlûsî tefsirinden açıklama ve örneklerle inceleme ihtiyacı hissedilmiştir.

2.2.1.4. Sarfî Yapıyı Belirlemede İ‘râbın Rolü

Bazen kelime sonundaki harekenin farklılığı sarfî yapının türünü belirlemede önemli olabilmektedir. Dolayısıyla kelime sonundaki hareke bilinmediği durumda birden fazla sarfî yapıya ihtimal durumu söz konusudur. Ancak Kur’ân, kelime sonlarının harekesiyle birlikte okunarak günümüze kadar ulaştığı genel kabul edilen bir görüştür. Bu nedenle sondaki hareke ile kelimenin hangi sarfî yapıda olduğunu tespiti mümkün olmaktadır. Örneğin *“hurma ağacının tomurcuğundan sarkan iki salkım/salkımlar”*²⁷⁰ âyetindeki قِنْوَان kelimesinin müfredi قِنْوٌ’dur. Bu kelimenin hem tesniyesi hem de cemisi قِنْوَان şeklinde olmaktadır. Ancak kelimenin sonundaki hareke, kelimenin tesniye mi? Cemi mi? olduğunu belirlemektedir. Kelimenin sonu قِنْوَان şeklinde olursa bu, kelimenin tesniye olduğunu gösterir, çünkü tesniye yapıdaki kelime merfû durumda elif ve kesreli nun alır, yok eğer قِنْوَان şeklinde sonu harekeli ise bu onun cem-i mükesser olduğunu gösterir. Âyetteki kelime bize قِنْوَان şeklinde sonu zammeli geldiği için onun cem-i mükesser yapıda olduğu kesin olmaktadır. Âlûsî bu kelimenin hangi yapıda olduğunu ancak i‘râbın belirlediğini vurgulamaktadır. Sîbeveyhi, Suyûtî ve İbn Hâleveyh’ten aktararak bu şekilde hem tesniyesi hem de cemisi aynı olan başka kelimeler de zikreder.²⁷¹ Bu zikrettikleri arasından صِنْوَان kelimesi صِنْوَانٍ وَعَيْرٌ صِنْوَانٍ *“çatallı ve çatalsız hurma ağaçları”*²⁷² âyetinde geçmektedir. Müfredi صِنْوٌ olan bu kelime birinci yerde zammeli ikinci yerde ise kesreli ve tenvinlidir. Bu i‘râb harekesi yoluyla kelimenin cemi olduğu netlik kazanmış olmaktadır. Âlûsî bu âyeti tefsir ederken burada kelimenin bu özelliğine dikkat çekmemiştir.²⁷³ Belki قِنْوَان kelimesini açıklarken bu kelimeye değindiği için bir kez daha bundan söz etme gereği duymamış olabilir.

²⁷⁰ el-En’âm 6/99.

²⁷¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, VII, 239.

²⁷² er-Ra’d 13/4.

²⁷³ Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, XIII, 102.

2.2.2. İ'râbın Nahiv İlmi ile İlişkisi

Sözlükte; yönelmek, izini takip etmek²⁷⁴ anlamında gelen nahiv kelimesinin terim olarak çeşitli tanımları yapılmaktadır. Âlûsî'nin tefsirinde nahvin tanımına ilişkin dağınık haldeki açıklamalara dayanarak özetle nahvi, “*kelimelerin cümle içindeki mureblik ve mebnîlik yönlerini konu edinen ilim*”²⁷⁵ diye ifade etmek mümkündür.²⁷⁶ Bu tanımı özellikle geç dönem nahivcilerin çoğunluğunun kabul ettiği belirtilmektedir.²⁷⁷ Sarf ilmi ile karşılaştırıldığında sarf, kelimeyi cümleden bağımsız olarak i'râb konusu dışındaki durumunu incelemektedir. Nahiv ise kelimenin cümle içindeki konumunu dikkate alarak mu'reblik ve mebnîlik yönü açısından ele alır. Başka bir ifadeyle nahiv söz dizimi kuralları üzerinde durur. Nahvin kelimenin mu'reblik yönünü incelemesi i'râbla olan sıkı ilişkini göstermektedir. Nahvin konuları en genel ifade ile âmil-mâmul ve amel (i'râb) üçlüsünden oluştuğu şeklinde yaygın bir kabul de bulunmaktadır. Bu konulardan amel diye de ifade edilen i'râb amel ile mâmul arasındaki bağlantıyla ortaya çıkarıcı bir olgu olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla i'râbın nahvin en önemli unsuru olduğu açıkça görülmektedir. Bu nedenle bazı dilciler nahvi, i'râb ile eş anlamlı görmüşlerdir.²⁷⁸ Çünkü nahvin çıkış amacı Kur'ân'ın kelime sonlarındaki i'râbın yanlış okunmasının önüne geçmek olduğu genel kabul gören bir görüştür. Dolayısıyla nahiv ile i'râb ilmi aynı amaç doğrultusunda ortaya çıkmışlardır.

Nahiv ilminin doğuşuna Kur'ân'ın yanlış okumalarının artması nedeniyle Ebû'l-Esved'in kendi tabiri ile Kur'ân'ı i'râb etmesi²⁷⁹ ve Hz. Ali'nin teşviklerinin kaynaklık ettiği kabul edilmektedir. Hz. Ali'nin ilk çekirdek bilgiyi vererek bunu geliştirmesini istemesiyle Ebû'l-Esved'in temellerini attığı ifade edilen²⁸⁰ nahiv ilmi başta Halil b.

²⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 302; İbn Manzûr, XV, 309-310.

²⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 6, 68.

²⁷⁶ Nahvin tanımında kelimenin cümle içindeki konumunun ifade edildiği görülmektedir. Bu tanım sadece kelimenin i'râbının olabileceğini cümlenin i'râbının olamayacağı gibi bir izlenim vermektedir. Çünkü nahivcilere göre asıl itibariyle cümlenin i'râbı olmaz. Ancak cümle bir kelime yerinde ya da kelime hükmünde olması vb. te'vil yoluyla i'râb alabilmesi mümkün olmaktadır. bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, *el-Cümel*, s. 40; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Kitâbü şerhi'l-cümel fi'n-nahv*, s. 346. Cümlelerin i'râbının incelenmesini konu edinen literatür bilgisi için bkz. Şevvâ, *el-Câmi' li i'râbi cümeli'l-Kur'ân*, s. 26-27.

²⁷⁷ Sabbân, 1/24; Cemâlüddîn, s. 25.

²⁷⁸ bkz. Halil b. Ahmed, *el-Manzûmetü'n-nahviyye*, s. 198; Zeccâcî, s. 91; İbn Manzûr, I, 586-593.

²⁷⁹ Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, s. 4; Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 377.

²⁸⁰ Zeccâcî, s. 89; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 8; Enbârî, *Nüzheti'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, s. 17-18; Mükerrrem, *el-Halkatü'l-meşkûde fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 11-12; Veled Ebbâh, s. 43-46; Abâdile, s. 138.

Ahmed olmak üzere birçok dilcinin elinde gelişme kaydetmiştir. Halil b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'nin günümüze kadar ulaşan, nahivde en eski eser sayılan ve daha sonra yazılan nahiv kitaplarına kaynaklık eden *el-Kitâb*'ında nahiv ilmi doruk noktasına ulaşmış denilebilir. Ancak bu eser nahiv ilmini oldukça en geniş anlamda ele alarak dil ilimlerinin birçok konusunu içine almaktadır. Nahiv yanında sarf, kıraat ve belâğatın bazı konularını da içine almaktadır. Nahiv ilmi konusunda zamanla sadece sarfî içine alacak şekilde eserler yazılmış, çok daha geç dönemde ise nahiv, sarf ilminden de ayrılmıştır.

Nahiv ilmi Basra'da yaşayan Halil b. Ahmed'in elinde gelişirken bir yandan onun çağdaşı olan ve Kûfe'de yaşayan Rûâsî (v.187/803) tarafından da nahiv ilmi geliştirilmekte idi. Basra ve Kûfe'nin iki önemli temsilcisi kabul edilen bu iki dilcinin ve diğer âlimlerin nahiv konusundaki farklı bakış açıları ve katkıları bu ilimde Basra ve Kûfe olarak iki ekolün doğuşuna zemin hazırlamıştır. Ancak daha sonraları bu iki şehirde meydana gelen siyasî karışıklıklar sebebiyle bu şehirlerdeki dilcilerin III (IX). yüzyıl sonlarına doğru Bağdat'a yönelmesiyle bu iki ekolün devri kapanmış, Bağdat ekolü ortaya çıkmıştır. Bağdat ekolünün varlığı da ancak bir asır sürebilmiştir. Bağdat ekolü Basra ve Kûfe ekolünün görüşleri arasında tercihe dayanmaktadır. Ancak Basra ekolünün görüşleri daha çok yaygınlık kazanmıştır.²⁸¹

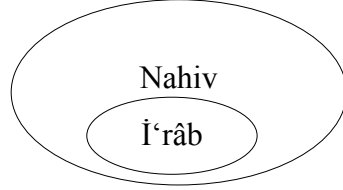
Sîbeveyhi ile kemal noktasına ulaşan nahiv ilmi, İbn Cinnî ile eksiklerinin tamamlandığı kabul edilmektedir. İbn Cinnî'den sonra nahiv çalışmalarının durağanlaştığı belirtilmektedir. Bundan sonra yazılan nahiv kitaplarının genellikle elde olan birikiminin yeniden düzenlenmesi ve anlaşılmasının kolaylaştırılmasına yönelik olduğu ifade edilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Avâmil*'i, Zemahşerî'nin *el-Mufassal*'ı, İbnü'l-Hâcib, İbn Mâlik ve İbn Hişâm'ın eserleri bunun en yaygın örneklerinden sayılmaktadır.²⁸²

Nahiv i'râbı da kapsayan oldukça geniş düzeyde dil kurallarını içine alan bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. İ'râb, nahiv ilminin en önemli konusu görüldüğü için i'râbın nahivden bağımsız düşünülmesi imkansızdır denilebilir. Âlûsî i'râb açıklamalarında yeri geldikçe nahiv kurallarından bahsetmesi ve kurallara göre i'râb vecihlerini ele alması, tartışması ve tercihte bulunması bunun en açık yansımasıdır. Nahiv ile i'râb arasındaki

²⁸¹ Durmuş, *Nahiv*, XXXII, 300-303.

²⁸² Durmuş, *Nahiv*, XXXII, 303-304.

ayırım çizgisini ifade etmek üzere şu örneği verebiliriz. Âlûsî tefsirindeki i‘râbın geniş anlamına göre örneğin bir kelimenin cümle içindeki konumunun mübtedâ olarak ifade edilmesi ve kelime sonunda bulunan raf̣ göstergesi, onun i‘râbıdır. Mübtedânın marife ya da tahsisleşmiş nekre olması zorunluluğu gibi mübtedânın sahip olduğu özellikler, kullanım şekilleri vb. i‘râb çerçevesindeki kurallar ise nahiv ilmine ait bir konudur. İ‘râb nahvin bir alt konusudur. Dolayısıyla her i‘râb nahivdir. Ancak her nahiv i‘râb değildir, denilebilir. Bu iki kavram arasında umum-husus mutlak²⁸³ ilişkisini ifade etmek mümkündür.



İ‘râb-nahiv ilişkisini bir alt konu başlığı altında ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Dolayısıyla konuyla ilgili bu kaynaklara bakılabilir.²⁸⁴ Bu çalışmada ise Âlûsî'nin tefsiri çerçevesinde i‘râb-nahiv ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada asıl tartışılan konu nahiv ilminin ortaya koyduğu kuralların i‘râbı belirlemede yerinin ne olduğunun tespitidir.

2.2.2.1. İ‘râbı Belirlemede Nahiv Kurallarının Rolü

Dilcilerin nahiv kurallarını ortaya koymalarının temel amacı Kur’ân'ın doğru bir i‘râb ile okunmasına yardımcı olmaktır. Durum böyle olunca i‘râbı belirleyen asıl unsurun nahiv ilmi olması gerektiği ya da i‘râbın nahiv kurallarına göre belirlenmesi genel kabul gören görüştür. Âlûsî de genellikle çoğu dilci tarafından kabul edilen özellikle de Sîbeveyhi gibi nahivde otorite kabul ettiği dilcilerin nahiv kurallarına uygunluğunu ortaya koyarak âyetlerin i‘râbını yaptığı görülmektedir. Bazen bir önceki konuda da bahsi geçtiği gibi dilcilerin çoğunluğu Sîbeveyhi'nin ifade etmediği bir kuralı kabul etmiş olsa da tercihini Sîbeveyhi'den yana kullanabilmektedir.

Nahiv kuralına uygun i‘râb açıklamasına örnek olarak **ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ** âyeti zikredilebilir. Âlûsî bu âyeti i‘râblandırırken **ثُمَّ أَنْتُمْ** kelimesinin mübtedâ, **هَؤُلَاءِ** ise onun haberi olduğunu

²⁸³ Umum-husus mutlak (Tam girişimlilik). İki kavramdan birinin diğerini tüm fertlerini içine alması durumudur. Örneğin canlı ve insan gibi. Canlı terimi insanların tümünü ve diğer canlıları da içine almaktadır. bkz. Öner, s. 22.

²⁸⁴ Bkz. Civelek, s. 60-63; Erol, s. 14-23; Ülgen, s. 78-83.

ifade eder. O, İbn Keysân (v.320/932) ve başka dilcilerin هُوَ لَاءِ kelimesinin ihtisâs²⁸⁵ konumunda olduğu şeklindeki görüşlerini zikreder. Buna göre kelime gizli اَعْنَى fiilinin mansubudur. Ancak Âlûsî, nahivcilerin ihtisâsın ism-i işaretle olamayacağını açık bir şekilde vurguladıklarını belirterek İbn Keysân'dan aktardığı bu i'râbı eleştirir ve bunu yerleşik nahiv kuralına aykırı bulur. Çünkü Âlûsî'nin açıklamalarına göre Arap dilinde yerleşik olan kullanıma göre ihtisâs dört şekilde olur:

- 1) اَعْنَى kelimesiyle, örnek: اَعْفِرْ لَنَا أَيُّهَا الْعَصَابَةَ “Ey Allahım! Bizleri özellikle bu topluluğu bağışla.”
- 2) ال takısı ile, örnek: نَحْنُ الْعَرَبُ أَقْرَى النَّاسِ لِلصَّيْفِ “Biz Araplar, insanların en misafirperveriyiz”
- 3) İzafetle, örnek: نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ “Biz peygamberler topluluğuna mirasçı olunmaz”.²⁸⁶
- 4) Özel isimle, örnek: بِنَا تَمِيمًا يُكْشَفُ الضَّبَابُ “Bizimle yani Temîm ile sis açılır”

Hiçbir ism-i işaret ve nekre kelime ihtisasta bulunmaz.²⁸⁷ Âlûsî'nin nahivle ilgili bu açıklamalarının benzerini nahiv kitaplarında²⁸⁸ bulmak mümkündür. Ayrıca âyetin i'râbı ile ilgili değerlendirmeler, daha önce yazılmış dil ağırlıklı tefsirlerde²⁸⁹ ve İ'râbü'l-Kur'ân eserlerinde²⁹⁰ de aynı şekilde yer almaktadır.

Bu konuda başka bir örnek olarak اَشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ²⁹¹ âyeti zikredilebilir. Âlûsî bu âyetin i'râbını açıklarken فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ cümlesinin ism-i mevsûlun haberi olamayacağını ifade etmektedir. O bu konuda mazi manada olan bir silya sahip ism-i mevsûlunun haberine râbıt görevi olarak fâ harfî gelemeyeceği şeklinde bir nahiv kuralı zikreder. Dolayısıyla bu kurala aykırı olduğu için bu cümle

²⁸⁵ Vurgu maksadıyla zikredilip gizli olması gerekli olan اَعْنَى veya اُخْصُ gibi bir fiilin mef'ûlü bihi konumunda olduğu kabul edilen kelimenin tabir edildin nahiv kavramıdır. bkz. Sibeveyhi, II, 233-234; İbn Hişâm en-Nahvî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, IV, 66.

²⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, IX, 411.

²⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 311.

²⁸⁸ Sibeveyhi, II, 233-234; Üşmûnî, III, 83; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, II, 31.

²⁸⁹ Ebû Hayyân, I, 468.

²⁹⁰ Semîn el-Halebî, I, 477.

²⁹¹ el-Bakara 2/16.

ism-i mevsûlun haberi olduğu şeklindeki i'râb yapanların görüşünün doğru olmadığını vurgular. Buradaki fâ harfinin sonuç bildirme anlamında bir atıf harfi olduğunu belirtir. Âlûsî'nin açıklamalarına göre âyetin başındaki أُولَئِكَ kelimesi mübtedâdır. Ardından gelen ism-i mevsûl onun haberidir. اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى ism-i mevsûlünün sılası olan الذِّينِ cümlesi mazi manadadır. Böyle olunca فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ cümlesi الذِّينِ'nin haberi değil, onun sılasına atfedilmiş cümledir. Âlûsî bu açıklamalarının Ebû Hayyân'da da aynı şekilde bulunduğunu belirterek ona referansta bulunur.²⁹² Âlûsî burada olduğu gibi i'râb konusunda çoğunlukla Ebû Hayyân'ı esas alıp, Zemahşerî'ye itiraz etmektedir. Bunun dışında Ebû Hayyân kadar olmasa da Ukberî'nin i'râb tahlillerine de oldukça çok fazla yer verdiği görülmektedir. Buradaki sözkonusu âyetin kural gereği bu şekilde i'râblandırılması ve bunun dışındaki i'râbların geçerli olmadığını Ebû Hayyân ve başka âlimler de tefsirlerinde zikretmektedir.²⁹³ Bu i'râba göre cümlenin anlamı şu şekilde olmaktadır: “İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış ve bunun sonucu olarak ticaretleri kâr etmemiş kimselerdir”.

2.2.2.2. İ'râb Vecihlerinin Artmasında Nahvin Yeri:

Nahivcilerin ihtilafları ve kıraat farklılıkları i'râb vecihlerinin artmasında önemli bir rol oynadığı, ileriki konularda ele alınacaktır. Bu başlık altında bir nahiv kuralının ve nahvî yapının aynı kelimedede veya cümlede farklı i'râb vecihlerinin artmasına olanak sağlaması incelenmektedir. Âlûsî tefsirinin genelinde âyetleri i'râblandırırken genel kabul gören kurallar çerçevesinde nahiv ilminin imkan verdiği ölçüde kelimenin ya da cümlenin alabileceği bütün i'râb vecihlerini izah etmeye çalışmaktadır. Bu i'râb vecihleri arasında tercihte bulunurken bazen hangisini tercih ettiğini belirtmeksizin sırayla i'râb vecihlerini sebepleriyle veya sebeplerini belirtmeden zikretmektedir. Zayıf bulduğu i'râb vecihlerini de “şöyle de denilmektedir”, “bazıları şöyle iddia etmiştir” gibi ifadelerle zikretmektedir.

Kelamın i'râb vecihlerinin artmasında nahvin çok çeşitli yönleri etkili olabilmektedir. Bunlar içerisinde zamirlerin mercilerinin ne olduğunun tespiti, harf-i cerlerin müteallaklarının belirsizliği, hazifli ifadeler, takdim ve te'hirlere, atıf harflerinin ma'tûfu nereye attığı açık olmaması, cümlede var olan iki kelimededen hangisinin mübtedâ hangisinin haber olduğunu belirlemede ihtilaf olması gibi durumlar i'râb ihtimallerini

²⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 164.

²⁹³ bkz. Ebû Hayyân, I, 118-119; Semîn el-Halebî, I, 151.

artırabilmektedir.²⁹⁴

Zamirin merciindeki ihtilafın i'râb vecihlerinin artmasına örnek: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ آيَاتِهِ²⁹⁵ 'deki zamirin aidiyetinin açık olmaması birden fazla i'râb vechine yol açmaktadır. Âlûsî'ye göre zamir, geride geçen nur ve kitap kelimelerinin ikisini birlikte ifade etmektedir. İki kelimeye ait olarak müfred zamir gelmesi konusunda üç ihtimal zikreder: a) Nur ve kitap aynı şeydir. b) İkisi tek bir şey hükmünde kabul edilmektedir. c) Zamirde kastedilen anlam يَهْدِي بِمَا ذَكَرَ "zikredilen şeylerle doğru yola iletir" te'vilindedir. Dolayısıyla zamir ism-i mevsûl olan مَا anlamı ifade ettiği için müfret olmuştur.²⁹⁶ Âlûsî'nin tercih ettiği anlaşılan bu görüşte bir zamirin iki şeyi ifade edebilmesinin imkanında üç ayrı açıklama getirmesi Râzî'ye bir cevap olduğu düşünülebilir. Çünkü Râzî, atıf harfinin ma'tûf ve ma'tûf 'aleyhin farklılığını gerektirir kuralını gerekçe göstererek zamirin iki ayrı şeye râcî olacağı görüşünü zayıflıkla niteler.²⁹⁷

Âlûsî, zamirin geride geçen iki kelimeyi birlikte ifade etmesine göre يَهْدِي بِهِ cümlesinin iki şekilde i'râbı olabileceğini belirtir. Cümle ya geride geçen kitap kelimesinin sıfatı olarak merfûdur ya da o kelimenin hali olarak mansubtur.²⁹⁸ Bu iki i'râb vechine göre قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ cümlesinin anlamı şu şekilde olmaktadır:

Sıfat i'râbına göre: "Size Allah'ın kendisiyle (kurtuluş yollarını) gösterdiği bir nûr ve apaçık bir kitap gelmiştir."

Hal i'râbına göre: "Size Allah'ın kendisiyle (kurtuluş yollarını) gösterecek şekilde bir nûr ve apaçık bir kitap gelmiştir."

Cümlelerin her iki i'râba ihtimali olmasının nedeni ise nahiv kuralı gereği nekre kelimedenden sonra gelen cümlelerin hem sıfat hem de hâl olarak i'râbı mümkün olmasıdır. Nahivcilerin genel kabul ettiği görüşe göre eğer kelime marife olsaydı, hâl olması

²⁹⁴ i'râb vecihlerini artıran nahiv kaynaklı etkenleri inceleyen bazı çalışmalar için bkz. Melh, 210-246; Abdullah, 17-126, 201-370; Ülgen, 164-244.

²⁹⁵ el-Mâide 5/15-16.

²⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 269.

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, XI, 327.

²⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 269.

şeklinde tek bir i'râbı mümkün olurdu. Çünkü marife kelimedden sonra gelen cümle sıfat olamaz. Sıfat ve mevsufun marifelik ve nekrelük yönünde aynı özelliği taşıması gerekmektedir. Cümle nekre olarak kabul edildiğinden marife olan kelimeye sıfat olarak i'râbı yapılamamaktadır.²⁹⁹ Âlûsî bunun dışında zamirin merciine göre değişen başka birçok i'râb vecihlerini Ukberî'yi referans göstererek zikreder. Ukberî'ye göre zamir, geride geçen رَسُولُنَا/elçimiz kelimesine aittir. Buna göre zamirin bulunduğu cümle olan اللَّهُ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ ifadesinin üç şekilde i'râbı mümkün olmaktadır.

1) Cümle, قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا... يَهْدِي بِهِ اللَّهُ göre i'râba göre اللَّهُ kelimesinin halidir. Bu i'râba göre قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا ifadesinin anlamı şöyle olur: “Allah'ın kendisiyle (kurtuluş yollarını) göstermek üzere... elçimiz size gelmiştir.”

2) قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا fiilinin zamirinin halidir. Bu fiilin zamiri رَسُولُنَا kelimesine aittir. Bu i'râbta قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا... يَهْدِي بِهِ اللَّهُ anlamı şöyle olur: “Elçimiz size gelmiştir. Allah kendisi vasıtasıyla (kurtuluş yollarına) hidayet edecek şekilde o elçi (size birçok şeyi) açıklar.”

3) Cümle, نُّورٌ kelimesinin sıfatıdır. Bu i'râbta قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ ifadesinin anlamı şu şekilde olur: “Allah'tan size kendisiyle (kurtuluş yollarını) gösterdiği bir nûr ve apaçık bir kitap gelmiştir”.³⁰⁰

Harf-i cerin müteallakındaki belirsizlik nedeniyle i'râb vecihlerinin artmasına örnek: كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ fi/fi harf-i cerinin müteallakı konusunda Âlûsî üç görüş zikretmektedir.

1) Harf-i cerin müteallakı, تَتَفَكَّرُونَ fiilidir. Dolayısıyla bu fiilin mef'ûlü olmaktadır. Âlûsî, tercih ettiği bu i'râb vechine göre anlamın şu şekilde olduğunu ifade eder: “Dünya ve âhiret işleri hakkında düşünesiniz diye Allah size bu şekilde âyetlerini açıklar”

2) Harf-i cerin müteallakı يُبَيِّنُ fiilidir. Dolayısıyla bu fiilin mef'ûlü olmaktadır. Buna göre Âlûsî âyete şu şekilde anlam verir: “Düşünesiniz diye Allah dünya ve âhiret işleriyle ilgili âyetlerini size açıklar” Bu i'râb vechine göre düşünöldüğünde neden fiil ile mâmulü arasına لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ifadesi gelmiştir diye bir soru akla gelebilir. Âlûsî, tefekküre ayrı bir önem vermek maksadıyla bu ifadenin cümleden sonra gelmesi

²⁹⁹ İbnü's-Serrâc, II, 31; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, s. 560; Üşmûnî, III, 92.

³⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 269. Karşılaştırma için bkz. Ukberî, I, 428.

³⁰¹ el-Bakara 2/219-220.

gerektiği halde daha önce zikredildiğini belirtir. Çünkü belâgat ilminde sonra gelmesi gereken bir şeyin öne alınması vurgu ifade etmektedir. Ancak Âlûsî bu i'râb vehcini, Kur'ân'ın nazmına uygun olmadığı gerekçesiyle zayıf bulmaktadır. Çünkü ona göre tefekkür, âyetlerin açıklanmasının gayesi değildir. Tefekkür sadece âyetlere tahsis edilmeyip umumi olması gerekir. Ayrıca tefekkür dünya ve âhiret işleri hakkındaki âyetlere tahsis edildiğinde dünya ve ahiret ifadeleri tekrar edilmiş gibi olmaktadır. Tekrar ise nazımda zayıflığa neden olmaktadır.

3) Harf-i cerin müteallakı hazfedilmiştir ve harf-i cer, müteallakı ile birlikte الأيات kelimesinin halidir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “*Düşünesiniz diye Allah size bu şekilde dünya ve âhiretle ilgili olan âyetlerini açıklar*” Âlûsî bu i'râb vehcini de zayıf bulur. Ancak netice itibariyle görüldüğü gibi bir harf-i cerin müteallakının belirsizliği birden fazla ihtimali doğurmaktadır. Bu ihtimaller farkı i'râb vecihlerine ve anlam farklılaşmasına neden olmaktadır.³⁰²

2.2.2.3. İ'râba Göre Nahiv Kurallarının Uygun Hale Getirilmesi

Nahiv kuralları konusunda birçok ihtilafın bulunması hangi nahiv kuralına göre i'râbın belirleneceği tartışmasına sebep olabilmektedir. Belli başlı temel kurallar dilcilerin çoğunluğunun onayından geçtiği için Âlûsî genellikle onların görüşlerini esas almaktadır. Ancak çoğunluğun onayından geçmeyen kurallara göre i'râb izahına engel olan şey nedir?

İlk dönemlerde her bir dilci farklı farklı kabileleri dolaşarak dil verileri elde etmiştir. Bu verilerin farklılığı farklı nahiv kurallarının oluşumuna neden olmuştur. Dilciler genellikle en fasih kabul ettikleri kabilelerden elde ettikleri verilere göre kuralları oluşturmuştur. En fasihin neye göre belirlendiği meselesi de ictihadî olduğundan Basra ve Kûfe gibi iki ekolün doğuşuna bu durum zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla farklı nahiv kurallarının çıkışı da bu minvalde olmuştur. İ'râb konusu da nahiv kuralları doğrultusunda olduğundan hangi nahive göre i'râb yapılacağı ayrı bir tartışmayı doğurmaktadır. Bunun ayrı bir çalışma konusu olması nedeniyle burada Âlûsî üzerinden yaygın olarak kabul edilen nahiv kurallarına aykırı olup olmaması bağlamında i'râb açıklamaları ele alınmaya çalışılacaktır.

Âyetlerdeki kelime ya da cümlelerin i'râbı yapılırken bazen yaygın olan nahiv kurallarına aykırı olmasına rağmen o i'râbın doğru olduğu ileri sürülmektedir. Bu

³⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 510.

durumda birkaç dilcinin ifade ettiği nahiv kuralının esas alınması, şâz görüşlere dayanma, fasih olarak kabul edilmeyen şiir veya nesir örneklerini dayanak kullanma, şâz kıraatleri delil gösterme, ifadeyi te'vil etme vb. yollara başvurularda o i'râbın doğru olduğu ispata çalışılmaktadır. Örneğin daha önce konusu geçtiği gibi yaygın olan nahiv kuralına göre mef'ûlü leh olan bir kelimedede lâm harf-i cerin hazfinin mümkün olabilmesi için gerekli kabul edilen şartlardan biri de hem mef'ûlü lehin hem de fiilin fâillerinin birliğidir. Ancak Âlûsî bu şartın çoğu dilci tarafından kabul edilmesiyle birlikte Sîbeveyhi'nin bu şartı zikretmemesine dayanarak *يُرِيكُمْ الْبُرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا* âyetindeki³⁰³ *خَوْفًا وَطَمَعًا* kelimelerinin mef'ûlü leh olmasının imkanını ileri sürmektedir.³⁰⁴ Halbuki Sîbeveyhi'nin bu şartı zikretmemesi bu şartı gerekli görmediği anlamına gelmez. Mef'ûlü leh i'râbında ısrarcı olmasının nedeni, kendi benimsediği anlamı öncelmesi olduğu düşünülmektedir. “*Korkmanız ve ümit etmeniz için*” şeklindeki bir anlamı daha doğru bulduğu için bu anlama göre i'râbı izah etmiş olması mümkündür. Âlûsî i'râb vecihleri arasında tercihte bulunurken genellikle yaygın olan nahiv kuralını başka bir deyişle çoğu dilci tarafından kabul edilen nahiv kuralını esas almaktadır. Örneğin *“Rabbin, onların olgunluk yaşına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olması için definelerini çıkarmalarını istedi”*³⁰⁵ âyetinde mef'ûlü lehte fâiller birliği şartına dayanarak *رَحْمَةً* kelimesinin *يَسْتَخْرِجًا* fiilinin mef'ûlü lehi olamayacağını *فَأَرَادَ* fiilinin mef'ûlü lehi olabileceğini söyler. Çünkü *رَحْمَةً* kelimesinin fâili ile *فَأَرَادَ* fiilin fâili aynıdır. Bu nedenle kelime bu fiilinin mef'ûlü lehidir. Âlûsî tercih ettiği anlaşılan bu i'râb vechinden sonra bazı dilcilerin bu şartın gerekli olmamasına dayanarak kelimenin, *يَسْتَخْرِجًا* fiilinin mef'ûlü lehi olmasını caiz gördüklerini aktarır.³⁰⁶ Görüldüğü gibi burada azınlıkta kalanların i'râb vechini zikretmekle birlikte ilk olarak çoğunluğun görüşü doğrultusunda i'râb vechi zikretmiştir. Bu âyetin i'râbında şarta dayanarak i'râb yaparken önceki örnekte ise bu şarta aykırı bir şekilde i'râb yapmaktadır.

Yaygın olarak kabul edilen nahiv kurallarına aykırı zorlama i'râb ve bu i'râbın nahivle bağdaştırılması çabası genellikle anlamın öncelenmesi durumundan kaynaklandığı görülebilmektedir. Özellikle farklı mezhep sahibi müfessirlerin kendi mezheplerini

³⁰³ er-Ra'd 13/12.

³⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 111-112.

³⁰⁵ el-Kehf 18/82.

³⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 337.

destekleyici olarak âyetleri anlamlandırma çabalarında nahiv kurallarını zorlayıcı şekilde i'râblandırmaları daha fazla göze çarpmaktadır. Bazen de âyetin kendisi nahiv kuralına aykırı gibi görünebilmektedir. Farklı kıraatlerde de nahiv kuralına aykırı görünme durumu söz konusu olabilmektedir. Bu konu “Nahiv Kuralına Aykırı Görünen Âyetler” başlığı altında ele alınacaktır.

Âlûsî çoğunluğun kabul ettiği nahiv kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle i'râb vechini eleştirmesine örnek olarak *بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ* âyeti³⁰⁷ zikredilebilir. Zemahşerî ilk i'râb vechi olarak bu kelimelerin bir önceki *رَجَالًا إِلَّا* kelimesiyle *أَرْسَلْنَا* fiiline müteallık olarak müstesnaya dahil olduğunu belirtir. Buna göre âyetin anlamı “*senden önce ancak mucizelerle ve kitaplarla erkekleri gönderdik*” şeklindedir.³⁰⁹ Âlûsî, Zemahşerî'nin belirttiği bu i'râbın ancak bazı dilcilerin nahiv kuralına uygun olduğunu belirtmektedir. O nahiv kuralına göre, bir istisna edatıyla atıf harfi olmaksızın iki şeyin istisna edilebilmesidir. Burada önce *رَجَالًا* kelimesi istisna edilmiş, aynı istisna edatıyla atıf harfi olmaksızın bir sonraki âyetteki *بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ* kelimeleri istisna edilmiştir. Ancak nahivcilerin çoğunluğu bu kuralı kabul etmemektedir. Dolayısıyla bu i'râb da yanlış olmaktadır. Buna göre doğru olan i'râb *بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ* kelimelerinin kendilerinden önce takdir edilen *أَرْسَلُوا* fiilinin mef'ûlü olmasıdır. Âlûsî'ye göre bu âyet, önceki âyetten anlaşılan “onlar ne ile gönderildiler?” sorusuna bir cevap olarak gelmiştir. Böylece bu âyetin anlamı; “*Onlar, mucizelerle ve kitaplarla gönderilmiştir*”, şeklinde olmaktadır. Âlûsî bu âyet hakkında başka i'râb vecihleri de zikretmektedir. Dil mezheplerinin ve dilcilerin sahip oldukları farklı nahiv görüşlerine ve kabul ettikleri nahiv kurallarına göre başka i'râb vecihlerinin de belirtildiğini ayrıntılarıyla ele almaktadır. Bu ayrıntılarda özellikle dikkat çeken bir başka i'râb vechi bu âyetin istisna hükmünün altında dahil olmaksızın önceki âyette geçen *أَرْسَلْنَا* fiiline te'allük etmesi yani o fiilin mef'ûlü olmasıdır. Buna göre âyet şu şekilde anlaşılmaktadır: *وَمَا أَرْسَلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ إِلَّا رَجَالًا* “*Biz mucizelerle ve kitaplarla ancak erkekleri gönderdik*” Ancak Âlûsî bu şekildeki bir i'râbın Basra mezhebinin nahiv kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirildiğini belirtmektedir. Basra mezhebine göre istisna edatından sonra müstesna, müstesna minh ve bunlara tâbi mâmuller dışında istisna edatından önce bulunan fiile ait bir ma'mûl bulunamaz. *بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ* kelimeleri istisna edatından sonra bulunmaktadır. Bu i'râba göre bu kelimeler müstesna, müstesna minh ve bunlara tâbî mâmul değildir. O

³⁰⁷ en-Nahl 16/44.

³⁰⁸ en-Nahl 16/43.

³⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 607-608.

halde bu kelimeler istisna edatından önce bulunan أرسلنا fiilinin ma'mûlû olamazlar.³¹⁰

Görüldüğü gibi nahive rağmen i'râb ifadesi oldukça göreceli olmaktadır. İ'râb kimin, hangi mezhebin nahvine aykırı olduğu konusunda birçok ihtilaf durumu söz konusudur. Ayrıca herbir dilci kendi i'râbına uygun olabilecek bir nahiv kuralı bulması mümkün olabilmektedir. Özellikle tartışmalı nahiv kurallarının olduğu durumlarda belli bir kuralın yaygınlık kazanmayıp çok çeşitli ihtilafların olması hangi nahiv kuralına göre i'râbın yapılması gerektiğini belirsiz kılabilir. Ancak bunun önemli bir yararı âyetin i'râb zenginliğine yol açmasıdır. İ'râb zenginliği de anlam zenginliğini meydana getirmektedir.

2.2.3. İ'râbın Belâgat İlmi ile İlişkisi

Sözlükte “açık ve net olmak”³¹¹ anlamına gelen belâgat kelimesi terim olarak “durumun gereğine uygun söz söyleme kuralları”³¹² şeklinde ifade edilmektedir. Belâgat ilmi, meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç bölümden oluşur. Belâgat, diğer dil ilimlerine göre oldukça geç dönemde yani V. (XI). yüzyılda müstakil bir ilim haline gelebilmiştir. Belâgat, daha çok Kur'ân'ın i'câzını anlama çabaları doğrultusunda ortaya çıkmış bir ilimdir. Özellikle ilk dönemde İ'câzül-Kur'ân üzerine yazılan eserlerde belâgat konularına genişçe yer verilmiştir. Öyle ki belâgat ilmi özellikle bu tür eserler içinde gelişme kaydetmiştir. Belâgat ilminin kurucusu kabul edilen Abdülkâhir el-Cürcânî (v.471/1078)'nin Kur'ân'ın i'câzı üzerine yazdığı *Delâilü'l-i'câz* adlı eseri belâgatın en önemli kaynaklarından biridir. Kur'ân i'câzının anlaşılma güçlüğü, belâgat ilminin bağımsızlığını ve gelişimini uzun bir sürece yaymıştır. Belâgat kavramının yerleşmesine kadar fesahat ve beyân gibi farklı isimlerle anılmaktaydı. Belâgatı bir kavram olarak ilk kullanan kişinin Abdülkâhir el-Cürcânî olduğu ifade edilmektedir. Bu kavramın tam olarak yerleşmesi ve yaygınlaşması Hâtîb el-Kazvîni (v.739/1338) ile gerçekleşir.³¹³

Belâgat müstakil bir ilim halinde gelmeden önce IV. (X.) asrın sonlarına kadar nahiv, tefsir, kelim gibi ilimlerle içiçe incelenmekte idi. Belâgat ilminin temel amacının Kur'ân'ın en iyi şekilde anlaşılma çabası olduğu kabul edilen bir husustur. Bu nedenle belâgat, müstakil bir ilim haline gelmeden önce ağırlıklı olarak nahiv kitaplarının yanı

³¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 387-788.

³¹¹ İbn Manzûr, VIII, 420.

³¹² Sekkâkî, s. 161; Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, I, 41; Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, 42.

³¹³ Kılıç, *Belâgat*, V, 380-381.

sıra tefsirlerde de işlendiği görülmektedir.³¹⁴ Belâgatın ilk dönemlerde nahiv kitapları içinde işlenmesi bunun dil ilimlerinden biri olmasından kaynaklanmaktadır. İlk dönem nahiv kitapları dil ilimlerini geniş çerçevede kuşattığı için belâgat konularını da bunlar arasında görmek mümkündür.³¹⁵ IV. (X.) asrın sonlarından VIII. (XIV.) asrın sonlarına kadar, belâgatın müstakil bir ilim olarak olgunlaştığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemin sonlarına doğru belâgat ilmi, beyân, meânî ve bedî'den oluşan üçlü taksimi yerleşmiştir. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı eserlerinin yanı sıra İbn Reşîk'in (v.463/1070-71) *el-'Umde*'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (v.466/1073) *Sırrü'l-fesâha*'sı, Fahrreddin er-Râzî'nin (v.606/1209) *Nihâyetü'l-icâz*'ı ve Sekkâkî'nin (v.626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'u bu dönemin en meşhur eserleri arasındadır.³¹⁶

VIII. (XIV.) asrın ortalarından XIII (XIX.) asrına sonlarına kadar diğer alanlarda olduğu gibi belâgat alanında da bir duraklama dönemine girildiği ifade edilmektedir. Belâgat ilmi konusunda yapılan çalışmalar genellikle Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümünü yeniden düzenleyerek kaleme alan Hatîb el-Kazvînî'nin (v.739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri üzerine şerh ve haşiye tarzında gerçekleşmiştir. XIII (XIX.) asrın sonlarından günümüze kadar klasik çizgiyi takip edenlerin bulunmasıyla birlikte Batı edebiyatından etkilenecek Belâgat ilmine modern bir bakış açısı getirerek bu alanda yeni bir arayış içinde çalışma yapanlar ortaya çıkmıştır.³¹⁷

Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Cürçânî'nin teorik olarak ortaya koyduğu belâgat ilminden en geniş şekilde yararlanan ilk müfessir olarak kabul edilmektedir. Zemahşerî'yi Beydâvî, Neseî, Ebûsuûd takip ederek belâgat ilmini tefsirlerinde uygulamışlardır. Âlûsî de aynı çizgiyi takip ederek belâgat ilminin verilerinden oldukça geniş bir şekilde yararlandığı görülmektedir.

İ'râbın ilişkili olduğu dil ilimlerden biri olan belâgat ilminin amaçlarında biri de, sözün anlamını ortaya koymaktır. Cürçânî'nin, nahvin belâgatla sıkı bir ilişkisi olduğuna işaret etmesini³¹⁸ dikkate aldığımızda nahvin önemli bir unsuru olan i'râb ile de sıkı ilişkisinin

³¹⁴ Ferrâ, I, 15; Ma'mer b. Müsennâ, I, 47; Zeccâc, I, 156.

³¹⁵ Örneğin bkz. Sîbeveyhi, II, 248; Müberred, III, 188.

³¹⁶ Kılıç, *Belâgat*, V, 381-382.

³¹⁷ Kılıç, *Belâgat*, V, 382-383.

³¹⁸ Bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 81; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 71.

göz ardı edilmesi mümkün görünmemektedir. Belâgatın bölümlerinden biri olan me‘ânî ilminin temelinin nahvin anlamlarının ortaya çıkarılmasına dayandırılması³¹⁹ i‘râbın, belâgatın bu alt dalıyla olan ilişkisinin daha açık olduğunu gösterir. İ‘râbın belâgat ile karşılıklı etkileşim durumu Âlûsî tefsiri çerçevesinde dört başlık altında incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.3.1. İ‘râbı Belirlemede Belâgatın Rolü:

Belâgatın cümlelerin i‘râbını belirlemede etkili olmasına örnek olarak وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ *“Muhammed, ancak kendinden önce de peygamberler gelip geçmiş bir peygamberdir. O ölür veya öldürülürse geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?”*³²⁰ âyeti zikredilebilir. Bu âyette belâgat açısından hasr diye de ifade edilen nefiy+istisna edatı yoluyla gerçekleşmiş bir kasr vardır. Bir şeyin başka bir şeye özel yollarla tahsis edilmesi demek olan kasr hakîkî ve izâfî şeklinde iki kısma ayrılır. İzâfî kasrın, muhatapın durumuna göre kendi içinde ifrâd, kalb ve ta‘yin diye üç türü bulunmaktadır. Kasr; muhatap, kelamın içerdiği yargı konusunda birden çok şeyin ortaklığına inanıyorsa ifrâd, yargının aksine inanıyorsa kalb, bu konuda ikilemde ise ta‘yin adını alır.³²¹

Âlûsî'nin açıklamalarına göre, bu âyetteki kasr konusunda kalp ve ifrâd şeklinde iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bu âyet Uhud savaşında Peygamberimizin öldürüldüğü şeklinde çıkartılan yaygara üzerine ordunun dağılmaya yüz tutması ve münafıkların “peygamber öldüğüne göre artık önceki dininize dönün” şeklindeki söylemleri üzere indiği ifade edilmektedir. Kasrın, kalb türünden olduğunu kabul edenlere göre âyetin muhatapı, peygamberin sanki önceki peygamberler gibi olmadığı dolayısıyla o ölünce dinine de tâbi olmak gerekmediği şeklinde bir inanca sahiptir. Âyetteki kasr-ı kalb, bu inancı reddetmekte ve tersine çevirmektedir. Bu kasr türüne göre قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ cümlesi رَسُولٌ kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu sıfat peygamberin önceki peygamberlerden hiçbir farkı olmadığını, onlar nasıl ölmüşse ve ümmetleri onların dinine tâbi olmaya devam etmişse bu peygamberin de bir gün öleceği ve dininin devam edeceğini ifade ederek kasr-ı kalbi pekiştirmektedir.

Kasrı ifrâd türünden kabul edenlere göre ise âyetin muhatapı, Hz. Muhammed'in

³¹⁹ Şensoy, XXXII, 465.

³²⁰ Âl-i İmrân 3/144.

³²¹ Durmuş, *Hasr*, XVI, 393.

peygamberlik ve ölümsüzlük şeklinde iki nitelikte ortak olduğuna inanmaktadır. Âyetteki kasr-ı ifrâd, muhatab tarafından inanılan bu iki ortak niteliği teke indirmektedir. Bu kasr türüne göre قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ cümlesi رَسُولٌ kelimesinin sıfatı değil başlangıç cümlesidir ve i'râbtan mahalli yoktur. Bu cümle peygamberin ölümsüz olmadığını ifade etmektedir. Bu cümle sıfat kabul edildiğinde inanılan ortak iki nitelik aynı cümlede bulunmuş olacaktır. Yani hem iki nitelikten biri olan peygamberliği vurgulayıp hem de diğer nitelik olan ölümsüz olmadığı ifade edilmiş olacak ki bu durumda kasr-i ifrâd olması mümkün olamaz. Ancak kasr-ı kalb olabilir. Bu nedenle kasr-ı ifrâd görüşünü kabul edenler cümleyi başlangıç cümlesi olarak i'râblandırmaları gerekmektedir. Âlûsî bu iki görüş arasında bir tercihte bulunmaz.³²² Ancak kasr-ı kalb görüşünü ilk olarak zikretmesi o görüşe meylettığı anlamına gelebilir.

Netice olarak bu örnekte görüldüğü üzere belâğî özellik âyetin i'râbını doğrudan etkileyebilmektedir. Belâğî özelliği belirleyen temel unsurun âyetin indiği ortamı ve âyetin muhatabını anlamaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iniş ortamı âyetin belâğî özelliğini ortaya koymaktadır. Âyetin belâğî özelliği ise i'râbı belirlemede rol oynamaktadır. Belâgat açısından iki farklı bakış iki farklı i'râba neden olmaktadır. İki farklı i'râbın da âyetin anlamının farklılaşmasına yol açtığı görülmektedir.

2.2.3.2. İ'râbın Belâgata Etkisi:

İ'râbın belâgata etkisine örnek olarak حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ “ölüm onların canlarını alıncaya kadar”³²³ âyetini zikretmek mümkündür. Bu âyette Âlûsî'ye göre fiilin fâilinin ölüm kelimesi olmasında *benzeyenin* (müşebbeh) zikredilip *benzetilenin* (müşebbeh bih) hazfedilmesi demek olan istiâre-i mekniyye vardır. Buna göre ölüm, canı alan bir kişiye benzetilmiştir. Ölüm benzeyen, can alan kişi ise benzetilendir. Benzeyen zikredildiği için istiâre-i mekniyye olmaktadır. Bu i'râba göre يَتَوَفَّى fiili öldürmek değil tutup almak anlamında olmaktadır. Eğer fiili öldürmek anlamında düşünecek olursak “ölüm onları öldürünceye kadar” şeklinde sağlıklı bir anlam ortaya çıkar. Anlamın doğru olabilmesi için ya fiilin fâili, ölüm kelimesine muzâf takdir edilerek melekler kelimesi yapılır. Buna göre anlam; “ölüm melekleri onları öldürünceye kadar” şeklinde olur. Ya da fiilin fâiline isnadında mecâz-ı aklî olduğu düşünülür. Bu mecaza göre fiil, gerçek fâili olan Allah'a ya da meleklerle isnad edilmeyip fiilin sonucu olan ölüme isnad edilmiş

³²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, IV, 73.

³²³ en-Nisâ 4/15.

olur.³²⁴ Bu örnekten şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki, terkipte tercih edilen anlam ve i'râb durumu o terkinin belâgat özelliğini doğrudan etkileyebilmektedir. Birinci i'râb durumunda istiâre-i mekniyye söz konusu iken ikinci i'râb durumunda fiil gerçek fâiline isnad edildiği düşünülduğünden isnâd-ı hakîki olmaktadır. Üçüncü i'râb durumunda ise mecâz-ı aklî ortaya çıkmaktadır.

Başka bir örnek olarak *“O, göklerde de, yerde de ibadet edilendir.”*³²⁵ âyeti üzerinde durulabilir. Âlûsî bu âyette *هُوَ* zamirinin mübtedâ, Allah lafzının ise haber olduğunu belirtir. Âlûsî'ye göre zamirin mercii Allah olduğu için mübtedâ ile haber aynı şey olmaktadır. Bu nedenle burada Allah lafzı ile başka anlamlar dikkate alınması mümkündür. Âlûsî bu konuda ilk olarak zikrettiği anlam, ibadet edilen (ma'bûd) vasfıdır. Çünkü bu anlam, Allah lafzının kökünde bulunmaktadır. Âlûsî'ye göre Allah lafzına vasıf anlamı yüklenmesinin bir başka gerekçesi ise şudur: Allah lafzı ile zatının ismi olarak alem kastedilmesi durumunda *فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ* ifadelerindeki harf-i cerlerin müteallakları Allah kelimesi olmaktadır. Bu da iki probleme neden olmaktadır: a) Harf-i cerler, câmid isimlere müteallik olamazlar. b) Allah göklerde ve yerdedir şeklinde bir anlam ortaya çıktığından Allah'a yer isnad edilmiş olmaktadır. Halbuki o, mekandan ve zamandan münezzehtir. Âlûsî bu kelamî probleme çıkış olarak başka bir görüş daha aktarır. Bu görüşe göre harf-i cerler, Allah kelimesinden sonra takdirenen var olan *كَانَ* kelimesine mütealliktir. Bu gizli olan *كَانَ* kelimesi ikinci haberdur. Bu i'râba göre âyette belâgat açısından üç durum söz konusudur. Bunlar: Belîğ teşbih,³²⁶ kinaye³²⁷ veya istiâre-i temsîliyyedir.³²⁸ Bu belâgat özelliklerine göre, Allah'ın ilminin gökleri, yeri ve onların içindekilerini kuşatmasıyla gerçekleşen durum, bir yerde durup o yerde ve içindekilerin bakıp gören kimsenin durumuna benzetilmiştir. Buna göre Allah'ın herşeyi kuşatması durumu *benzeyen*, bir yerde bulunup o yerin tamamını gören kimse ise *benzetilendir*. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “O, Allah'tır,

³²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 444.

³²⁵ el-En'âm 6/3.

³²⁶ Belîğ teşbih: Benzetme edatı ile benzetme yönü zikredilmeyip benzeyen ve benzetilenin bulunduğu teşbihtir. Bkz. Durmuş, *Teşbih*, XL, 554.

³²⁷ Kinaye: Asıl anlamın kastedilmesinin mümkün olmasıyla birlikte zikredilen kelime veya terkipte onun gereği olan anlamın kastedilmesidir. Durmuş, *Kinaye*, XXVI, 34. Âlûsî, âyette kinaye sanatının, asıl anlamın kastedilmesinin imkan şartını zorunlu görmeyenlere göre olduğunu belirtir. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 85.

³²⁸ İstiâre-i temsîliyye: Benzeyenin zikredilmeyip benzetilenin birden fazla özelliğinin zikredildiği istiâre türüdür. Durmuş ve Pala, *İstiare*, XXIII, 317.

göklerde ve yerde bulunan (kimse gibidir)” Âlûsî bu âyet konusunda başka belâgat özelliklerinden de söz etmektedir.³²⁹

لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ *“Ona dünyada bir rezillik vardır. Ona kıyamet gününde de yangın azabını tattıracağız. İşte bu senin ellerinin işledikleri yüzündendir”.*³³⁰ Bu âyetteki *لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ* cümlesinin i‘râbı, âyetin belâgat özelliğini etkilediği görülmektedir. Âlûsî'nin de tercih ettiği anlaşılan birinci i‘râba göre *لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ* kelimesi mübtedâdır, *لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ* ifadesi haberdır. Cümle bu şekilde i‘râblandırıldığında iltifat sanatı tezahür etmektedir. Şöyle ki; âyette bahsi geçen kişi, önce gaib zamirle ifade edilmiştir. Bu cümlede ise muhatap zamir ile ifade edilerek gaipten muhtataba dönüş şeklinde bir iltifat gerçekleşmiştir. Âlûsî bu cümlenin başka şekillerde de i‘râbının mümkün olduğunu söylemektedir. Diğer i‘râb şekline göre cümle mübtedâ-haber değil, gizli bir fiilin mef‘ûlü konumundadır. Bu durumda cümlenin anlamı şu şekilde olabilir: *“Ona denilir ki: İşte bu senin ellerinin işledikleri yüzündendir”* Âlûsî'ye göre bu i‘râbta muhatap zamiri kavlin mekûlu konumunda bir alıntı cümle gibidir.³³¹ Birinci i‘râbta olduğu gibi doğrudan muhatap zamire geçiş yapılmamaktadır. Bu nedenle iltifat sanatından söz edilmesinin uzak olduğu görülmektedir.

Netice olarak i‘râbın belâgatla sıkı bir ilişkisi olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Burada sadece belli başlı örnekler üzerinden konuya temas edilmekle yetinilmiştir. Çünkü ileriki bölümlerde “Belâgatın İ‘râb Tercihine Etkisi” başlığı altında bu durum daha detaylı işlenecektir.

2.3. İ‘râbü'l-Kur’ân Kavramı

İ‘râbü'l-Kur’ân kavramı iki kelimedenden oluşan bir izafet terkididir. İzafet terkinde yer alan i‘râb kavramı daha önce ele alınmıştı. Kur’ân kavramı ise birçok çalışmada inceleme konusu yapıldığı için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır. Bu iki kavramdan oluşan izafet terkihi ise ayrı ayrı kelimeler halinde değil bir bütün olarak inceleme konusu yapılacaktır.

³²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 85.

³³⁰ el-Hacc 22/9.

³³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IX, 118.

2.3.1. Sözlük Anlamı

Bu terkip kavram haline gelinceye kadar sözlük anlamında kullanılmıştır. Sözlük anlamına göre bu kavram i‘râb kelimesinin anlamına göre farklılık arz edebilmektedir. İ‘râb kavramının sözlük anlamı başlığı altında temas edildiği gibi bu terkip “Kur’ân’ı hatasız okumak,³³² Kur’ân’ı açıklamak ve tefsir etmek,³³³ Kur’ân âyetlerinin ne anlama geldiğini açıklamak, Kur’ân’ın bilinmeyen kelimelerini açıklayarak okumak,³³⁴ Kur’ân’ın kelime sonlarının harekelenerek okunması”³³⁵ gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir.

2.3.2. Terim Anlamı

İ‘râbın terim anlamı başlığı altında incelendiği üzere bu kavramın anlam gelişimine veya farklılığına paralel olarak i‘râbü'l-Kur’ân teribinin de bu doğrultuda değişim ve gelişim süreci geçirdiğini söylemek mümkündür. Buna göre i‘râbü'l-Kur’ân kavramının tanımını i‘râb kelimesine verilen terim anlamların Kur’ân'a hasredilmesi suretiyle elde etmek mümkündür. Ancak bu teribin bir bütün halinde kimler tarafından ne şekilde tanımlandığı kronolojik sıralama dikkate alınarak incelenmeye çalışılacaktır. Bu şekilde yapılan bir inceleme klasikte ve günümüzde konu ile ilgili kaleme alınan çalışmalarda tespit edilememiştir. Klasik kaynaklarda bir terkip olarak i‘râbü'l-Kur’ân tanımını bulmak mümkün olmasa da bu kavram çerçevesinde yapılan açıklamalar yoluyla âlimlerin tanımları ya da en azından bu kavrama olan bakış açıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ferrâ (v.207/822)'nın *Me‘âni'l-Kur’ân* adlı tefsiri günümüze kadar ulaşmış dil ağırlıklı tefsirlerin en eskilerinden sayılır. O, bu eserinde âyetlerin sarf ve nahiv özelliklerini inceler. Eserin başlığındaki me‘ânî kelimesi ile lafızların lügavi anlamları ve özellikleri kastettiği anlaşılmaktadır. Özellikle bir dilci olan Ferrâ'nın bu tabiri kullanması, tefsirinde âyetlerin dilsel yönü üzerinde yoğunlaşmayı esas aldığı bir göstergesidir. Ferrâ'nın eserinin girişinde bu kitabı *Tefsîru müşkili i‘râbi'l-Kur’ân ve me‘ânîhi* diye adlandırdığı belirtilmektedir.³³⁶ Bu adlandırma doğru ise bu tefsir, i‘râbi'l-Kur’ân

³³² bkz. Münâvî, I, 558.

³³³ Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 198.

³³⁴ Ali el-Kârî, IV, 1486; Münâvî, I, 558; Mübârekpûrî, VII, 240.

³³⁵ Beyhakî, III, 550.

³³⁶ Ferrâ, I, 1.

kavramının başlık olarak kullanıldığı ve günümüze ulaşan ilk kitap olma özelliğine sahip olur. Bu başlıkta görüldüğü üzere i'râbü'l-Kur'ân ve me'ânî tabiri yanyana kullanılmaktadır. Me'ânî tabiri ile ne kastedilmiş olabileceği yukarıda ifade edilmişti. İ'râb tabiri ile ilk dönemdeki dar anlamıyla kelimelerin sonlarındaki i'râb göstergeleri ya da Zeccâcî'de görüldüğü gibi³³⁷ nahiv anlamının kastedilmiş olması mümkündür. Ancak tefsirde yapılan i'râb açıklamaları incelendiğinde hem dar anlamıyla i'râb açıklamaları hem de geniş anlamıyla nahiv açıklamaları içine aldığı görülmektedir. Buna göre i'râbü'l-Kur'ân tabiri ile Kur'ân'ın lafızlarının sonlarının durumları ve lafızların nahiv özelliklerinin incelenmesi kastedildiği anlaşılmaktadır. Me'ânî tabiri ile nahiv dışında kalan lügavi anlamlar ve diğer dilsel özellikler ifade edilmiş olabilir. Çünkü tefsirin muhtevasının bu düşünceyi desteklediği görülmektedir.

Kutrub (v.210/825)'un *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eseri günümüze ulaşmadığı için onun bu kavrama olan bakışı hakkında ancak sonraki kaynaklar yoluyla bazı ipuçları elde etmemiz mümkün görünüyor. İ'râbın tanımı başlığı altında Kutrub'un bu kavramı kelimeler arası geçişi kolaylaştırmak amacıyla kelimenin sonuna konulan hareketler şeklinde anladığına değinilmişti. Dolayısıyla i'râbın konuşma akışkanlığı dışında hiçbir özelliği olmadığı ifade edilmişti.³³⁸ Öyleyse yazdığı esere *İ'râbü'l-Kur'ân* adını neden vermiş olabilir? Kaynaklar bu eserde âyetlerin ağırlıklı olarak sarf ve nahiv özelliklerini konu edindiğinden söz etmektedir. Öyleyse bu başlıktaki i'râb kavramı yukarıda söz konusu edildiği gibi nahiv anlamında kullanılmış olabilir. Nahiv ise ilk dönemde sarf ilmini hatta Sîbeveyhi'nin *el-Kitab*'ında diğer dil ilimlerini de içine alacak şekilde Arap dili ilimleri anlamında kullanıldığı görülmüştür. Bu durum dikkate alındığında Kutrub'un bu eserinde Kur'ân lafızların dilsel özelliklerini incelenmesi anlamında i'râbü'l-Kur'ân tabirinin kullanıldığını söylemek mümkündür.

İbn Kuteybe (v. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde i'râb kavramını, lafızların fâil mef'ûl gibi nahvî anlamlarının kelime sonlarındaki i'râb göstergeleri yoluyla ortaya konulması şeklinde ifade ettiği görülmektedir. İbn Cinnî'de de görülen bu anlayışının kaynağı İbn Kuteybe olabilir. Âyetlerden verdiği örneklerden anlaşıldığı üzere i'râbü'l-Kur'ân kavramını Kur'ân lafızlarının sonlarındaki i'râb göstergeleri yoluyla nahvî anlamların ortaya konulması şeklinde ele almaktadır.³³⁹

³³⁷ Bkz. Zeccâcî, s. 91.

³³⁸ Zeccâcî, s. 70-71.

³³⁹ İbn Kuteybe, s. 18.

Zeccâc (v. 311/923)'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân* adlı eserinde i'râbü'l-Kur'ân anlayışı Ferrâ'nınki ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kavram lafızların cümle içindeki konumları başta olmak üzere sarf ve nahivle ilgili tüm özelliklerin incelendiği görülmektedir.

Nehhâs (v.338/950)'ın i'râbü'l-Kur'ân adlı eseri yalnızca bu kavramın ad olarak verildiği ve günümüze ulaşan ilk eser olması açısından önemlidir. Çünkü bu eser, önceki *Me'âni'l-Kur'ân* eserlerinden farklı olarak yalnızca Kur'ân lafızlarının ve kıraatlerinin i'râbına yönelik olduğu vurgusu vardır. Ancak eser incelendiğinde i'râb dışında lügavî bilgilerin varlığına rastlanmaktadır. Müellif kitabın girişinde önceliğinin ve ağırlık noktasının Kur'ân lafızlarının i'râb açıklamaları olduğunu zikreder. Bununla birlikte i'râb dışında ihtiyaç hissedilen lügavî bilgilerin de verileceğine işaret eder.³⁴⁰ Onun i'râbü'l-Kur'ân anlayışı da İbn Kuteybe'nin anlayışıyla paralellik göstermektedir. Onun gibi kelime sonlarıdaki göstergeler ve bunların ifade ettiği nahvî anlamlar öncelik taşımaktadır.

Nahhâs'tan Ebû Hayyân'a kadar i'râbü'l-Kur'ân anlayışının aynı şekilde devam ettirilerek bu alanda eserler kaleme alındığı görülmektedir. Kavram konusundaki anlayış bir olmakla birlikte dilcilerin ve müfessirlerin aynı âyete farklı farklı yaklaşımları farklı i'râb açıklamalarına yol açmıştır. Âyetler konusunda ortaya çıkan farklı i'râb vecihleri, birçok i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerin yazılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân (v.745/1344), tefsirinde i'râbü'l-Kur'ân kavramını tanımlamasa da bu kavramla neyi amaçladığını izah eder. Ona göre i'râbü'l-Kur'ân, Kur'ân lafızlarının en güzel i'râb vecihlerinin açıklanmasıdır. Kur'ân beşer sözü olmadığından lafızlarının muhtemel olduğu güçlü ve zayıf bütün i'râb vecihlerinin ortaya konulması doğru olmaz. Ebu Hayyân'ın açıklamalarından en güzel i'râb vechinin, Arap diline göre zorlamadan en uzak, en fasih ve en güçlü i'râb şekli olduğu anlaşılmaktadır.³⁴¹

Demâmîni (v.827/1424), İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eseri üzerine yazdığı şerhte i'râbü'l-Kur'ân kavramını “Kur'ân lafızlarının nahiv ilmine göre açıklanması” olduğuna işaret eder³⁴². Ancak kavramın tanımının bu olduğunu açık bir şekilde ifade etmez.

³⁴⁰ Nehhâs, s. 13.

³⁴¹ Ebû Hayyân, I, 61-62.

³⁴² Demâmîni, I, 20.

Âlûsî'ye göre i'râbü'l-Kur'ân tabirinin, Kur'ân'nın nahiv kurallarına göre farklı kıraatler de dikkate alınarak i'râb vecihlerinin ortaya konulması şeklinde anlaşıldığı söylenebilir. Âlûsî bazı yerlerde “bu cümlenin veya terkinin i'râbı şöyledir” şeklinde i'râb ifadesini kullanır. O cümlenin veya terkinin i'râbını yaparken cümle içindeki her kelimenin sarf ve nahiv açısından tüm özelliklerini zikreder. Yalnızca kelimenin cümle içindeki konumunu ifade eden mübtedâ haber vb. durumunu zikretmekle yetinmez. Örneğin kelimenin tenbih harfi, ism-i işaret olması gibi diğer özellikleri de i'râb kapsamında zikreder. Dolayısıyla Âlûsî'ye göre i'râbü'l-Kur'ân, Kur'ân lafızlarının sarf ve nahiv açısından tüm özelliklerinin incelenmesidir. Ancak bununla birlikte i'râb yönünden yaptığı açıklamaların ağırlık noktasını, kelimelerin veya cümlelerin mübtedâ, haber gibi nahivsel konumu ve raf', nasb gibi ne tür i'râb aldığı vb. konular oluşturmaktadır.³⁴³ Âlûsî tefsirinin bazı yerlerinde âyetlerin i'râbıyla ilgili âlimlerden aktardığı nakillerde önemli bir ayırma dikkat çeker. O ayırım her i'râb açıklaması gibi görülen ifadelerin aslında bir i'râb açıklaması değil anlam izahı olmasıdır. Örneğin هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَيُنذَرُوا بِهِ âyetinin³⁴⁴ i'râb açıklamasını yaparken Müberred'in لِيُنذَرُوا بِهِ ifadesinin بَلَاغٌ kelimesine müfredin müfrede atfı türünden matuf olduğunu söyler. Buna göre âyetin anlamı; “Bu, insanlara bir tebliğ ve uyarıdır” şeklinde olmaktadır. Âlûsî, Müberred'in bu açıklamasının bir i'râb izahı olamayacağını ancak âyetin anlamını beyan etmeye yönelik olabileceğini ifade eder. Çünkü Âlûsî'ye göre böyle bir i'râb nahiv açısından mümkün olamaz. Nedeni ise; لِيُنذَرُوا بِهِ ifadesinin başında bir harf-i cer bulunmaktadır. Bu harf-i cerin bağlı olduğu bir âmil yani bir müteallak olmak zorundadır. Arada atf harfi olduğu için bu ifade, بَلَاغٌ kelimesine taalluk edemez. لِيُنذَرُوا ifadesi gizli bir kelimeye atfedilmiştir. Dolayısıyla âyetin takdiri şöyledir: هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ لِيُنذَرُوا بِهِ “Bu öğüt almaları ve uyarılmaları için insanlara bir tebliğdir.” Âlûsî bu âyet hakkında başka i'râb vecihleri de zikreder. Ancak sadece Müberred'ten aktardığı i'râb vechini bir i'râb değil, anlamın nahiv diliyle ifade edilmesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.³⁴⁵

Âlûsî de dahil olmak üzere birçok müfessir ve dilci tarafından i'râbü'l-Kur'ân kavramını oluşturan i'râb ve Kur'ân kelimelerinin birbirinden bağımsız bir şekilde tanımlanmıştır. Ancak bu iki kelimenin oluşturduğu bir terkip bütünlüğü içinde i'râbü'l-Kur'ân tanımının yapıldığı tespit edilememiştir. Ancak Âlûsî'den sonra konu ile ilgili

³⁴³ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 255.

³⁴⁴ İbrahim 14/52.

³⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 242. Âlûsî'nin i'râb anlam ayırımına dikkat çektiği diğer örnekler için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 326, VI, 136, 386, VII, 290, 314, VIII, 278, IX, 233, X, 42, 162, XI, 322, XIII, 169, XIV, 106, 246.

yapılan çalışmalarda bu kavramın tanımlarına rastlamak mümkün olabilmektedir. Konu ile ilgili çalışmalarda her bir müellifin kendine ait bir tanım yaptığı görülmektedir. Örneğin Ebyârî (v.1305/1888)'nin İbn Hişâm'ın *el-Muğnî* adlı eserine yazdığı haşiyesinde i'râbü'l-Kur'ân'ı “*Kur'ân terkiplerinin nahiv kurallarına göre i'râb vecihlerinin açıklanmasıdır*”³⁴⁶ diye tanımlamaktadır. Yusuf İsvâî de bu tanımı esas alarak başka kaynakların yardımıyla birlikte şu şekilde bir tanım oluşturur: “*İ'râbü'l-Kur'ân: Araştırılıp sağlam şekilde ortaya konulan nahiv kurallarına göre Kur'ân terkiplerinin i'râb vecihlerini araştıran bir ilimdir.*”³⁴⁷ Bu tanıma göre yaygın olmayan nahiv kurallarına göre elde edilen ve zayıf görülen i'râb vecihleri bu tanımın dışında kalmaktadır.

2.4. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Doğuşu, Gelişmesi ve Literatür

İslamî ilimlerin diğer dalları gibi İ'râbü'l-Kur'ân ilmi de ihtiyaç sonucu doğmuş ve gelişme göstererek bağımsız bir alan haline gelmiştir. Bu başlık altında İ'râbü'l-Kur'ân ilminin nasıl doğduğu ve gelişme gösterdiği, bu konuda yapılan çalışmaların neler olduğu ana hatlarıyla incelenmeye çalışılacaktır. Bu inceleme ile i'râbü'l-Kur'ân ilminde ve literatüründe Âlûsî tefsirinin yerinin anlaşılması amaçlanmaktadır. Ayrıca literatür incelemesinde Âlûsî'nin en çok referansta bulunduğu çalışmalara dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Böylece Âlûsî tefsirindeki İ'râbü'l-Kur'ân türündeki açıklamalarda bir orjinallik olup olmadığına ışık tutulacağı düşünülmektedir.

2.4.1. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Doğuşu ve Gelişmesi

İslamın ilk dönemlerinden itibaren gerçekleşen fetihlerle Arap olmayanların Müslüman olması ve Araplarla karışması neticesinde Kur'ân'ın hatalı okuyuşları baş göstermiştir. Bu hatalı okuyuşlar daha çok kelimelerin harekelerde olmuştur. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin bunun önüne geçmek amacıyla kelimelerin özellikle son harflerine nokta şeklinde hareke koyma çalışmasının, İ'râbü'l-Kur'ân'ın doğuşuna zemin hazırladığı kabul edilmektedir. Böylece bu ilmin doğuşunda Kur'ân'ın düzgün okunmasına yönelik bir çabanın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'da harflere noktalar konulması işlemi bu çalışmadan daha sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Bu durum göstermektedir ki; anlam değişmesine yol açması nedeniyle kelimelerin sonlarının hatalı okunması daha çok önem arz etmektedir. Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasına yol açabilecek bu hatalı

³⁴⁶ Ebyârî, I, 9.

³⁴⁷ İsvâî, s. 27.

okuyuşu önlemek için kelimelerin sonlarının harekeleme işiyle yetinilmemiş, i‘râbü'l-Kur‘ân'ın teorik malzemesini oluşturan nahiv ilminin tesisiyle sonuçlanacak olan dil üzerine çalışmalar başlanmıştır. Bunun için başta Ebü'l-Esved ed-Düelî olmak üzere birçok dilci, Arapçanın en fasih konuşulduğu kabileleri dolaşarak dilsel verileri derlemeye çalışmışlardır.

İ‘râbü'l-Kur‘ân'ın ortaya çıkmasında etkili olan diğer bir konu da Hz. Osman döneminde Kur‘ân'ın çoğaltılması sırasında ortaya çıktığı iddia edilen lahn meselesidir. Her türlü dil hatasını ifade eden ancak daha çok kelime sonlarında meydana gelen hata anlamında, mushafta lahn bulunduğu iddiasıyla ilgili rivayetler tartışmalara yol açmıştır. Bu rivayetlerden birine göre, Hz. Osman’a çoğaltılan nüshalardan biri getirilince, mushafı incelemiş ve o şöyle demiştir:

“Mushafta bazı hatalar görüyorum. Ancak bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bunları dillereye değiştireceklerdir veya düzgün okuyacaklardır”³⁴⁸.

Diğer bir rivayete göre Hz. Âişe, bazı âyetlerde hata bulunduğu iddiasına karşı bunların kâtiplerin hatası olduğunu söylemiştir.³⁴⁹

Bu gibi rivayetler çeşitli şekillerde yorumlanarak Kur‘ân'da hata olmadığına yönelik çalışmalar da i‘râbü'l-Kur‘ân'ın doğuşunda etkili olmuştur. Bu rivayetler doğrultusunda yapılan tartışmalarda çoğaltılan nüshalarda imlâ hatalarının olup olmadığı inceleme konusu yapılmıştır. Yoksa Kur‘ân'ın kendisinde hata olduğu görüşüne rastlanılmamıştır. Nüshalarda imlâ hataları konusundaki rivayetlerin zayıf görülmesi nedeniyle çoğunluk tarafından bu rivayetler kabul görmemiş ya da farklı şekilde yorumlanarak gerçekte bir hata olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.³⁵⁰

Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Kur‘ân'ı harekeleme çalışması beraberinde nahiv ilminin filizlenmesine de neden olmuştur. Bir bakıma uygulamalı olarak Ebü'l-Esved kendi deyimiyle Kur‘ân i‘râbını gerçekleştirirken öte yandan bunun teorisi sayılan nahiv ilminin temellerini oluşturmaya çalışmıştır denilebilir. Ebü'l-Esved'in başlattığı bu iki yönlü çalışma daha sonraki dilcilerle devam etmiş, özellikle Halil b. Ahmed'in elinde olgunluğa doğru adım atmıştır. Halil b. Ahmed nokta şeklindeki hareketlerin bugünkü

³⁴⁸ İbn Ebû Dâvûd, s. 127; Dâni, *el-Mukni‘ fi resmi mesâhifi‘l-emsâr*, s. 121.

³⁴⁹ İbn Kuteybe, s. 36-37.

³⁵⁰ Dâni, *el-Mukni‘ fi resmi mesâhifi‘l-emsâr*, s.120-121; İbn Kuteybe, s. 36-41; Birişik, *İ‘râbü'l-Kur‘ân*, XXII, 377; Ülgen, 69-74.

kullanılan şeklinin temelini atmıştır.³⁵¹

Halil b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi kaleme aldığı *el-Kitâb*'ı nahiv ilminin olgunluk zirvesi olarak kabul edilmekle birlikte bazılarına göre de birçok âyet hakkında i'râb açıklamaları yapması nedeniyle i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerin ilk örneği olarak görülmektedir.³⁵² Ancak bu eserin amacı Kur'ân'ın i'râb'ını yapmak değil başta nahiv olmak üzere birçok dil ilmini incelemek olduğundan i'râbü'l-Kur'ân ilminin ilk örneği yerine bu ilmin gelişiminde önemli bir çalışma olarak kabul edilmesi daha uygundur.³⁵³ Ancak en azından i'râbü'l-Kur'ân ilmi müstakil hale gelinceye kadar nahiv ilminin içinde geliştiği söylenebilir.³⁵⁴

Nahiv ilmi olgunluk dönemine ulaştıktan sonra bu ilmin imkanlarının yoğun bir şekilde kullanıldığı ve dilbilimsel tefsir çalışmalarının ilk örnekleri kabul edilen me'âni'l-Kur'ân türü eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu tür çalışmalar i'râbü'l-Kur'ân ilminin müstakil hale gelmesine zemin hazırlamıştır. Me'âni'l-Kur'ân türü eserlerde âyetlerin i'râb açıklamaları yoğun olmak üzere dil ilimleriyle ilgili birçok malzemenin âyetlere uygulandığı görülmektedir. Ayrıca bu tür çalışmalar, dil ilimleri dışında âyetlerin sebeb-nüzul, nasih-mensuh gibi özelliklerini de içine alan bir tefsir kitabı özelliğini taşımaktadırlar. Günümüze kadar ulaşan bu tür çalışmaların ilk örnekleri Ferrâ (v.207/822), Ahfeş el-Evsat (v.215/830?) ve Zeccâc (v.311/911)'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'larıdır.³⁵⁵ Bu tür eserler dil açısından kapsamı geniş olması nedeniyle müstakil bir i'râbü'l-Kur'ân sayılmamaktadır. Çünkü i'râbü'l-Kur'ân türü çalışmalar daha özel bir alana yoğunlaşmışlardır.³⁵⁶ Ancak i'râbü'l-Kur'ân ilmi, bu tür eserler sayesinde önemli oranda gelişim göstererek bağımsız bir ilim dalı olma yoluna adım atabilmiştir.³⁵⁷

İ'râbü'l-Kur'ân'ın ne zaman ve hangi eserlerle bağımsızlık kazandığının tespiti oldukça güçtür. Çünkü Me'âni'l-Kur'ân adı verilen eserler ile i'râbü'l-Kur'ân adı verilen eserler

³⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 186; Gânem, s. 84-85; Yılmaz, 53-56.

³⁵² Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 337.

³⁵³ Catlâvî, s. 51-53; Ülgen, s. 79.

³⁵⁴ Ülgen, s. 83.

³⁵⁵ Şehhâte, s. 91; Rufeyde, s. 111; Tayyâr, 259-267.

³⁵⁶ Kayapınar, s. 96, 109.

³⁵⁷ Rufeyde, 130; Kayapınar, s. 108.

ilk başlarda içerik olarak birbirine benzerlik göstermekte idi. Örneğin kaynaklarda Kutrub'un (v.206/821) *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı bir eseri olduğu zikredilmektedir.³⁵⁸ Bazılarına göre i'râbü'l-Kur'ân ilmi bu eserle birlikte bağımsızlık kazanmaya başlamıştır. Ancak bu eserin içerik olarak me'âni'l-Kur'ân türü bir çalışma olduğundan söz edilmesi bunun müstakil bir i'râbü'l-Kur'ân çalışması olarak nitelendirilmesini güçleştirmektedir. Bu çalışma günümüze ulaşmadığından problemin çözümü mümkün görünmemektedir. Yine III. asırda Kutrub'un *İ'râbü'l-Kur'ân*'ı gibi sadece bu isme sahip birçok eser yazıldığı kaynaklarda zikredilmektedir.³⁵⁹ Ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmadığı için Kutrub'un eseri için geçerli olan durum bunlar için de geçerlidir. Çünkü i'râbü'l-Kur'ân başlığı altında değinildiği üzere Ferrâ ve Zeccâc gibi bazı âlimlerin eserlerinin başlıklarında Me'ânî ve i'râbü'l-Kur'ân tabirleri yanyana kullanılmıştır. Dolayısıyla i'râbü'l-Kur'ân başlığı kullanılsa bile eserin içeriğine bakıldığında bunun Me'ânî türü eserler grubundan kabul edilmesi daha uygun görülmektedir. Yalnızca i'râbü'l-Kur'ân adını taşıyan birçok eser günümüze ulaşmadığından bunların içeriğine bakarak bu ilmin hangi eserle bağımsızlığını kazandığını söylemek zor olmaktadır. Günümüze ulaşan eserler içinde yapılan değerlendirmelere göre müstakil anlamda bu alanın ilk eseri, Nehhâs (v.338/950)'ın i'râbü'l-Kur'ân'ı kabul edilmektedir. Dolayısıyla i'râbü'l-Kur'ân ilminin ancak hicrî IV. asrın başlarında bağımsız hale geldiğini kesin olarak bilinmektedir. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Me'âni'l-Kur'ân türü eserlerden kesin olarak ayrıldığı düşüncesi, yine Nehhâs'ın bu eserinden ayrı olarak *Me'âni'l-Kur'ân* adlı bir eser yazmasına dayanmaktadır.³⁶⁰ Nehhâs'ın iki ayrı eserin girişinde iki ayrı metot ve amaçtan söz etmesi ayrıca eserlerin muhtevalarının birbirlerinden farklılık arz etmesi bu düşüncüyü güçlendirmektedir. Nehhâs'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseri i'râb açıklamaları ihtiva etmekle birlikte dil ilimlerinin diğer konuları daha ağır basmakta iken³⁶¹ *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserinde ise dil ilimlerinin diğer konularını ihtiva etmekle birlikte i'râb ve i'râbla bağlantılı olarak nahiv açıklamaları daha ağır basmaktadır.³⁶²

³⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, I, 58; Yâkût el-Hamevî, VI, 2647; Dâvûdî, II, 255; Taşköprizâde, s. 953.

³⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, I, 65, 85; İbnü'l-Kıffî, I, 606, II, 146, III, 241-251; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 606; Yâkût el-Hamevî, III, 1406; Dâvûdî, I, 245; Taşköprizâde, s. 953.

³⁶⁰ Ülgen, s. 86.

³⁶¹ bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409.

³⁶² bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk: Halit Ali, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421.

IV. asırda i‘râbü’l-Kur’ân bağımsız bir ilim haline gelmiş ve önemli ölçüde gelişme göstermeye başlamıştır. Bu asırda Nehhâs gibi Kur’ân’ın bütününe yönelik i‘râbü’l-Kur’ân eserleri yazıldığı gibi İbn Hâleveyh’in *İ‘râbü selâsîne sûre mine’l-Kur’âni’l-Kerîm*’i³⁶³ gibi belli sûrelerin i‘râbına yönelik çalışmalar da kaleme alınmıştır. Yine İbn Hâleveyh’in *İ‘râbü’l-Kırâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*’sı³⁶⁴ gibi Kıraat farklılıkları nedeniyle meydana gelen i‘râb vecihlerini ele alan eserler de kaleme alınmaya başlandığı görülmektedir.³⁶⁵ Dolayısıyla bu asırda çok yönlü i‘râbü’l-Kur’ân eserleri yazılmaya başlanmıştır.

V. ve VI. asırda ise Mekkî b. Ebû Tâlib’in *Müşkilü i‘râbi’l-Kur’ân*’i³⁶⁶ ve Enbârî’nin *el-Beyân fî garibi i‘râbü’l-Kur’ân*’i³⁶⁷ gibi nahiv kuralına aykırı gibi görülen ve i‘râbı zor görünen âyetlerin i‘râbına yönelik çalışmaların ağırlık kazandığı görülmektedir.³⁶⁸

VII. asırda Ukberî’nin *et-Tibyân fî i‘râbi’l-Kur’ân*’i³⁶⁹ ve Müntecebüddîn el-Hemedânî’nin *el-Ferîd fî i‘râbi’l-Kur’âni’l-mecîd*³⁷⁰ adlı eseri ön plana çıkmaktadır. Ukberî’nin eseri, *i‘râbü’l-Kur’ân* ve *İmlâ’ü mâ menne bihi’r-rahmân* isimleriyle de anılmaktadır.³⁷¹ Ukberî, i‘râb konusunda Âlûsî’nin tefsirinde ismen zikredilerek Ebû Hayyân ve Zemahşerî’den sonra en fazla referans gösterilen müelliftir. Zerkeşî, bu iki kitabın i‘râbü’l-Kur’ân alanında yazılmış eserlerin en güzellerinden olduğunu zikeder.³⁷² Suyûtî de Ukberî’nin i‘râbü’l-Kur’ân alanında en meşhur kişi olduğundan söz

³⁶³ bkz. İbn Hâleveyh Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *İ‘râbü selâsîne sûre mine’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire: Matba’atü dâri’l-kütübi’l-Mısriyye, 1360/1941.

³⁶⁴ bkz. İbn Hâleveyh Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *İ‘râbü’l-Kırâ’âti’s-seb’ ve ‘ilelühâ*, thk: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1413/1992.

³⁶⁵ Birışık, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, XXII, 377.

³⁶⁶ bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü i‘râbi’l-Kur’ân*, thk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetu’l-risâle, 1405.

³⁶⁷ bkz. Enbârî, *el-Beyân fî garibi i‘râbi’l-Kur’ân*, thk: Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’l-kitâb, 1400/1980.

³⁶⁸ Birışık, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, XXII, 377.

³⁶⁹ bkz. Ukberî, Ebû’l-bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn, *et-Tibyân fî i‘râbi’l-Kur’ân*, thk: Ali Muhammed el-Bicâcî, Beytül’-efkâr ed-Devliyye, t.y.

³⁷⁰ Müntecebüddîn el-Hemedânî, *el-Ferîd fî i‘râbi’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk: Fehmî Hasan en-Nimr ve Fuâd Ali Muhaymer, Katar, 1411/1991.

³⁷¹ Bakırcı, XLII, 66.

³⁷² Zerkeşî, I, 301.

eder.³⁷³ Bu iki eser örneğinde görüldüğü üzere bu çağda Kur'ân'ın bütününe yönelik ne çok uzun ne de kısa olmaksızın orta halli i'râbü'l-Kur'ân çalışmalarının ağırlık kazandığı göze çarpmaktadır.

VIII. asırda i'râbü'l-Kur'ân açıklamalarına bolca yer veren Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin tefsiri³⁷⁴ görülmektedir. Daha önceki tefsirlerde de i'râb açıklamalarına yer verildiği görülmekle birlikte bu tefsirde konunun çok daha fazla tafsilatlandırıldığı göze çarpmaktadır. Ebû Hayyân'ın talebesi Semîn'in kaleme aldığı *ed-Dürrü'l-masûn*³⁷⁵ adlı i'râbü'l-Kur'ân eseri Suyûtî'nin tabiriyle çok gereksiz bilgiler ihtiva etmesine rağmen bu alanın en değerlisi olarak görülmektedir.³⁷⁶ Semîn, Âlûsî'nin Ukberî'den sonra ismen zikrederek en çok referansta bulunduğu bir âlimdir. Ayrıca bu çağda İbn Hişâm'ın özellikle i'râb konusuna yoğunlaştığı *el-Muğni'si*³⁷⁷ ile i'râbü'l-Kur'ân konusunda belli sûreler üzerine yazdığı eserler dikkati çekmektedir.³⁷⁸ Ebû Hâyyân, Semîn ve İbn Hişâm sayesinde bu çağda i'râb ve i'râbü'l-Kur'ân konusundaki çalışmaların zirve noktasına ulaştığını söylemek mümkündür. İbn Hişâm'ın *el-Muğni'de* genel olarak bir i'râb teorisi üzerinde yoğunlaşması Ebû Hayyân ve Semîn'in âyetler konusunda çok derinlemesine i'râb izahlarında bulunması bu düşüncüyü pekiştirmektedir.

IX. ve XI. asırlar arasında Zekeriya el-Ensârî'nin (v.926/1520) *İ'râbü'l-Kur'ân*³⁷⁹ adlı eseri i'râba ağırlık veren Ebüssuûd Efendi'nin (v.982/1574) tefsiri³⁸⁰ gibi i'râbü'l-Kur'ân konusunda yapılan çalışmalar bir önceki asırdaki yoğunluk kadar olmasa da devam etmiştir. Ancak bu asırlardan sonra XIV. asra yani miladi 19. asrın sonlarına kadar bu alandaki çalışmalar durgunluk dönemine girmiştir. Bu dönemde de i'râbü'l-

³⁷³ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309.

³⁷⁴ Örneğin bkz. Ebû Hayyân, I, 27-29.

³⁷⁵ Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk: Dâru'l-kalem, t.y.

³⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309.

³⁷⁷ Bu eser doğrudan i'râbü'l-Kur'ân alanına özgü olmasa da dilin i'râb teorisini oldukça geniş bir şekilde incelediği görülmektedir. bkz. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb*, s. 872-918.

³⁷⁸ Bkz. İbn Hişâm en-Nahvî, *İ'râbü'l-Fâtiha*, thk: M. Saffet el-Mürsî, Kahire, 1407/1987; İbn Hişâm en-Nahvî, *İ'râbü mevâzi*, thk: Hüseyin el-Bevvâb, Riyad, 1403/1982; İbn Hişâm en-Nahvî, *İ'râbü Selâsine sûre*, Âtuf Efendi Ktp., nr. 2818/2; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî nr. 76/1.

³⁷⁹ bkz. Zekeriyyâ el-Ensârî Ebû Yahyâ Zeynüddîn es-Süneykî el-Hazrecî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Osman, Kahire, 1430/2009.

³⁸⁰ Örneğin bkz. Ebüssuûd Efendi, I, 23, 29.

Kur'ân türü eserler kaleme alınmıştır. Ancak bunlar daha çok belli sûre ve âyetlerin i'râbına yönelik az sayıda çalışmalardır.³⁸¹

19. asırdan günümüze kadar hem batıda hem İslam dünyasında bu alandaki çalışmalarda tekrar bir canlılık görülmeye başlanmıştır. Muhyiddîn Dervîş'in *İ'râbü'l-Kur'ân*'i³⁸² gibi bu alanda klasik tarzda çalışmalar yapıldığı gibi Îsâvî'nin *Te'silü 'ilmi i'râbi'l-Kur'ân*'i³⁸³ gibi konuyu teorik olarak ele alıp inceleyen eserler de yazılmıştır. Ayrıca üniversitelerde konuyla ilgili birçok yüksek lisans ve doktora çalışmaları devam etmektedir.³⁸⁴

Sonuç olarak i'râbü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın bütünü, belli bölümlerini, onun yalnızca anlaşılması zor görünen âyetlerin i'râbını esas alan çalışmalar şeklinde varlığını sürdürmüştür. Yine ulûmü'l-Kur'ân türü eserler içerisinde bir bölüm halinde i'râbü'l-Kur'ân konusu teorik tarzda da ele alınmıştır. Ayrıca i'râbü'l-Kur'ân ilmine bazı tefsir kitapları içinde de genişçe yer verildiği görülmektedir. Örneğin Zemahşerî, Beyzâvî, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân, Ebussuud, Âlûsî, İbn Âşûr, i'râb açıklamalarına bolca yer veren tefsirlerden başlıcalarıdır.³⁸⁵

2.4.2. İ'râbü'l-Kur'ân Konusunda Yazılmış Müstakil Eserler

İ'râbü'l-Kur'ân alanında yapılan ve günümüze kadar ulaşan çalışmaların liste halinde peşpeşe sıralandığı birçok çalışma kaleme alınmıştır.³⁸⁶ Bu çalışmamızda ise klasik şekilde sıralama yerine eleştirel bir bakış açısıyla, bu alandaki katkıları, kullandıkları yöntem, amaç vb. yönleri dikkate alınarak değerlendirip sınıflandırılması yapılmaya çalışılacaktır.

İ'râbü'l-Kur'ân konusunda müstakil olarak yazılmış eserlerin her birinin farklı yöntem

³⁸¹ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 378.

³⁸² Bu eserde mushaf sırasına göre Kur'ân'ın bütün âyetleri genel itibariyle lûgat, i'râb, belâgat ve fevâid şeklinde dört alt başlık altında ele alınmıştır. Ancak eserin ağırlık verdiği konunun i'râb olduğu anlaşılmaktadır. İ'râb başlığı altında âyetlerdeki her kelimenin tek tek i'râb açıklamalarına yer verilmiştir. bkz. Muhyiddîn ed-Dervîş Mustafa b. Ahmed, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*, 4. Basım, Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415.

³⁸³ Yusuf b. Halef Îsâvî, *Te'silü 'ilmi i'râbi'l-Kur'ân*, Riyad: Dâru's-sumay'i, 1428/2007.

³⁸⁴ bkz. Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 378-379.

³⁸⁵ Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 379; Ülgen, s. 90-91.

³⁸⁶ bkz. Taşköprizâde, II, 418-423; Ali Şevvâh İshak, I, 173-195; İbrâhim Abdullah Rufeyde, I, 130-140; Soylu s. 49-95; Güler s.26-34; Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf s. 196-201; Muhammed Hasan Bikâî, II, 455-488; Şeyh Ferkânî. sy. 1 1411, s.171-179; Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 377-379; Ülgen, s. 93-110;

kullandıkları ve farklı amaç taşıdıkları görülmektedir. Eserlerde kullanılan yöntemler esas alınarak tasnifleri yapıp amaç ve özellikleri incelenmeye çalışılacaktır.³⁸⁷ Yapılan tasnifin her bir bölümünde belli başlı eserler örnek verilerek literatür incelemesi üzerinde durulacaktır. İ‘râbü'l-Kur’ân alanından yazılmış tüm eserleri zikretmek ve hakkında bilgi vermek bu çalışmanın sınırları dışında kaldığından konu hakkında yazılmış literatür çalışmalarına bakılabilir.³⁸⁸

2.4.2.1. İcmâlî Yöntemle Yazılan İ‘râbü'l-Kur’ân Eserleri

Belli bir sûre ile sınırlı olmaksızın Kur’ân’ın bütünü esas alarak müşkil ve kapalı görülen âyetlerin İ‘râbını yapan eserlerdir. Bu eserlerde her sûre ele alınır. Fakat bir sûredeki tüm kelime ve cümlelerin İ‘râbı yapılmaz. Ancak her bir müellif, kendince gerekli gördüğü yerlerin İ‘râbını ele alır. İ‘râbı yapılan âyetlerin bütün İ‘râb vechileri incelenmez. Birkaç İ‘râb vechi ile yetinildiği görülür. Bazen İ‘râb dışındaki konular üzerinde de durulmaktadır. Bu yöntemle yazılan eserlerin başında Mekkî b. Ebû Tâlib'in (v. 437/1045) *Müşkilü İ‘râbi'l-Kur’ân*'ı gelir. Müellif, eserin girişinde kendinden önce birçok İ‘râbü'l-Kur’ân eseri yazıldığından söz eder. Ona göre bu eserler en kolay ve anlaşılır yerlerin dahi İ‘râb izahına yer vermesi nedeniyle geniş hacme sahip olmuşlardır. Ayrıca bu eserler nahiv kurallarına aykırı gibi görünen (müşkil) ve kapalı yerlerin İ‘râbına yeterince yer vermemesi nedeniyle bir eksikliğe sahiptir. Hem hacmi kısa yapılarak hem de İ‘râb yönünden zor olan yerlerin açıklamasına yer verilerek bu eksiklik giderilmeye çalışılmıştır. Eserde âyetler konusunda farklı İ‘râb görüşleri de zikredilerek bunların anlamı ne şekilde değiştirdiği de ele alınmaktadır. Dolayısıyla İ‘râb-anlam ilişkisi çok açık bir şekilde inceleme konusu yapıldığı görülmektedir.³⁸⁹ Bu eser İbn Atıyye, Enbârî, Ukberî ve Ebû Hayyân gibi kendinden sonra yazılan birçok İ‘râbü'l-Kur’ân ve tefsir çalışmalarına kaynaklık etmiştir.³⁹⁰ Yine Enbârî'nin

³⁸⁷ İ‘râbü'l-Kur’ân literatürünün tasnifi konusunda yararlanılan kaynaklar için bkz. İsbâvî, 164-174; Ukberî, Muhakkikin mukaddimesi; Ülgen, s. 92.

³⁸⁸ Örneğin bkz. İsmail Soylu, *İ‘râbü'l-Kur’ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaların Tanıtılması ve Tavsihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1984; Ali Bulut, «Kur’ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur’ân, Meânî'l-Kur’ân, İ‘râbü'l-Kur’ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır).» *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 12-13 (2001): 391-408.

³⁸⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, I, 63-64.

³⁹⁰ Altıkulaç, Mekkî b. Ebû Tâlib, XXVIII, 575-576. Eser üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Vehbe Mütevellî Ömer, *Mekkî b. Ebû Tâlib ve eserühû fi'd-dirâsâti'n-nahviyye ve'l-lügaviyye*, Kahire: Kahire Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 1979; Yahyâ Beşîr Mısıri, *Dirâse nahviyye li-kitâbi Müşkili İ‘râbi'l-Kur’âni'l-Kerîm li-Mekkî b. Ebû Tâlib*, Riyad: İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1402; Hüdâ

(v.577/1181) *el-Beyân fî garibi i'râbi'l-Kur'ân*'ı, Ukberî'nin (v.616/1219) *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*'ı ve Harrât'ın *el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'ân*'ı icmâlî yöntemle yazılan i'râbü'l-Kur'ân eserlerinin en meşhurlarıdır.

Mekkî b. Ebû Tâlib'in eseri âyetlerin sadece müşkil olan kısımlarına yer verirken Enbârî'nin eserinde müşkil yanında çoğu kimse tarafından bilinemeyecek kelimelerin i'râbına da yer verilerek kapsam alanı biraz daha genişletilmiştir. Ayrıca Enbârî'nin eserinde i'râb ihtilaflarına daha fazla yer verilmiştir. Ukberî ise bu iki eserden farklı olarak bütün âyetlerin i'râb açıklamalarına kısa da olsa değinmiştir. Ancak âyette benzeri daha önce geçmiş bir ifade varsa o kısmı atlamaktadır. Ayrıca âyetteki bütün kelimelerin i'râbına değinmemektedir. Günümüzde yazılan Harrât'ın *el-Müctebâ*'sında ise yazarın kendi düşüncesine göre âyetlerin sadece müşkil görünen kelimelerin i'râbı yapılmıştır. Bu eserin Mekkî'nin eserinden farkı olarak şunlar görülmektedir. Harrât, Mekkî gibi sadece kelimelerin değil ayrıca cümle ve şibih cümlelerin i'râbı üzerinde de durmaktadır. Yine bu müellif, Mekkî'nin eserinden daha kısa bir şekilde ve daha az kelimenin i'râbını ele almaktadır.³⁹¹

2.4.2.2. Tafsîlî Yöntemle Yazılan İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Bu yöneme göre yazılan eserler, Kur'ân'ın mushaftaki tertibine göre baştan sonra bütün âyetlerin her kelimesinin ve cümlesinin i'râbının yapıldığı eserlerdir. Klasik dönemde bu yöntemle yazılmış bir eser tespit edilememişken günümüzde bu yöntemle yazılmış i'râbü'l-Kur'ân eserleri bulunmaktadır. Bu türün başlıca örnekleri şunlardır:

a) Abdülcevâd el-Tayyib, *el-İ'râbü'l-kâmil li-âyâti'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire 1988): Yazar kendinden önce Kur'ân'ın bütün âyetlerini ve kelimelerini tam olarak i'râb yapan bir eser kaleme alınmadığı gerekçesiyle bu çalışmayı gerçekleştirdiğini ifade eder.³⁹²

b) Behced Abdülvâhid Sâlih, *el-İ'râbü'l-mufassal li-Kitâbillâhi'l-mürettel* (Amman 1993): Yazar bu kitabında bütün âyetleri, kelimeleri hatta harfleri de kuşatacak şekilde i'râbını yapmayı amaçlamıştır. Bu kitabın aynı grup içindeki diğerlerinden en önemli

Abdülfettâh Muhammed Abdülfettâh el-'Urs, *ed-Dersü'n-nahvî fî kitâbi müşkili i'râbi'l-Kur'ân li-Mekkî el-Kaysî: Tahkîk ve Dirâse*, Mısır: Tanta Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993; Abdullah Ahmed Hamza Fehâdî, *ed-Dersü's-sarfî ve'n-nahvî 'inde Mekkî b. Ebi Tâlib el-Kaysî*, Mısır: Müstansırıyye Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 1998.

³⁹¹ bkz. Ahmed b. Muhammed Harrât, *el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1426.

³⁹² Tayyib, I, 6.

farkı, âyetlerin anlamları ve sarf yönüne değinmekten uzak durmaya çalışmasıdır.³⁹³

2.4.2.3. Tahlîlî Yöntemle Yazılan i'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Mushaftaki tertibine göre Kur'ân'ın bütününe esas alarak i'râbın yapıldığı eserlerdir. Bu yöntemin öncekinden farkı Kur'ân âyetlerinin tamamının i'râb izahına değinilmekle birlikte âyetlerin her kelime ve cümlesinin i'râbına yer verilmediği yerler bulunmaktadır. Ayrıca bu yöntemle yazılan eserlerde i'râb dışında sarf ve belagat gibi diğer dil ilimlerine de yer verilmektedir. Bu yöntemle yazılan eserlerin en meşhurları şunlardır:

a) Sefâkusî, (v.742/1342) *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd* (Trablus 1401/1992, Suûd 1430): Tek cilt halinde basılan eser, Sefâkusî'nin mukaddime kısmında açık bir şekilde ifade ettiği üzere hocası Ebû Hayyân'ın (v.745/1344) *Bahru'l-muhît* adlı tefsirinin sadece dil tahlillerinin ayrı bir kitapta derlenmesidir. Yazar kendi ifadesiyle Ebû Hayyân'ın dil tahlillerini derleyip özetleme dışında yeni bir şey yapmadığını belirtir. Sefâkusî, ayrıca Ukberî'nin *Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân* adlı eserinin insanların en güvendiği bir kaynak olması nedeniyle bu eserde bulunup Ebû Hayyân'ın değinmediği i'râb açıklamalarını da ilave ettiğini belirtir. Ukberî'nin eseri dışında başka kaynaklardan da yararlandığını ifade eder.³⁹⁴ Böylece anlaşılmaktadır ki bu eser genel itibariyle Ebû Hayyân ile Ukberî'nin i'râb tahlillerinin bir araya getirilip yeniden düzenlenmiş halidir.

b) Semîn Halebî, (v.756/1335) *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (Dımaşk 1406-1415/1986-1994): Onbir cilt olarak basılan Semîn Halebî'nin eseri tahlîlî yöntemle yazılan türün içinde en meşhuru olmakla birlikte en kapsamlı ve detaylısıdır. Âyetlerin sadece i'râb açıklamalarını vermekle yetinmeyip gramer yönünden oldukça detaylı bilgilere yer vererek farklı i'râb vecihlerini ve anlama yansımalarını ortaya koyar. Semîn Halebî'nin, Sefâkusî gibi hocası Ebû Hayyân'ın (v.745/1344) *Bahru'l-muhît* adlı tefsirinin sadece i'râb açıklamalarını ayrı bir kitapta toplayarak eserini oluşturduğu iddia edilmektedir.³⁹⁵ Her ne kadar Semîn Halebî, *Bahru'l-muhît*'ten çokça istifade etse de bazı yerlerde hocasını eleştirmesi ve ondan farklı görüşler belirtmesi eserinin *Bahru'l-*

³⁹³ Abdülvehhâb Sâlih Behcet, *el-İ'râbü'l-mufassal li-Kitâbillâhi'l-mürettel*, Amman: Dârü'l-Fikr, 1413/1993.

³⁹⁴ Sefâkusî, s. 21.

³⁹⁵ Hatif, XXXVI, 493.

muhî't'in özeti olmadığını ortaya koyar.³⁹⁶ Semîn Halebî eserinin mukaddimesinde belirttiği gibi eserinde âyetlerin i'râb, sarf, lügat, me'ânî ve beyân ilminin verileri ışığında incelenmesini amaç edindiği görülmektedir. Mukaddimesindeki açıklamalardan bunların dışındaki konulara yer vermemeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır.³⁹⁷

2.4.2.4. Belli sûre(ler)i Konu Edinen i'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Kur'ân'ın bir ya da birkaç sûrenin i'râb açıklamalarına yönelik çalışmalardır. Kur'ân sûreleri içinde en fazla Fâtiha sûresini konu edinen i'râb çalışmaları yapıldığı zikredilmektedir.³⁹⁸ Ancak bu çalışmaların birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmış basılı olanlardan bazıları şunlardır.

a) İbn Hâleveyh³⁹⁹ (v.370/980), *İ'râbü selâsîne sûre mine'l-Kur'ân* (Kahire 1360/1941): Bu türde yazılan ilk çalışmadır. Bu eser Fâtiha sûresi de dahil olmak üzere Târik sûresinden Nâs sûresine kadar olan toplam otuz sûrenin i'râbını yapmıştır. Bu otuz sûrede yer alan âyetlerin i'râbı yanında sarfi özellikleri üzerinde de durulmuştur. Bazen kitabın asıl amacı olan i'râb dışında sebep-i nüzul gibi konulara da değinildiği görülmektedir. Âyetlerin farklı kıraatlara göre de i'râb değişimleri ve anlama yansımaları da ele alınmaktadır.⁴⁰⁰ Eser günümüzde birçok tez ve makale çalışmalarına konu edinilmiştir.⁴⁰¹

2- Tâcüddîn Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (v.684/1285), *Fâtihatü'l-i'râb bi i'râbi'l-fâtiha* (Kahire 1978, İrbid/Ürdün 1981): Tek cilt halinde 336 sayfa olarak basılan bu çalışma yalnızca Fâtiha sûresinin i'râbını konu edinir. Sûrenin i'râbı çerçevesinde nahiv konularının birçoğunun detaylı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Kitap âdetâ sûre i'râbından ziyade nahiv kitabı görünümündedir. Yazar eserin

³⁹⁶ örneğin bkz. Semîn el-Halebî, I, 239, 503.

³⁹⁷ Semîn el-Halebî, I, 15.

³⁹⁸ Düdev, 59-63.

³⁹⁹ İbn Hâleveyh'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Tural, XX, 14-16.

⁴⁰⁰ bkz. İbn Hâleveyh, *İ'râbü selâsîne sûre*, I, 16-36.

⁴⁰¹ Örneğin bkz. İsmail Güler, *Kur'ân'ın İ'râbı ve İbn Hâleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991; Mahmûd Mübârek Abdullah Ubeydât, *Tevcihâtü İbn Hâleveyh es-Savtiyye fi'l-kirâ'âti'l-Kur'âniyye fi kitâbi İ'râbi selâsîne sûre mine'l-Kur'ân*, İrbid: Yermuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999; İsmail Güler, «İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlarına Yaklaşımı» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX, no. 9 (2000): 401-408; Orhan Atalay, «İbn Hâleveyh ve İ'râbü selâsîne sûre mine'l-Kur'ân» *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 17 (2002): 53-66.

önsözünde kitabı yazmaktaki asıl maksadının yalnızca i'râb ilmini ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰² Nahiv konusunda koyu Basra taraftarı olduğu anlaşılan yazar i'râb vecihlerini kendi ekolü doğrultusunda zikreder ve bu konudaki farklı görüşleri de ortaya koyarak eleştirilerde bulunur.⁴⁰³

2.4.2.5. Belli Âyet(ler)i Konu Edinen İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Kur'ân'dan bir ya da bir kaç âyetin tamamını ya da âyetin bir kısmının i'râb tahliline yönelik i'râbü'l-Kur'ân türü çalışmalardır. Bu konuyu geniş bir şekilde ele alan literatür çalışmaları bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Burada tespit edilebildiği kadarıyla basılı olanlardan bazıları şunlardır:

a) İbn Teymiye (v.728/1328), *el-Kelâm 'alâ kavlihî Te'âlâ "İnne hâzâ lesâhirâni"* (Mekke 1399/1979): Tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarında nahiv kuralına aykırı gibi görüldüğünden Kur'ân'ın i'râb müşillerinin başında yer alıp en çok inceleme konusu yapılan Tâ-Hâ sûresinin 63. âyetinin i'râb tahliline yönelik küçük bir çalışmadır. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd tarafından *Mecelletü'l-Bahsi'l-'ilmî ve't-türâs* adlı dergide neşredilmiştir.⁴⁰⁵

b) Takıyyüddîn es-Sübkî (v.756/1355), *el-Hilmü ve'l-Enât fi i'râbi "ğayra nâzirîne inâhu"* (Sübkî'nin Fetâvâ adlı eserinin içinde Beyrut ty-Süyûfî'nin el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-nahv adlı kitabın içinde, Dımaşk 1407/1987): el-Ahzâb 53. âyetin i'râbını konu edinen bir çalışmadır.⁴⁰⁶ Âlûsî'nin bu âyeti tefsir ederken Sübkî'nin bu çalışmasına atıfta bulunarak eserin adını açık bir şekilde zikrettiği görülmektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰² İsferyânî, s. 1-5.

⁴⁰³ İsferyânî, s. 65-68.

⁴⁰⁴ Belli âyetleri konu edinen i'râbü'l-Kur'ân literatürü için bkz. Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 378; İsvâî, s. 154-157.

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, «el-Kelâm 'alâ kavlihî Te'âlâ "İnne hâzâni lesâhirâni"» nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, *Mecelletü'l-Bahsi'l-'ilmî ve't-türâs*, no. 2 (1399/1979): 265-278.

⁴⁰⁶ bkz. Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm Sübkî, *el-Hilmü ve'l-enât fi i'râbi "ğayra nâzirîne inâhu"*, Cilt IV, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv* içinde, müellif: Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî Süyûfî, 192-214, Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-lügati'l-'Arabiyye, 1407/1987; Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm Sübkî, «el-Hilmü ve'l-enât fi i'râbi "ğayra nâzirîne inâhu".» *Fetâvâ's-Sübkî* içinde, müellif: Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm Sübkî, 95-102. Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.

⁴⁰⁷ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 245.

2.4.2.6. İstihrâc Yöntemle Yazılan İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Tefsir, nahiv vb. bir konuda yazılmış bir kitabın yalnızca âyetlerin i'râbının ayrı bir kitapta Mushaf tertibine göre toplanarak kaleme alındığı çalışmalardır.⁴⁰⁸ Bu türde öne çıkan eserler şunlardır.

a) Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-kerîm min muğni'l-lebîb* (Dımaşk-Beyrut 1416/1995): Günümüzde yazılıp tek cilt halinde basılan eser, İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı nahiv kitabındaki âyetlerin i'râb açıklamalarının çıkartılarak Mushaf sırasına göre düzenlendiği müstakil bir çalışmadır. Bu çalışma aynı zamanda İbn Hişâm'ın nahivde hangi âyetleri istişhâd olarak kullandığını tek bir kitapta göstermektedir.⁴⁰⁹

b) Yâsin Câsim, *İ'râbü'l-muhît min tefsîri'l-Bahri'l-muhît* (Beyrut 1422/2001): Günümüzde yazılıp beş cilt halinde basılan bu eser, adından da anlaşıldığı üzere Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirindeki i'râb tahlillerinin müstakil bir çalışmada bir araya getirilmesinden ibarettir. Yazar, kitabın önsözünde Ebû Hayyân'ın i'râb tahlillerini biraraya getirme dışında herhangi bir ekleme, çıkarma veya yorum tarzında bir değişiklik yapmadığını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Bu eser ayrıca Mahmûd Şâkir tarafından yeniden düzenlenerek *İ'râbü'l-Kur'ân li Ebû Hayyân el-Endelüsî* adıyla Yâsin Câsim'in kaleme aldığı önsözle birlikte 2005 yılında Beyrut'ta yeniden basılmıştır.⁴¹¹

2.4.2.7. Mevzûî (Konulu) Yöntemle Yazılan İ'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Konulu yöntemle yazılan i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerin iki çeşit olduğu görülmektedir. Bunlar:

1) Belli bir konuya göre Kur'ân'da yer alan âyetlerin Mushaf sırasına göre düzenlenerek i'râb tahlillerinin yapıldığı çalışmalardır. Buna örnek olarak şu çalışmalar bulunmaktadır:

a) Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî (v. 543/1148), *el-İbâne fî tafsîli mâ'âtü'l-Kur'ân* (Kuveyt 1430/2009): Adından da anlaşıldığı üzere Kur'ân'da geçen ٢

⁴⁰⁸ İstihrâc yöntemle yazılan i'râbü'l-Kur'ân literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Îsâvî, s. 158-160.

⁴⁰⁹ bkz. Eymen Şevvâ, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-kerîm min Muğni'l-lebîb*, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1416/1995.

⁴¹⁰ Câsim, I, 3.

⁴¹¹ Mahmûd Şâkir, *İ'râbü'l-Kur'ân li Ebû Hayyân el-Endelüsî*, Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1426/2005.

kelimesinin türleri ve anlamlarını inceleyen bir çalışmadır. Mushaf tertibine göre ٤ kelimesinin geçtiği yerleri zikrederek bu kelimenin türünü ve i'râbını açıklayıp kelimenin o âyetteki anlamını ortaya koymaya çalışır.⁴¹²

b) Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ, *el-Câmi' li i'râbi cümeli'l-Kur'ân* (Dımaşk-Beyrut 1421/2000): Günümüzde yazılıp tek cilt halinde basılan bu eser, Kur'ân âyetlerinin lafızlarını ele almayıp yalnızca cümlelerin i'râbını inceleyen bir çalışmadır. Cümle içinde yer alan kelimelerin i'râb açıklamalarına yer vermez. Mushaf tertibine göre cümleleri bir bütün halinde ele alır. Yazar eserin önsözünde en fazla Semîn Halebî'nin (v.756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn* adlı kitabından yararlandığını belirtmektedir.⁴¹³

2- Kur'ân âyetlerinin nahiv konuları altında zikredilerek i'râb tahlillerinin yapılmasıdır. Bol âyet örnekleri ihtiva eden nahiv kitapları bu şekilde olduğu için belki bu çeşit bir i'râbü'l-Kur'ân sayılması düşünülebilir. Ancak onların asıl amacı Kur'ân i'râbı değil nahiv konusunun kendisidir. Bu nedenle burada yalnızca Kur'ân'a yönelik olarak nahiv konularının başlık yapıp bu başlıklar altında i'râb tahlillerinin yapıldığı eserler konu edinilmektedir. Kur'ân'ın i'râbına yönelik bu şekilde yazılan iki örnek zikretmek mümkündür.

a) Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bâkûlî (v. 543/1148), *el-Cevâhir/İ'râbü'l-Kur'ân* (Kahire-Beyrut 1420): Eserde yalnızca Kur'ân'da örneği bulunan nahiv konuları başlık yapılır. Ancak nahiv kitaplarında olduğu gibi konular teorik olarak ele alınmaz. Aksine doğrudan başlık yapılan nahiv konuları altında örnek olabilecek âyetler zikredilerek i'râb tahlili yapılır.⁴¹⁴ Kitabı tahkik eden İbrâhim el-Ebyârî kitabın müellifi konusunda kesin bir kanaate sahip olmadığını belirtir. Kitabın yazmasında Zeccâc'a ait olduğu ifadesi bulunsa da, İbrahim el-Ebyârî yaptığı incelemelerde ona ait olmadığını Bâkûlî'ye ait olduğu düşüncesinin ağır bastığını söyler. Ancak bununla birlikte yazarın kim olduğunu kesin olarak belirleyemediğini belirtir.⁴¹⁵ Daha sonra Muhammed Râtip en-Neffâh yaptığı araştırmada kitabın yazarının Bâkûlî olduğunu güçlü delillerle ortaya

⁴¹² Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Bâkûlî, *el-İbâne fi tafsili mâ'âtü'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1430/2009.

⁴¹³ Şevvâ, *el-Câmi' li i'râbi cümeli'l-Kur'ân*, s. 19.

⁴¹⁴ bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Bâkûlî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4. Basım, thk: İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Mısri-Dârü'l-kütübi'l-Lübnâniyye, 1420.

⁴¹⁵ Bâkûlî, *İ'râbü'l-Kur'ân*, III, 1098-1104 (Dirase kısmı).

koyar ve kitabın asıl adının *İ'râbü'l-Kur'ân* değil *el-Cevâhir* olduğunu belirtir.⁴¹⁶

b) Muhammed Abdülhâlık Udeyme (v.1404/1984), *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire ty): Günümüzde yazılıp onbir cilt halinde basılan bu eser, sarf ve nahiv konuları altında Kur'ân âyetlerinin toplanarak i'râb tahlillerinin yapıldığı bir çalışmadır. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde harf ve edatlar, ikinci bölümde sarfî yapılar ve üçüncü bölümde ise nahiv konuları ele alınır. Konular teorik olarak incelenir. Ayrıca Kur'ân'da örneği bulunuyorsa ne şekillerde bulunduğu maddeler halinde zikredilir. Eğer konunun örneği Kur'ân'da yoksa bulunmadığı açık bir şekilde ifade edilir.⁴¹⁷

2.4.2.8. Nazarî (Teorik) Yöntemle Yazılan i'râbü'l-Kur'ân Eserleri

Kur'ân âyetlerinin i'râb tahliline yer vermeyip âyetlerin i'râbının yapılmasında uyulması gereken kurallar, yöntem gibi i'râbü'l-Kur'ân'ın teorisine yer veren eserlerdir. Sîbeveyhi'den günümüze kadar ulaşan nahiv kitapları i'râbın teorisini ihtiva ettikleri düşünülebilir. Ancak nahiv kitapları yalnızca Kur'ân âyetlerinin i'râbına yönelik olmayıp genel olarak Arap dilinin i'râb teorisini ortaya koymayı amaçladıkları kabul edilir. Böylece başta Kur'ân'ı hatadan korumak ve doğru anlaşılmasını sağlamaya yönelik olmakla birlikte Arap dilinin tamamında bu durumun gerçekleştirilmesinin hedeflendiği görülmektedir. Buna göre klasik dönemde yalnızca i'râbü'l-Kur'ân ilmine yönelik teorik yöntemle müstakil bir eserin kaleme alındığı görülmemektedir. Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ve Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı gibi bazı 'ulumu'l-Kur'ân çalışmaları içinde müstakil bir başlık altında konuya teorik çerçevede yer verilmiştir. Müstakil bir çalışma olarak teorik çerçevede i'râbü'l-Kur'ân hakkında ancak günümüzde eserler yazılmaya başlanmıştır.⁴¹⁸ Bu çalışmalardan belli başlı olanları şunlardır:

a) Ahmed Süleyman Yâkût, *Zâhîretü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İskenderiye 1994): Dört bölümden oluşan eserde ilk iki bölüm i'râb kavramının teorisine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise i'râb ile fıkıh çalışmaları arasındaki etkileşim üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölümde tefsir çalışmalarında i'râbın işlevi ve i'râbü'l-Kur'ân literatürü üzerinde durulmaktadır. Eserin son bölümünün i'râbü'l-Kur'ân konusuna ayrıldığı görülmektedir. Son bölümde özellikle

⁴¹⁶ Neffâh, *Kitabü İ'râbi'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ ez-Zeccâc-1*, s. 840-863; Neffâh, *Kitabü İ'râbi'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ ez-Zeccâc-2*, s. 93-112.

⁴¹⁷ Udeyme, IX, 3.

⁴¹⁸ Teorik yöntemle yazılan i'râbü'l-Kur'ân literatür bilgisi için bkz. Birışık, *İ'râbü'l-Kur'ân*, XXII, 378-379.

çeşitli mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'ân âyetlerinin i'râb tahlillerini nasıl kullandıkları konusuna ağırlık vermektedir.⁴¹⁹

b) Semîh 'Âtîf ez-Zeyn, *el-İ'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut 1405/1985): Eserde dil teorisi ve Arap dilinin özellikleri konularının incelendiği görülmektedir. Ayrıca Arap dilinin fasihliği ve Kur'ân'ın arapça oluşu gibi konular ele alınmaktadır. Nahiv ilminin tarihi gelişimini de ele alan eser Kur'ân i'râbının önemine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda bazı âyetlerin i'râbının Arap gramerine aykırı olarak bulunduğu iddialarına cevap verilmeye çalışılmıştır. Kitabın ikinci bölümü örnek kabilinden Kur'ân âyetlerinin yalnızca baş kısımları ebced harf düzenine göre sıralanıp i'râb tahlilleri yapılmıştır.⁴²⁰

2.4.3. İ'râbü'l-Kur'ân Konusunu İhtiva Eden Ulûmu'l-Kur'ânlar

Ulûmu'l-Kur'ân türü kitaplar Kur'ân tefsirinde ihtiyaç duyulan konuları bir araya getiren eserlerdir. Tefsirde ihtiyaç duyulan konulardan biri de i'râbü'l-Kur'ân olduğundan birçok ulûmu'l-Kur'ân eseri içerisinde yer almaktadır. Ulumu'l-Kur'ân türü eserlerde yer verilen i'râbü'l-Kur'ân konusunun asıl amacı, müstakil i'râbü'l-Kur'ânlar gibi âyetlerin i'râb analizlerini ortaya koymak değildir. Aksine konu hakkında belli ilkeleri, kuralları ve problemleri olan hususları sunmaktır. Dolayısıyla ulûmu'l-Kur'ân türü eserler i'râbü'l-Kur'ân konusunu daha çok teorik açıdan ele almaktadır.

İ'râbü'l-Kur'ân konusu ihtiva eden belli başlı ulûmu'l-Kur'ân eserleri şunlardır.

a) Zerkeşî (v.794/1392), *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*: Zerkeşî'den önce yazılmış ve günümüze ulaşmış müstakil ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde sarf ve nahivle ilgili bazı konulara çok az da olsa temas edilmiştir.⁴²¹ Ayrıca bazılarında i'râb ilminin önemi üzerinde birkaç satırla da olsa durulduğu görülmüştür.⁴²² Ancak i'râbü'l-Kur'ân konusunun müstakil ulûmu'l-Kur'ân türü eserler içinde ilk defa Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında ele alındığı görülmektedir. Bu eserde i'râbü'l-Kur'ân konusu "Mürfed ve Terkip Açısından Hükümler Bilgisi" başlığı altında incelenmektedir. İ'râbü'l-Kur'ân alanında kısa literatür bilgisi verilerek konuya başlanır. Zerkeşî, i'râbü'l-Kur'ân

⁴¹⁹ Yâkût, s. 185-257.

⁴²⁰ bkz. Semîh 'Âtîf Zeyn, *el-İ'râb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1405/1985.

⁴²¹ Örneğin bkz. Muhâsibî, (v.243/857) s. 259-260; İbnü'l-Cevzî, (v.597/1201) s. 372, 451.

⁴²² bkz. Tûfî, (v.716/1316) s. 49.

konusunu teorik çerçevede alır. O, i'râbın tanımını ele aldıktan sonra bol örnekler yoluyla bu konuda dikkat edilecek hususlar üzerinde durmuştur. Kısaca Zerkeşî, i'râbü'l-Kur'ân konusunu; literatür, tanım ve i'râb konusunda dikkat edilmesi gereken hususlar şeklinde üç başlıkta inceleme ile yetinir.⁴²³

b) Süyûtî (v. 911/1505), *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân*: Bu eserde “فِي مَعْرِفَةِ إِعْرَابِهِ/i'râbü'l-Kur'ân bilgisi hakkında”⁴²⁴ şeklinde bir başlık altında i'râbü'l-Kur'ân konusu incelenmektedir.⁴²⁵ Müstakil olarak yazılmış ve günümüze ulaşmış ulûmu'l-Kur'ân eserleri içinde ilk defa i'râbü'l-Kur'ân başlığının bu çalışmada kullanıldığı görülmektedir. Daha önce Zerkeşî ise bu başlığı kullanmaksızın yukarıda zikri geçtiği üzere “Mürfed ve Terkip açısından Hükümler Bilgisi” başlığıyla konuyu incelemiştir.⁴²⁶ Süyûtî konuyu Zerkeşî gibi önce kısa literatür bilgisi, ardından i'râbın tanımı ve i'râb konusunda dikkat edilmesi gereken hususlar şeklinde benzer bilgilerle incelemektedir.⁴²⁷ Ancak iki eser arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin Zerkeşî'ye göre en güzel i'râbü'l-Kur'ân çalışmaları Ukberî (v.616/1219), Müntecebüddin el-Hemedânî (v.643/1245), Zemahşerî, İbn 'Atıyye ve Ebû Hâyyan'ın eserleridir.⁴²⁸ Süyûtî'ye göre ise Ukberî'nin *i'râbü'l-Kur'ân* eseri bu alanda en meşhuru olmakla birlikte en değerli çalışma Semîn el-Halebî'nin (v.756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn*'udur.⁴²⁹ Yine Zerkeşî i'râb konusunda dikkat edilmesi gereken hususları altı madde halinde ele alırken⁴³⁰ Süyûtî ise on iki madde halinde daha detaylı ve bol örneklerle incelemektedir. Ayrıca Süyûtî'nin konuyla ilgili en önemli katkısı lahn ile ilgili rivayetleri değerlendirmesi ve i'râb müşkilleriyle ilgili bol örnekler üzerinden i'râb analizleri yapmasıdır.⁴³¹

⁴²³ Zerkeşî, I, 301-310.

⁴²⁴ Başlıkta i'râb kelimesinin izafe edildiği zamir Kur'ân kelimesine râcî olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla başlığın aslında فِي مَعْرِفَةِ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ şeklinde olduğu söylenebilir.

⁴²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309.

⁴²⁶ Zerkeşî, I, 301.

⁴²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309-319.

⁴²⁸ Zerkeşî, I, 301.

⁴²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309.

⁴³⁰ Zerkeşî, I, 302-309.

⁴³¹ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 320-333.

Netice itibariyle klasikte yazılan ve günümüze ulaşan müstakil ulûmu'l-Kur'ân çalışmaları içinde Zerkeşî ve Süyûtî'nin eserleri dışında i'râbü'l-Kur'ân konusunu müstakil bir başlık altında inceleyen bir telif tespiti mümkün olmamıştır. Süyûtî'den sonra kaleme alınan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *el-Fevzü 'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*'inde ise iki sayfada inceleme konusu yapılan i'râb müşkilleri dışında i'râbü'l-Kur'ân konusuna yer verilmediği görülmektedir.⁴³²

Günümüzde telif edilen müstakil ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin bazılarında i'râbü'l-Kur'ân konusu müstakil bir başlık altında inceleme konusu yapılmıştır. Ancak konuya Zerkeşî ve Süyûtî'nin eserlerinden daha az yer verildiği görülmektedir.⁴³³ Günümüz müstakil ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının birçoğunda müstakil bir başlık olmaksızın konuya çok az temas edildiği görülmektedir.⁴³⁴

2.4.4. İ'râbü'l-Kur'ân'a Ağırlık Veren Tefsirler

Bu konudaki ilk tefsirler i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerin oluşumuna zemin hazırlayan Me'âni'l-Kur'ân türü tefsirlerdir. Bu türdeki çalışmaların i'râbü'l-Kur'ân'ın doğuşundaki rolü yukarıda ele alındığı için burada tekrar değinilmeyecektir. Me'âni'l-Kur'ân türü eserlerden sonra yoğun biçimde âyetlerin i'râbına yer veren belli başlı tefsir örnekleri üzerinde durulacaktır. Bu tefsirlerin asıl amacı âyetlerin i'râbını tahlil etmek değildir. Aksine âyetin anlamına ulaşmada ya da anlamın doğruluğunu ortaya koymada i'râb tahlili bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle âyetlerin i'râb vecihleri ortaya konulurken her yerde olmasa da anlama etkileri önemli ölçüde ele alınmaktadır. Âlûsî'nin tefsiri de i'râbü'l-Kur'ân'a ağırlık veren tefsirlerden birisidir. Ancak tezin çalışma konusu Âlûsî olduğu için ayrıca burada zikredilmeye gerek görülmemiştir. Burada bu türün öne çıkan örnekleri zikredilip bu eseler, i'râb yönünden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

⁴³² Şah Veliyyullah, s. 189-190.

⁴³³ Örneğin bkz. Kay'î, s. 299-305; Cermî, s. 39-40; Rûmî, s. 114-119;

⁴³⁴ Örneğin bkz. Zürkânî, I, 11, 23, 30-31; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 120, 297; Mennâ' el-Kattân, s. 6, 9; Hasan, s. 313.

a) Zemahşerî⁴³⁵ (v.538/1144), *el-Keşşâf*⁴³⁶: Bu eser, âyetlerin anlamını ortaya koymada lügat, nahiv, sarf ve belâgat ilimlerinden oldukça büyük ölçüde istifade edilen tefsir çalışmalarının başında gelmektedir. Bu nedenle sonraki dönem birçok tefsir çalışmalarının vazgeçilmez kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Âlûsî için de başta i'râb olmak üzere dil konusunda önem verdiği kaynaklar arasında yer almaktadır.⁴³⁷ Zemahşerî, mu'tezilî olması nedeniyle *el-Keşşâf*'ta kelamla ilgili âyelerin i'râb vecihlerini zikrederken kendi mezhebini destekleyici manayı verdirecek i'râb vecihlerini tercih etmektedir.⁴³⁸ Zemahşerî'nin i'râb tahlilleri konusunda en çok yararlandığı kaynakların başında Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Ferrâ ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ları gelmektedir.⁴³⁹

b) Ebû Hayyân⁴⁴⁰ (v.745/1344) *el-Bahrü'l-muhît*:⁴⁴¹ Nahiv ve belâgat ağırlıklı olan bu tefsirde daha önceki tefsirlere göre i'râb tahlilleri çok daha detaylı olduğu görülmektedir. Müellif eserin önsözünde i'râbü'l-Kur'ân metodu hakkında bilgi verir. Ona göre âyetlerde, şiirlerde olduğu gibi nahivcilerin tüm i'râb vecihleri caiz

⁴³⁵ Zemahşerî hakkın bilgi için bkz. Öztürk ve Mertoğlu, XLIV, 235-238.

⁴³⁶ *el-Keşşâf*'ın dil yönünü inceleyen çalışmalara örnek olarak bkz. Michael Schub, *Linguistic Topics in al-Zamakhshari's Commentary of the Qur'ân*, California: California Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 1977; Muhammed Sâlih Kâsem, *ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân mesâil mine'l-Bahrî'l-muhît*, İrbid: Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990; Musa Alp, *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mutezilî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998; Mühenned Hasan Hamd Cibâlî, *Eserü'l- i'tizâl fi tevcihâti'z-Zemahşerî el-lüğaviyye ve'n-nahviyye fi'l-Keşşâf*, İrbid: Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001; Abdullah Süleymân Muhammed Edîb, *et-Tevcihü'l-lüğaviyyü ve'n-nahviyyü li'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî*, Musul: Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002; Kevâkib Mahmûd Hüseyin Zebîdî, *Eserü Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeşi'l-Evsat fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî-dirâse nahviyye-*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1424/2004; Es'ad Abdül'alîm Sa'dî, «Eserü ta'addü'l-i'râb fi tevessü'l-ma'na 'inde'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf» *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-lüğât ve'l-âdâb*, no. 4 (2011): 184-229; Mehmet Kaya, *I'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2014.

⁴³⁷ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 59, 321, II, 205.

⁴³⁸ Örneğin bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 196, II, 134-135, IV, 760.

⁴³⁹ Örneğin bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 314, 530, III, 293, 307.

⁴⁴⁰ Ebû Hayyân hakkında bilgi için bkz. Kafes, X, 152-153.

⁴⁴¹ *el-Bahrü'l-muhît*'in dil yönünü inceleyen çalışmalara örnek olarak bkz. Abdül'âl Sâlim Mükerrerem, «Ebû Hayyân el-Endelüsî ve menhecühû fi'd-dirâsâti'n-nahviyye» *Mecelletü'l-âdâb ve't-terbiye Câmi'ati'l-Küveyt*, no. 2 (1972): 926-929; Seyyid Sabri İbrâhim, *I'râbü'l-Kur'ân fi tefsîri Ebî Hayyân*, İskenderiye: Dârü'l-Marife, 1989; Muhammed Sâlih Kâsem, *ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân mesâil mine'l-Bahrî'l-muhît*, İrbid: Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990.

görülemez. Aksine zorlama takdirlerden ve te'villerden uzak durarak en fasih ve en güzel olan i'râb vecihlerinin ortaya konulması gerekir.⁴⁴² Ebû Hayyân, önsözünde ortaya koyduğu bu metodu tefsirinde uygulamaya çalışmıştır. Ayrıca âyetlerin sadece mütevatir kıraatleri değil aynı zamanda şâz kıraatleri de i'râb vecihleriyle zikredilerek dil açısından tahlil edilmiştir. İ'râb vecihleri konusunda Ebû Hayyân'ın en önemli referansları Zemahşerî ile İbn 'Atıyye'dir.⁴⁴³ Ancak i'râb vecihleri konusunda birçok yerde onlara eleştiriler yönelmiştir.⁴⁴⁴ Ebû Hayyân'ın tefsiri kendisinden sonra kaleme alınan birçok tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Yukarıda zikredildiği üzere Sefâkusî'nin *el-Mücîd*'i, Semîn Halebî'nin *ed-Dürrü'l-masûn*'u ve Yâsin Câsim'in *İ'râbü'l-muhîl*'i Ebû Hayyân merkezli i'râbü'l-Kur'ân çalışmalarıdır. Âlûsî'nin de i'râb konusunda en fazla referans gösterdiği kaynaktır. Öyle ki Âlûsî tefsirinin i'râb tahlillerinin temelinde Ebû Hayyân'ın tefsiri olduğunu söylemek abartı olmaz.⁴⁴⁵

c) İbn Âşûr⁴⁴⁶ (1879-1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*.⁴⁴⁷ Ağırlık olarak belâgatın anlama etkisi bağlamında âyetlerin ele alındığı tefsirde âyetlerin i'râb tahlillerine de büyük önem verildiği görülmektedir. Mâlikî mezhebi çizgisinde tefsirini yazan İbn Âşûr, i'râb konusunda Sîbeveyhi ve Ebû Hayyân gibi birçok dilci ve müfessirden yararlanmakla

⁴⁴² Ebû Hayyân, I, 12.

⁴⁴³ Yıldırım, IV, 516-517.

⁴⁴⁴ Ebû Hâyân'ın İbn 'Atıyye ve Zemahşerî'ye eleştirileri için bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed el-Cezâirî eş-Şâvî, *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve İbn 'Atıyye ve'z-Zemahşerî*, thk: Muhammed Osmân, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1430; Abdunnâsir Nâsir Ahmed Şeddâdî, *Muhâlefâtü Ebî Hayyân en-Nahviyye 'ale'z-Zemahşerî*, Sana/Yemen: Sana Üniversitesi Diller Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1425/2004; Ebû Hayyân'a yöneltilen eleştiriler için bkz. Hasan Mûsâ Şâ'ir, «Min i'tirâzâtü İbn Hişâm el-Ensârî 'alâ Ebî Hayyân el-Endelûsî.» *Mecelletü Câmî'atü Dimaşk* XXII, no. 1+2 (2006): 165-193.

⁴⁴⁵ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 80, 173, 206, II, 68, 93.

⁴⁴⁶ İbn Âşûr ve tefsiri hakkında bilgi için bkz. Coşkun, *İbn Âşûr, Muhammed Tâhir*, XIX, 332-335. Coşkun, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXXIX, 429-430.

⁴⁴⁷ *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'in dil yönünü inceleyen çalışmalara örnek olarak bkz. Muhammed Nebrî, *ed-Dirâsâtü'l-lüğaviyye fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr: Tefsîrû's-Şeyh Muhammed Tâhir b. 'Âşûr*, Konstantin/Cezair: el-Emîr Abdülkâdir İslâmî İlimler Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994; Sâlih Sebû'î, *et-Tahlîlül-lüğavî fi tefsîri İbn 'Âşûr dirâse menhecîyye ve tahlîliyye li-nemâzic min sûrateyi'l-Bakara ve Âl-i 'İmrân*, Malezya: Uluslararası İslam Üniversitesi Vahiy ve Beşeri Bilimler Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, 2005; Müşrif b. Ahmed Cem'ân Zehrânî, *Eserü'd-delâlâtü'l-lüğaviyye fi't-tefsîr 'inde't-Tâhir b. 'Âşûr fi kitâbihi et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ed-Da've ve Usûlüddîn Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, 1427/2006; Rîm bt. Hâlid Uteybî, *Me'ânî sıyağî'l-Kur'ânî's-Sarfîyye ve tavzîfuhâ fi tefsîri İbn 'Âşûr ilâ nihâyeti sûrati Âl-i 'İmrân*, Riyad: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1431/2010.

birlikte Zemahşerî'ye daha fazla referans göstermiştir.⁴⁴⁸ Bu tefsirde i'râb konusunda tespit edilmemiş olsa da İbn Âşûr, i'râb dışında birçok konuda Âlûsî'nin ismini açıkça zikrederek ona referansta bulunmuştur.⁴⁴⁹ Ayrıca tefsirin önsözünde birçok tefsirle birlikte Âlûsî tefsirinin de yararlandığı kaynaklar arasında bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰

İ'râbü'l-Kur'ân'a ağırlık veren tefsirler incelendiğinde Zemahşerî ile Ebû Hayyân'ın tefsirlerinin daha çok ön planda olduğu anlaşılmaktadır. İ'râbü'l-Kur'ân konusunda bu iki tefsirin sonraki çalışmalarda en önemli etkiye sahip olduğunu söylememiz mümkündür. İ'râb tahlilleri konusunda Âlûsî'nin tefsirinde de Ebû Hayyân'ın ağırlığı Zemahşerî'den çok daha fazladır. Âlûsî, müstakil i'râbü'l-Kur'ân müelliflerinden en fazla Ukberî'ye önem verdiği görülmektedir.⁴⁵¹ Böylece anlaşılmaktadır ki Âlûsî'nin i'râb çizgisinin temellerini ağırlık olarak Ebû Hayyân, Zemahşerî ve Ukberî oluşturmaktadır.

⁴⁴⁸ Örneğin bkz. Tâhir b. Âşûr, I, 173, 423, II, 246. Ayrıca bkz. Zehrânî, s. 103.

⁴⁴⁹ Örneğin bkz. Tâhir b. Âşûr, I, 26, II, 18, 105, III, 143.

⁴⁵⁰ Tâhir b. Âşûr, I, 7.

⁴⁵¹ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 152, 189, 213, II, 61, 110, 143.

BÖLÜM 3: ÂLÛSÎ TEFSİRİNDE İ‘RÂBÜ'L-KUR’ÂN ve İ‘RÂBİN FARKLILAŞMASININ NEDENLERİ

3.1. Âlûsî'nin İ‘râbü'l-Kur’ân'a Bakışı

Dilbilim ağırlıklı tefsire sahip olan Âlûsî, âyetlerdeki kelime ve cümlelerin; fâil, mef’ûl, mübtedâ ve haber gibi nahvî konumlarını incelemek amacıyla i‘râbü'l-Kur’ân ilminden büyük ölçüde yararlanmıştı. Kur’ân âyetlerini oluşturan kelime ve cümlelerin tamamı, i‘râb açısından incelenirse de, Âlûsî tefsirinin müstakil bir i‘râbü'l-Kur’ân kitabından çok farklı olmadığını da söylemek mümkündür. Çünkü Âlûsî, âyetlerin doğru anlamını tespit için i‘râbü'l-Kur’ân’ın verilerinden yararlanmaya özen göstermiştir. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için Âlûsî tefsirinde i‘râbü'l-Kur’ân ilminin âyetlerin anlamıyla olan ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır.

3.1.1. İ‘râbü'l-Kur’ân'ın Âyetleri Anlamaya Katkısı (İ‘râb-Anlam İlişkisi)

Bu başlık altında i‘râbın anlama katkısı, i‘râbın hem konusu hem de gayesi açısından ele alınmaya çalışılacaktır. İ‘râbın tanımında konu ve gaye açısına göre iki farklı yaklaşım üzerinde durulmuştu. Konusuna göre i‘râb denilince kelime sonlarındaki göstergeler anlaşılırken gayesine göre i‘râb ifadesiyle sonlardaki göstergeler yoluyla kelimenin nahvî konumunun açıklanması kastedilmiştir. Başka bir ifadeyle merfû, mansub, mecrur, meczum kavramları, konusuna göre i‘râbla ilgili olurken; fâil, mef’ûl, mübtedâ ve haber gibi hususlar gayesine göre i‘râbla alakalıdır. Konu ve gaye açısından yapılan tanım, i‘râbın iki aşamalı sürecini ortaya koymaktadır. Buna göre i‘râbü'l-Kur’ân’ın, âyetin anlamına katkısının iki aşamada gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu iki aşamadan birincisi; âyeti oluşturan kelime sonlarında bulunan hareke, harf gibi göstergeler, kelimelerin cümle içindeki nahvî konumunu ortaya koymaktadır. İkinci merhalede ise nahvî konumlar, cümlenin anlamını vermektedir.

Âlûsî tefsirinde, diğer tefsirlerde ve i‘râbü'l-Kur’ân eserlerinde olduğu gibi daha çok gayesi yönünden i‘râb terimi kullanılmıştır. Buna göre i‘râb denilince, kelimelerin veya cümlelerin, mübtedâ, haber, fâil, mef’ûl vb. nahvî konumların ifadesi anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, “raf’, nasb, cer, cezm gibi nahvî konumların göstergesi” anlamında da i‘râb teriminin konusu açısından da kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle i‘râb teriminin kullanıldığı bu iki açığa göre i‘râb-anlam ilişkisi anlaşılmaya çalışılmaktadır.

İ‘râbü'l-Kur’ân’ın konusu ve gayesi şeklindeki iki aşamalı karakterinin anlamla olan bu ilişkisi, âlimlerin çoğunluğuna göredir. Ancak bazı dilciler tarafından bu iki aşamadan

birincisi kabul edilmemektedir. Çünkü onlara göre hareke ve harf gibi kelime sonlarında bulunan göstergelerin, nahvî konumla bir ilgisi olmadığı için i‘râbü'l-Kur’ân konusunda birinci aşamadan söz edilemez. Birinci aşamayı kabul etmeyenlerin başında sayılan Kutrub’a (v. 210/825?) göre, kelime sonlarındaki harekeler, kelimeler arası geçişi kolaylaştırmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu harekeler, kelimenin cümle içindeki konumuna delalet etmez. Kutrub’un bu düşüncesinin günümüzde, İbrahim Enis gibi bazı Arap yazarlar ve Karl Vollers⁴⁵² gibi bazı oryantalistler tarafından kabul edildiği bilinmektedir.⁴⁵³ Ancak Kutrub ve onun gibi düşünenler harekelerin i‘râbın göstergesi olduğunu kabul etmeseler de kelimelerin cümle içinde fâil, mef’ûl gibi konumlara sahip olduklarını kabul ederler. Dolayısıyla nahvî konumların ifadesi anlamındaki i‘râbın varlığı ihtilaf konusu değildir. Hareke gibi araçların nahvî konumlara delalet etmediği görüşünde olanlar, cümlenin yapısı, fiil-fâil gibi kelimelerin sıralı dizimi vb. karineler yoluyla nahvî konumların tespit edileceğini belirtirler.⁴⁵⁴ Bu çalışmanın sınırlarının aşılmaması için söz konusu görüş sahiplerinin dayanakları ve bu görüşe yapılan itirazlara değinilmeyecektir.⁴⁵⁵ Kelimelerin mebnî olması, illet harfi nedeniyle harekenin gizlenmesi vb. nedenlerle kelimenin cümle içindeki konumunun belirlenmesi konusunda; i‘râb harekelerini kabul edenler ve etmeyenler aynı noktada buluşmaktadır. Her iki görüş sahipleri, yukarıda sözü edilen i‘râb harekelerinden başka karineler yoluyla kelimelerin nahvî konumlarını belirleme yoluna gidileceğini kabul etmektedir.

İ‘râbü'l-Kur’ân’ın ortaya çıkışının temel nedeninin kelimenin son harekesinin hatalı okunması olduğu genel kabul gören bir görüştür. Nitekim Ebü'l-Esved’in Kur’ân’ı harekelemeye sevk eden sebeplerden biri olarak bir bedevînin *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* وَرَسُولُهُ kelimesini *وَرَسُولِهِ* şeklinde kesralı olarak yanlış okuması zikredilmektedir.⁴⁵⁷ Kelime kesralı okunduğunda âyetin anlamı: “Allah, müşriklerden ve Resûlünden uzaktır” şeklinde olmaktadır. Bu durumda anlamın tamamen farklı ve bozuk olduğu görülmektedir. İ‘râbü'l-Kur’ân’ın ortaya çıkışı olarak aktarılan bu rivayetin yanında, nahiv ilminin doğuşu konusunda

⁴⁵² Karl Vollers hakkında bilgi için bkz. Görgün, XLIII, 125-126.

⁴⁵³ bkz. Enis, s. 198; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî fikhi'l-lüğa*, s. 122, 126.

⁴⁵⁴ Cebel, s. 16.

⁴⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Cebel, s. 11-123.

⁴⁵⁶ et-Tevbe 9/3.

⁴⁵⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, s. 20.

Ebü'l-Esved'e dayandırılan rivayetlerin tamamı,⁴⁵⁸ kelime sonunun yanlış harekeleme sonucu ortaya çıkan hatalı anlamlarla ilgilidir. Öyleyse ister nahiv ilmi ister i'râbü'l-Kur'ân ilmi olsun bu ilimlerin ortaya çıkış noktası, kelime sonlarındaki hareke ile anlam arasındaki sıkı ilişkiye dayanmaktadır.

Kur'ân günümüze kadar mütevatir bir yolla harekeleriyle okunarak gelmiştir. Buna göre kelime sonlarındaki harekeler kıraatlerle bilinmektedir. Öyleyse harekelerin nasıl tespit edileceği söz konusu değildir. Ancak bu anlayış, kıraatlerin, ictihadî olmayıp tevkîfi olduğu görüşüne göredir. Kıraatlerin ictihadî olup dilcilerin kurallarına göre okunduğu kabul edildiğinde durum oldukça karmaşık bir hal almaktadır. Giriş kısmında da belirtildiği gibi bu mesel ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden burada ele alınmayacaktır. Bu çalışma, kıraatlerin tevkîfi olduğu görüşü üzerine bina edilmiştir. Bu çerçevede dilcilerin, nahiv kurallarına göre kıraatleri eleştirmesi ve değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Kıraatlerin tevkîfi olduğu şeklindeki yaygın kanaatin kabul edilmesi halinde bile bazı âyetlerde farklı kıraatler dikkate alındığında tek bir harekeden söz etmek mümkün olmamaktadır. Çünkü bazen bir kelime kıraatlere göre değişen farklı harekelere sahip olabilmektedir. Bu farklı hareke, farklı anlama yol açabilmektedir. Dolayısıyla bu hareke değişiminin, anlama yansımaları söz konusu olmaktadır. Ancak bu durumun çok az olması ve bunun doğrudan kıraatlerle ilgili olması nedeniyle bu çalışmada, i'râb-anlam ilişkisine bu açıdan bakılmasına gerek görülmemiştir. Bu nedenle günümüze kadar Kur'ân'ın mütevatir yolla harekeleriyle okunarak gelmesi dikkate alınarak i'râb-anlam ilişkisi konusu ele alınmaya çalışılmıştır.

Kur'ân dışında harekesiz ve harekelerin nasıl olduğu bilinmeyen bir metin inceleme konusu olsaydı, bu durumda harekelerin tespit yolları üzerinde durularak anlam ile ilişkisinin ele alınması icab edecekti. Fakat Kur'ân'ın harekelerinin bilinmesi böyle bir duruma ihtiyaç bırakmamıştır. Bununla birlikte dilciler Kur'ân'ın harekelerinin doğruluğunu, dil kuralları açısından inceleyerek Kur'ân'ın gramer hatasından uzak olduğunu ispata çalışmışlardır. Gramer açısından i'râb hataları olduğu düşünülen âyetlere ayrı bir önem verilerek dilbilimsel tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân türü eserlerde bu konulara geniş yer verildiği gibi *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân* adı altına müstakil bir eser

⁴⁵⁸ Bu rivayetlerden birine göre Ebü'l-Esved'in kızının “hava ne kadar sıcak” demeyi kastederek, مَا أَشَدُّ الْحَرَّ demesi gerekirken مَا أَشَدُّ الْحَرَّ demiştir. O, burada hareke hatası yaparak “sıcaklığın en şiddetlisi nedir?” şeklinde bir soru anlamına dönüştürdüğünden babası Ebü'l-Esved, kızının bu hatasına dikkat çekmiştir. bkz. Yâkût el-Hamevî, IV, 1465-1466; İbnü'l-Kıfî, I, 51.

de kaleme alınmıştır.⁴⁵⁹ Böylece Kur'ân'ın Arapların kullanımına uygun bir şekilde nazil olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Harekelerin mütevatir yolla bilindiği genel kabul gören bir husustur. Kur'ân'ı doğru anlama konusunda birçok dilcinin i'râb göstergeleri olan bu harekelerin anlama katkısına vurgu yaptığı bilinmektedir.

İ'râb göstergeleri bazen kelimelerin cümle içindeki konumlarını gösterme konusunda yetersiz kalabilmektedir. Bu durumda başka karineler yoluyla kelimelerin cümle içindeki konumları tespiti çalışılmaktadır. Tespit neticesinde elde edilen bu konumların ifadesine gaye açısından i'râb denildiğine yukarıda değinilmişti. Bu anlamdaki i'râbın anlama katkısı hiçkimse tarafından inkar edilmemektedir. Bu durum sadece Arapçaya mahsus değildir. Bütün dillerde cümleleri oluşturan öğelerin konumları, o cümlenin anlamını vermektedir. Ya da mütekellim açısından bakıldığında bir anlamı muhataba iletme isteyen bir kimse, bu anlamı ifade edecek şekilde cümlenin öğelerini düzenlenmesi gerekmektedir. Böylece muhatap, cümlenin öğelerinin konumlarına göre anlama ulaşabilir. Örneğin özne ve yüklem gibi cümlenin temel öğeleri ve yan öğeler bulunmaktadır. Anlam bu öğeler vasıtasıyla muhataba aktarılmaktadır. Özne, yüklem ve tümleç gibi öğelere kelimeler doğru yerleştirilmediğinde anlam da doğru aktarılmamış olur. Bütün dillerde geçerli olan bu durum Arapçada özellikle Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılması, âyetleri oluşturan kelimelerin ve cümlelerin nahvî konumlarının doğru tespitine bağlı olmaktadır.

Hareke gibi göstergeler, nahvî konumların tespiti konusunda bazen tek başına yeterli olmadığından başka karinelere bakılması söz konusu olmaktadır. Anlam karinesi dışında bu karinelerin neler olduğu ileriki bölümlerde görülecektir. Anlam bu karinelerin merkezinde yer almaktadır. Her bir karine anlamın ortaya çıkarılması için var olmakla birlikte anlamın kendisi de özellikle i'râb gibi başka karinelerin tespitine yardımcı olmaktadır. Cümleyi oluşturan kelimelerin nahvî konumları, öncelikli olarak cümlenin anlamı dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılmaktadır. İ'râb diye ifade edilen nahvî konumların özellikle Âlûsî tefsirinde anlam yoluyla tespitine önem verdiği görülmektedir. Buna göre âyetin i'râbı ve anlamı birbirleriyle ilişkili olarak elde edilmeye çalışılmaktadır. İ'râb-anlam arasındaki bu ilişkinin dengeli bir şekilde gerçekleştirilmesi anlamın doğru elde edilebilmesi açısından büyük önem arz

⁴⁵⁹ bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, II, 466-468.

etmektedir. Burada en önemli sorun i'râb ve anlamın belirsiz olması halinde bu iki unsurun dengeli bir şekilde ele alınması güçleşmektedir. Bazen bu durumda birinin diğerine öncelenmesi söz konusu olabilmektedir. Örneğin;

إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Şüphesiz ki sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel bir borç verenler, onlara kat kat ödenir. Ayrıca onlara çok değerli bir mükâfat da vardır”⁴⁶⁰ âyetinde أَقْرَضُوا fiilinin cümledeki konumu iki şekilde düşünülebilir. Bu fiil ya baştaki الْمُصَّدِّقِينَ kelimesine atfedilmiş ve cümle olarak mansubtur ya da cümle-i i'tirâziyye olup i'râbtan mahalli yoktur. Bu iki i'râba göre iki ayrı anlam ortaya çıkmaktadır.

Birinci i'râba göre; âyetteki الْمُصَّدِّقِينَ kelimesinden maksat “sadaka verenler” olamayacağı düşünülmektedir. Çünkü kendisine atfedilen أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا “Allah'a güzel bir borç vermek” ifadesi haddi zatında Allah için sadaka vermek demektir. Aynı manada olan iki şeyin birbirine atfı anlamsız görülmektedir. Bu nedenle صَدَقَ kökünden gelen الْمُصَّدِّقِينَ kelimesinin “Allah ve resulünü tasdik edenler” anlamında olduğu kabul edilmektedir. O halde bu i'râba göre âyette “Allah ve Resûlünü tasdik edenler ve Allah'a borç verenler” şeklinde iki ayrı gruptan söz edilmektedir.

İkinci i'râba göre ise; iki ayrı gruptan bahsedilmeyip sadece sadaka verenlerden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu i'râba göre الْمُصَّدِّقِينَ kelimesiyle “sadaka verenler” anlamının kastedilmesi mümkündür. Çünkü bu kelimenin dilde yaygın olarak “sadaka verenler” anlamında kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁶¹ Cümle-i i'tirâziyye olan kısım ise sadaka verenlerin Allah'a borç vermiş gibi büyük ecir alacaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla sadaka verenlerin Allah katındaki durumunu nitelemektedir.

Bu âyette her iki i'râba göre verilen iki anlamda herhangi bir sorun görülmemektedir. Öyleyse bu âyette hangi anlam kastedilmiştir? Ya da iki i'râb vechinden hangisi tercih edilmelidir? Bu durumda ya iki anlamdan biri seçilip i'râb da buna göre tercih edilmelidir ya da iki i'râb vechinden biri seçilip anlam buna göre tespit edilmelidir. Müfessirlerin bu konudaki yaklaşımları farklılık arz etmektedir.

Âyetlerin dil yönüne ağırlık veren Zemahşerî'nin, önceliği i'râba vererek âyetten ilk bakışta anlaşılan duruma göre hareket ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü âyetteki

⁴⁶⁰ el-Hadîd 57/18.

⁴⁶¹ İbn Manzûr, X, 196.

أَفْرَضُوا fiilin başında bulunan “vâv” harfi ilk bakışta atıf anlamında olduğu izlenimi vermektedir. Bu nedenle Zemahşerî'nin benimsediği i'râb vechine göre أَفْرَضُوا fiili الْمُصَدِّقِينَ kelimesine atfedilmektedir. Zemahşerî âyetten tespit ettiği bu i'râb vechine göre âyetin anlamını izah etmektedir. Bu anlama yukarıda değinildiği gibi الْمُصَدِّقِينَ kelimesinden maksat Allah ve Resûlünü tasdik edenlerdir. Buna göre âyette “Allah ve Resûlüne iman eden müminler ve Allah'a güzel borç verenler (sadaka verenler)” şeklinde iki ayrı gruptan bahsedilmektedir. Ancak burada nahiv açısından bir problem ortaya çıkmaktadır. Nahiv kuralına göre aynı cinsten olan şeyler birbirine atfedilir. Burada ise fiil olan أَفْرَضُوا'nun isim olan الْمُصَدِّقِينَ kelimesine atfı söz konusudur ki bu, nahiv açısından kabul edilemez. Zemahşerî, i'râbı nahiv açısından uygun hale getirebilmek için أَفْرَضُوا fiilinin aslında الْمُصَدِّقِينَ kelimesinde bulunan fiil manasına atfedildiğini söyler. Çünkü ism-i fâil ve ism-i mef'ûllerde bulunan ال takısı, hakikatte ism-i mevsûl olup ism-i fâil ve ismi mef'ûller de aslında fiildirler. Buna göre âyetin takdiri şöyledir: إِنَّ الَّذِينَ اصَّدَقُوا وَأَفْرَضُوا: “Tasdik eden ve borç veren kimseler”. Burada görüldüğü üzere أَفْرَضُوا fiili الْمُصَدِّقِينَ'nin aslı şekli olan ism-i mevsûlünün sılasındaki fiile atfedilmiştir. Böylece Zemahşerî fiilin isme atfedildiği görüntüsü veren âyetin nahiv açısından aykırılık teşkil etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece tercih edilen i'râba göre anlam tespit edilmiş ve bu i'râb, nahiv kuralları ölçülerine de uyarlanmıştır. Dolayısıyla burada Zemahşerî, i'râba öncelik vererek manayı i'râba tâbi kılmıştır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi الْمُصَدِّقِينَ kelimesi daha çok sadaka verenler anlamında kullanılmaktadır. Ancak Zemahşerî i'râba göre anlamı uyarlamak için bu kelimenin burada tasdik etmek anlamında olduğunu söylemektedir.⁴⁶²

Fahreddin er-Râzî ise anlamı önceleyerek i'râbı anlama tâbi kılmaktadır. Râzî'ye göre الْمُصَدِّقِينَ kelimesinin anlamı “sadaka vermek” demektir. Allah'a güzel bir borç vermek de sadaka vermek anlamında olduğuna göre âyette tekrar olmaması için أَفْرَضُوا اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا cümlesinin, i'tirâziyye yapılması daha uygundur. Cümle-i i'tirâziyye, peşinden geldiği الْمُصَدِّقِينَ ifadesinin sıfatı konumundadır. Dolayısıyla bu cümle, sadaka verenleri nitelendirmektedir. Tespit ettiği anlama göre i'râb vechinde bulunan Râzî, Zemahşerî'nin i'râb vechini eleştirir. Râzî'ye göre أَفْرَضُوا şeklinde fiil olan bir kelime, isim olan الْمُصَدِّقِينَ kelimesine atfedilmesi problemlidir. Eğer âyette böyle bu şekilde atıf olsaydı, الْمُصَدِّقِينَ kelimesinin de fiil formunda olması gerekirdi. Çünkü kelimenin aslı itibarıyla sahip olduğu özellik değil, kullanıldığı esnadaki isim görüntüsünün dikkate alınması daha tercih edilen bir durumdur. Ayrıca Râzî, الْمُصَدِّقِينَ kelimesinin başında buluna ال

⁴⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 478.

takısının, asıl itibariyle ism-i mevsûl olduğunu kabul etmez. Bu harfin, marifelik için olan lam-ı tarif olduğunu belirtir. Bu durumda âyette “belli bir sadaka verenler topluluğu” kastedilmektedir. Böylece Râzî, hem anlam hem de nahiv açısından Zemahşerî'nin i'râb vechinin zayıflığını ortaya koymaya çalışır. Râzî, Zemahşerî'nin الْمُصَّدِّقِينَ kelimesine “sadaka vermek” değil de “tasdik edenler” anlamı vermesinin başka bir açıdan da gerekçesine de temas eder. Bu kelime, mütevatir olan bir kıraate göre الْمُصَّدِّقِينَ şeklinde okunmaktadır. Bu kıraate göre kelime تَصَدَّقْ kökünden gelmektedir. Bu nedenle kelimenin anlamı, “tasdik edenler” şeklindedir. Zemahşerî'nin her ne kadar benimsediği i'râb vechine göre bu anlamı tercih ettiği anlaşılrsa da Râzî, bu kıraat esas alındığı takdirde diğer kıraattaki kelimenin anlamını buna göre belirlemenin mümkün olacağına işaret eder. Ancak yedi kıraat imamlarının çoğunluğu ise kelimeyi الْمُصَّدِّقِينَ şeklinde okumaktadır. Bu kelime ise تَصَدَّقْ kökünden türemiştir. Çoğunluğun kıraatinin bu şekilde olması nedeniyle Râzî, kelimeye Zemahşerî gibi “tasdik edenler” anlamı verilmesini tercih etmez.⁴⁶³ Dolayısıyla âyetin anlamı öncelenecek i'râb vechi, buna tâbi kılınmıştır.

Ebû Hayyân ise âyetin i'râbının tespitinde ne Zemahşerî gibi ilk bakışta anlaşılan i'râbı esas alır ne de Râzî gibi anlamı dikkate alır. O, nahiv kurallarını temel alarak âyetin i'râb tahliline yer verir. Bu nedenle Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin i'râb vechini nahiv açısından Râzî'den daha esaslı bir şekilde eleştirerek bu vechi tashih etmeye çalışır. Şöyle ki; Zemahşerî, benimsediği i'râb vechine göre âyetin اِنَّ الَّذِيْنَ اَصْدَقُوا وَاَقْرَضُوا takdirinde olduğunu belirtmişti. Buna göre اَقْرَضُوا fiili, ism-i mevsûlün sılasına atfedilmiştir. Sılaya atfedilen de sıra sayılır. Halbuki nahiv açısından sıra cümlesi ile ism-i mevsûlün arasına bir şey giremez. Çünkü bu i'râb vechinde ism-i mevsûl ile arasına وَالْمُصَدِّقَاتِ kelimesi girmiştir. Bu kelime de Zemahşerî'nin anlayışına göre اَللَّاتِي اَصْدَقْنَ şeklinde. Bu takdirdeki cümle müennes olduğu için müzekker sigada olan اَقْرَضُوا fiilinin bu müennes fiile atfı da uygun değildir. O halde Ebû Hayyân'a göre; Zemahşerî'nin i'râb vechinde sıra cümlesi ile ism-i mevsûlün arasının ayrılmış olması nedeniyle bu i'râb nahiv açısından kabul edilemez. Bu nedenle burada atfin nahiv açısından doğru olabilmesi için atfedilen fiilin başına bir ism-i mevsûl takdir edilir. Buna göre âyetin takdiri Zemahşerî'nin belirttiği şekilde olmayıp اِنَّ الَّذِيْنَ اَصْدَقُوا وَاللَّاتِي اَقْرَضُوا takdirindedir. Burada doğrudan fiil, önceki ism-i mevsûlün sılasına atfedilmeyip, ism-i mevsûller birbirine atfedilmiş olmaktadır.⁴⁶⁴ Böylece aynı cinslerin

⁴⁶³ Fahreddin er-Râzî, XIX, 462.

⁴⁶⁴ Ebû Hayyân, X, 109.

atfî gerçekleştirilerek Zemahşerî'in i'râb vechi, nahiv açısından daha sağlıklı hale gelmiş olmaktadır. Görüldüğü zere Zemahşerî âyetin zahirine göre i'râb vechi tespitinde bulunmuştur. Ancak Ebû Hayyân açısından Zemahşerî, bunu nahiv kurallarına doğru biçimde uyarlayamamıştır. Eb Hayyân ise aynı i'râb vechini nahiv açısından bir tashihe tâbi tutmuştur. Böylece âyetin anlamını ncelemeden doğrudan lafzın kendisi dikkate alınarak i'râb vechini tespit yoluna gitmiştir. Dolayısıyla anlamı, i'râb ve nahve tâbi kılmıştır. Râzî ise anlamdan yola çıkararak i'râbı anlama uyarlamıştır.

Âlûsî ise hem i'râbı hem de anlamı dengeli bir şekilde ele alarak değerlendirmektedir. Ona göre Zemahşerî'nin tercih ettiği i'râb, nahiv açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Dolayısıyla Eb Hayyân'ın tashihine de gerek yoktur. Çünkü burada anlam itibariyle bir atfî söz konusudur. Âyetin takdiri şu şekildedir: *إِنَّ الَّذِينَ تَصَدَّقُوا وَتَصَدَّقْنَ وَأَفْرَضُوا* Bu i'râb takdirinde, Eb Hayyân'ın iddia ettiği gibi sıla cümlesi ism-i mevslnden ayrılmamıştır. Çünkü âyetteki her üç kelime aynı ism-i mevsûlün sılası olarak takdir edilerek birbirlerin atfedilmesi mümkündür. Böylece müzekker ve menneslikten kaynaklanan uyumsuzluk da ortadan kalkmış olur. Ebû Hayyân'ın tercih ettiği i'râbın nahive uygunluğunun sağlanması için bir ism-i mevsûl takdiri gerekmektedir. Halbuki ism-i mevsûlün hazfi Kûfelilere göre caiz olsa da Basralılara göre caiz değildir. Başka bir deyişle ism-i mevsûlün takdirinin cevazı konusunda ihtilaf vardır. Böylece Eb Hayyân ihtilaflı olan bir nahiv görüşüne göre i'râb vechi benimsemiştir.⁴⁶⁵ Aslında Âlûsî'nin, bazen Kfelilerin görüşüne göre i'râb vechini benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla konunun nahiv mezhepleri arasında ihtilaflı olması çok da önemli değerdir. Burada Eb Hayyân'ın vechine yanaşmamasındaki asıl etken, bu vechin bir takdiri gerektirmiş olmasıdır. Genel kabul gören bir nahiv prensibine göre "takdirsiz ibare takdirliden evladır"⁴⁶⁶. Âlûsî ise böyle bir ism-i mevsûl takdirine gitmeye gerek duyulmadan *إِنَّ الَّذِينَ تَصَدَّقُوا وَتَصَدَّقْنَ وَأَفْرَضُوا* takdirinde görüldüğü şekilde bir atfî mümkün görmektedir. Neticede sözü geçen nahiv prensibi çerçevesinde takdirsiz i'râb izahının yapılmasını mümkün gördüğü için Eb Hayyân'ın vechini yanlış görmemekle birlikte evlâ görmez.

İ'râb-mana ilişkisi çerçevesinde bakıldığında Âlûsî'ye göre Zemahşerî'nin benimsediği i'râb, her iki kıraattteki anlamla uyumludur. Dolayısıyla bir kıraati esas alıp diğer kıraati

⁴⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, XIV, 181-182.

⁴⁶⁶ İbn Mâlik et-Tâî, *şerhu 't-teshîl*, II, 373; Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, s. 83. Âlûsî'nin bu kuralı esas alarak i'râb vechi tercihinde bulunduğu yerler için bkz. Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, I, 344, VI, 229.

ona hamletmek gerekmez. Her iki kıraat iki ayrı anlam ifade etmektedir. Kıraat farklılığı nedeniyle anlam farklılığının olması bilinen bir durumdur. Tasdik kökünden okunan kıraate göre, “tasdik edenler ve Allah’a güzel bir boç verenler” şeklinde bir anlam olmaktadır. Tasadduk kökünden okunan kıraatte ise “Sadaka verenler ve bu sadakayı vererek Allah’a güzel bir borç vermiş olanlar” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Tasadduk vermekle Allah’a güzel bir borç vermek anlam itibarıyla birbirinin tamamen aynısı değildir. Bu nedenle Âlûsî’ye göre “Allah’a borç verme” ifadesinin, “sadaka verenlere” atfedilmesinde anlam açısından bir sakınca olmamaktadır. Hatta bu ifade, sadaka vermenin Allah katındaki neticesini ifade etmektedir. Âlûsî, tasadduk kökünden olan kıraati diğer kıraatten evlâ görür. Çünkü Allah’a güzel borç verme ifadesi, sadaka ile daha uyumludur.⁴⁶⁷ Böylece Âlûsî, Ebû Hayyân’ın tashihiyle birlikte Zemahşerî’nin i’râb yaklaşımı ile Râzî’nin benimsediği anlamı birleştirmiştir. Öte yandan Zemahşerî’nin i’râba göre belirlediği anlamı uygun görmezken Râzî’nin anlama göre uyarladığı i’râb vechini gereksiz bulmuştur. Âlûsî’nin son müfessir olma avantajına sahip olması, kendinden önceki görüşleri değerlendirip daha doğru anlama ulaşma imkanı vermektedir. Bu imkanı en iyi şekilde kullanmaya çalışan Âlûsî, tefsirlerdeki görüşleri mukayese ederek bir sentez oluşturmuştur.

Bazen zahire göre anlaşılan i’râb, açık bir şekilde anlama aykırı olabilmektedir. Bu durumda anlama aykırı olmayacak başka bir i’râb vechi arayışına gidilmektedir. Böylece i’râbın anlamla uyumlu olması sağlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin;

إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

“Şüphesiz Allah, gizli şeylerin açığa çıkacağı gün, insanı döndürmeye (öldükten sonra diriltmeye) gücü yeter”⁴⁶⁸ âyetinde *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* ifadesiyle kıyamet gününün kastedildiği açıktır. Bu ifade ilk bakışta en yakında bulunan *لَقَادِرٌ* kelimesinin mef’ûlü fihi olarak görülmektedir. Ancak bu i’râba göre Allah kıyamet günü insanı diriltmeye kâdir olup başka zaman kâdir değil gibi bir anlamı hissettirmektedir. Âlûsî böyle bir yanlış anlam izlenimi vermesi nedeniyle dilcilerin çoğunluğunun bu i’râbı kabul etmediğini belirtir. Dolayısıyla nahiv açısından bu i’râb doğru olsa da anlam bozukluğuna yol açması nedeniyle dilcilerin çoğunluğu başka bir i’râb arayışına gitmiştir. Cümleye bakıldığında *يَوْمَ* kelimesi *لَقَادِرٌ*’e ait olması anlam bakımından uygun görülmediğine göre bunu bir

⁴⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, XIV, 181-182.

⁴⁶⁸ et-Târık 86/8-9.

önceki kelimeye bağlamak mümkün görünmektedir. Buna göre *يَوْمَ* kelimesi mastar olan *رَجَعِهِ* kelimesinin mef'ûlü fihi olabilir. Bu i'râba göre ise kıyamet günü, kudretle ilişkilendirilmeyip yeniden diriltme konusuna bağlanmış olur. Âyetin sıyakı da kıyamet günü diriltmeyle ilgili olduğundan bu i'râb anlam açısından doğru olmaktadır. Bu anlamı dikkate alarak Zemahşerî'nin bu i'râb vechini benimsediği görülmektedir.⁴⁶⁹

Anlam açısından i'râb doğru olsa da bu kez nahiv açısından bir engel olması nedeniyle Zemahşerî'nin bu i'râbı eleştirilmiştir. Çünkü nahiv kuralına göre âmil olan mastar ile mâmulü arasına bir şey giremez. Girdiği takdirde mastar o mamülde amel edemez. Burada mastar olan *رَجَعِهِ* kelimesi ile mâmul olan *يَوْمَ* arasında *لَقَادِرٌ* kelimesi girmiştir. Mastar zayıf bir âmil kabul edildiğinden amel edebilmesi için mâmulü arasına bir şey girmemesi gerekiyor. Bu nedenle Zemahşerî'nin benimsediği bu i'râb vechi nahiv kuralına aykırı görülmüştür.

Bu nahiv kuralı, dilcilerin tamamı tarafından mutlak olarak kabul edilmiş değildir. Âlûsî'nin açıklamalarına göre bazı dilciler *يَوْمَ* gibi zarf olan kelimelerde bu kuralın esnetilebileceğini belirtir. Yine başka dilciler bu kuralın geçerli olmayacağı farklı durumları belirterek Zemahşerî'nin âyette benimsediği i'râb vechinin nahive aykırı olmadığını savunmuşlardır. Ancak Âlûsî dilcilerin çoğunluğunun görüşüne uyarak Zemahşerî'nin i'râb vechini nahiv kuralına aykırı bularak başka bir i'râb vechi tercih etmiştir. Âlûsî'ye göre hem nahiv hem de anlam açısından en uygun olan i'râb vechi *يَوْمَ* kelimesinin hazfedilmiş olan bir âmilin mef'ûlü fihi olmasıdır. Bu hazfedilen âmil, *رَجَعِهِ* kelimesinin delaletiyle tespit edilmektedir. Dolayısıyla bu i'râb vechine göre âyetin takdiri şöyledir: *إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَرْجِعُهُ يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ*. Burada görüldüğü gibi nahiv kuralına uygunluk sağlamak amacıyla *يَوْمَ*'nin başına bir âmil takdir edildi. Her ne kadar takdirsiz ifade nahiv açısından evlâ kabul edilse de anlam-i'râb ilişkisi nahiv kuralları bağlamında ele alınarak böyle bir takdire başvurulmuştur. Bu takdir konusunda başka görüşler de vardır. Ancak Âlûsî en yakındaki kelime olan *رَجَعِهِ* ifadesi ve âyetin sıyakının delaletiyle bu takdir dışındakilerin hepsini zayıf görür.⁴⁷⁰ Çünkü Âlûsî, i'râb vechilerinin tespitinde anlamı merkeze almaya önem vermektedir. Bu nedenle genellikle nahiv kurallarının müsaade ettiği ölçüde anlamı en iyi ifade edecek i'râb vechini tercih etmeye çalışmaktadır. Anlamın tespiti konusunda ise başta i'râb olmak üzere âyetin sıyakı gibi başka verilerden yararlanılmaktadır. Dolayısıyla mevcut veriler

⁴⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 735.

⁴⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 181-182.

değerlendirilerek ulaşılan anlam, nahiv kurallarıyla uyumlu i'râbla dengeli bir şekilde elde edilmeye çalışılmaktadır. Sonuç olarak i'râb ile anlam arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır.

3.1.2. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Âyetlerin Anlam ve Yorum İhtilafına Etkisi

İ'râbü'l-Kur'ân'ın âyetin anlamla olan ilişkisinin, kelime sonlarındaki i'râb göstergeleri ve bu göstergelerin kelimenin cümle içindeki nahvî konumunu ifade etmesi şeklinde iki evrede olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu iki evrenin anlamla olan sıkı ilişkisi aynı zamanda birçok anlam ve yorum farklılığına da yol açabilmektedir. Kelime sonlarındaki i'râb göstergelerin kıraat farklılığı nedeniyle değişmesi daha çok kıraatler konusunu ilgilendirdiği için bu durum, kıraat farklılığının tefsire etkisi bağlamında yapılan çalışmalara havale edilmiştir.⁴⁷¹ Burada daha çok belli bir kıraate göre ki örneğin dünyada en çok okunan Âsım⁴⁷² kıraatinin Hafs⁴⁷³ rivayetine göre; kelime sonundaki harekede herhangi bir değişiklik olmamasına rağmen o kelimenin cümle içinde farklı konumlara muhtemel olması incelenmektedir. Kelimenin cümle içinde farklı nahvî konumlara imkan vermesi aynı kelime için farklı i'râb vecihleri olarak görülmektedir. Farklı i'râb vecihleri ise kimi zaman farklı anlamlara ve yorumlara yol açabilmektedir.

İ'râb göstergesi alan bir kelimenin birden fazla i'râb vechine sahip olmasının en temel nedenlerinden biri, birden fazla nahvî konumun ortak i'râb göstergesine sahip olmasıdır. Örneğin mansubluk göstergesi konusunda tüm mef'ûller, hâl ve temyiz ortaktır. Böyle olunca, sadece i'râb göstergesi, bu ortak nahvî konumlar arasından birini belirlemede yeterli olmamaktadır. Bu nedenle o kelime hakkında birden fazla i'râb vechi ihtimali doğmaktadır. Bu durum, anlama doğrudan yansiyabilmektedir. Çünkü her bir nahvî konumun anlam açısından farklı özellikleri bulunmaktadır. Eğer kelime, bir engel nedeniyle i'râb göstergesi alamamışsa ya da cümle, bir bütün olarak i'râb alamadığından daha fazla i'râb vechine imkan verebilmektedir. Bu durumda kelime ya da cümlenin nahvi konumunu belirlemek için başka karineler devreye girse de en azından i'râb göstergesinin belirsizliği açısından birden fazla anlama kapı aralanmaktadır.

⁴⁷¹ Örneğin bkz. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

⁴⁷² Âsım b. Behdele (v.127/745) ve kıraati hakkında bilgi için bkz. Sarı, III, 475-476.

⁴⁷³ Hafs b. Süleyman (v.180/796) hakkında bilgi için bkz. Altukulaç, Hafs b. Süleyman, XV, 118-119.

Birçok nahvî konunun aynı i‘râb göstergesine sahip olması nedeniyle farklı i‘râb vecihlerinin farklı anlama yol açmasına örnek olarak şu âyet zikredilebilir:

مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا

“Allah, örnek olarak bununla neyi kastetti?”⁴⁷⁴ Bu âyetteki مَثَلًا kelimesinin temyiz ya da hâl olduğu şeklinde iki farklı i‘râbı zikredilmektedir. Temyiz ve hâl, nahiv açısından aynı i‘râb göstergesini paylaşır. Bu nedenle مَثَلًا kelimesinin sonundaki fetha olan i‘râb göstergesi her ikisine imkan vermektedir. Her iki i‘râb, âyette iki farklı anlama sebep olmaktadır. Temyiz i‘râbına göre âyetin anlamı; “Allah misal olarak bununla ne kastetmiştir” olmaktadır. Bu anlama göre örnek verilen şeyin ne ifade ettiği sorulmaktadır. Hâl i‘râbına göre ise anlam şöyle olmaktadır: “Allah örnek vererek bununla ne kastetti?” Bu anlama göre ise örnek verilen şeyin ne ifade ettiği sorulmayıp, niye bunun örnek verildiği sorulmaktadır. Başka bir ifadeyle temyiz i‘râbına göre, örneğe konu olan şey sorulurken, hâl i‘râbına göre ise örneğin verilmiş maksadı sorulmaktadır. Âlûsî, her iki i‘râb vechine yer vermekle birlikte temyiz olan i‘râb vechini tercih eder. Çünkü âyette geçen بِهَذَا kelimesi müphem olarak geçmekte olup bu ism-i işaretin neyi ifade ettiği kapalıdır. Dolayısıyla böyle durumlarda nahiv açısından bu kelimedeki kapalılığın giderilmesi beklenir. Âyetteki مَثَلًا kelimesi nekre olarak geldiği için vahiv açısından بِهَذَا kelimesinin temyizi olması daha uygun görünmektedir. Hâl i‘râbında ise مَثَلًا kelimesinin te’vile ihtiyacı vardır. Çünkü hâl olan kelimenin müştak olması ya da müştak bir kelime ile te’vil edilmesi gerekir. Buradaki مَثَلًا kelimesi câmid olduğundan مُمَثَّلًا şeklinde ism-i fâille te’vil edilerek hâl olmaya uygun hale getirilir. Böylece مَثَلًا kelimesinin hâl olmasına mani bir durum kalmadığından hem temyiz hem de hâl olmak üzere iki i‘râbı mümkün görülmüştür.⁴⁷⁵

Kelimenin mebnîlik gibi bir engel nedeniyle i‘râb göstergesi almadığı durumda birden fazla i‘râb vechine muhtemel olmasına şu âyet örnek verilebilir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Ey Peygamber! Allah sana ve sana tâbi olan müminlere yeter.”⁴⁷⁶ Bu âyette مَنْ kelimesi mebnîdir. Bu kelimde i‘râb göstergesi olmadığı için nereye atfedildiği

⁴⁷⁴ el-Bakara 2/26, el-Müddessir 74/31.

⁴⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 211, XV, 141.

⁴⁷⁶ el-Enfâl 8/64.

konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre bu kelime حَسْبِكَ'deki mecrur zamire atfedilmiştir. Bu durumda âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği gibi olur. Kûfeliler bu şekilde i'râb izahı yapmaktadır. Ancak Basralılar bu i'râb vechini "ismin, mecrur zamire atfı caiz değildir" şeklinde benimsedikleri nahiv kuralına aykırı gördükleri için kabul etmezler. Bu nedenle Basra ekolüne mansub nahivciler bu kelime hakkında farklı i'râb izahları yapmışlardır. Örneğin Basra ekolünden Zeccâc'a (v.311/923) göre burada atıf mümkün olmadığı için مَنْ kelimesi mef'ûlü meah olarak mansubtur.⁴⁷⁷ Mef'ûlü meah olması durumunda da âyetin anlamında fazla bir değişme olmaz. Mecrur zamire atfı mümkün görmeyenler daha başka i'râb vecihleri zikretse de anlam hemen hemen mealde verildiği gibi olmaktadır.⁴⁷⁸

Bir başka görüşe göre ise bu kelime اللّٰh lafzına atfedilmiştir. Kisâî'nin benimsediği⁴⁷⁹ bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: "Ey Peygamber! Allah ve sana tâbi olan mü'minler sana yeter." Görüldüğü üzere bu i'râba göre anlam, önceki i'râbın verdiği anlamdan oldukça farklıdır. Önceki i'râbta Allah'ın hem peygambere hem de müminlere kâfi olduğu ifade edilirken bu i'râbta ise peygambere Allah ve müminlerin kâfi olacağı anlamı ortaya çıkmaktadır. Bunun temel nedeni, مَنْ kelimesinin mebnî olup i'râb göstergesi alamaması nedeniyle her iki anlama yol açabilecek i'râb vecihlerine imkan vermesidir. Halbuki bu kelime mebnî olmayıp örneğin merfûluk göstergesi alsaydı bu durumda Allah lafzına atfedildiği açık olacaktı. Ancak böyle olmadığı için iki farklı anlam ortaya çıkmıştır. Bu nedenle hem tefsirlerde hem de meallerde bu iki anlamı görebilmek mümkün olmuştur. Âlûsî de her iki anlamı ifade eden i'râb vecihlerine yer vermiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır.⁴⁸⁰

Neticede bir engel olmadığı halde kelime açık bir i'râb göstergesi almış olsun ya da bir engel nedeniyle i'râb göstergesi almasın, kelimenin birden fazla i'râb vechine imkan vermesi, âyetin anlam farklılığına yol açabildiği görülmektedir.

3.1.3. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Anlam Zenginliğine ve Sınırlılığın Etkisi

Bu konu, yine i'râbın hareke, harf gibi göstergeler şeklindeki birinci evresi ve bu göstergelerin nahvî konumu ifade etmesi olan ikinci evre anlamıyla ele alınmaya

⁴⁷⁷ Zeccâc, II, 423.

⁴⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 226.

⁴⁷⁹ bkz. Kisâî, s. 154.

⁴⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 226.

çalışılacaktır.

İ'rab göstergeleri olan hareke ve harf gibi hususların değişmesinin anlam farklılığına yol açtığına daha önce temas edilmişti. Kur'ân'ın kıraat farklılığı nedeniyle bazı kelimelerde farklı hareke değişimleri az da olsa bulunmaktadır. Bu değişimler âyete farklı anlamlar kazandırabilmektedir. Dolayısıyla kıraatler nedeniyle i'râb farklılıkları anlam zenginliğinin kapılarını aralamaktadır. Ancak bu durumun, sonsuz anlamlara yol açacağı anlamına geldiği düşünülemez. Çünkü kıraatler, her bir kelimenin farklı i'râb göstergesi aldığını ortaya koymaz. Bu durum, çok az sayıda kelimedede gerçekleşmektedir. Ayrıca bu, esas itibarıyla doğrudan kıraatlerden kaynaklanan bir husustur. Kıraatlerle ilgili yapılan çalışmalarda ise i'râb göstergelerinin anlam değişmelerin yol açması konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu nedenle konuya ana hatlarıyla temas edilmiştir. Daha ayrıntılı incelemeler sözü geçen çalışmalara havale edilmiştir.⁴⁸¹

Hareke ve harf gibi göstergelerin, nahvî konumları ifade etmesi anlamındaki i'râb kavramının i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde ve Âlûsî tefsirinde daha yaygın bir şekilde kullanıldığı belirtilmişti. Bu anlamdaki i'râbın çeşitlenmesinin, anlam farklılığına yol açması, söz konusu eserlerde en fazla inceleme konusu yapılan bir husustur. Bir kelimenin ya da cümlenin birden fazla i'râb vechine muhtemel olması o sayıda anlama muhtemel olması demektir. Her ne kadar farklı i'râb vecihleri bazen anlam açısından bir değişim meydana getirmese de⁴⁸² çoğu zaman böyle olmadığı görülmektedir. Bu nedenle i'râbü'l-Kur'ân türü eserler ve dilbilimsel tefsirler i'râb vecihlerini araştırmaya büyük önem vermişlerdir. Çünkü i'râb vecihleri anlam zenginliğinin bir anahtarı gibi görülmektedir. Bir kelime ya da cümlenin kaç türlü i'râb vechine ihtimal verdiği konusu ise genellikle âlimlerin bakış açısına ve dilin imkanlarına göre değişkenlik gösterebilmektedir.

Dilin imkanlarından yararlanma kriterlerine göre i'râb vecihlerinin sayısı değişkenlik gösterebilmektedir. Bu nedenle bazı nahiv kitaplarında ve ulumu'l-Kur'ân eserlerinde i'râb yapmanın temel prensipleri konusuna yer verilmiştir.⁴⁸³ Bu konuda özellikle dilde en yaygın kurallar doğrultusunda i'râb yapılması gereğine vurgu yapılırken maksadı

⁴⁸¹ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

⁴⁸² Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 141, 358.

⁴⁸³ Bkz. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb*, 872-883; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 309-334.

aşan bir anlama yol açacak i'râb vecihlerinden de uzak durulması gibi hususlar öne çıkmaktadır. Böylece dilin imkanlarından yararlanılarak elde edilen i'râb vecihleriyle anlam zenginliğine yol açılmaktadır. Öte yandan i'râb konusunda ortaya konulan belli kriterlerle i'râb vecihlerine sınırlama getirilerek, anlam zenginliğine de belli bir sınır getirildiğini söylemek mümkündür. Örneğin; يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ “İbrâhim, (Kâbe)’nin temellerini yükseltiyor”⁴⁸⁴ âyetinde fiil, fâil ve mef’ûlu bih bellidir ve başka bir i'râb vechine ihtimal bulunmadığı için tek bir anlamı ifade etmektedir. O da İbrâhim’in temelleri yükseltmesidir. Dolayısıyla bir anlam zenginliği söz konusu değildir. Yine إِنَّمَا دُعَاؤُا الْعُلَمَاءِ يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ “Allah'a karşı kulları içinden ancak âlim olanlar derin saygı duyarlar”⁴⁸⁵ âyeti de tek bir i'râb vechi ile tek anlama delalet etmektedir. Burada âlimler kelimesi merfû olduğu için fiilin fâili olması dışında bir i'râb ihtimali bulunmadığından, âlimlerin Allah'tan korkması anlamı ile sınırlı olmaktadır. Yani i'râb hareketleri bu şekilde olan âyette; haşyet duyulan Allah iken fâilin âlimler olması dışında bir anlam verilmesi mümkün görülmemektedir. Böylece i'râb, âyetin anlamına bir sınır getirmiş olmaktadır.

Burada i'râb vecihlerinin anlam zenginliğine yol açmasına dair örnek vermeye gerek görülmemiştir. Çünkü bundan sonraki konularda üzerinde durulacak örneklerde, farklı i'râb vecihlerin farklı anlamlara yol açmasına değinileceği için, bu durum aynı zamanda i'râbın, anlam zenginliğine katkısını ortaya koyacaktır.

3.2. İ'râbü'l-Kur'ân'ın Farklılaşmasına Yol Açan Nedenler

Bu başlık altında Kur'ân'ın i'râb farklılığına yol açan sebepler inceleme konusu yapılacaktır. Kur'ân'ın belli bir kelimesinin veya cümlesinin bir açıdan bakıldığında mübtedâ başka bir açıdan bakıldığında haber olabilmesi gibi farklı farklı i'râbı yapılabilmesi mümkün olmaktadır. Farklı i'râb, âyetin anlamını da etkileyebilmektedir. Bu durumun iki ana unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar insan unusuru, Kur'ân'ın metinsel yapısı ve Arap dilinin kendine has husûsiyetleridir. İnsan unusuru ifadesiyle Kur'ân'ı tefsir eden müfessirin kişisel özellikleri kastedilmektedir. Kur'ân'ın metin yapısı ile onun terkiplerinin Arap dilinin kendine has husûsiyetlerine göre birkaç şekilde i'râb açıklamasının yapılabilmesi kastedilmektedir. İşte bu iki unsurun, i'râb çeşitliliğine yol açması örnekler üzerinden ele alınacaktır.

⁴⁸⁴ el-Bakara 2/127.

⁴⁸⁵ Fâtır 35/28.

3.2.1. Müfessir Merkezli İ'râb Farklılıkları

İ'râb yapan kişinin farklı kabiliyet ve yeteneklere sahip olması, âyetlere bakış açısını etkileyebilmektedir. Ayrıca dil kuralları ve lafızların bu kurallara uyarlanması konusunda Basra ve Kûfe başta olmak üzere çeşitli dil ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin dil kurallarını ortaya koyarken takip ettikleri metotların farklılığı i'râb farklılığına da yol açabilmektedir. Yine müfessirin benimsediği itikâdî ve amelî mezhebi, i'râb izahını etkileyebilmektedir. Âyetleri kendi mezhebi doğrultusunda açıklayan bir müfessirin i'râb açıklamalarını da bu doğrultuda yapması kaçınılmaz olmaktadır. İşte müfessirden kaynaklanan bu farklılıkların i'râb açıklamalarını nasıl etkilediği alt başlıklar halinde örnekler üzerinden anlaşılabilir çalışılacaktır.

3.2.1.1. Müfessirin İlmî Birikimi ve Kişisel Farklılıkları

Her bir müfessirin sahip olduğu zeka, aldığı eğitim, yetişme tarzı, düşünce yapısı, yaşadığı çevre vb. durumları birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bu farklılık, âyetleri anlamaya etkisi oranında i'râb izahlarına da yansımaktadır. Örneğin Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın dil konusundaki zengin birikimi sayesinde âyetlere birçok farklı i'râb vecihleri getirmeleriyle haleflerini önemli ölçüde etkilemişlerdir. Zemahşerî'nin daha çok belâgata yoğunlaşmış olması ve bu ilmin verilerinden yararlanarak i'râb vecihi ortaya koyması, Ebû Hayyân'ın nahiv ilmini önceleyerek ortaya koyduğu i'râb vecihleri birbirinden farklılaşmasına yol açabilmiştir. Âlûsî ise sentezci bir yol takip ederek kendisine kadar gelen ilmî birikiminin yanında özellikle bu iki müfessirin i'râb vecihlerini değerlendirerek daha farklı bakış açıları getirdiği görülmektedir. Bu şekilde müfessirlerin öncelediği ilmî veriler, i'râb yaklaşımlarını etkileyerek birbirinden farklı vecihlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca lafız-anlam ilişkisinde müfessirin lafzı önceleyerek i'râb yapması ile anlamı önceleyerek i'râb yapması birbirinden farklı sonuçlar doğurabilmektedir. Sarf, nahiv, belâgat, gibi dil ilimlerinin verilerinin ne ölçüde kullanıldığı da ayrı bir önem arz etmektedir. Bununla birlikte anlamın tespitinde tefsire yardımcı rivayet, kıraat vb. veriler de i'râb izahlarında etkili olmaktadır.

Müfessirin benimsediği itikâdî, amelî ve nahiv mezhebi de i'râb konusunda önemli rol oynayabilmektedir. Bu üç durum, ayrı başlıklar halinde ele alınacağından mezhep eğilimi dışında kalan hususlar açısından müfessirin kişisel farklılıkları üzerinde durulmaya çalışılmaktadır.

İ'râbü'l-Kur'ân konusunda dilcinin ya da müfessirin farkını ortaya koyan en önemli

özellik onun dile olan vukufiyetinden ileri gelmektedir. Bir müfessir, dilin bütün inceliklerini dikkate almadan bir i‘râb vechi ortaya koyduğunda hiçbir dil ekolüne göre kabul edilemeyecek bir hata içine düşebilmekte ya da en azından zayıf/zorlama bir vecih ortaya koyduğu görülebilmektedir. Bu nedenle kendisinden sonra gelen bir başka müfessir tarafından nahiv kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir.

Örneğin bir kıraate göre ضَمًّا بَكْمًا عُمِيًّا şeklinde mansup okunan âyetin⁴⁸⁶ i‘râb vechi konusunda müfessirler dil konusundaki yetkinliklerine göre farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kurtubî bu üç kelimenin zemm üzere mansub olmasını mümkün görür. Bu i‘râb vechine göre bu kelimeler gizli bir اَدْمُ fiilinin mef‘ûlü bihidir.⁴⁸⁷ Ebû Hayyân ve Âlûsî ise bu i‘râb vechinin dildeki kullanıma aykırı olduğunu belirtirler. Çünkü Arapçada hiçbir ihtilafa yer olmaksızın bir kelimenin zemm üzere mansub olması için daha önce bir isim geçmesi gerekir.⁴⁸⁸ Âyette ise bu kelimelerden önce bir isim değil, fiil bulunmaktadır. Söz konusu kıraate göre bu kelimeler şu şekilde cümlede yer almaktadır:

ضَمًّا بَكْمًا عُمِيًّا “Allah onları, karanlıklar içinde görmez bir halde sağır, dilsiz ve kör bıraktı.”⁴⁸⁹ Görüldüğü üzere burada mansub kelimeler fiilden sonra geldiği için Ebû Hayyân ve Âlûsî bunların zemm üzere mansub olduklarını kabul etmedikleri gibi bu i‘râb vechinin zayıf olduğunu açık bir şekilde dile getirirler. Ebû Hayyân ve Âlûsî bu kelimeler konusunda birçok i‘râb vechi zikretmekle birlikte bunların ثَرَكْ fiilinin ikinci mef‘ûlü olduğu şeklindeki i‘râba öncelik vermektedirler.⁴⁹⁰ Bu i‘râba göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekilde olmaktadır.

Bu örnekten anlaşıldığı üzere Kurtubî’nin ortaya koyduğu i‘râb vechi sonraki müfessirler tarafından dile aykırılığı tespit edilerek eleştirilmiş ve doğru görülmemiştir.

⁴⁸⁶ el-Bakara 2/18.

⁴⁸⁷ Kurtubî, I, 214.

⁴⁸⁸ Medh ve zemm üzere olan nasb durumunun diğer bir adı ihtisas üzere mansubluktur. Bu durum, peşpeşe zikredilen isimlerin belli bir i‘râb dizisinde olmaları beklenirken, ihtisas yapılan ismin i‘râbı nasb yapılıdır. Bu şekilde o ismin, kendinden önceki ismin ya da isimlerin i‘râbından farklılığı ortaya konularak o kelimeye vurgu yapıldığı belli edilir. Bu nedenle doğrudan fiilden sonra ihtisas yapılması dildeki kullanımı olmaması ve ihtisas olduğuna dair bir karine olmayacağı için kabul edilmemektedir. bkz. Ebû Hayyân, I, 134. Örneğin: لَكِن الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ الْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةِ وَالْمُوْتُوْنَ الزَّكَاةِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ en-Nisâ 4/162 âyetinde الْمُقِيمِيْنَ kelimesi altı çizili diğer kelimeler dizisi merfû oldukları halde bu kelimenin i‘râbı, nasb yapılarak ihtisas üzere mansup olduğu belli edilmiştir.

⁴⁸⁹ el-Bakara 2/17-18.

⁴⁹⁰ Ebû Hayyân, I, 133-134; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, I, 172.

Halbuki Kurtubî, yukarıda zikredilen dil kuralını zorunlu görmemektedir. Dolayısıyla benimsediği i'râb vechi ona göre, dil kurallarına aykırı değildir. Bu durum, dil kurallarının tek bir standardı olmamasından kaynaklanmaktadır.

Dil yetkinliği, i'râb farklılığının yegâne ölçütü değildir. Müfessirin âyeti nasıl anladığı, i'râbı belirlemede önem arz edebilmektedir. Müfessirin anlamadaki farklılığı, i'râbı etkilemesine örnek olarak şu âyet zikredilebilir:

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ

“Eğer seni yalanladılarsa, senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı”⁴⁹¹ Bu âyette şart cümlesi olan فَإِنْ كَذَّبُوكَ “seni yalanladılarsa” ifadesinin cevabı konusunda ihtilaf edilmiştir. Çünkü âyette zikredilen فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ “senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı” cümlesi şartın cevabı için anlam açısından uygun görülüyor. Bu ifade var olan bir durumun zikredilmesi olup şartın bulunmasına bağlı bir durum değildir. Bu nedenle müfessirlerden bazıları cevabın hafzedildiğini belirterek şarta uygun bir cevap takdir etmişlerdir. Âlûsî'nin de içinde bulunduğu müfessirlerin çoğunluğu ise zikredilen cümleyi mecazî anlamda bir cevap kabul etmişlerdir. Buna göre “senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı” cümlesi mecazen “üzülme, kendini teselli et” gibi bir anlamı gerektirdiği belirtilmektedir. Âlûsî'nin aktardığına göre İsmüddîn el-İsferâyînî (v.945/1538) ise âyeti daha farklı anlayarak ne böyle bir yoruma ne de mahzuf bir cevap takdir etmeye gerek olmadığı düşüncesindedir. Ona göre âyetin anlamı şöyledir. “Eğer seni yalanladılarsa, senden önceki peygamberleri yalanlamış olurlar, çünkü onlar senin peygamberliğini haber vermişlerdir.” İsmüddîn, şarta uygunluğunu sağlamak için cevap olarak zikredilen cümleye oldukça farklı bir anlam vermiştir. Halbuki cevap cümlesindeki fiil, meçhuldür. Dolayısıyla şart ve cevap cümlesindeki fâillerin aynı olduğunu söylemek zorlama görünmektedir. Neticede anlam açısından üç farklı bakış açısının, i'râb yönünden cevabın ne olduğu konusunda bir ihtilaf meydana getirdiği ortadadır.⁴⁹²

Hem anlam hem de dil kuralının dikkate alınmasına göre i'râbın değişmesine örnek olarak şu âyet zikredilebilir:

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ

⁴⁹¹ Âl-i 'Imrân 3/184.

⁴⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 356.

“De ki: Allah katında karşılığı bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlar yaptığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir.”⁴⁹³ Bu âyette عَبَدَ الطَّاغُوتَ cümlesinin nereye atfedildiği konusunda iki görüş bulunmaktadır. Âlûsî'nin de benimsediği Zeccâc'ın görüşüne göre bu cümle, geride bulunan مَنْ'nin sılasına atfedilmiştir. Bu i'râba göre cümle'nin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir.⁴⁹⁴ Zeccâc, bu i'râb vechinde cümleyi en yakında bulunan fiile atfetmeyip çok geride bulunan لَعَنَ fiiline atfetmiştir. Çünkü bu atf, ona göre anlam açısından daha uygun görülmektedir. Ferrâ'ya göre ise bu cümle, başında hazfedilmiş ism-i mevsûlle birlikte جَعَلَ fiilinin mef'ûlune atfedilmiştir.⁴⁹⁵ Bu i'râb vechinde ise, en yakında bulunana atf yapılmaya çalışılmıştır. Ferrâ'nın, cümle'nin başına hazfedilmiş bir ism-i mevsûl takdir etmesinin sebebi ise atfın mümkün olmasıdır. Çünkü ism-i mevsûl takdir edilmezse وَعَبَدَ fiili, جَعَلَ'nin mef'ûlune atfedilemez. Aksi halde fiil, isme atfedilmiş olur ki, bu durum hiçbir dilci tarafından mümkün görülmemektedir. Buna göre وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْحَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ cümlesinin anlamı “Allah onlardan maymunlar, domuzlar ve tağuta tapanlar yapmıştır” Bu durumda âyetin anlamı ilginç olmaktadır. Sanki Allah'ın onları maymuna ve domuza çevirdiği gibi tağuta tapanlar haline getirdiği ifade edilmiş olunmaktadır. Ancak Ferrâ'ya göre bu anlam doğru kabul edilmektedir. Ayrıca bu anlam ve i'râbta hazfedilmiş bir ism-i mevsûlden söz edilmiştir. Bu durum, Basralılara göre caiz değilken Kûfelilere göre ise ism-i mevsûlün hazfî caizdir. Dolayısıyla Ferrâ, Kûfelilerin görüşünü dikkate alarak böyle bir i'râb vechi zikrederken, Zeccâc'ın ise Basralıların görüşü doğrultusunda i'râb vechi belirttiği düşünülmektedir. Ferrâ'nın bu görüşü hem anlam hem de nahiv açısından sıkıntılı görüldüğünden Âlûsî tarafından bir yanılğı olarak ifade edilmiştir.⁴⁹⁶ Netice itibarıyla Zeccâc ve Ferrâ'nın kabul ettikleri dil kuralı ve âyete vermek istedikleri anlama göre i'râb vechinin değiştiği görülmektedir. Âlûsî'nin burada Zeccâc'ın görüşünü benimsemesinde Zeccâc'ın her iki ekolü de sentezleyen Basrî yönü ağır basan Bağdat ekolünden olmasının da etkili olduğu düşünülmektedir.

Âyete verilmek istenen anlama göre i'râbın değişmesine örnek olarak şu âyetler de

⁴⁹³ el-Mâide 5/60.

⁴⁹⁴ Zeccâc, II, 189; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 342.

⁴⁹⁵ Ferrâ, s. 314.

⁴⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 342.

zıkredilebilir:

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٥٠﴾ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ

“Allah'tan korkun ve dinleyin. Allah, fâsık toplumu hidayete erdirmez. Allah'ın, peygamberleri toplayacağı o gün...”⁴⁹⁷ Burada ikinci âyetin başında bulunan يَوْمَ kelimesinin ne tür bir mef'ûl olduğu ve hangi âmile ait olduğu müfessirler arasında tartışma konusu olmuştur. Herbir müfessir âyeti anladığı şekilde i'râb vecihleri ortaya koymuştur.

Zeccâc'a göre bu kelime, önceki âyetin başında bulunan اتَّقُوا fiilinin mef'ûlünden bedeldir. Buna göre ikinci âyetin anlamı; “...o günden korkun” şeklinde olmaktadır. Zeccâc, bu i'râb vechini, yapı ve anlam itibariyle benzeşim kurduğu وَاتَّقُوا يَوْمًا “o günden korkun”⁴⁹⁸ âyetini delil alarak yaptığını belirtir. Nitekim Kur'ân'da üç yerde geçen bu ifadede açık bir şekilde يَوْمَ kelimesinin اتَّقُوا fiilinin mef'ûlü olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Zeccâc, söz konusu bu âyette doğrudan mef'ûlü yapamasa da bedel olarak mef'ûlü bih olan اللَّهُ lafzına tâbi olmasını mümkün görmektedir.⁴⁹⁹ Ebû Hayyân ise Zeccâc'ın bu vechini eleştirir. Çünkü bu kelime, araya giren iki cümleyle ait olduğu fiil ve mef'ûlünden ayrılmıştır. Aralarındaki ayrılığın uzun olması nedeniyle Ebû Hayyân, bu i'râb vechini zayıf bulmaktadır.⁵⁰⁰ Semîn el-Halebî ise Ebû Hayyân'ın bu eleştirisine cevap vermektedir. Ona göre burada uzun bir ayrılık yoktur. Çünkü araya giren iki cümle, ilk cümlenin tamamlayıcı konumundadır. Dolayısıyla bir bütünlük arz ettiği için ayrı sayılmaz.⁵⁰¹

Havfi'ye (v.430/1039) nispet edilen bir görüşe göre ise يَوْمَ kelimesi, geride bulunan اسْمَعُوا fiilinin mef'ûlü fihidir. Buna göre âyetin anlamı “...o gün işitin” şeklinde olmaktadır. Ancak bu vecih, Semîn el-Halebî tarafından akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çünkü Halebî'ye göre buradaki işitme, “yükümlü kılma” anlamındadır. Halbuki kıyamette ise mükellefiyet durumu yoktur. Bu nedenle Halebî bu vechi uygun görmemiştir.⁵⁰² Aslında burada Halebî'nin bu eleştirisi de eleştiriye açıktır. Çünkü

⁴⁹⁷ el-Mâide 5/108-109.

⁴⁹⁸ el-Bakara 2/48, 123, 281.

⁴⁹⁹ Zeccâc, II, 218.

⁵⁰⁰ Ebû Hayyân, IV, 402.

⁵⁰¹ Semîn el-Halebî, IV, 485.

⁵⁰² Semîn el-Halebî, IV, 485.

burada işitmenin, mükellefiyetle ilgili olması gerekmez. Aksine “işitme” emrinin kıyamette kâfirleri kınama anlamında olmasına engel bir durum yoktur. Ancak Havfi ve Halebî'nin âyeti farklı şekilde anlama biçimleri, i'râb vecihlerine olan bakışı etkilediği görülmektedir.

Zemahşerî'nin ilk tercihi olmasa da mümkün gördüğü bir veche göre bu kelime لَا يَهْدِي fiilinin mef'ûlü fihidir. Buna göre âyetin anlamı, “...o gün Allah onları cennet yoluna iletmez” şeklindedir.⁵⁰³ Âlûsî, i'tizâlî düşünceyi yansıttığı için Zemahşerî'nin bu vechini eleştirir. Çünkü Âlûsî'ye göre bu i'râb vechinde, Mu'tezile'nin mutlak anlamda Allah'ın, fâsık kulu hidayete erdirmesi caiz olmadığı görüşü dikkate alınmıştır. Bu nedenle Zemahşerî'nin âyette hidayeti, kulu cennete iletme anlamına tahsis ettiği belirtilmiştir. Âlûsî, Mu'tezile'nin görüşlerini destekleyecek hiçbir i'râb vechine kapı aralamak istemediğinden bu vechi zayıf görmüştür.⁵⁰⁴ Bu durum Âlûsî'nin mezhebî ve dogmatik endişelerinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Ebû Hayyân ise âyetteki يَوْمُ kelimesinin i'râbı konusunda yedi farklı vecih zikredildiğini belirterek her birini tek tek ele alır ve hiçbirini tercihe şayan görmez. Ona göre bu kelime, âyetin ilerisinde bulunan لَمَّا لَا عِلْمَ لَنَا “Peygamberler, bizim hiçbir bilgimiz yok, dediler” cümlesindeki قَالُوا fiilinin mef'ûlü fihidir. Ebû Hayyân'a göre peygamberler, bu sözü kıyamet günü söyleyecekleri için يَوْمُ kelimesinin bu fiile bağlanması anlam açısından daha tutarlıdır.⁵⁰⁵

Âyetteki يَوْمُ kelimesi hakkında Ebû Hayyân yedi i'râb vechi aktarırken Semîn el-Halebî ise onbir vecih aktarmıştır. Herbirini tek tek değerlendirip eleştiren Halebî, sadece hocası Ebû Hayyân'ın i'râb vechini güzel bulur.⁵⁰⁶

Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî'nin güzel buldukları i'râb vechi de eleştiriye açıktır. Ebû Hayyân araya fâsıla girdiği için başka i'râb vechini eleştirir. Halbuki kendisinin tercih ettiği i'râb vechinde de aynı durumu söylemek mümkündür. Çünkü bu i'râb vechinde de يَوْمُ ile âmili olduğu قَالُوا fiili arasında مَاذَا أُجِبْتُمْ cümlesi bulunmaktadır.

Âlûsî ise Halebî'nin yer verdiği i'râb vecihlerinin çoğunu, zayıflığı ifade eden قِيلَ

⁵⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 690.

⁵⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 52.

⁵⁰⁵ Ebû Hayyân, IV, 402.

⁵⁰⁶ Semîn el-Halebî, IV, 484-486.

lafzıyla aktarır ve kendi tercihini de belirtmez. Anlaşıldığı kadarıyla Âlûsî, bu kelimenin i'râbı konusunda aktarılan hiçbir vechi tercihe şayan görmemektedir. Çünkü herbir vechin eleştirilebilecek bir yönü bulunabilmektedir. Ancak Âlûsî'nin i'râb vecihlerinin beyanından sonra âyeti tefsir ederek verdiği anlamdan ortaya çıkan sonuca göre; *يَوْمَ* kelimesinin âmili kendisinden hemen sonra gelen *مَاذَا أُجِيبْتُمْ* cümlesidir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “Peygamberleri toplayacağı o gün Allah; ‘Size ne cevap verildi’ diye soracaktır.” Türkçe meallerin çoğunluğunda da bu i'râba göre anlam verildiği görülmektedir. Âlûsî'ye göre âyette peygamberlere tebliğ vazifesi hakkında sorulmaktadır. Bu vazifenin sorulacağı gün ise onların kıyamette bir araya toplanacakları gün olacağı dikkate alındığında bu i'râb ve anlam Âlûsî'ye göre daha doğru görünmektedir. Ayrıca âmilin, mef'ûlü fihin hemen ardından gelmesi nedeniyle diğer i'râb vecihlerinde eleştiriye konu olan araya fâsıla girme durumu da söz konusu olmamaktadır.⁵⁰⁷ Böylece bu i'râb vechi Âlûsî'nin değerlendirmelerine göre, hem âyetin anlamı açısından hem de nahiv açısından eleştirilerden uzak olması yönüyle tercihe daha uygun görünmektedir.

Görüldüğü üzere her bir müfessir ya da dilci kendi bakış açısına göre daha doğru bulduğu i'râb vechini benimsemiştir. Bir müfessir tarafından zikredilen i'râb vechi bir yönden doğru görünürken başka açıdan eleştiriye konu olabilmektedir. Âlûsî de kendisine kadar ulaşan görüşleri ve eleştirileri değerlendirerek kendi düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır. Neticede müfessirlerin bakış açılarının ve anladıkları anlamın farklılığı, i'râb vecihlerinin çoğalmasına neden olmuştur.

3.2.1.2. Müfessirin Benimsediği Dil Okulu

Arap olmayan toplulukların müslüman olmasıyla birlikte Kur'ân'ın okunmasında ortaya çıkan hataların önüne geçmek, Kur'ân'ın doğru okunmasını ve anlaşılmasını sağlamak için Arap dili çalışmalarına ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu ihtiyaç sonucunda ilk olarak Basra'da dil malzemesinin derlenmesi ve bu malzeme doğrultusunda dil kurallarının tespit çalışmaları başladı. Bundan yaklaşık bir asır sonra da Kufe'de de dil çalışmaları başlamış ve bu çalışmalar, her iki şehirde üç asır devam etmiştir.⁵⁰⁸

Bu iki bölgedeki dilcilerin çalışma metotlarının farklı olması, konulara yaklaşım tarzlarının birbirlerinden ayrı olması iki dil ekolünün doğmasına sebep olmuştur.

⁵⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, IV, 52-53.

⁵⁰⁸ Dayf, s. 11-242; Kılıç, *Basriyyûn*, V, 117; Kılıç, *Kûfiyyûn*, XXVI, 345.

Basra'da dil çalışmaları I. asrın ikinci yarısında Ebü'l-Esved ed-Düelî (v.69/688) ile başlamış olmakla birlikte Basra ekolünün ortaya çıkışı, II. asrın sonlarında Kûfe dilcileriyle ihtilaf etmeleri sebebiyledir. Bu durum aynı zamanda Kûfe ekolünün de ortaya çıkışı anlamına gelmektedir. Bu iki ekolün ortaya çıkmasına zemin hazırlayan ilk görüş ayrılığı, Basralı dil âlimi Halîl b. Ahmed (v.175/791) ile Kûfeli Ebû Câfe er-Ruâsî arasında başlayıp, Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi (v.180/796) ile Kûfeli Kisâî arasında daha da artmıştır. Bu şekilde özellikle ilim meclislerinde ve saraylarda tertip edilen münazalarada bölge mansubları arasındaki tartışmalar, üç asır boyunca devam etmiştir.⁵⁰⁹

Her iki ekol, dil çalışmalarında semâ ve kıyas metodlarını kullanmış olsalar da metodun muhtevastındaki farklılık dil kurallarının tespitinde ihtilafa yol açmıştır. Dil kurallarının tespitinde semâ metodu konusunda Basra, en fasih gördükleri çok az sayıda Arap kabilesi ve bedevî Araplarından elde edilen malzemeyi esas alırken Kûfe ise bu sınırı çok daha geniş tutarak Basra ekolünden daha farklı malzemeye de sahip olmuştur. Yine Basra, dildeki yaygın kullanımları esas alarak genel kuralları belirleyip bu kurala uymayanları şâz kabul ederken Kûfe ise, Basra'nın şâz kabul ettiğini de kurala dayanak yapmışlardır. Kıyas metodu konusunda da Basra, sadece yaygın kullanımlara göre kıyası kabul ederken Kûfe ise şâz ve nadir kullanımlara göre de kıyas yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Kısacası Basra kıyasa, Kûfe ise semâ'ya daha fazla ağırlık vermektedir. Basra ve Kûfe'nin benimsedikleri metotlarındaki bu gibi farklılıklar, her iki ekolün farklı nahiv kuralları olmasına yol açmıştır.⁵¹⁰

İki ekolün ortaya çıkmasına sebep olan Basra ve Kûfe bölgelerindeki dilcilerin ihtilafı ve bu ekollerin varlığı, bu bölgelerin ilmî bir merkez hüviyetini kaybedip Bağdat'ın önem kazanmaya başladığı IV. asra kadar devam etmiştir. Bağdat'ta Zeccâc (v. 311/923), talebesi Zeccâcî (v. 337/949), Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987) ve İbn Cinnî (v. 392/1001) gibi dilcilerin her iki ekol arasında uzlaştırmacı bir yol takip etmeleriyle Bağdat ekolünün ortaya çıkışına zemin hazırlamışlardır.⁵¹¹ Bağdat ekolüyle birlikte dilciler sadece Basra ya da Kûfe ekolünün kurallarını benimsemek yerine her dilcinin kendi anlayışına göre iki farklı ekolden elde ettikleri dil kurallarını benimsemeyi tercih etmişlerdir. Bir bakıma her dilci, kendi tercihleri doğrultusunda iki ekolün

⁵⁰⁹ Dayf, s. 11-242; Kılıç, *Basriyyûn*, V, 117; Kılıç, *Kûfiyyûn*, XXVI, 345.

⁵¹⁰ Dayf, s. 11-242; Kılıç, *Basriyyûn*, V, 117-118; Kılıç, *Kûfiyyûn*, XXVI, 345-346.

⁵¹¹ Dayf, s. 245-287; Kılıç, *Basriyyûn*, V, 117-118; Kılıç, *Kûfiyyûn*, XXVI, 345-346.

görüşlerinden seçmeci yol takip edilmiştir. Bu nedenle Basra ve Kûfe dışında, ekolden söz etmek yerine daha çok dilcilerin kişisel görüş tercihleri ağır basmaktadır. Dolayısıyla bir konuda “Bağdat ekolünün yaklaşımı şöyledir” yerine “Zeccâc’ın görüşü...”, “İbn Cinnî’nin görüşü...” gibi kişi bazında dil kurallarındaki farklılıkların ifade edilmesi daha ön planda olmuştur.

Bağdat ekolünün ortaya çıkışına kadar her bir müfessir benimsediği Basra ya da Kûfe şeklinde iki ekolden birine göre i’râb vecihleri ortaya koymuşlardır. Buna göre Basra ekolünün temsilcilerinden olan Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur’ân*’da, Kûfe ekolünün temsilcilerinden olan Kisâî ve Ferrâ ise *Me’âni'l-Kur’ân* adlı tefsirlerinde kendi ekollerinin görüşlerini dikkate alarak i’râb izahlarında bulunmuşlardır. Bu iki ekolün varlığını yitirmesinden sonra ise her bir müfessirin tercihleri ekolden ziyade kişisellik kazanmıştır.

Bağdat ekolünden sonra Endülüs bölgesinden İbn Mâlik’in (v.672/1274) başını çektiği Endülüs ekolü ve ardından Mısır’da İbn Hişâm’ın (v.761/1360) öncülüğünü yaptığı Mısır ekolü ortaya çıkmış olsa da bunların etkisi Basra ve Kûfe kadar olamamıştır.⁵¹² Bununla birlikte dilcilerin ve müfessirlerin ağırlıklı olarak Basra ekolünün görüşlerini benimsediği bilinen bir husustur. Ancak bazen bir konuda Basra’nın görüşü benimsenirken bir başka konuda Kûfe’nin görüşünün benimsendiği de görülebilir. Yine bazen tefsirlerde ekol olarak olmasa da kişisel etki açısından İbn Mâlik ve İbn Hişâm’ın görüşlerinin de önemli yeri olduğu görülebilmektedir.⁵¹³

Âlûsî, diğer dilci ve müfessirler gibi çoğunlukla Basra ekolünün görüşlerini benimserken Kûfe’nin görüşlerini de dikkate almıştır. Bu nedenle Âlûsî’nin, belli bir ekolün sıkı takipçisi olduğu söylenemez. O, çoğu zaman bir ekol zikretmek yerine dilcinin ismine ya da eserine atıfta bulunarak onun dil kuralını dikkate alarak i’râb izahında bulunmayı tercih etmektedir. Bu konuda özellikle Sîbeveyhi, Zeccâc, Zemahşerî, İbn Mâlik, Ebû Hayyân ve İbn Hişâm’ın görüşleri Âlûsî için daha fazla önem arz ettiği anlaşılmaktadır.

Dil ekollerinin ve dilcilerin, dil kurallarındaki ihtilafı, i’râbü’l-Kur’ân’a da yansımıştır. Bu nedenle tefsirlerde ve i’râbü’l-Kur’ân eserlerinde, benimsenen ekollere ya da dil kurallarına göre farklı i’râb vecihleri zikredilmiştir. Âyetlerin i’râb vecihlerindeki bu

⁵¹² Dayf, s. 288-355.

⁵¹³ bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, I, 107.

farklılık, âyetlerin anlamlarının da farklılaşmasına yol açabilmiştir. Örneğin;

“Onlara, kendileri hakkında etkili söz söyle”⁵¹⁴ âyetinde zarf olan *فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا* ifadesinin müteallakı/âmili hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşlerden birine göre söz konusu ifadenin müteallakı, *بَلِيغًا* kelimesidir. Zarf, bu kelimenin mef'ûludur. Buna göre âyetin anlamı, “onlara, içlerine işleyen bir söz söyle” şeklindedir. Bu i'râb vechi, Basra ekolüne göre caiz değildir. Çünkü, *بَلِيغًا* kelimesi, kendinden önceki *قَوْلًا* kelimesinin sıfatıdır. Sıfat olan *بَلِيغًا* kelimesinin mâmulü, kendinin önüne geçemez. Halbuki bu i'râb vechinde *فِي أَنفُسِهِمْ*, sıfatın gerisinde bulunmaktadır. Bu nedenle sıfatın mâmulü olamaz. Ancak Kûfelilere göre sıfatın mâmulünün takaddümü caiz olduğundan bu i'râb vechi doğru kabul edilmektedir. Basra ekolü bunu caiz görmediğinden *فِي أَنفُسِهِمْ* ifadesini geride bulunan *قُلْ* fiiline bağlamaktadır. Basralıların i'râb vechine göre âyetin anlamı, yukarıda mealde verildiği şekildedir.⁵¹⁵ Dolayısıyla iki anlam arasındaki fark; Basra ekolünün i'râbında “kelamın, onlar hakkında olması söz konusu iken” Kûfelilere göre ise “kelamın, onların içine işlemesi” sözkonusu edilmektedir. Örnekte görüldüğü üzere Basra ve Kûfe ekolünün nahiv kuralındaki ihtilafları, i'râbın ve anlamın farklılaşmasına yol açmıştır.

“Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar”⁵¹⁶ âyetinde ise *وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ* cümlesinin atıf mı? yoksa hâl cümlesi mi? olduğu ihtilaflıdır. Bu cümlenin atıf olup hâl olamayacağını söyleyenler, nahivcilerin çoğunluğunun kabul ettiği “*لَا* ile menfî olan fiili muzarinin vâv-ı hâliyye alamayacağı” kuralına dayanırlar. Burada *لَا يَخَافُونَ* fiili, *لَا* ile menfî olduğundan hâl olması için başında vâv olmaması gerekirdi. Öyleyse bu cümlenin hâl olması mümkün değildir. Ancak dilde daha çok Basra ekolünün görüşlerine tâbi olup bazen kendi şahsî fikirlerini de ortaya koyan Zemahşerî'ye⁵¹⁷ göre ise; “*لَا* ile menfî olan fiil-i muzari, vâv-ı hâliyye alabilir.” Buna göre cümlenin hâliyye olması mümkündür. Cümlenin atıf ve hâliyye şeklindeki iki i'râb vechi, farklı iki anlama yol açmaktadır. Atıf olması durumunda âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekilde olup, cihad etme ve kınamadan korkmama şeklinde iki ayrı beyan söz konusudur. Cümlenin hâl olması durumunda ise sadece cihad etme söz konusu olup kınamadan korkmama hâli,

⁵¹⁴ en-Nisâ 4/63.

⁵¹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 67.

⁵¹⁶ el-Mâide 5/54.

⁵¹⁷ Öztürk ve Mertoğlu, *Zemahşerî*, XLIV, 236.

cihad yapanları nitelemektedir. Buna göre ikisi ayrı şeyler olmayıp hâl olan cümle öncekini tamamlayıcıdır. Dolayısıyla hâl olmasına göre âyetin anlamı, “Onlar hiçbir kınayıcının kınamasından korkmadan cihad eder” şeklindedir. Bu anlama göre onların cihadının, münafıkların cihadı gibi olmadığı vurgulanarak münafıklara bir iğnemele yapıldığı belirtilmektedir.⁵¹⁸

Bir ekole ait olmaksızın nahivcilerin kişisel kabullerine göre değişen dil kuralına örnek olarak şu âyet de zikredilebilir:

“Daha önce de Yûsuf hakkında kusur işlemiş iken babanızın, Allah adına sizden söz aldığını bilmiyor musunuz?”⁵¹⁹ Bu âyette geçen مَا فَرَطْتُمْ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَطْتُمْ ifadesinin başındaki vâvın atıf olup olamayacağı konusunda ihtilaf vardır. Zemahşerî'ye göre vâv atıf için olup مَا فَرَطْتُمْ cümlesinin, أَلَمْ تَعْلَمُوا fiilinin mef'ûlüne atfedilmesi caizdir. Bu i'râb vechine göre مَا فَرَطْتُمْ ifadesinin başındaki مَا, mastariyyedir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “Babanızın, Allah adına sizden söz aldığını, daha önce de Yûsuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz?”⁵²⁰ Bu anlama göre Allah'tan alınan söz ve Yusuf hakkında işlenen kusur şeklinde iki bilginin hatırlatılması söz konusudur.

Zemahşerî'nin zikrettiği bu i'râb vechinde, Ebû Hayyân'a göre iki sorun bulunmaktadır. Birincisi, vâv ile matuf arası مِنْ قَبْلُ ile ayrılmıştır. Halbuki atıf ile matuf arasına bir şey girmemesi gerekir. İkincisi ise مَا, mastariyye olup mastar yerine kâimdir. Mastar zayıf bir âmil olduğu için mâmulü öne geçemediği gibi mastar harfinin mâmulü de öne geçemez. Bu مَا'nın ism-i mevsûl olması da caizdir. Bu durumda da sıla cümlesi olan مَا فَرَطْتُمْ fiilinin mef'ûlü olan مِنْ قَبْلُ ism-i mevsûlün önüne geçmiştir. Sılanın ism-i mevsûlün önüne geçmesi caiz değilken sılanın mâmulü olan مِنْ قَبْلُ'nün geçmesi hiç mümkün olamaz. Ebû Hayyân hem vâv ile matuf arasının ayrılması hem de mâmulün öne geçmesi şeklinde bu iki durumu caiz görmediğinden Zemahşerî'nin i'râb vechini kabul etmez.⁵²¹ Ancak Zemahşerî'ye göre ise bu durum caiz olduğundan söz konusu i'râb vechi mümkün olmaktadır.⁵²²

⁵¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 648; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 331.

⁵¹⁹ Yûsuf 12/80.

⁵²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 495.

⁵²¹ Ebû Hayyân, VI, 311.

⁵²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 495.

Ebû Hayyân ve Âlûsî'ye göre bu cümlenin en güzel i'râbı vâvın atf için olup ما'nın zaid olmasıdır. Buna göre âyetin anlamı, yukarıda mealde verildiği şekildedir. Bu anlama göre Yakup (a.s.)'un oğulları daha önce Yusuf hakkında işledikleri kusur nedeniyle onlardan söz aldığına işaret edilmektedir. Böylece Zemahşerî ile Ebû Hayyân ve Âlûsî'nin i'râb vecihlerindeki anlam farkı; birincisinde alınan söz ve işlenen kusur hatırlatılırken ikincisinde ise işlenen kusur nedeniyle söz alındığı hatırlatılmaktadır.⁵²³

3.2.1.3. Müfessirin Mezhebî (İtikâdi-Amelî) Önceliği

Dinin inanç esaslarının veya amelî hükümlerin dayandığı delilleri bulmak ve bunlardan hüküm çıkarmak üzere belirlenen yol diye tanımlanan mezhebin⁵²⁴ i'râb vecihleri üzerinde doğrudan etkisi olduğunu söylemek mümkündür. İman esaslarını konu edinen itikâdî mezhepler ve amelî hükümleri konu edinen fikhî mezheplerin, Kur'ân âyetlerinden hüküm çıkarmada farklı metotları bulunmaktadır. Metot farklılığı, aynı âyetten farklı hükümler elde edilmesine yol açabilmiştir. Farklı hükümlerin elde edilmesi, âyet hakkında ortaya konulan i'râb vecihlerine yansiyabilmektedir. Çünkü her bir farklı hüküm, âyete farklı bir i'râb vechi ile yaklaşılmasını gerektirebilmektedir.

Burada dikkat çekici olan husus, kelâmcıların ya da fakihlerin hüküm çıkarmada tefsircilerden farklı hareket etmeleridir. Bir müfessir, âyeti anlamaya çalışırken, âyetin hem iç bağlamını hem dış bağlamını dikkate alarak âyetten murad edilen anlama ulaşmaya çalışır. Ancak kelâmcı ya da fakih ise önünde var olan bir meseleye hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Bu hüküm çıkarmada müfessir gibi âyetin iç ve dış bağlamına bakmak yerine elde etmeye çalıştığı hükümle alakalı tüm âyet, hadis, sahâbe uygulaması, kıyas vb. mevcut bütün karinelere yararlanmaya çalışır. Örneğin namazda iftitah tekbiri getirmenin hükmünü araştıran bir fakih, وَرَبُّكَ فَكَبِّرْ “Sadece Rabbini yücelt”⁵²⁵ âyetinden yararlanarak, bu tekbirin farz olduğu hükmünü çıkarır. Çünkü âyette فَكَبِّرْ ifadesi emir sigasında gelmiştir. Emir sigası, o fakihin mezhep algısına göre farziyet ifade ettiği için iftitah tekbirinin farz olduğu hükmüne varır.⁵²⁶ Halbuki bir müfessir açısından bu âyetin namazdaki iftitah tekbiriyle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü bu âyet, namazın farz kılınmasından çok önce ilk nazil olan âyetlerden

⁵²³ Ebû Hayyân, VI, 311; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 35.

⁵²⁴ Üzüm, *Mezhep*, XXIX, 526.

⁵²⁵ el-Müddessir 74/3.

⁵²⁶ bkz. Güman, s. 193.

olması yanında, âyetin iç ve dış bağlamı, bambaşka bir anlamı ortaya koymaktadır.⁵²⁷ Yine bir âyetin anlamı, bir hükmü açık bir şekilde ifade etse de başka açıdan bakılarak aynı âyetten başka bir hükme daha ulaşılmaya çalışılmaktadır. Örneğin لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِيكِنَ نَامَازَا يَأْكُلُمَا⁵²⁸ âyetinde sarhoş veya cünüp bir şekilde namazın geçerli olmayacağı hükmü ifade edilmektedir. Ancak aynı âyetteki الصَّلَاةَ/namaz kelimesiyle mecaz-ı mursal yoluyla mescit kastedildiği öne sürülerek mescitlere cünüp girilemeyeceği hükmü de çıkarılabilmektedir. Öyle ki bu kelimenin hem hakiki anlamı hem de mecâzî anlamı dikkate alınarak aynı anda her iki hükmün çıkarılabileceği belirtilmiştir. Halbuki bir kelime ya hakikî anlamına göre ya da mecâzî anlamına göre ele alınır. Her ikisi dikkate alınarak bir cümlenin anlaşılması nasıl mümkün görülebilir?! Bu durum, âyetin anlamı ile o âyetten hüküm çıkarmanın birbirinden ne kadar farklı olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu âyetin bağlamı ve sevk ediliş sebebi, mescitlerle ilgili olmadığı halde farklı bir bakış açısıyla ulaşılmak istenen hüküm elde edilmiştir.⁵²⁹ İşte bu bakış açısı, âyetlerin hükme delaletini sağlamada i'râb vecihlerini de uygun hale getirilmesine sebep olmaktadır. Bu durumda, dilin imkanları zorlanılarak muhtemel olabilecek bütün vecihler arasından hükme delaleti sağlayan vecih tercih edilmektedir. Bunun temel sebebi ise fakihlerin Kur'ân'ı inşâî okuma önceliğinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; müfessir Kur'ân'ı anlamak için okurken fakih ise bir hükmün inşâsına göre Kur'ân'ı okumaktadır. Dolayısıyla bu iki farklı okuma biçimi, i'râb vecihlerinin tercihlerine yansımaktadır.

Sonuç olarak bir hüküm sadece bir âyetten istinbât edilmeyip söz konusu hükümle ilgili mevcut bütün karineler mezhebin kabul görmüş usûlü çervesinden incelenerek elde edilmeye çalışır. Bu çaba sonucu ulaşılan hüküm doğrultusunda âyete yaklaşılmaktadır. Bu hükme uygun olan i'râb izahı yoluyla âyetin hükümle olan ilişkisi ortaya konulmaktadır. Böylece âyetin anlam kapsamı çerçevesinde olmasa bile bir şekilde hükümle alakalı hale getirilmektedir. Bu alanın i'râb vecihlerine etkisi, itikâdî ve amelî mezhepler şeklinde iki başlık altında örnekler halinde gösterilecektir.

⁵²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 130.

⁵²⁸ en-Nisâ 4/43.

⁵²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 38.

3.2.1.3.1. Müfessirin İtikâdî Mezhep Önceliği

Âyetlerin i'râb vechinin belirlenmesinde müfessirin itikâdî mezhep önceliğinin etkisine örnek olarak şu âyetler zikredilebilir:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ “Allah sizi ve yaptıklarınızı/amelinizi yarattı”⁵³⁰ âyetindeki ما'nın i'râb vechi konusunda kelimî düşünceye göre farklı görüşler öne sürülmektedir. Ehl-i sünnetin anlayışına göre kulun fiilinin hâlıkı kul değil, Allah'tır. Bu görüşü desteklemek amacıyla Râzî, bu âyetteki ما'nın mastariyye olduğunu kabul etmektedir. ما'nın mastariyye olması durumunda ما'dan sonra gelen ifade mastar hükmünde kabul edilerek cümle “Allah sizi ve amelinizi yarattı” anlamındadır. Bu mana, kulun fiillerinin yaratıcısının da Allah olduğuna delalet etmektedir. Kul, fiilinin hâlıkı olduğunu kabul edenlere göre ise bu âyetteki ما, mastariyye değil, ism-i mevsûldür. Dolayısıyla ما, fiilin mef'ûlü konumundadır. Buna göre âyetin anlamı; “Allah sizi ve yaptığınız şeyleri yarattı.” Bu anlama göre kul, amelin fâili konumunda olup kul tarafından yapılan şeylerin aslı itibariyle yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmektedir.⁵³¹ Dolayısıyla bu i'râb vechine göre âyet, Ehl-i sünnet için delil teşkil etmemektedir. Netice itibariyle benimsenen kelimî görüş, âyetin i'râb vechini belirleyici olduğu görülmektedir. Râzî âyetin, her iki vechi ihtimali bulunduğu için söz konusu mezhep taraftarlarından hiçbirini ilzam edici bir delil özelliği taşımadığını vurgulamaktadır.⁵³²

Kelimî bir mesele olarak ele alınan sihir konusunda mezheplerin farklı düşüncesinin i'râba etkisinde şu âyet zikredilebilir:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ
عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ

“Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanlara tâbi oldular. Halbuki Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirileni öğretmek suretiyle küfre girdiler.”⁵³³ Sihrin hakikî varlığı Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasından tartışılan

⁵³⁰ es-Sâffât 37/96.

⁵³¹ Kâdî Abdülcebbâr, s. 581-583.

⁵³² Fahreddin er-Râzî, XVI, 344.

⁵³³ el-Bakara 2/102.

konulardan biridir. Her iki mezhep müntesiplerinin farklı anlayışlarının âyetin i'râb vecihlerine yansıdığı görülmektedir. Sihrin hakikî varlığını kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri genellikle وَمَا أُنزِلَ ifadesindeki مَا'yı, vâv harfiyle hemen öncesindeki السِّحْرِ kelimesine atfetmektedirler.⁵³⁴ Ehl-i sünnet âlimleri tarafından daha çok tercih edilen bu i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Buna göre sihir, söz konusu iki melekle insanlara öğretilen ve hakiki varlığı olan bir şeydir. Sihrin hakikî varlığı olmayıp sadece bir göz aldatmacası olduğunu kabul eden Mu'tezile mezhebi âlimlerinden Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (v.322/934) göre مَا وَمَا أُنزِلَ ifadesindeki مَا, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği gibi ism-i mevsûldür. Ancak وَمَا أُنزِلَ ifadesi, vâv harfi ile السِّحْرِ kelimesine değil, çok daha geride bulunan عَلَى مُلْكٍ ifadesine atfedilmektedir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: "Süleyman'ın hükümrancılığı ve Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilenler hakkında şeytanların uydurdukları yalanlara tâbi oldular..." Ebû Müslim el-İsfahânî bu i'râb vechi ile meleklerle sihrin indirilmediğini (sihir bilgisi haricinde bir vahiy indiğini) ve dolayısıyla sihrin hakikatinden söz edilemeyeceğini savunmaktadır. وَمَا أُنزِلَ ifadesindeki مَا'nın nâfiye olduğunu söyleyenler de vardır. Bu durumda yine meleklerle sihrin indirilmediği anlamı çıkmaktadır. Ebû Müslim'in açıklamalarına göre; sihir, sadece bir göz aldatması olup küfür ve abes olan bir şeydir. Allah'ın böyle bir şeyi indirdiğini söylemek doğru olmaz. Ayrıca âyette, şeytanların insanlara sihri öğreterek kâfir oldukları ifade edilmesi, sihir öğretmenin küfür olduğuna delalet eder. Eğer söz konusu iki melekle sihrin indirilip öğretildiği anlamı olsaydı, meleklerin de küfre girmiş olacakları anlamına gelirdi. Bu ise melekler hakkında geçersiz bir durumdur. Dolayısıyla bu i'râba göre iki meleğe sihrin indirilmesi konusu şeytanların bir iftirası olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır.⁵³⁵ Böylece Ebû Müslim el-İsfahânî âyette Mu'tezilî düşüncesini destekleyecek tarzda Ehl-i sünnet âlimlerinin genelinden farklı bir i'râb vechi benimsediği görülmektedir.

Kelam mezheplerinin ihtilafının i'râb vechine etkisine bir başka örnek olarak rızıkla ilgili şu âyet ele alınabilir:

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا

⁵³⁴ Beyzâvî, I, 97; Neseffî, I, 115; Ebû Hayyân, I, 526; Ebüssuûd Efendi, I, 138; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 339.

⁵³⁵ Fahreddin er-Râzî, III, 629.

“Allah'ın size helal ve temiz olarak verdiği rızıktan yiyin.”⁵³⁶

Rızık ifadesinin haram olan şeyi kapsayıp kapsamadığı konusu Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında ihtilafli konulardandır. Mu'tezile'ye göre rızık sadece helal olan şeyler için kullanılırken Ehl-i sünnette göre ise hem helal hem de haram olan şeye rızık denilebilir. Bu iki farklı görüşün, söz konusu âyetin farklı i'râb vechihlerine neden olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin anlayışına göre âyette حَلَالًا kelimesi كَلُوا fiilinin mef'ûlüdür. مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ifadesi ise hâldir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı; “Allah size rızık verdiği şeylerden olan helal ve temiz şeyleri yiyin” şeklindedir. Bu i'râb vechinde مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ifadesinin hâl olması, helal olan şeyin niteliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla buna göre Mu'tezile âyetten, rızık nitelemesinin helal olan şeye ait olduğu anlamını çıkarır. Ehl-i sünnet anlayışına göre ise كَلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ifadesi كَلُوا fiilinin mef'ûlü olup حَلَالًا kelimesi haldir. Bu i'râb vechine göre anlam; “Allah'ın size helal ve temiz olarak verdiği rızıktan yiyin” şeklindedir. Bu anlama göre, haram olan şey de rızık olduğundan Allah helal olan kısımdan yemeyi emretmektedir.⁵³⁷ Râzî, her iki mezhebin anlayışına göre iki vechin bu şekilde olacağını kabul etmektedir. Bu durum Râzî'nin bazen Mu'tezile'ye olumlu yaklaştığını göstermektedir. Âlûsî ise Mu'tezile'nin anlayışına göre olan i'râb vechinden böyle anlam çıkarılmasını kabul etmez. Ona göre vechihlerin ikisi de rızık helal ve haramı kapsadığı anlamına delalet eder. Eğer rızık sadece helal olana has olsaydı, âyette sadece rızık ifadesi geçerdi, ayrıca helal ve temiz nitelemesine gerek olmazdı.⁵³⁸ Âlûsî'nin bu yaklaşımı, aslında i'râb vechinin bir mezhebin anlayışını destekler görünse de başka bir açıdan bakıldığında durumun öyle olmadığını gösterebilmektedir. Bu durum, i'râb vechinden anlama gitmek yerine benimsenen bir anlamdan i'râb vechine gidilmesinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Âlûsî, Ehl-i sünnetin anlayışını benimsediğinden Mu'tezile'nin oraya koyduğu i'râb vechini, kendi görüşü doğrultusunda izah etmeye çalışmıştır. Bu nedenle her iki i'râb vechi, Âlûsî'ye göre Ehl-i sünnetin görüşünü desteklemektedir.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: İ'râb, müfessirlerin dogmatik yaklaşımlarını destekledikleri önemli bir enstrümandır. Dolayısıyla mezhebî öncelikler, Kur'an'ı anlamada yardımcı olan unsurların nasıl kullanılacağını belirleyici olmaktadır.

⁵³⁶ el-Mâide 5/88.

⁵³⁷ Fahreddin er-Râzî, XII, 418.

⁵³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 10.

3.2.1.3.2. Müfessirin Amelî Mehzep Önceliği

Âyetlerin i'râb vechinin belirlenmesinde müfessirin amelî mezhep önceliğinin etkisine örnek olarak şu âyetler zikredilebilir:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ ﴿٥٣٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا

“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte onlar, fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edenler müstesna...”⁵³⁹ Burada إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ifadesinin müstesna minhinin (kendisinsen istisna edilen kısım) hangisi olduğu mezhep âlimlerinin benimsedikleri görüşlere göre değişmektedir. Bu istisnada, müstesna minh olması muhtemel üç grup bulunmaktadır. Bunlar; seksen değnek vurulanlar, şahitliği kabul edilmeyenler ve fâsık olanlardır. İstisna edatı, bunların hepsini mi, yoksa sadece kendisinden hemen öncekini mi istisna ettiği hususu, mezheplere göre değişmektedir.

Hanefîlere göre, zina iftirasında bulunan bir kimse, tövbe etse de ona seksen değnek vurulur ve şahitliği kabul edilmez. Buna göre âyetteki tövbe istisnası, sadece en son ifade olan fâsiklara aittir. Dolayısıyla tövbe eden kişi, sadece fâsıklık vasfından kurtulmuş olur.⁵⁴⁰ Şâfîlere göre ise tövbe istisnası, gerideki birbirine atfedilen cümlelerin tümüne aittir. Buna göre tövbe eden kimseden seksen değnek vurulması, şahitliğin reddi ve fâsıklık vasfı hükmü kalkar. Ancak Şâfîler, istisna edilen gruptan olmasına rağmen başka bir karine nedeniyle seksen değnek vurulma cezasını hariç tutarlar. Çünkü zina iftirası bir kul hakkıdır. Seksen değnek vurulması bu hakka olan karşılıktır. Bu ceza tövbe ile düşmez, ancak zina iftirasına uğrayan kişinin affi ile düşer. Tövbe ise sadece Allah hakkını düşürür, kul hakkını düşürmez. Bu nedenle tövbe durumunda sadece seksen değnek vurma cezası düşmezken kul hakkıyla ilgili olmayan şahitliğin reddi hükmü ve fâsık vasfı düşer. Ayrıca kişi, zina isnadının ardından tövbe etmesi, o isnadının bir iftira olduğunu kabul etmesi anlamına gelir. Bu durumda onun tövbesi, günah işlemesi anlamına gelir. Dolayısıyla bir günah (zina isnadı), başka bir günahla (tövbe/zina isnadının bir iftira olduğunu kabul etme) temizlenmez. Bu nedenle de tövbe, zina iftirasının cezası olan seksen değneği düşürmez.⁵⁴¹ Böylece görüldüğü

⁵³⁹ en-Nûr 24/4-5.

⁵⁴⁰ Cessâs, V, 118; Serahsî, XVI, 125; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, IX, 295.

⁵⁴¹ Fahreddin er-Râzî, XXIII, 327-329.

üzere Şâfiîler dil açısından istisnanın gerideki cümlelerin tamamını kapsadığını söyleseler de başka nedenlerle müstesna minhten saydıkları seksen değneği hariç tutmuşlardır.

Her iki mezhep âlimleri, tövbe istisnasının, seksen değnek, şahitlik ve fık hükümlerinden hangilerinin kaldırdığı hususunu, sadece âyetin dil açısından tahlili sonucu elde etmemişlerdir. Konu ile ilgili çeşitli rivayetleri değerlendirme, kıyas vb. yollarla elde edilen sonuç doğrultusunda istisnanın hangisine ya da hangilerine ait olduğu izahını getirmişlerdir. Dolayısıyla i'râb, bir hükmün kabulü doğrultusunda belirlenmiş olunmaktadır.

İstisnanın, kendisinden önce neleri istisna ettiği konusu dilciler arasında ihtilafıdır. Dilcilerden İbn Mâlik, istisnanın kendinden önceki bütün cümlelere ait olduğunu söylerken⁵⁴² Ebû Hayyân ise sadece son cümleye ait olduğunu belirtir.⁵⁴³ Dilciler tarafından ortaya konulan bu iki görüşten birinin tercih durumu, müfessir tarafından benimsenen mezhebî kabûle göre gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mezhebî önceliğin i'râb vechine etkisine örnek olarak şu âyet de zikredilebilir:

هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَجَلَّهُ

“Onlar, inkâr edenler, sizi Mescid-i Haram'ı ziyaretten ve bekletilen kurbanlıkları yerlerine ulaştırmaktan alıkoyanlardır.”⁵⁴⁴

Muhsar olan kişinin, kurbanını muhsar olduğu yerde mi? yoksa Harem bölgesinde mi? kesmesi gerektiği konusu mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefîlere göre kurban Harem bölgesinde kesilirken, Şâfiîlere göre ise muhsar olunan yerde kesilir.

Zemahşerî, âyetin i'râb vechini Hanefîlerin görüşünü destekleyecek şekilde izah eder. Hanefî mezhebine müntesib Zemahşerî âyetteki مَجَلَّهُ أَنْ يَبْلُغَ مَعْكُوفًا kelimesinin mef'ûlu lehi olduğunu söyler. Buna göre âyetin anlamı; “Onlar, inkâr edenler, sizi Mescid-i Haram'ı ziyaretten ve yerine ulaşması için bekletilen kurbanlığı alıkoyanlardır”. Buna göre kurbanları, müslümanlar bekletmişlerdir. Bunun amacı ise, satım vb. bir durum olmaması için kurbanlıkların bekletilip Harem bölgesine ulaştırılmasında

⁵⁴² İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu 't-teshil*, II, 294.

⁵⁴³ Ebû Hayyân, VIII, 15.

⁵⁴⁴ el-Feth 48/25.

kesilmesidir. İ‘râbı ve anlamı bu şekilde açıklayan Zemahşerî’ye göre bu âyet, Hanefîlerin muhsar konusundaki görüşünü destekler.⁵⁴⁵ Ebüssuûd Efendi ise أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ konusunda iki i‘râb vechi zikreder. Bunlardan biri, Zemahşerî’nin zikrettiği i‘râb vechidir. Ebüssuûd, bu i‘râb vechinin Ebû Hanîfe’nin muhsarın kurbanı konusundaki görüşüne delil olduğunu belirtir. Ancak diğer i‘râb vechi ise bu görüşün aksine Şâfîlerin görüşünü destekler görünmektedir. Bu i‘râb vechine göre مَحَلَّهُ أَنْ يَبْلُغَ الْهَدْيِ kelimesinden bedeldir.⁵⁴⁶ Bu i‘râba göre âyetin anlamı, mealde verildiği şekildedir. Bu anlama göre kurbanlıkların bekletilmesi, müslümanlar tarafından değil, müşrikler tarafından yapılmaktadır. Şâfîlere göre ise müşrikler, kurbanların Harem'e ulaşmasına engel olduğu için Peygamber, kurbanını muhsar olduğu Harem bölgesi dışında kalan yerde kesmiştir. Bu nedenle Şâfîler muhsar konusunda Zemahşerî’nin i‘râb vechini kabul etmeyip Ebüssuûd’un ikinci olarak zikrettiği vecih de dahil olmak üzere başka vecihler ortaya koymuşlardır. Bu vecihlerin hepsi onların görüşünü destekler mahiyettedir.⁵⁴⁷ Hanefîler, Şâfîlerin bu açıklamasına şöyle cevap verir: Peygamberin muhsar olduğu yer olan Hudeybiye’nin bir kısmı, Harem bölgesindedir. Peygamber, kurbanını bu kısımda kestigi için, muhsarın kurban kesim yerinin Harem olması görüşüne aykırı bir durum olmamıştır.⁵⁴⁸

Konuyla ilgili olarak şu âyet de örnek verilebilir:

...وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ...

“kadınlarınızın anneleri, kendileriyle ilişkiye girdiğiniz kadınlarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız... (ile evlenmek size haram kılındı)”⁵⁴⁹

Bu âyette اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ifadesinin sadece hemen öncesinde bulunan نِسَاء kelimesinin sıfatı mı yoksa hem bu kelimenin hem de kendinden önce bulunan وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ terkindeki نِسَاء kelimesinin sıfatı mı olduğu konusu tartışmalıdır. Zikredilen her iki i‘râb vechi, hem anlamın hem de fikhî hükmün farklılaşmasına yol açmaktadır. Hangi i‘râb vechinin tercih edileceği hususu daha çok başka delillerle ortaya konulan mezhebî

⁵⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 342.

⁵⁴⁶ Ebüssuûd Efendi, VIII, 111.

⁵⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, V, 305; Beyzâvî, V, 130; Ebû Hayyân, IX, 495.

⁵⁴⁸ Ebüssuûd Efendi, VIII, 111.

⁵⁴⁹ en-Nisâ 4/23.

görüŖe göre tespit edildiği anlaŖılmaktadır. Çünkü her iki i‘râb vechi, dilciler tarafından caiz görölmektedir.

Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği görüŖe göre, üvey kızla evliliğin haram olması için sadece nikah yeterli olmayıp üvey kızın annesiyle cinsel iliŖki Ŗartı gerekir. Ancak kayınvalide ile evliliğin haram olması için kızıyla nikah yapılmıŖ olması yeterlidir. Bunun için cinsel iliŖki Ŗartı aranmaz. Bu görüŖe göre i‘râb izahı yapılan âyetteki اللّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ سıfatının mevsufu sadece hemen öncesinde bulunan نِسَاء kelimesidir. Bunun nahiv açısından gerekçesi olarak Ŗu kural zikredilir: Bir sıfat, âmilleri farklı iki mâmule ait olmaz. Hemen öncesindeki نِسَاء kelimesinin başında مِنْ harf-i ceri (âmili) varken geride bulunan نِسَاء kelimesinin başında muzâf olan (âmil) أُمَّهَاتٌ vardır. Her iki âmil farklı olduğu için sıfat sadece en yakındaki نِسَاء’ya ait olabirmiŖtir. Bu i‘râba göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği Ŗekildedir. Bu anlama göre cinsel iliŖki Ŗartı sadece üvey kızlarla evliliğin haram olmasına aittir. Kayınvalide ile nikahın haram olması için onun kızı ile cinsel iliŖki Ŗartı olmayıp sadece nikah yeterlidir.⁵⁵⁰

Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Mücâhid gibi sahâbe ve tâbiinden gelen bazı rivayetlere göre ise kayınvalide ile nikahın haram olması, kızıyla cinsel iliŖki Ŗartına bağlıdır. Sadece nikah, haramlık için yeterli değildir. Onların bu görüŖüne göre اللّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ sıfatı, her iki mevsufa ait olmaktadır. Buna göre âyetin anlamı Ŗöyledir: “kendileriyle cinsel iliŖkiye girdiğiniz kadınlarımızın anneleri ve bu kadınlarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız (ile evlenmek size haram kılındı)”. Bu anlama göre cinsel iliŖki vasfı, hem kayınvalideler hem de üvey kızlarla ilgili olmaktadır.⁵⁵¹

3.2.2. Kur’ân’ın Kendi Nazmından Kaynaklanan Nedenler

Bu baŖlık altında Kur’ân’ın lafzî yapısı, bu kelamın bize ulaŖmasını sağlayan kıraatler ve Kur’ân’ın okunmasıyla ilgili olan vakf ve ibtidâ konusunun i‘râb vecihlerine etkisi üzerinde durulmaya çalıŖılacaktır.

3.2.2.1. Kur’ân’ın Nazım Yapısının Birden Fazla İ‘râb Vechine Uygunluk Göstermesi

Kur’ân nazımının yapısı, dilin imkanları açısından birçok i‘râb vechine muhtemel

⁵⁵⁰ Zemahşerî, *el-KeŖşâf*, I, 495; Fahreddin er-Râzî, X, 27; Neseî, I, 346; Ebüssuûd Efendi, II, 162; Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî*, II, 466.

⁵⁵¹ Taberî, VIII, 144-145; Fahreddin er-Râzî, X, 27.

olabilmektedir. Özellikle zamirlerin mercîlerinin ne olduğu, harf-i cerlerin müteallaklarının belirsizliği, hazifli ifadeler, takdim ve te'hirlere, atıf harflerinin matûfu nereye atfettiğinin açık olmaması, cümlede var olan iki kelimedenden hangisinin mübtedâ hangisinin haber olduğunu belirlemede ihtilaf olması gibi durumlar i'râb ihtimallerini artırabilmektedir.⁵⁵²

Örneğin;

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ

“Kârûn, ‘Bunlar bana bendeki bilgiden dolayı verilmiştir’ dedi. O, Allah'ın kendinden önceki nesillerden, ondan daha kuvvetli ve daha çok mal biriktirmiş kimseleri helâk etmiş olduğunu bilmiyor muydu? O suçlulara günahlarından sorulmaz.”⁵⁵³

Bu âyetteki هُمْ zamirinin nereye râcî olduğu konusu ihtilaflıdır. Zamirin râcî olduğu kelimeye göre zamiri barındıran cümlenin i'râb ve anlamı önemli ölçüde değişmektedir.

Zamirin mercî konusunda iki görüş vardır.

a) Zamir, kendinden sonraki الْمُجْرِمُونَ kelimesine râcîdir. Nahivde yaygın olarak bilinen kurala göre zamir kendinden öncekine râcî olur. Burada ise kendinden sonrakine râcî olmuştur. Bu, nahiv açısından doğru olur mu? Eğer zamirin râcî olduğu kelime lafzen kendisinden sonra zikredilip rütbe (olması gereken tertip) olarak kendinden önce bulunuyorsa, dil kullanımına uygun kabul edilmektedir. Âyette de zamir lafzen kendisinden sonra zikredilen kelimeye râcî olmuştur. Ancak bu kelime nâib-i fâildir. Nâib-i fâilin rütbesinin konumu, fiilden hemen sonra olmasıdır. Yani zamirin bittiği mef'ûlden öncedir. Dolayısıyla zamir, rütbe açısından kendinden önceki kelimeye râcî olmuştur. Zamirin mercisinin bu tayinine göre zamirin bulunduğu وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ cümlesindeki vâv, isti'nâfiyyedir. Dolayısıyla cümle de isti'nâfiyyedir. Bu i'râb açıklamasına göre cümlenin anlamı mealde verildiği gibi olmaktadır. Buna göre kıyamette suçluların günahlarından soru sorulmayacağı anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu âyetin anlamca bir benzeri olarak şu âyet zikredilmektedir: فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ: “İşte o gün ne insana, ne cinlere günahı sorulmayacak.”⁵⁵⁴ Âyet, Allah'ın suçluların

⁵⁵² i'râb vecihlerini artıran nahiv kaynaklı etkenleri inceleyen bazı çalışmalar için bkz. Melh, 210-246; Abdullah, 17-126, 201-370; Ülgen, 164-244.

⁵⁵³ el-Kasas 28/78.

⁵⁵⁴ er-Rahmân 55/39.

yaptıklarını bildiğinden onlara soru sorma ihtiyacı duymadığı şeklinde anlaşılmıştır. Ya da melekler amel defterlerini gördüklerinden dolayı soru sorma ihtiyacı hissetmedikleri şeklinde de âyet tefsir edilmiştir. Cümlelerin öncesiyle münasebeti şöyle açıklanmaktadır. Allah Kârûn'u, kendinden önceki güçlü toplulukları helak ettiğini zikrederek tehdit etmiş, ardından tehdidi bütün suçlulara yönelterek bu cümleyi buyurmuştur. Allah'ın suçlulara olan gazabına rağmen soru sormaması ise daha güçlü bir korkutma ifade ettiği belirtilmektedir.⁵⁵⁵

b) Zamir kendinden önce geçen مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً ifadesindeki مَنْ kelimesine râcîdir. مَنْ kelimesinin lafzı dikkate alındığından kendinden hemen sonraki zamir müfred olmuşken, anlamı dikkate alınarak ذُنُوبِهِمْ ifadesindeki zamir cemî olmuştur. Zamirin mercîinin bu şekildeki tayinine göre cümledeki başındaki vâv atıf harfi olup cümleyi kendinden önceki cümleye atfetmektedir. Ya da vâv, haliyye olup cümle kendinden önceki cümlede bulunan أَهْلَكَ fiilinin fâilinin ya da mef'ûlünün hâl cümlesi olmaktadır. Bu i'râb izahlarına göre cümlelerin anlamı şu şekilde verilmektedir. "Suç işleyenler, önceki nesillerin günahından sorulmaz". Yani herkes kendi yaptığından sorumludur. Hiç kimse başkasının günahı nedeniyle sorguya çekilmez.⁵⁵⁶ Neticede bu âyetteki zamirin mercîinin ne olduğu kesin olarak tespiti mümkün olmadığından bu durum iki farklı i'râb vechine imkan vermiştir.

3.2.2.2. Kıraat Farklılıkları

Kur'ân'ın okuyuş biçimini ifade eden kıraatler, kendilerinden aktarılmasında şöhret bulan imamlarına nispet edilerek bilinmektedir. Bir kıraâtin sahih olabilmesi için Arap diline uygunluk ve senedinin sahih olması yanında çoğaltılan Mushaflardan birine uygun olması şartı aranmıştır.⁵⁵⁷ Bu şartlardan birine sahip olmayan kıraat, şâz olarak nitelenmektedir. Yedi mütevatir ve buna ek olarak çoğunluğuna göre mütevatir olup bazılarında göre meşhur olan üç kıraat da dahil on kıraat, sahih kabul edilmektedir. Bunların dışında da sahih kıraatler bulunmakla birlikte tevâtür derecesinde olmadığından, bu onlu tasnif içinde yer almamaktadır.⁵⁵⁸

İtikâdî ve amelî konularda delil gösterme açısından sahih kabul edilen on imamın

⁵⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 326.

⁵⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 326.

⁵⁵⁷ Ünal, s. 344; Dağdeviren, *Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi*, s. 184.

⁵⁵⁸ Birışık, *Kıraat*, XXV, 428-429.

kıraatinden yararlanmada bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dahası bu kıraatler, Kur'ân kabul edildiğinden, bunlardan herhangi birinin namazlarda ve ibadet maksadıyla okunması caiz görülmüştür. Şâz kıraatler ise böyle değildir. Şâz kıraatlerden dil konusunda yararlanılabileceği çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Ancak itikadî ve amelî konularda şâz kıraatlerin dikkate alınıp alınamayacağı konusu ihtilaflıdır. Hanefîler, şâz kıraatleri amelî açıdan değerlendirmeye tâbî tutarlar. Örneğin yeminini bozan kişinin üç gün orucunu peşpeşe tutması gerektiği konusunda أَيَّامًا مُتَابِعَاتٍ şeklindeki şâz kıraati dikkate almaktadırlar.⁵⁵⁹ Diğer mezhepler ise amelî ve itikadî konularda şâz kıraatleri genellikle değerlendirme dışı tutarlar. İtikadî ve amelî bir hükme taalluk etmeyip âyetin tefsirine ışık tutması açısından şâz kıraatlerin dikkate alındığı bilinen bir husustur. Kıraatlerden kaynaklanan farklı okunuşlar, tefsir için bir anlam zenginliği olarak görülmektedir. Bu nedenle tefsirlerde sahih kıraatlerden yararlanıldığı gibi şâz (tefsirî) kıraatlere de yer verilmektedir.⁵⁶⁰

Kıraatlerden kaynaklanan kelime yapısının değişimi veya kelime sonlarındaki hareketlerin değişik şekillerde okunuşu, i'râbın ve anlamın farklılaşmasına yol açmaktadır. Örneğin; *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ* “*İşte bu şekilde koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini müşriklerin çoğuna güzel gösterdi.*”⁵⁶¹ âyeti cumhurun kıraatine göre bu şekilde okunmaktadır. Ancak mütevatir kıraatlerden biri olan İbn Âmir kıraatine göre ise âyet *وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ* şeklinde okunmaktadır.⁵⁶² Bu kıraat, Şam ve Hicaz bölgesi Mushaflarında *شُرَكَائِهِمْ* kelimesindeki vâv yerine yâ üzerine resmedilerek gösterilmiştir.⁵⁶³ Diğer kelimeler harekesiz olduğu için yazıda farklı gösterim biçimine ihtiyaç duyulmamıştır.

⁵⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 15.

⁵⁶⁰ İtr, s. 154; Birışık, *Kıraat*, XXV, 430.

⁵⁶¹ el-En'âm 6/137.

⁵⁶² İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-karâ'âtî's-seb'*, s. 150. İbn Hâleveyh, *Î'râbü'l-Kirâ'âtî's-seb'* ve *'ilelühâ*, I, 171; Nehhâs, s. 286.

⁵⁶³ İbn Ebû Dâvûd, I, 269; Dâni, *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, s. 577.

İki kıraat arasındaki i'râb farklılığı aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Cumhurun kıraati		İbn Âmir'in kıraati	
زَيْنَ	Malum fiil	زَيْنَ	Meçhul fiil
قَتَلَ	Mansup-Fiilin Mef'ûlü bih	قَتَلُ	Merfû-Nâib-i fâil
أَوْلَادِهِمْ	Mecrûr-Muzâf ileyh	أَوْلَادِهِمْ	Mansub-قَتَلَ mastarının mef'ûlü bihi
شُرَكَائِهِمْ	Merfû-Fâil	شُرَكَائِهِمْ	Mecrûr-قَتَلَ mastarının muzâfun ileyhi

İbn Âmir kıraatine göre kelime sonundaki harekelerin değişimi âyetin i'râbının farklı olmasına yol açmıştır. Bu i'râb farklılığına göre âyetin anlamı şu şekilde değişmiştir: “İşte bu şekilde müşriklerin çoğunluğuna, koştukları ortakların kendi çocuklarını öldürmesi, onların çoğunluğuna süslü gösterildi.” Görüldüğü üzere iki farklı kıraat iki ayrı i'râba ve anlama yol açmıştır. Nitekim cumhurun kıraatine göre çocukları öldürme fiilinin fâili, müşriklerin kendisi iken; İbn Âmir kıraatine göre ise çocukları öldüren, müşrikler değil, koştukları ortaklar olmaktadır. Cumhur kıraatine göre; âyet müşriklerin kız çocuklarını diri diri toprağa gömmesini ifade etmektedir. İbn Âmir kıraatine göre ise kız çocuklarını toprağa gömenler şeytanlardır. Müşrikler şeytanların arzularına uyarak çocukları öldürmüşlerdir. Şeytanlar, çocukların öldürülmesine sebep olduklarından fiilin sebebe isnadı alakası ile şeytanların öldürme eylemi mecâzî olarak düşünülmektedir. Bu ortaklardan maksadın Kâbe koruyucuları oldukları da söylenmektedir. Onlar, çocukların öldürülmesinde müşriklere yardımcı olduklarından öldürme eylemi onlara isnad edilmiştir.⁵⁶⁴

Taberî (v.310/923) İbn Âmir'in kıraatini Şâm halkının bazılarının kıraati diye zikreder. Bu kıraatte muzâf ile muzâf ileyh arasına bir mâmul girmiştir. Dildeki yaygın kullanıma göre ifadenin قَتَلَ شُرَكَائِهِمْ şeklinde bir izafet olması gerekirken araya muzâfun mef'ûlü

⁵⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 276.

girerek قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ olmuştur. Taberî bu kullanımın Arap keliminde çirkin görüldüğünü ve fasih olmadığını gerekçe göstererek bu kıraati eleştirmektedir. Taberî bu kıraati desteleyecek bir şiiri de zikreder. Ancak bu şiirin şâz olması nedeniyle kıraatin kabul görmesinde bir delil olamayacağına işaret eder.⁵⁶⁵ Nehhâs (v.338/950) da Taberî'nin kıraat eleştirisine ek olarak bir lahn (dil hatası) olduğunu ima eder.⁵⁶⁶ İbn Hâleveyh (v.370/980) bu hatanın Şâm halkının Mushaflarında شُرَكَائِهِمْ kelimesinin yâ harfi ile شُرَكَائِهِمْ şeklinde yazılmasından kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla kelimenin bu şekilde yazılması yanlış okunmasına neden olmuştur.⁵⁶⁷ Mekkî b. Ebû Tâlib ise (v.437/1045) bu kıraati, nahiv kuralına aykırı olması gerekçesiyle uzak görür.⁵⁶⁸ Zemahşerî (v. 538/1144) de nahiv kuralına aykırı olan bu durumun, Kur'ân'ın belâğî güzelliğine yakışmayacağı gerekçesiyle kıraati eleştirir.⁵⁶⁹ İbn 'Atıyye (v.541/1147), Enbârî (v. 577/1181) ve 'Ukberî de aynı şekilde bu kıraati (v.616/1219) zayıf görür.⁵⁷⁰

Kurtubî (v.671/1273) İbn Âmir'in kıraati hakkında Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) farklı bir yaklaşımını aktarır. Kurtubî'nin aktardığına göre Kuşeyrî şöyle demiştir. “Bu kıraatin çirkin olduğunu söylemek imkansızdır. Çünkü bu peygamberden tevatür yoluyla gelmiştir. Dolayısıyla bu ifade fasihtir, çirkin olamaz. Ayrıca Osman Mushaflardan birinde شُرَكَائِهِمْ diye yâ ile yazılması bu kıraate delalet eder.”⁵⁷¹ Kurtubî, kıraat hakkında ortaya konulan eleştirileri aktarır, ancak aralarında bir değerlendirmede bulunmaz. Kurtubî'nin Kuşeyrî'den aktardığı bu düşünce Kuşeyrî'nin tefsirinde görülmemektedir.⁵⁷² Ebu Hayyân (v.745/1344) da Kuşeyrî gibi bu kıraatin mütevatir olması nedeniyle reddedilemeyeceğini savunur. Ebu Hayyân, bu kıraati zayıf gören İbn 'Atıyye ile Zemahşerî'yi ağır bir şekilde eleştirmektedir. O, muzâf ile muzâf ileyh arasının ayrılmasının bazı şiirlerde de görüldüğünü ifade ederek bu kıraatin Arap diline uygun olduğunu vurgular.⁵⁷³ Semîn de Ebû Hayyân ile aynı düşüncüyü

⁵⁶⁵ Taberî, IX, 576.

⁵⁶⁶ Nehhâs, II, 33.

⁵⁶⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kurâ'âti's-seb'*, I, 151.

⁵⁶⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, I, 272.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 70.

⁵⁷⁰ İbn 'Atıyye *el-Endelüsî*, II, 350; Enbârî, *el-Beyân fi garibi i'râbi'l-Kur'ân*, I, 342-343; Ukberî, I, 541.

⁵⁷¹ Kurtubî, VII, 93.

⁵⁷² Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 505.

⁵⁷³ Ebû Hayyân, IV, 658.

paylaşmaktadır.⁵⁷⁴ Âlûsî ise bu konuda Ebû Hayyân'dan çok daha sert eleştiride bulunmaktadır. Âlûsî'ye göre nahiv kurallarını dikkate alarak bu kıraati reddedenler kıraatlerin nakil ve semâ yoluyla değil, ictihat yoluyla olduğunu düşünmektedir. Böyle bir düşünce ise açık bir hatadır. Çünkü İbn Âmir'in kıraati de içinde olmak üzere yedi kıraatin hepsi mütevatirdir. Mütevatir kıraatta bir hata olduğunu söylemek Peygamberin hatalı olduğunu hatta Allah'ın hatalı söz söylediği anlamına gelir. Bu nedenle kıraati eleştirenin küfründen korkulur. Âlûsî, İbn Âmir'in kıraatinin Arap dilinin kurallarına aykırı olduğu kabul edilse bile nakil yönünden sıhhatında hiçbir şüphe olmadığı için kabul edilmesinin gerekli olduğunu söyler.⁵⁷⁵

Ebû Hayyân'a kadar yazılan tefsir, i'râbü'l-Kur'ân ve nahiv çalışmalarında bir ilke olarak kıraatlerin tevkîfliği esas alınmışsa da⁵⁷⁶ uygulamada sahih ya da şâz ayrımı yapılmaksızın dil kurallarına aykırı görülen her türlü kıraat reddedilebiliyordu.⁵⁷⁷ Verilen örnek çerçevesinde yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere Kuşeyrî'yi hariç tutarsak uygulama açısından Ebû Hayyân'la birlikte kıraatlere bakışta bir dönüşüm olduğu göze çarpmaktadır. Ebû Hayyân'a kadar bir kıraatin, sahih olup olmadığına bakılmaksızın Arap dilindeki kullanıma uygunluğu önem arz etmekte idi. Arap dilinin kuralları, Kur'ân âyetlerine uygulanarak âyetlerin doğruluğu test edilmektedir. Testten geçemeyen ifadeler zayıf kabul edilmektedir. Bunun temel nedeni olarak şunu söylemek mümkündür: Arap diline ait fasih şiir, nesir gibi malzemeler yoluyla elde edilen dil kurallarının meydana getirilmesindeki asıl amaç Kur'ân'ın hatasız okunmasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu kurallara aykırı görülen okuyuşlarda eleştirilerin olması bu durumdan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca dil kurallarının oluşturulmasında ve delil olarak görülmesinde fasih dil malzemesi birinci sırayı alırken Kur'ân ikinci sırada yer almakta idi. Ancak Ebû Hayyân'la birlikte sahih kıraatin, fasih dil malzemesinin önüne geçirilmesiyle önemli bir dönüşüm olduğu görülmektedir. Bu durumun etkisi, Ebû Hayyân'nın öğrencisi İbn Hişâm en-Nahvî'de (v.761/1360) de görülmüştür. Öyle ki İbn Hişâm'ın, önceki dilcilerden ayırt edici en önemli özelliği olarak onun istişhâd açısından

⁵⁷⁴ Semîn el-Halebî, V, 162-175.

⁵⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 277.

⁵⁷⁶ Örneğin bkz. Sibeveyhi, I, 148; Ferrâ, III, 314, 317; Zeccâc, I, 482, II, 12, 93, 147, 172, 411; Nehhâs, 138-139; İbn Hâleveyh, *I'râbü selâsine sûre*, s. 24, 54; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 292.

⁵⁷⁷ Örneğin bkz. Ferrâ, II, 75; Ahfeş, II, 407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 551.

Kur'ân'a ilk sırayı, hadise ikinci ve şiire üçüncü sırayı verdiği belirtilmektedir.⁵⁷⁸

Sahih kıraatlerin eleştirisine son verilmesi şeklinde olan bu durum bir anda Ebû Hayyân ile başlamamıştır. Yukarıda belirtildiği gibi Ebû Hayyân'dan çok daha önce yaşamış olan Kuşeyrî (v. 465/1072) mütevatir kıraatin eleştirisini çirkin görmektedir. Kuşeyrî'den de önce mütevatir kıraatler hakkındaki bu anlayış kıraat âlimi ve yedi mütevatir kıraati *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde bir araya getiren İbn Mücâhid'le (v.324/936) başladığı kabul edilmektedir.⁵⁷⁹ İbn Mücâhid'le birlikte sahih kıraatler eleştirisi öncesine nispetle biraz daha azalmıştır. Artık İbn Mâlik'e (v.672/1274) geldiğinde nahiv kuralına aykırı olsa da mütevatir kıraatin reddedilmemesi gerektiği düşüncesinin ağırlık kazanmaya başladığı görülür.⁵⁸⁰ İbn Mücâhid ile başlayan bu kıraat algısı İbn Mâlik'le devam edip, Ebû Hayyân ile birlikte tamamen yerleştiği görülmektedir. Bu nedenle Ebû Hayyân'a kadar olan i'râbü'l-Kur'ân türü çalışmalarda sahih kıraat, eleştiriye konu olabilmekte iken Ebû Hayyân'dan sonra ise durum tersine dönmektedir. Artık sahih kıraat fasih şiir gibi hatta ondan da öte dilin önemli bir malzemesi görülmektedir. Öyle ki şiirin naklinde sıkıntılar olması nedeniyle şâz görülebilmekte iken sahih kıraatin naklinde şüphe olmadığı için kıraat, en önemli dil malzemesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. İşte kıraatin, en önemli dil malzemesi kabul edilmesiyle birlikte daha önce muzâf ile muzâf ileyh arasında zarf dışında bir mâmulün girmesi caiz görülmezken İbn Âmir kıraatine göre okunan bu âyetin istişhâdıyla bu durum, caiz görülmeye başlanmıştır. Buna göre âyetteki *أَوْلَاد* kelimesi *قَتْل*'nin mef'ûlü bihidir. Dolayısıyla muzâf olan *قَتْل* ile muzâf ileyh olan *شُرَكَائِهِمْ* arasında mef'ûlün girmesi, dil kuralı açısından mümkün görülmeye başlanmıştır.⁵⁸¹

Kıraat farklılığının i'râb ve anlama etkisine örnek olarak şu âyet de zikredilebilir:

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının”⁵⁸² Bu âyetteki *وَالْأَرْحَامَ* kelimesinin iki farklı kıraati bulunmaktadır. Mütevatir kıraat imamlarından Hamza dışındakilerin çoğunluğu bu kelimenin sonunu fethalı okurken, Hamza ise, kesreli okumaktadır. Her

⁵⁷⁸ Özbekçi, *İbn Hişâm en-Nahvî*, XX, 74.

⁵⁷⁹ İnanç, s. 111, 238.

⁵⁸⁰ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, II, 981-982.

⁵⁸¹ Ebû Hayyân, IV, 658.

⁵⁸² en-Nisâ 4/1.

iki kıraat, mütevatir olduğu için tefsirlerde her ikisine göre i'râb vecihleri yapılmaktadır.

الأَرْحَامُ kelimesinin fethalı okunduğu kıraate göre iki i'râb vechi zikredilmektedir: Birincisi; bu kelime geride geçen اللهُ lafzına matuftur. Buna göre âyetin anlamı, yukarıda mealde verildiği şekildedir. İkincisi ise; bu kelime, بِهٖ zamirine atfedilmiştir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “Allah’tan korkun ki siz O'nun adına ve akrabalık bağları hürmetine birbirinizden dilekte bulunursunuz” Bu iki i'râb vechi arasındaki anlam farkı şudur: Birincisinde Allah’tan ve akrabalık bağının kesilmesinden sakınılması emredilirken, ikincisinde ise hem Allah adına hem de akrabalık hürmetine insanların birbirlerinden istekte buldukları ifade edilmektedir. Dolayısıyla iki anlam, birbirinden tamamen farklı olmaktadır.⁵⁸³

الأَرْحَامُ kelimesinin kesreli okunduğu kıraatte ise sadece yukarıda zikredilen ikinci i'râb vechi durumu söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu kıraate göre, hem Allah adına hem de akrabalık hürmetine insanların birbirlerinden istekte buldukları ifade edilmektedir. Önceki kıraatte zikredilen birinci i'râb vechi, bu kıraatte mümkün olamamaktadır. Çünkü bu kıraatte الأَرْحَامُ kelimesi kesreli olduğu için mansub olan اللهُ lafzına atfi imkansızdır. Bu nedenle kelimenin kesreli okunduğu kıraatte, sadece ikinci i'râb vechi kabul edilmektedir.⁵⁸⁴

Bu kıraatte, kesreli olan الأَرْحَامُ kelimesi, mecur zamir olan بِهٖ zamirine atfedilmektedir. Bir kelimenin, mecur zamire atfi Basra ekolüne göre caiz olmadığından, bu kıraat ilk dönem Basra dalcileri tarafından eleştirilmiştir.⁵⁸⁵

Âlûsî, ilk dönemlerde bu kıraate yapılan eleştirileri çirkinlikle niteleyerek, bunun mütevatir olduğunu ve mütevatir kıraatlerin hepsinin tevkîfi olduğunu belirtir. Âlûsî, ayrıca bu kıraatin, Kûfe ekolünün benimsediği kurala da uygun olduğunu vurgular. Çünkü Kûfe ekolüne göre, bir kelimenin mecur bir zamire atfi caizdir.⁵⁸⁶ Bu nedenle Âlûsî, kıraatlerin dile uygunluğu Basra ekolünün tekelinde olmayıp, diğer dil ekollerinin görüşlerinin de doğru olabileceğini açık bir şekilde beyan eder.⁵⁸⁷ Böylece

⁵⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 394-395.

⁵⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 394-395.

⁵⁸⁵ bkz. *Zeccâc*, II, 6.

⁵⁸⁶ bkz. *Ebû Hayyân*, II, 387.

⁵⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 394-395.

Âlûsî, Hamza kıraatinin hem mütevatir olup tevkîfî olması hem de dil kuralına uygun olması açısından hiçbir şekilde eleştiriye konu olamayacağını ortaya koymaya çalışır. Âlûsî'nin bu yaklaşımı yukarıda da temas edildiği üzere klasik dönemde İbn Mücâhid'le başlayıp Ebû Hayyân'la birlikte yerleşmiş olan kıraat düşüncesini yansıtmaktadır.⁵⁸⁸ Çünkü bu kıraat hakkındaki benzer açıklamaları, Ebû Hayyân'ın tefsirinde de görmek mümkündür.⁵⁸⁹ Sonuç olarak kıraatlerin, i'râb vecihlerinin farklılaşmasına etkisi olduğu gibi dil konusundaki tartışmalarda da önemli rol oynadığı görülmektedir.

3.2.2.3. Vakf ve İbtidâ

Vakf, terim olarak bir kelimeyi kendisinden sonraki kelimedenden ayırmak demektir.⁵⁹⁰ İbtidâ ise, vakfın zıddı olarak mananın bozulmayacağı yerden başlayarak okumayı devam ettirmektir.⁵⁹¹ Vakf ve ibtidâ ilmi, âyetlerin i'râb konumlarının belirlenmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Çünkü âyetlerdeki vakf ve ibtidâ yerlerinin tespitinde i'râb kurallarına uygunluk temel ölçütlerden biri sayılmaktadır. Vakf ve ibtidâ yerlerinin tespiti tevkîfî mi? yoksa icthâdî mi? olduğu tartışmalıdır.⁵⁹² Bu nedenle bir kısım âlimler âyetlerde vakf ve ibtidânın tespitinde rivayeti esas alırken diğerleri ise âyetin i'râb durumunu ve anlamını esas almaktadır. İctihâdî olduğu görüşünü dikkate alanlara göre vakf ve ibtidânın i'râba etkisinden söz etmek mümkün değildir. Aksine i'râbın, vakf ve ibtidâyı etkilemesinden söz edilebilir. Ancak tevkîfî olduğu görüşünde olanlara göre ise vakf ve ibtidâ, i'râbı etkilemektedir. Bu durumda da bazen vakf ve ibtidâ tespitinde birbirleriyle çelişik iki rivayetin bulunması iki farklı i'râba ve anlama yol açabilmektedir.

Örneğin;

âyetlerinde⁵⁹³ vakf ve ibtidâ yeri olarak iki görüş zikredilmektedir.

Birinci görüşe göre; âyet sonu olan دَارُ الْمُتَّقِينَ ifadesinde vakf yapıp جَنَّاتٍ kelimesi ile

⁵⁸⁸ bkz. Dağdeviren, *Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, 29-40; Şükrî, s. 195-204; İnanç, s. 238.

⁵⁸⁹ bkz. Ebû Hayyân, II, 387.

⁵⁹⁰ Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 47.

⁵⁹¹ Dâni, *et-Teyâsîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*, s. 117; Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 48; İbnül Cezerî, II, 279.

⁵⁹² Çetin, *Vakf ve İbtidâ*, XLII, 463.

⁵⁹³ en-Nahl 16/30-31.

ibtidâ yapılır. Bu görüşe göre جَنَّاتُ kelimesi mübteda olup, يَدْخُلُونَهَا ile başlayan cümle ise haberdir. Bu i'râba göre âyetin anlamı şöyledir: “Müttakilerin yurdu ne güzeldir. Adn cennetleri ki, ona gireceklerdir”

İkinci görüşe göre ise, دَارُ الْمُتَّقِينَ ifadesinde vakf yapılmayıp جَنَّاتٍ عَدْنٍ terkinde vakf ve وَلِيْعَمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ kelimesi, يَدْخُلُونَهَا fiilinde ibtidâ yapılır. Bu görüşe göre ise جَنَّاتُ kelimesi, دَارُ الْمُتَّقِينَ cümlesindeki medh fiilinin mahsusudur. Mahsus ise ya muahhar mübteda ya da gizli bir mübtedanın haberi kabul edilmektedir. Her iki durumda da جَنَّاتُ kelimesi دَارُ الْمُتَّقِينَ terkinde açıklanmaktadır. Bu i'râba göre âyetin anlamı şöyledir: Adn cennetleri olan müttakilerin yurdu ne güzeldir. Ona gireceklerdir”⁵⁹⁴ Bu iki i'râb vechi ve anlam arasındaki fark; İkinci i'râb ve anlama göre; müttakilerin karşılığının adn cennetleri olduğu kesin bir şekilde ifade edilirken birincisinde bu kesinlikten söz etmek mümkün görünmemektedir.⁵⁹⁵ Bu nedenle bazı müfessirler, birinci i'râb vechine göre دَارُ الْمُتَّقِينَ ifadesinden maksadın dünya olduğunu söylerler. Bu anlama göre müttakiler, dünyadaki amellerinin karşılığı ile cennete girecekleri için dünyanın onlar için güzel bir yurt olduğu belirtilmiştir.⁵⁹⁶

Başka bir örnek olarak;

âyetlerinde⁵⁹⁷ سَيُضَلَّى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٥٩٧﴾ وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ yapılabileceği belirtilmektedir. Vakf ve ibtidânın yapıldığı yere göre i'râb vechi ve anlam farklılaşmaktadır.

Birinci görüşe göre âyette وَأَمْرَأَتُهُ kelimesinde vakf yapıp حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ile ibtidâ yapılır. Bu görüşe göre وَأَمْرَأَتُهُ kelimesi, başındaki vâv ile سَيُضَلَّى fiilinin müstetir zamir ve fâili olan هُوَ'ye atfedilir. حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ifadesi ise zemm/ihtisas üzere mansubtur. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: “O ve karısı alevli ateşe girecektir, özellikle o odun taşıyıcısı var ya...”⁵⁹⁸

İkinci görüşe göre ise لَهَبٍ kelimesinde vakf yapıp وَأَمْرَأَتُهُ kelimesiyle ibtidâ yapılır. Bu görüşe göre وَأَمْرَأَتُهُ kelimesinin başındaki vâv, atf için olmayıp isti'nâfiyedir. Buna göre

⁵⁹⁴ Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 116.

⁵⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 373.

⁵⁹⁶ Kurtubî, X, 101.

⁵⁹⁷ el-Mesed 111/3-4.

⁵⁹⁸ Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 242-243; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 499-500.

امْرَأَتُهُ kelimesi mübtedadır ve حَمَالَةَ الْحَطَبِ kelimesi ise kendisini nasb eden zemm fiiliyle birlikte haberdir. Buna göre âyetin anlamı şöyledir. “O, alevli ateşe girecektir. Karısı, o odun taşıyısı var ya...” Bu anlam, önceki anlamdan farklı olmaktadır. Önceki anlamda, Ebû Lehebin karısıyla birlikte ateşe gireceği ifade edilirken, bu anlamda ise, sadece Ebû Leheb’in ateşe gireceği belirtilip, karısının ona odun taşıyacağı anlatılmaktadır.⁵⁹⁹

Bu örneklerde görüldüğü üzere tevkîfi görüşe göre vakf ve ibtidâ, i’râb farklılığına ve dolayısıyla anlama etki etmektedir. Vakf ve İbtidâ konusunda iki farklı rivayet ya da görüş iki farklı i’râbı doğurmaktadır. Tercih edilen rivayete ya da görüşe göre i’râb yapılıp âyetin anlamı ona göre anlaşılmaktadır. İctihâdî olduğu görüşte olanlara göre ise örneklerde ortaya konulan i’râb vecihlerinin birinin tercihinine göre vakf ve ibtidâ yeri tespit edilmektedir.

⁵⁹⁹ Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 242-243; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 499-500.

BÖLÜM 4: ANLAMA YANSIMASI BAĞLAMINDA İ'RÂB VECİHLERİ ARASINDAN ÂLÛSÎ'NİN TERCİHİNE ETKİ EDEN DİLBİLİMSEL UNSURLAR

Bir âyetin i'râb vecihlerinin birden fazla olmasının sebepleri yukarıda ele alınmıştı. Burada ise birden fazla olan i'râb vecihleri arasından yapılacak tercih konusu ele alınacaktır. Birçok i'râb vechine sahip olan bir âyette hangi i'râbın tercih edilip anlamın ona göre verileceği hususu müfessirler arasında farklılık arz edebilmektedir. Örneğin İbn Hişâm'ın âyetlerdeki i'râb vecihleri arasında tercihini genellikle anlamdan ziyade nahiv kurallarını esas alarak yaptığı belirtilmektedir. Başka bir deyişle en yaygın nahiv kuralını dikkate alarak i'râb tercihinde bulunmaktadır.⁶⁰⁰ Âlûsî ise i'râb tercihlerinde yerine göre çeşitli durumları dikkate almaktadır. Çalışmamızda bu durumların neler olduğu dilbilim ve dilbilim dışı kaynaklı hususlar olmak üzere iki bölüm halinde ele alınacaktır. Bu bölümde Âlûsî'nin i'râb vecihlerinden birini tercihte etkili olan dilbilimsel unsurların neler olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

4.1. Yaygın Olarak Bilinen Gramer Kuralının İ'râb Tercihine Etkisi

Bu başlık altında dilcilerin çoğunluğu tarafından kabul gören nahiv kurallarının Âlûsî'nin i'râb tercihinde dikkate alınıp alınmadığı hususu örnekler üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

4.1.1. İ'râb Vechi Tercihinde Yaygın Olan Gramer Kuralının Dikkate Alınması

Âlûsî, i'râb izahlarında diğer dilcilerin ve müfessirlerin çoğunluğunun yaptığı gibi nahiv kurallarını esas almaktadır. Bu yaygın ve tabii bir durumdur. Çünkü i'râb bilgisini veren ilim nahivdir. Bu nedenle nahiv ilminin verileri ve sınırları çerçevesinde i'râb yapılması esastır. Ancak nahiv ilminin bazı verileri konusunda ihtilaf olması i'râb ihtilafını da beraberinde getirmektedir. Dilciler ve müfessirler genel olarak nahivcilerin çoğunluğunun hemfikir olduğu nahiv esasları doğrultusunda i'râb izahı yapılmasının ehemmiyetine vurgu yaptıkları bilinen bir husustur.⁶⁰¹ Âlûsî de genellikle bu doğrultuda hareket ederek tefsirinin önemli bir kısmında çoğu nahivciler tarafından kabul edilen nahiv kurallarına göre i'râbı esas almıştır. Bir âyet konusunda birden fazla i'râb vechi ihtimali olması durumunda genellikle nahiv kuralı açısından en uygun olan vechi tercih

⁶⁰⁰ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, s. 875-889.

⁶⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 312.

etmiştir. Sadece tercihlerde bulunmakla yetinmeyip yaygın nahiv kuralına uymayan i'râb vecihlerini de bu gerekçeyle eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu durumun Âlûsî tefsirinde en yaygın olması nedeniyle birkaç örnek verilmesinin yeterli olacağı düşünülmektedir.

4.1.1.1. Haberin Temel İşlevinin Te'kid Olmaması

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Allah onları, göremez bir şekilde karanlıklar içinde bıraktı.”⁶⁰² Bu âyette تَرَكَ fiilinin iki mef'ûl alanlardan kabul edilmesine göre,⁶⁰³ هُمْ zamiri, birinci mef'ûlü iken فِي ظُلُمَاتٍ ise ikinci mef'ûlüdür. لَا يُبْصِرُونَ cümlesi ise ظُلُمَاتٍ kelimesinin sıfatı ya da zamirin hâlidir. Bu i'râba göre âyetin meali yukarıdaki gibidir.

Âlûsî'ye göre burada فِي ظُلُمَاتٍ'nin hâl yapıp لَا يُبْصِرُونَ cümlesinin ikinci mef'ûl yapılması mümkün değildir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: “Allah onları karanlıklar içinde göremez yapmıştır.” Bu anlama göre “göremezler” anlamındaki لَا يُبْصِرُونَ ifadesi “karanlıklar içinde olma” anlamını te'kid etmektedir. Çünkü karanlıklar içinde olmak zaten görememek demektir. Buna göre ikinci mef'ûl, anlam açısından hâl olan فِي ظُلُمَاتٍ ifadesini te'kid eder durumdadır. تَرَكَ fiili aslında mübtedâ ve haber olan iki mâmulün başına gelip bunları mef'ûle dönüştürme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla fiilin iki mâmulü olan هُمْ ve لَا يُبْصِرُونَ ifadeleri aslında mübtedâ ve haberdir. Nahivde temel bir kurala göre; “haberde asıl olan te'kid etmemesidir.” Bu durumda لَا يُبْصِرُونَ cümlesi asıl itibariyle haber olduğundan, “haberin te'kit edici olmaması gerektiği” kuralına göre bu cümlenin ikinci mef'ûl olmaması gerekir. Bu nedenle cümlenin, hâl yapıp bundan önce bulunan فِي ظُلُمَاتٍ'nin ikinci mef'ûl yapılması daha doğrudur. Âlûsî, bazı âlimlerin bu kuralı zorunlu görmese de çoğunluğunun kabul etmesi nedeniyle i'râbın bu şekilde olmasını tercih ettiğine işaret etmektedir.⁶⁰⁴

Zemahşerî, Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechini zikrederek تَرَكَ fiili dahil olmadan önce cümlenin فِي ظُلُمَاتٍ هُمْ şeklinde mübtedâ haber olup fiille birlikte mef'ûle dönüştüklerini

⁶⁰² el-Bakara 2/17.

⁶⁰³ تَرَكَ fiilinin iki şekilde kullanımı bulunmaktadır: 1 صَيَّرَ anlamını tazmin yoluyla mübtedâ ve haber olan iki mâmulün başına gelip onları kendine ait iki mef'ûle dönüştürmesi. 2 Bir mef'ûle müteaddî olması. Âlûsî her iki kullanıma göre âyetin i'râb izahını yapmaktadır. Ancak Âlûsî, fiilin birinci kullanımına öncelik vermektedir. Ayrıca o, fiilin ikinci kullanıma göre yapılan i'râb izahında birincisinde olduğu gibi birden fazla i'râb vechine yer vermemektedir. Bu nedenle sadece birinci kullanıma göre yapılan i'râb izahı üzerinde durularak yaygın olan nahiv kuralının i'râb vechi tercihindeki etkisi ele alınmaktadır. bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 169.

⁶⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 169.

ifade eder. Ancak لَا يُبْصِرُونَ cümlesinin neden haber olamayacağına yani fiilin ikinci mef'ûl olamayacağına dair bir şey söylememektedir.⁶⁰⁵ Ancak aynı i'râb vechi üzerinde duran Semîn el-Halebî ise Âlûsî'nin belirttiği gerekçeye daha ayrıntılı bir şekilde yer verir. O şöyle der: “ فِي ظُلُمَاتٍ hâl yapıldığında görmeme anlamı ifade edilmiş olmaktadır. Bu kelimedenden sonra yine aynı anlama gelen لَا يُبْصِرُونَ cümlesi ikinci mef'ûl yani aslı itibariyle haber yapılırsa nahiv açısından bir sıkıntı olmaktadır. Çünkü bu durumda haber, kendi görevi olan bir yargı bildirme değil, pekiştirme niteliği kazanmaktadır. Haberin pekiştirme özelliği yoktur. Ancak hâl olan birşeyin böyle bir özelliği vardır. Çünkü hâl, haber gibi cümlenin ana unsuru değil, ek açıklama konumundadır. Bu nedenle لَا يُبْصِرُونَ cümlesinin te'kid eden bir hâl olması daha uygundur.”⁶⁰⁶ Görüldüğü üzere Semîn el-Halebî ve kendisinden istifade ettiği anlaşılan Âlûsî, yaygın olan nahiv kuralını esas alarak i'râb vechini benimsemektedir.

4.1.1.2. Cümlede En Yakın Kelimenin Dikkate Alınması

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ

“Allah'ın kurulmasını emrettiği bağları koparırlar”⁶⁰⁷ âyetindeki أَنْ يُوصَلَ ifadesinin i'râbı konusunda iki vecih zikredilmektedir. Birinci i'râb vechine göre; bu ifade يَقْطَعُونَ fiilinin mef'ûlü olan مَا'dan bedel olmak üzere mansubtur. İkinci i'râb vechine göre ise; bu ifade, kendinden hemen önce bulunan بِهِ'deki zamirden bedel olmak üzere mecrurdur. Âlûsî ikinci i'râb vechinin tercihe daha şayan olduğunu belirtir. Çünkü ikinci i'râb vechinde, en yakın kelime dikkate alınarak bedel yapılmıştır. Âlûsî ayrıca ikinci i'râb vechine göre olan âyetin anlamı birinci i'râb vechindeki anlamdan daha mübalağalı olduğu gerekçesini de zikreder. Şöyle ki; Âlûsî'nin tercih ettiği ikinci i'râb vechinde أَنْ يُوصَلَ ifadesi bedel olarak بِهِ'deki zamirin yerine geçtiğinden âyetin anlamı şöyle olmaktadır: يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِوَصْلِهِ “Allah'ın vaslını emrettiği şeyi koparırlar.” Bu anlama göre âyette Allah'ın bizzat emrinin çiğnendiği vurgusu yapılmaktadır. Birinci i'râb vechinde أَنْ يُوصَلَ ifadesi bedel olarak مَا'nın yerine geçtiğinden âyetin anlamı şöyle olmaktadır: يَقْطَعُونَ وَصَلَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ “Allah'ın emrettiği şeyin bağını koparırlar.” Bu anlama göre ise Allah'ın emirlerinden biri olan vaslın çiğnendiği vurgusu yapılmaktadır. Âlûsî'ye göre Allah'ın bizzat emrine olan vurgu, emirlerinden sadece biri olan vasıldan

⁶⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 75.

⁶⁰⁶ Semîn el-Halebî, I, 164.

⁶⁰⁷ el-Bakara 2/27.

daha çok önem arz etmekte ve âyette vurgulanmak istenen asıl anlam da budur. Öyleyse hem nahiv kuralı açısından hem de vurgulanmak istenen anlam açısından ikinci i‘râb vechinin evlâ olduğu ortaya çıkmaktadır. Âlûsî, bu konuda başka i‘râb vecihleri de zikreder. Ancak bunların dikkate değer olmadığını belirtmekle yetinir.⁶⁰⁸

Ebû Hayyân, bir gerekçe beyan etmeksizin Âlûsî'nin benimsediği ikinci i‘râb vechini tercih eder. Ancak İbn ‘Atıyye, Ukberî, Beyzâvî, Semîn el-Halebî ve Âlûsî diğer i‘râb vechini mümkün görürken⁶⁰⁹ Ebû Hayyân ise ikinci i‘râb vechi dışındaki tüm vecihlerin zayıf ve fesahattan uzak olduğunu belirtir.⁶¹⁰ Bunun tam aksine, İbn ‘Atıyye'nin tefsirinde ise bir gerekçe belirtilmeksizin diğer vecihler mümkün görünürken ikinci i‘râb vechinin zayıf olduğu zikredilmektedir.⁶¹¹ Dolayısıyla İbn ‘Atıyye'nin tercihinde yaygın olan nahiv kuralının dikkate alınmadığı görülmektedir.

Zemahşerî, âyetin i‘râbına değinmez.⁶¹² Beyzâvî ise Âlûsî gibi iki i‘râb vechine değinir ve ikinci i‘râb vechinin hem lafız hem de anlam açısından daha güzel olduğunu belirtir, fakat ayrıntıya girmez. Dolayısıyla lafız ve anlam açısından nasıl daha güzel olduğu kapalı bırakılmıştır.⁶¹³ Bu kapalılığı Beyzâvî tefsiri üzerine yazılan Şihâb hâşiyesinde Âlûsî'nin ifadelerine benzer bir şekilde izah edilmiştir. Buna göre i‘râb vechinin tercihinde, lafız açısından yakınlığın esas alınması ve anlam açısından daha mübalağalı olma gerekçelerinin bu hâşiyeden iktibas edildiği anlaşılmaktadır.⁶¹⁴ Bu durum Âlûsî'nin özellikle i‘râb izahlarında, tefsir hâşiyelerinden de istifade ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak tefsircilerin çoğunluğu, Şihâb hâşiyesi ve Âlûsî gibi gerekçesini açıkça zikrederek ya da zikretmeksizin en yakın kelimeyi dikkate alarak i‘râb tercihinde buldukları görülmektedir. Ancak İbn ‘Atıyye gibi bazılarının ise bu durumun aksine hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

⁶⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 214.

⁶⁰⁹ İbn ‘Atıyye el-Endelüsî, I, 113; Ukberî, I, 44; Beyzâvî, I, 65; Semîn el-Halebî, I, 236; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 214.

⁶¹⁰ Ebû Hayyân, I, 207.

⁶¹¹ İbn ‘Atıyye el-Endelüsî, I, 113.

⁶¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 75.

⁶¹³ Beyzâvî, I, 65.

⁶¹⁴ Hafâcî, II, 107. krş; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 214.

4.1.1.3. Cümlelerde Müstakillğin Esas Olması

وَمَنْ يَزْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

“Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o, ahirette de iyilerdendir.”⁶¹⁵ Âyette bulunan *وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا* cümlesi hakkında üç i'râb vechi zikredilmektedir. Bu cümle ya hâldir, ya öncesindeki cümleye atfedilmiştir ya da cümle-i i'tirâziyyedir. Âlûsî, bu i'râb vecihlerinden birincisini Radî el-Esterâbâdî'nin (v.688/1289?) tercih ettiğini belirtir. Radî'nin birinciyi tercih etmesinin sebebi ise; bu i'râb vechine göre âyette bir yemin takdirine gerek olmamasıdır. Hâl olmasaydı *لَقَدْ* ifadesi hazfedilmiş bir yeminin varlığına işaret ettiği için yemin takdiri gerekecekti. Ancak hâl olması durumunda bu takdire ihtiyaç yoktur. Takdirsiz ifade takdirliden evlâ olduğu için Radî'ye göre bu i'râb vechi tercihe şayandır. Âlûsî'ye göre ise lafız açısından Radî haklı görünse de anlam açısından durum böyle değildir. Bu nedenle Âlûsî, üçüncü i'râb vechini tercih eder. Bu üç i'râb vechini değerlendiren Âlûsî, “cümlelerde aslolanın müstakil olması” prensibinden hareketle itirâziyye şeklindeki üçüncü i'râb vechinin daha zahir olduğunu ifade eder. Çünkü cümle-i itirâziyye herhangi bir cümleye bağlı olmaksızın araya girmiş ve i'râbtan mahalli olmayan bir cümledir. Diğer iki i'râb vechi olan hâl ve atıfta ise cümle bir önekine bağlı olacağından cümlenin müstakillüğünden söz edilemez. Bu nedenle Âlûsî her üç i'râb vechini mümkün görmekle birlikte bu i'râb vechine öncelik vermektedir. Ayrıca bu i'râb vechine göre âyette vurgulanmak istenen anlamın daha fazla pekiştirilmiş olması da diğer bir tercih ettirici sebep olarak zikredilmektedir. Çünkü cümle-i i'tirâziyye durumunda İbrahim (a.s.)'in övgüsüne vurgu yapılmaktadır. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Ancak hâl ya da atıf durumunda ise İbrahim (a.s.)'e bir övgü vurgusu ön planda olmayıp onun dininden yüz çevrilmemesinin gerekçesine vurgu yapılmıştır. Netice itibariyle hem Radî hem Âlûsî nahiv kuralı açısından i'râb tercihinde bulunmuşlardır. Radî lafza taalluk eden “takdirsiz ibarenin takdirli ibareden evla olması” prensibini dikkate alırken Âlûsî ise manaya taalluk eden “cümlenin müstakillüğünün asıl olması” prensibini dikkate alarak anlamı daha fazla öncelemiştir.⁶¹⁶

⁶¹⁵ el-Bakara 2/130.

⁶¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 386.

4.1.1.4. Haberinde Te'kid ل/Lâmı Bulunan إِنَّ'nin Muhaffefe Olması

وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً

“Şüphesiz o (kıblenin değiştirilmesi) ağırdır”⁶¹⁷ Âlûsî, bu âyetin i'râb tahlilinde hem Kûfe hem de Basra ekolünün görüşlerine yer vermektedir. Kûfelilere göre âyetteki إِنَّ olumsuzluk anlamı ifade eden edattır. ل ise لَّ anlamında istisnadır. Bu i'râba göre âyetin anlamı şöyledir: “O, ancak ağır bir şeydir.” Bu anlama göre âyette hasr yapılarak kible yönünün değiştirilmesinin ağır bir durumdan başka bir şey olmadığına vurgu yapılmaktadır. Basralılar ise Kûfelilerin bu görüşüne itiraz ederler. Çünkü Basralılara göre Arap dilinde ل harfinin لَّ anlamında kullanımı mevcut değildir. Aksine bu harfin te'kid olarak kullanımı yaygındır. Ayrıca bu harfin cümlelerin haberinde bulunması, cümle başında bulunan إِنَّ'nin olumsuzluk edatı değil, إِنَّ'den tahfiflenmiş olduğunu göstermek için kullanılmaktadır. Âlûsî Basralıların bu görüşlerine yer vererek, Arap dilinde kullanımı bulunan bir hususun dikkate alınarak i'râbın tercih edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Âlûsî'nin benimsediği bu i'râba göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Bu anlama göre kıblenin ağır bir durum olduğu te'kitli ifade edilse de diğer i'râb vechinde olduğu gibi hasrdan söz edilemez.⁶¹⁸ Dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerin genelinde her iki mezhebin görüşüne yer verilerek Basralıların görüşünün tercih edildiği görülmektedir.⁶¹⁹ Ancak bazı i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde ise Kûfelilerin görüşü tercih edilmiştir.⁶²⁰

4.1.1.5. Tâbînin Metbûya Marifelik ve Nekrelikte Uyum Sağlaması

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ

“Onda apaçık deliller vardır. Onlardan biri de, Makam-ı İbrahim'dir.”⁶²¹ Âyette altı çizili olan ifadenin i'râbı konusunda birden fazla vecih ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre bu ifade, آيَاتٌ kelimesinden bedel-i ba'z min'l-küldür. Buna göre âyette asıl olarak Makam-ı İbrahim kastedilmektedir. Çünkü bedel, cümlede maksut olan kelimedir. Dolayısıyla âyetin anlamı sanki şu şekildedir. “Onda apaçık deliller olan

⁶¹⁷ el-Bakara 2/143.

⁶¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 406.

⁶¹⁹ Ebû Hayyân, I, 426; Semîn el-Halebî, II, 334; Ebüssüüd Efendi, I, 173.

⁶²⁰ bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, I, 113.

⁶²¹ Âl-i 'İmrân 3/97.

Makam-1 İbrahim vardır.” Âlûsî bu i’râb vechini zayıf olarak zikreder. Ancak o, bunun gerekçesine değinmez.⁶²² Gerekçe olarak آيَات kelimesi nekre olup ondan bedel yapılan مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ marife olduğu için tâbî metbû arasında uyum yoktur, diye düşünülebilir. Ancak bedel konusunda nahivcilerin çoğunluğuna göre tâbî ve metbûdan birinin marife diğerinin ise tahsisleşmiş nekre olmasında bir sakınca yoktur. Buna göre marife olan Makam-1 İbrahim kelimesi, بَيِّنَات sıfatını almak suretiyle tahsisleşmiş olan آيَات kelimesinden bedel olabilir. Ancak Âlûsî'nin bu i’râb vechini neden zayıf gördüğü bilinmemektedir. Ebussuûd ise bunu zayıf görmeyip mümkün olan i’râb vecihleri arasında zikretmektedir.⁶²³

Zemahşerî'nin tercih ettiği i’râb vechine göre bu kelime, atf-1 beyandır. Buna göre ise âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Onda apaçık deliller, Makam-1 İbrahim vardır.” Ancak bu durumda bir sorun ortaya çıkmaktadır. Çünkü atf-1 beyân ile metbûsunun müfred, tesniye ve cemilik açısından uyumu aranmaktadır. Burada atf-1 beyân yapılan Makam-1 İbrahim kelimesi müfred iken metbûsu olan آيَات kelimesi cemîdir. Bu sorunu çözmek için Zemahşerî te’vil yoluna başvurur. Şöyle ki; Makam-1 İbrahim kelimesi her ne kadar müfred olsa da bu makam, birçok âyeti/mucizeyi içinde barındırdığı için cemî hükmünde kabul edilmektedir. Şöyle ki; İbrahim (a.s.)’in ayak izlerinin o Makam’daki taşa bulunması, ayaklarının topuklarına kadar kayanın içine gömülmesi, o kayanın bu şekilde bir kısmının hamur gibi yumuşaması, o taşın günümüze kadar gelmesi ve düşmanlardan korunması gibi şeyler birer âyettir. Dolayısıyla Makam-1 İbrahim birçok mucizenin bulunduğu bir makamdır. Bu açıdan bakılarak bu kelime, cemî olan آيَات kelimesinin atf-1 beyanı olabilmektedir. Zemahşerî ayrıca bu i’râbı desteklemek için birçok sahabî ve tâbîinden aktarılan فِيهِ آيَةٌ بَيِّنَةٌ kıraatini zikreder. Bu kıraatte âyet kelimesi müfred olarak gelmiştir. Bu kıraat, Makam-1 İbrahim kelimesinin atf-1 beyan olduğunu pekiştirmektedir.⁶²⁴

Zemahşerî'nin ismini zikretmeden onun i’râb vechine yer veren Âlûsî, anlam açısından bu i’râb vechini caiz görse de yaygın olan nahiv kuralına aykırı olması nedeniyle bu i’râb vechini uygun bulmaz. Çünkü metbû olan آيَات kelimesi nekredir. Atf-1 beyan yapılan Makam-1 İbrahim kelimesi ise marifedir. Atf-1 beyânda tâbî ile metbûnun marifelik ve nekrelilik yönünden birbirleriyle uyumlu olması gerekir. Bu i’râb

⁶²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 223.

⁶²³ Ebussuûd Efendi, II, 62.

⁶²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 387-388.

vecihlerinde böyle bir uyum bulunmadığı için Makam-ı İbrahim kelimesi atf-ı beyan olamaz. Âlûsî, Ebû Hayyân'ın şu ifadesine de yer verir: Basra ve Kûfe mezhep âlimlerinin görüş birliği ile atf-ı beyanın, metbûsuna aykırı olmaması gerekir. Burada hem Basra hem de Kûfe ekolüne göre marifelik ve nekrelilik açısından bir uyumsuzluk bulunduğu için bu i'râb vechi kabul edilemez.⁶²⁵

Zikredilen i'râb vecihlerinin nahiv kuralına aykırı olması nedeniyle Âlûsî başka bir i'râb vechini tercih eder. Onun tercihinine göre Makam-ı İbrahim kelimesi ya haberi hazfedilmiş bir mübtedâ ya da mübtedâsı hazfedilmiş bir haberdir. Buna göre âyetin takdiri şu iki şekilde kabul edilebilir: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ أَحَدُهَا veya فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِنْهَا مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ Bu iki takdire göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Âlûsî'ye göre böyle bir i'râb vechinde nahiv kuralına aykırılık bulunmadığı için tercihe şayandır. Âlûsî'nin benimsediği bu i'râb vechi ile zayıf bulduğu diğer i'râb vecihleri arasındaki temel anlam farkı şöyledir. Zayıf kabul edilen i'râb vecihlerine göre âyette sadece Makam-ı İbrahim, açık bir âyet olarak sayılmaktadır. Bedel olan i'râb vechinde âyet sadece Makam-ı İbrahim'in kendisidir. Atf-ı Beyan olan i'râb vechine göre ise Makam-ı İbrahim'in bünyesinde bulunan durumlar âyet olarak ifade edilmiş olmaktadır. Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechine göre ise Makam-ı İbrahim, âyetlerden sadece bir tanesidir. Âyetin izahında ifade ettiği üzere Fil ordusunun helak edilmesi gibi birçok âyet bulunduğu gibi Makam-ı İbrahim de bu birçok âyetlerden biri sayılmaktadır. Dolayısıyla Âlûsî'ye göre âyet/mucize diğer i'râb vecihlerinde olduğu gibi sadece Makam-ı İbrahim'e hasredilmemiş olmaktadır. Makam-ı İbrahim bu âyetlerden/mucizelerden önemli bir örnek olarak zikredilmiş olup diğerleri göz ardı edilmemektedir. Aynı âyetin hemen devamındaki وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا “Oraya kim girerse, güven içinde olur” cümlesinde de o bölgenin güvenli kılınması, bir başka âyet/mucize olarak sayılmaktadır. Diğer örnekler ise Fîl sûresi gibi başka sûrelerde zikre konu olmuştur.⁶²⁶

Zeccâc, Ahfeş, Ebû Hayyân ve Ukberî gibi âyetin i'râb izahında bulunan müfessirlerin çoğunluğunun Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.⁶²⁷ Ancak meallerin çoğunluğunun Âlûsî'nin zayıf kabul ettiği i'râb vechine göre yapıldığı görülmektedir. Bu durum, meallerde âyetlerin i'râb yönüne yeterince dikkat

⁶²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 223. krş; Ebû Hayyân, III, 272.

⁶²⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 223.

⁶²⁷ Ahfeş, I, 227; Zeccâc, I, 446; Ukberî, I, 281; Ebû Hayyân, III, 269.

edilmediğini göstermektedir. Meal yazımında tefsirlere bakılıp i‘râb vecihlerinin göz ardı edilmesi, tercüme hatalarına sebebiyet verebilmektedir.⁶²⁸

Âlûsî yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi i‘râb vecihlerini değerlendirirken genellikle nahivcilerin çoğunluğu tarafından kabul edilen kuralları dikkate almıştır. Ancak bazen nahivcilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmeyen nahiv kuralını esas alarak i‘râb tercihinde bulunduğu da görülmüştür.

4.1.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Yaygın Olmayan Gramer Kuralının Dikkate Alınması

Âlûsî açık bir şekilde ifade ederek nahivcilerin çoğunluğunun kabul etmeyip bazılarının kabul etmesine rağmen azınlıkta kalanların görüşüne uyararak i‘râb vechini benimsediğini belirtir. Bu konu Âlûsî tefsirinde görülen belli başlı örnekler ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır.

4.1.2.1. Mef‘ûlü Lehte Fâillerin Birliği Kuralına Aykırı İ‘râb Tercihi

Âlûsî'nin de ifade ettiği üzere nahivcilerin çoğunluğu mef‘ûlü lehte harf-i cerin hafzedilebilmesi için hem mef‘ûlü leh hem de mef‘ûlü lehin âmîlinin fâillerinin aynı olması şartını kabul ederler. Ancak Âlûsî, Sibeveyhi'nin bu şartı zikretmemesine dayanarak nahivcilerin çoğunluğunun görüşüne rağmen Radî el-Esterâbâdî gibi azınlıkta kalan bazı nahivcilerin görüşünü esas alarak⁶²⁹ i‘râb izahında bulunmaktadır. Çünkü Âlûsî, Suyûtî'nin *Hem ‘u’l-hevâmi* adlı eserinde verdiği bilgiye dayanarak⁶³⁰ bu şartı ilk dönem nahivcilerin zikretmeyip sonradan ortaya konulan bir şart olması nedeniyle kabulünü zorunlu görmez.⁶³¹

Örneğin; يُرِيكُمْ الْبُرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا “O, korkmanız ve ümit etmeniz için size şimşegi gösterir”⁶³² âyetinde Âlûsî'ye göre خَوْفًا وَطَمَعًا kelimeleri mef‘ûlü lehtir. Ancak bunun mef‘ûlü leh olması yaygın olan nahiv kuralına aykırıdır. Çünkü mef‘ûlü lehin âmîli olan يُرِي fiilinin fâili Allah'tır. Mef‘ûlü leh olan خَوْفًا وَطَمَعًا kelimelerinin fâili ise insanlardır. Buna göre fâiller farklı olduğu için mef‘ûlü lehte ل/lâm harf-i cerin hafzi mümkün

⁶²⁸ İ‘râbın göz ardı edilmesinden kaynaklanan meal hatalarına örnekler için bkz. Aydın, s. 290-307.

⁶²⁹ Radî, I, 511.

⁶³⁰ Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi*, II, 132.

⁶³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘âni*, VII, 111-112.

⁶³² er-Ra‘d 13/12, er-Rûm 30/24.

olamaz. Öyleyse bu kelimeler mef'ûlü leh olamaz. Ancak Âlûsî bu şartı zorunlu görmediği için bu kelimelerin mef'ûlü leh olabileceğini kabul eder. Âlûsî'nin bu i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde zikredildiği şekildedir. Zeccâc da bu i'râb vechini benimsemektedir.⁶³³ Âlûsî, bu i'râb vechi dışındaki bütün vecihleri temrîz ifade eden قِيلَ lafzıyla zikreder.⁶³⁴ Mef'ûlü lehte fâiller birliği şartını kabul eden Zamehşerî'ye göre ise bu iki kelimedede, kurala uygun bir şekilde takdirde bulunulması gerekir. Zamehşerî, bunun için iki şekilde takdirde bulunur: Birinci takdire göre bu iki kelime; إِزَادَةٌ خَوْفٍ وَطَمَعٍ şeklindedir. Bu durumda âyetin anlamı: O, korkmanızı ve ümit etmenizi istediği için size şimşegi gösterir” Bu takdire göre mef'ûlü leh, bu iki kelime olmayıp bu iki kelimeye muzâf olan إِزَادَةٌ kelimesidir. Bu i'râb vechinde hem fiilin fâili hem de mef'ûlü leh olan إِزَادَةٌ'ün fâili Allah'tır. Dolayısıyla fâillerin birliği kuralına uygun bir i'râb vechi olmaktadır.⁶³⁵

İkinci takdire göre ise; bu iki kelime إِخَافَةٌ وَإِطْمَاعًا anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “O, korkutmak ve ümit ettirmek için size şimşegi gösterir” Bu durumda bu kelimelerin fâili Allah'tır. Çünkü korkutan ve ümit ettiren O'dur. Bu şekilde bir te'vil yoluyla yine fâillerin birliği sağlanarak nahiv kuralına uygun bir i'râb vechi beyan edilmiştir. Görüldüğü üzere Zamehşerî, nahiv kuralına uygunluk sağlamak için takdir ve te'vil yoluna başvurmuştur.⁶³⁶ Muhtemelen Âlûsî bu gibi takdir ve te'vile gitmemek için yaygın olarak kabul edilen nahiv kuralını kabul etmeyi gereksiz bulmuştur.

Ebû Hayyân, Zamehşerî'nin i'râb vecihlerine yer verir. Ancak Âlûsî gibi fâillerin birliği şartını zorunlu görmeyerek Zamehşerî'nin vecihlerini tercihe şayan bulmaz. Bununla birlikte en uygun olanın hangisi olduğunu da açıkça belirtmez.⁶³⁷ Beyzâvî, Neseî ve Ebüssuûd da fâillerin birliği şartına göre Zamehşerî gibi te'vil yoluna başvurmuşlardır.⁶³⁸ Bu durum Âlûsî'nin, Zamehşerî yerine daha çok Ebû Hayyân'ın i'râb anlayışına tâbî olduğunu göstermektedir.

⁶³³ Zeccâc, IV, 182.

⁶³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 111-112, XI, 34.

⁶³⁵ Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 518.

⁶³⁶ Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 518.

⁶³⁷ Ebû Hayyân, VI, 363-364.

⁶³⁸ Beyzâvî, III, 183; Neseî, II, 696; Ebüssuûd Efendi, V, 9.

4.1.2.2. Hâlin Zilhâlin Önüne Geçmemesi Kuralına Aykırı İ'râb Tercihi

Âlûsî, tefsirinde de belirttiği üzere nahivcilerin çoğunluğunun kabul ettiği yaygın kurala göre mecrur dahi olsa hâl, zilhâlin önüne geçemez. Ancak Âlûsî, İbn Mâlik ve Radî gibi bazı nahivcilerin “zilhâl, mecrur olduğu takdirde hâl öne geçebilir”⁶³⁹ şeklindeki görüşlerine dayanarak bazı âyetlerde yaygın olmayan bu kurala göre i'râb tercihinde bulunmaktadır. Örneğin;

وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ

“Gömleğinin üzerinde yalan bir kan getirdiler”⁶⁴⁰ âyetinde Âlûsî'ye göre عَلَى قَمِيصِهِ ifadesi hâl olup kendisinden sonra gelmesine rağmen بِدَمٍ zilhâldir. Âlûsî, bu âyetin i'râb tahlilinde hâlin mecrur zilhâlin önüne geçebilmesi konusundaki ihtilafa temas ederek doğru olan görüşün İbn Mâlik'in de tercih ettiği gibi bunun caiz olduğunu belirtir. Bu cevaza istinaden Âlûsî, âyetin bu şekildeki i'râbını benimsediğini ortaya koymaktadır.⁶⁴¹ Ukberî de bu i'râb vechini benimsemektedir.⁶⁴² Bunun cevazını kabul etmeyen Zemahşerî'ye göre عَلَى قَمِيصِهِ kelimesi hâl değil, zarftır. Buna göre âyetin takdiri şöyledir. جَاءُوا فَوْقَ قَمِيصِهِ “gömleğinin üzerinde (yalan kan) getirdiler.” Zemahşerî, hâlin zilhâlin önüne geçmesi caiz olmadığı için bu şekilde i'râblandırmak gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁴³ İki i'râb vechi arasında şöyle bir anlam farkı bulunmaktadır. Kelimenin hâl olması durumunda âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Bu anlama göre yalan kan, gömlek üzerinde iken getirilmiş olmaktadır. Ancak Zemahşerî'nin tercih ettiği i'râb vechinde ise anlam şöyle olmaktadır. “Onlar gömleğinin üzerine yalan kan getirdiler” Bu durumda yalan kanı, babalarına getirmeyip gömleğinin üstüne getirdiler yani gömleğe yalan kan bulaştırdılar şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ebû Hayyân, anlam açısından böyle bir bozukluk oluşma durumu nedeniyle bu i'râb vechinin sorunlu olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle açık bir şekilde tercihinin ifade etmese de âyetin anlamının, bu kelimenin hâl olduğunu gösterdiğini söyler. Dolayısıyla Ebû Hayyân, Ukberî'nin benimsediği i'râb vechinin

⁶³⁹ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, II, 743; Radî, II, 14.

⁶⁴⁰ Yûsuf 12/18.

⁶⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 392.

⁶⁴² Ukberî, II, 726.

⁶⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 451.

daha uygun olduğunu üstü kapalı ifade etmektedir.⁶⁴⁴ Böylece anlaşılmaktadır ki; Âlûsî, Ukberî ve Ebû Hayyân'ın i'râb vechi tercihini anlam açısından daha uygun bulduğu için yaygın olmayan nahiv kuralı doğrultusunda da olsa tercihe şayan görmüştür.

Âlûsî anlama öncelik vererek;

فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ

“Siz, Allah'ın azabından bir şeyi uzaklaştırabilir misiniz?”⁶⁴⁵ âyetinde مِنْ عَذَابِ اللَّهِ ifadesinin hâl, kendisinden sonra gelen مِنْ شَيْءٍ kelimesinin zilhâl olmasını tercih etmektedir. Yine burada hâl, zilhâlönünde bulunmaktadır. Ancak Âlûsî'ye göre eğer hâl olan kelime, zilhâlden sonra bulunsaydı onun sıfatı olacaktı. Buna göre ifade şöyle olurdu: مِنْ شَيْءٍ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ “Allah'ın azabından olan bir şey” Bu anlama göre Allah'ın azabından ufak bir kısmının uzaklaştırılması sorulmaktadır. Dolayısıyla ufak olan o şeyin vasfı, Allah'ın azabıdır. Âyette مِنْ عَذَابِ اللَّهِ ifadesi mevsufunun önüne geçerek onun hâli olmuştur. Çünkü nahiv açısından nekre bir kelimenin sıfatı, mevsufunun önüne geçince onun hâli olarak i'râblandırılır.⁶⁴⁶ İ'râb vechini bu şekilde gerekçelendiren Âlûsî, sadece âyetin anlamını dikkate almayıp başka nahiv kuralları yoluyla kendi tercihinin doğruluğunu desteklemeye çalışmaktadır.

Zemahşerî, kelimenin i'râbına değinmez. Ancak مِنْ عَذَابِ اللَّهِ ifadesinin anlam açısından مِنْ شَيْءٍ kelimesinin sıfatı olduğunu söylemesi Âlûsî'nin i'râb vechine yakın durmaktadır. Nitekim Âlûsî, Zemahşerî'nin ismini vermeden âyetin anlamının bu şekilde olduğunu belirterek kelimenin öne geçmesi sebebiyle hâl olduğunu belirtmişti. Dolayısıyla Zemahşerî, bu âyette Âlûsî'nin i'râb vechine uygun izah getirmiştir.⁶⁴⁷ Ancak Zemahşerî'nin hâlin zilhâlönüne geçmesini kabul etmediği bilinmektedir.⁶⁴⁸ Bu durumda aynı anlamı verse de bu kelimenin farklı bir i'râbını kabul ettiğinin düşünülmesi gerekmektedir. Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin anlayışına uygun olarak bunun i'râbının ne olacağını belirtir. Buna göre مِنْ عَذَابِ اللَّهِ kelimesi مُعْتُونَ kelimesinin mef'ûlü iken مِنْ شَيْءٍ ise مِنْ عَذَابِ اللَّهِ ifadesinden *bedel-i ba'z mine'l-kül* türünden bir bedeldir.

⁶⁴⁴ Ebû Hayyân, VI, 250.

⁶⁴⁵ İbrâhîm 14/21.

⁶⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 195.

⁶⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 548.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, s. 90.

Buna göre Allah'ın azabından bir parça şeyin uzaklaştırılması söz konusu olmaktadır.⁶⁴⁹ Ancak bu i'râba göre bedel, maksut şey olduğundan âyetin vurgusu “Allah'ın azabından” ifadesini göz ardı edip مِنْ شَيْءٍ kelimesine kaymaktadır. Ancak hâl yapıldığında ise Allah'ın azabı vurgusu kaybolmayıp anlam açısından bir vasıf hükmünü taşımaktadır. Bu nedenle Âlûsî, yaygın nahiv kuralına aykırı olsa da kelimenin hâl olmasında ısrarcı olmaktadır.

Görüldüğü üzere Âlûsî, âyetin nahvî yapısına değil anlamına öncelik vermiştir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân ise nahiv kurallarını önceleyerek âyete farklı i'râb ve anlam izahları getirmişlerdir.

4.1.3. Nahiv Kuralına Aykırı Görünen Âyetler (Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân) ve Âlûsî'nin Bu Âyetlere Yaklaşımı

Âlûsî, tefsirin önsözünde i'câzü'l-Kur'ân başlığı altında i'câz yönlerinden biri olarak Kur'ân'da hiçbir çelişki ve hatanın olmadığı konusunu ele alırken nahiv kurallarına aykırı gibi görünen âyetler hakkında iki rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre Hişâm b. Urve'nin babası şöyle demiştir:

“Ayşe (r.a.)'ye إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ 652 هَادُوا وَالصَّابِغُونَ 650 İN هَذَانِ لَسَاحِرَانِ 651 ve وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ 651 İN هَذَانِ لَسَاحِرَانِ 650 âyetini Kur'ân'da bir hata olup olmadığını sordum. O şöyle demiştir: Ey kardeşimin oğlu! Bu, kâtiplerin Kur'ân yazımında yaptıkları bir hatadır.”⁶⁵³

Yine başka rivayete göre; “Saîd b. Cübeyr, وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ 651 âyetini okuduğu zaman bunun kâtipten kaynaklanan bir hata olduğunu söylerdi.”⁶⁵⁴ Âlûsî, Suyûtî'nin görüşüne istinaden⁶⁵⁵ bunların Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirterek her iki rivayeti te'vil eder. Onun te'viline göre, birinci rivayette Ayşe (r.a.)'nin, kâtiplerin hata yaptıkları sözünün anlamı, Kur'ân nâzil olduğu yedi harften evlâ olanın seçimi konusunda hata yapmışlar, demektir. Yoksa vahyin yazımı konusunda olan bir hata

⁶⁴⁹ Ebû Hayyân, VI, 425-426.

⁶⁵⁰ Tâhâ 20/63.

⁶⁵¹ en-Nisâ 4/162.

⁶⁵² el-Mâide 5/69.

⁶⁵³ Ebû Ubeyd, s. 287; İbn Ebû Dâvûd, s. 129.

⁶⁵⁴ İbn Ebû Dâvûd, s. 128.

⁶⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 320.

değildir. Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu rivayeti malumdur. Kur'ân'ın çoğaltılma esnasında yedi harften biri tercih edilerek Mushaflar çoğaltılmıştır. Ancak kâtipler, bunun gibi bazı âyetleri yazarken bu harflerden birini tercih konusunda isabetli davranmamışlardır.⁶⁵⁶

İkinci rivayette ifade edilen kâtipten kaynaklanan bir hatadan maksat, Âlûsî'ye göre kâtibin mevcut kıraatlerden birini seçimde hata yapmasıdır. Çünkü bu âyetin başka bir kıraati de vardır. O kıraati seçmediği için isabetli davranmamıştır. Rivayetlerde hatanın gerçek olması mümkün görünmemektedir. Kur'ân'ın korunmasında tüm gayretlerini sarfeden hem Hz. Osman hem de Sahâbe Kur'ân'ı hatalı bir şekilde bırakmaları düşünülemez. Bu nedenle söz konusu rivayetleri bu şekilde te'vil eden Âlûsî, âyetlerin i'râb izahına ise önsözünde değinmeyip Mushaf tertibine göre yeri geldiğinde âyetleri tefsir ederken inceleme konusu yapmıştır. Böylece i'râb izahı yoluyla da gerçek anlamda âyetlerde bir hata olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁵⁷

Rivayetlerde değinilen âyetler, alt başlıklar halinde ele alınarak Âlûsî'nin söz konusu âyetler hakkındaki i'râb vecihleri incelenecektir. Böylece Âlûsî'nin özellikle bu i'râb vecihleri arasındaki tercihlerde nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmasına çalışılacaktır. Müşkilü i'râbî'l-Kur'ân konusundaki rivayette sözü edilen üç âyet dışında başka âyetler de bulunmaktadır. Ancak bu konudaki bütün âyetleri incelemek bu çalışmanın sınırları aşmak olduğundan örnek kabilinden sadece bu üç âyetin ele alınmasıyla yetinilecektir.⁶⁵⁸

4.1.3.1. **إِنَّ'nin İsmi Nasb Etme Kuralına Aykırılık**

Rivayette zikredilen âyetlerden birincisi, yaygın olan Mushaflarda ve kıraatlerde **إِنَّ هَذَا** لَسَاحِرَانِ “Şüphesiz bu ikisi, büyücüdür”⁶⁵⁹ şeklindedir. Bu durumda âyette nahiv kuralına aykırı bir durum söz konusu değildir. Şöyle ki; âyetteki **إِنَّ**, tahfiflenmiş **إِنَّ**'dir. Tahfiflenmiş olması nedeniyle **إِنَّ**, amel etmemektedir. **هَذَا** kelimesi mübtedâ, لَسَاحِرَانِ ise haberdir. Haberin başında bulunan lâm ise **إِنَّ**'in nâfiye gibi diğer **إِنَّ** edatlarıyla karışmasını önlemek için gelmiştir. Görüldüğü üzere âyetin bu meşhur kıraatine göre

⁶⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 32.

⁶⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 32.

⁶⁵⁸ Bu konuda incelenen âyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Mekki b. Ebî Tâlib, s. 25-42; Gündüzöz, s. 77-94, 121-140; Seber s. 186-243.

⁶⁵⁹ Tâhâ 20/63.

nahiv açısından bir problem bulunmamaktadır. Ancak yedi mütevatir kıraatten ikisine göre ise âyet söz konusu rivayette zikrediği gibi هَذَانِ لَسَاجِرَانَ şeklinde. Bu kıraatte إِنَّ tahfiflenmiş değildir. Dolayısıyla nahiv kuralına göre ismini nasb etmesi gerekmektedir. Ancak bu kıraatte, kurala aykırı olarak هَذَانِ kelimesi هَذَيْنِ şeklinde mansup değil, merfû olmuştur. Bu kıraat, mütevatir olduğu için reddedilmesi de mümkün değildir. Çünkü kabul gören yaygın anlayışa göre mütevatir kıraatlerin hepsi vahiydir. Öyleyse bu kıraat, nasıl nahiv kuralına aykırı gelmiştir?

Âlûsî, görüş sahiplerinin isimlerini zikrederek bu konuda öne sürülen yaklaşımları değerlendirir:

a) Âyetteki إِنَّ kelimesi, نَعْم anlamındadır. Bu nedenle إِنَّ amel eden bir edat olmayıp evet anlamında olduğundan kendisinden sonra bir cümle başlangıcı olarak هَذَانِ kelimesi mübtedâ olmuştur. Müberred ve Ahfeş-i sağır bu görüşü kabul etmişlerdir. Bu dilciler إِنَّ kelimesinin, نَعْم anlamında kullanımına dair şiirlerden örnekler getirmişlerdir.⁶⁶⁰ Âlûsî bu görüşü zayıf bulur. Çünkü إِنَّ'nin نَعْم anlamında kullanımı çok nadirdir. Âyetin nadir olan bir kullanıma göre i'râblandırılması doğru değildir. Ayrıca âyetin gerisinde “evet” anlamını gerektirecek bir durum yoktur. Bu nedenle “evet” anlamında bir edatın zikredilmesi âyetin sıyakına aykırıdır.

b) Âyetteki إِنَّ kelimesi, ismini nasb eden âmillerdendir. Ancak bunun ismi, hafzedilmiş zamir-i şândır. Bundan sonra gelen هَذَانِ لَسَاجِرَانَ cümlesi, mübtedâ ve haber olarak إِنَّ'nin haber cümlesidir. Âlûsî, ilk dönem nahivcilerin bu görüşü kabul ettiklerini belirtir. Ancak bunların kimler olduğuna değinmez. Âlûsî'ye göre bu görüş de zayıftır. Çünkü zamir-i şân, kelamı pekiştirmek için vaz' edilen bir zamirdir. Dolayısıyla kelamı te'kid için bir zamirin getirilip bunun hafzedilmesi uygun olmaz. Çünkü bu durumda zamir-i şândan bahsetmenin bir anlamı kalmamış olmaktadır. Ayrıca إِنَّ'nin ismi olarak zamir-i şânın hafzedilmesi şiirlerde görülse de, bu durum şiir zaruretinden kaynaklanmaktadır. Ya da bu durum, şâz olarak şiirde bulunmuştur. Şiirlerde şâz durumların görülmesi bilinen bir husustur. Netice olarak sadece şiir zaruretinde görülen ya da şâz olan bir duruma göre âyetin i'râb izahının yapılması uygun değildir.

c) Âyetteki إِنَّ kelimesi ismini nasb eden âmillerdendir. هَذَا kelimesindeki هَا, tenbih harfi olmayıp zamir-i kıssadır.⁶⁶¹ Bu zamir, إِنَّ'nin ismi olarak mahallen mansubtur. Bu

⁶⁶⁰ bkz. Ahfeş, II, 444; Müberred, II, 364.

⁶⁶¹ Zamir-i kıssa: Mercii kendisinden sonra zikredilen müennes zamirdir. bkz. Tehânevî, I, 220.

zamirden sonra gelen ذَانِ mübtedâ ve لَسَاجِرَانِ ise haberdir. Bu mübtedâ ve haber de إِنَّ'nin haber cümlesidir. Âlûsî bu görüşün kime ait olduğunu zikretmez. Ona göre bu görüş de zayıftır. Çünkü هَذَانِ kelimesindeki هَا, zamir olsaydı, إِنَّ'ye bitişirdi. Ayrıca zamirin sonundaki elif, yazıda gösterilerek إِنَّهَا şeklinde olması gerekirdi. Ancak mushafta ise ذَانِ kelimesine bitişik yazılmış ve هَا'nın elifi yazıda hazfedilmiştir. Hiçbir mushafta bundan farklı bir şekilde yazılmamıştır. Dolayısıyla Âlûsî'ye göre bu görüşün kabul edilmesi mümkün değildir.

d) Âyetteki إِنَّ kelimesi, âmil değildir. Her ne kadar bu kelime şeddeli olsa da nasıl ki tahfiflenmiş olduğunda amel edemiyorsa, tahfiflenmiş haline hamlederek burada da amel etmemiştir. Nitekim tahfiflenmiş olan إِنَّ'de şeddeli olan إِنَّ'ye hamledilerek amel edebilmiştir. Ya da إِنَّ'nin amel etmemesi, aslına dönmesi nedeniyledir. Çünkü bu edatta amel etme özelliği asıl değildir. Asıl itibariyle amel etme özelliği fiile aittir. Bu edat, fiile benzemesi nedeniyle amel edebilmiştir. Ancak bu âyette fiile benzeme özelliğini kaybettiğinden aslında dönerek amel edememiştir. Bu nedenle kendisinden sonra gelen هَذَانِ, mübtedâ olup لَسَاجِرَانِ ise haberdir. Bu görüşü Ali b. İsâ'nın kabul ettiğini belirten Âlûsî'ye göre bu i'râb izahı da kabul edilemez. Çünkü إِنَّ'nin amel etmeme durumu bu yer dışında görülmemiştir. Eğer amel özelliğini kaybetme durumu başka yerlerde de olsaydı, bu görüş makul olurdu. Bu nedenle Arap dilinde benzerine rastlanmayan bir duruma dayanarak i'râb izahının kabul edilmesi mümkün olamaz.

e) Âyetteki إِنَّ kelimesi, ismini nasb eden âmillerdendir. هَذَانِ ism-i işaret olarak bu âmilin ismidir. لَسَاجِرَانِ ise إِنَّ'nin haberidir. İsm-i işaret, mansub olduğu halde elif ile gelmesi, Kinâne kabilesinin kullanımına uygundur. Nitekim onlara göre tesniye, daima elif alıp hiçbir i'râb durumunda değişmez. Yani tesniye, elif üzere mebnî olan bir kelimedir. Dolayısıyla bu âyette de هَذَانِ kelimesi mebnî olup mahallen mansubtur. Ayrıca Kinâne dışında bazı Arapların da tesniyeyi bu şekilde daima elifle kullandıkları aktarılmaktadır. Ahfeş,⁶⁶² Ebû Ali el-Fârisî,⁶⁶³ İbn Mâlik⁶⁶⁴ ve Ebû Hayyân'ın⁶⁶⁵ bu görüşü benimsediğini belirten Âlûsî'ye göre bu i'râb izahı, diğer görüşler içinde en iyi ve kabule en uygun olanıdır.⁶⁶⁶

⁶⁶² Ahfeş, II, 444.

⁶⁶³ Fârisî, V, 231-232.

⁶⁶⁴ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye*, I, 188.

⁶⁶⁵ Ebû Hayyân, VII, 350.

⁶⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 533-535.

Âlûsî'nin benimsediği bu i'râb izahı, bir kabilenin kullanımına göre yapılmıştır. Yani yaygın kullanımın aksine olan bir durum dikkate alınmıştır. Her nasılsa buna rağmen Âlûsî bu i'râb izahını en iyi olarak nitelemektedir. Belki diğer i'râb vecihlerine göre daha makul görüldüğü için bu i'râb vechini benimsemiş olabilir. Ayrıca tefsirin önsözünde yedi harften maksadın Kinâne gibi çeşitli Arap kabilelerinin lügatını ifade etmesi anlamında kabul edildiği görüşü de⁶⁶⁷ dikkate alındığında Âlûsî'nin bu görüşü tercih etmesindeki sebep daha iyi anlaşılabilir. Nitekim konu başında zikredilen rivayette geçen "hata yapma" ifadesinde de yedi harften birinin tercihinde hata yapılması anlamına yorumlanmıştı. Ayrıca dilcilerin çoğunluğunun da bu görüşü tercih etmesi, Âlûsî'nin tercihi üzerinde ayrı bir etken olabilir. Yine Âlûsî kendi görüşünün haklılığını desteklemek için İbnü'l-Hâcib ve İbn Hişâm'ın düşüncelerine yer vermektedir. İbnü'l-Hâcib, bunun kurala uygunluğunu açıklamak amacıyla, هَذَانِ kelimesinin mebnî olduğunu, Kinâne dışında kalan Arapların nasb ve cer halinde هَذَيْنِ şeklinde kullanımlarının i'râb olmadığını söylemektedir. İbn Hişâm da İbnü'l-Hâcib'in bu sözüne istinaden bu kıraatin, nahiv kuralına uygun olarak geldiğini belirtir. Ayrıca o, هَذَانِ kelimesinin, لَسَاجِرَانِ kelimesiyle telaffuz açısından uyum sağlamak için elifle geldiğini de ekler.⁶⁶⁸

Netice olarak Âlûsî, âyet hakkında ortaya konulan i'râb vecihlerini, az kullanılması veya şâz olması nedeniyle nahiv açısından çelişkili görerek eleştirirken, tercih ettiği i'râb izahında aynı duruma kendisi düşmektedir. Çünkü başka uygun bir yol bulamadığından âlimlerin çoğunluğu tarafından en fasih yedi kabileden dahi sayılmamasına rağmen⁶⁶⁹ Kinâne gibi bir kabilenin kullanımına dayanarak i'râb izahını makul görmüştür. Dolayısıyla Âlûsî'nin âyet hakkında Kinâne'nin lügatına göre i'râb izahında bulunması bir çelişki arz etmektedir.

4.1.3.2. Merfûya Atfedilen Kelimenin Mansub Olması

لَكِنَّ الرَّاٰسِحُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ
الرَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا

⁶⁶⁷ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 22.

⁶⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 533-535. krş; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib*, s. 58.

⁶⁶⁹ Âlûsî, tefsirin önsözünde en fasih yedi kabile olarak şu isimleri zikreder: Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezdî, Rebîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr. Âlûsî, önemli bir görüş olarak Kur'an'ın yedi harf üzere inmesinden maksadın bu yedi kabilenin lügatına göre inmesini kaydeder. Kendisi bu görüşü kabul ettiğini belirtmez. Ancak en azından Kur'an'ın Kinâne lügatına göre indiği görüşünü zayıf olarak zikreder. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 22, VII, 176. Dolayısıyla Âlûsî'nin âyet hakkında Kinâne'nin lügatına göre i'râb izahında bulunması bir çelişki arz etmektedir.

“Fakat onlardan (Ehl-i Kitaptan mümin olanlardan) ilimde derinleşmiş olanlar ve sana ve senden önce indirilene iman eden müminler, özellikle o namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz”⁶⁷⁰

Bu âyette mübtedâ olan الرَّاسِخُونَ kelimesi ve buna atfedilen الْمُؤْمِنُونَ ve الْمُؤْتُونَ kelimeleri merfû gelmişken aynı sıralamada ve atıf dizisinde bulunduğu halde الْمُقِيمِينَ kelimesi merfû gelmesi beklenirken mansub gelmiştir. Bu durum, nahiv kuralına aykırı gibi görüldüğünden dilciler arasında tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda birbirinden farklı i'râb vecihleri ileri sürülmüştür:

a) Sîbeveyhi ve diğer Basralılara göre bu kelime, övgü amacıyla nahiv ilminde “en-nasb ‘ale’l-ih-tisâs” denilen kurala göre mansub olmuştur.⁶⁷¹ Buna göre kelime, hazfedilmiş أَمَدَحُ fiilinin mef’ûlü olduğu için diğer atfedilen kelimelerden farklı bir i'râb almıştır. Çünkü bu, diğerleri gibi atfa konu olmayıp gizli bir fiilin mâmulü olmuştur. Bu i'râb vechi, Kisâî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Kisâî'ye göre böyle bir kullanım ancak söz tamamlandıktan sonra olur. Burada ise الْمُقِيمِينَ kelimesi, cümlede ortasında gelmiştir. Mübtedâ ve haberden oluşan bu cümle, henüz haberini alıp tamamlanmadan araya bu şekilde medh üzere mansub bir kelime giremez. Kisâî'nin bu görüşü, bir delile dayanmadığı gerekçesiyle kabul görmemiştir.

Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Âlûsî, özellikle Sîbeveyhi ve Basralıların görüşünü kabul etmiştir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Âlûsî, âyetin anlamı açısından bu i'râb vechinin daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü âyette Ehl-i Kitabın iman edenleri hakkında zikredilen vasıflar içinde namaz en belirgin bir özellik olması nedeniyle atıf dizininden koparılmıştır. Bu koparıma bir bakıma namazın, kulu Allah dışındaki şeylerden koparmasına benzemektedir. Böylece Âlûsî tasavvufî açıdan i'râb vechi ile anlam arasındaki ilişkiyi ele alarak bunun daha güzel olduğunu ortaya koymaya çalışır. Böylece dilcilerin ve müfessirlerin yaptığı gibi salt nahiv açısından âyeti ele almayı göz önünde bulundurmamıştır.

b) Kisâî'ye göre bu kelime, بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ifadesinde بِمَا'daki مَا'ya atfedilmiştir. İsm-i mevsûl olan مَا, harf-i cerle mecrur olduğundan ona atfedilen الْمُقِيمِينَ kelimesi de mecrurdur. Bu i'râb vechine göre namaz kılanlardan maksat peygamberlerdir.

⁶⁷⁰ en-Nisâ 4/162.

⁶⁷¹ bkz. Sîbeveyhi, II, 65-69; Zeccâc, II, 132.

Dolayısıyla âyetin bu kısmının anlamı şu şekilde olmaktadır. “Sana indirilene, senden önce indirilene ve namazı kılan o peygamberlere iman eden müminler” Bu anlama göre iman edilen hususlardan biri de peygamberlerin kendisidir. Bu i’râb vechine göre وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ifadesine başka anlamlar verilmişse de Âlûsî, bunların itibar görmediğine işaret etmektedir.

c) Bu kelime, مِنْهُمْ'daki zamire atfedilmiştir. Dolayısıyla bu kelime mecrurdur. Buna göre bu kısmın anlamı şöyle olmaktadır. “onlardan ve o namazı kılanlardan ilimde derinleşmiş olanlar...” Bu anlama göre ilimde derinleşmiş olanların bir kısmı, namazı kılanlardan sayılmıştır.

d) Bu kelime, بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ifadesinde bulunan إِلَيْكَ'deki zamire atfedilmiştir. Bu zamir, harf-i cerle mecrur olduğundan ona atfedilen الْمُقِيمِينَ kelimesi de mecrurdur. Bu i’râb vechine göre âyetin bu kısmının anlamı şu şekilde olmaktadır. “Sana indirilene, senden önce indirilene ve namazı kılanlara indirilene iman eden müminler” Bu i’râb vechine göre وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ifadesiyle kimlerin kastedildiği belirtilmemiştir. Ancak peygamberlerin ya da Peygamberin ashâbının kastedilmiş olması muhtemeldir. Peygambere indirilen vahiy, ashâba da inmiş kabul edildiğinden “namazı kılanlar” ifadesiyle onlar kastedilmiş olabilir.

e) Bu kelime, مِنْ قَبْلِكَ'deki zamire atfedilmiştir. Bu zamir, izafetle mecrur olduğundan bu kelime de mecrurdur. Buna göre âyetin bu kısmının anlamı şöyledir. “Sana indirilene, senden ve namazı kılanlardan önce indirilene iman eden müminler” Bu i’râb vechine göre namazı kılanlardan maksadın, peygamberin ashâbı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷²

Âlûsî, Basralılar tarafından caiz görülmediği için son üç i’râb vechini zayıf kabul eder. Çünkü bu vecihlerde الْمُقِيمِينَ kelimesi, mecrur olan zamire atfedilmiştir. Basralıların kabul ettiği nahiv kuralına göre cer eden âmil tekrar etmeksizin böyle bir atıf caiz değildir. Dolayısıyla bu i’râb vecihlerinin caiz olması için مِنْ الْمُقِيمِينَ'dekine atıfta ve إِلَيْكَ'dekine atıfta ise مِنْ قَبْلِ الْمُقِيمِينَ şeklinde olması gerekirdi. Bu şekilde cer eden âmil الْمُقِيمِينَ kelimesinin başında bulunmadığından, zamirlere atıf mümkün olamaz.⁶⁷³ Çünkü mecrur zamir, kelimenin bir parçası gibidir. Zamir ile cer eden âmilin birbirleriyle olan sıkı ilişkişinden dolayı bir bütün gibidirler.

⁶⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 189-190.

⁶⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 190.

Bu nedenle mecrur zamir, bu bütünün bir parçası gibidir. Dolayısıyla bir kelimeyi, mecrur zamire atfedildiğinde sanki kelimenin bir parçasına atfedilmiş gibi olmaktadır. Bu nedenle atfın mümkün olması için cer eden âmilin tekrar etmesi gerekmektedir.⁶⁷⁴ Ancak Kûfelilere göre ise bir kelime, cer eden âmil tekrar etmeksizin mecrur bir zamire atfedilebilir.⁶⁷⁵ Âlûsî, başka âyetlerin i'râb izahında Kûfelilerin bu görüşünün doğru olduğunu kabul ederek bu görüşe göre yapılan i'râb vecihlerini caiz görürken⁶⁷⁶ bu âyette ise aynı kurala göre yapılan i'râb izahlarını zayıf görmesi bir çelişki arz etmektedir.

4.1.3.3. Mansuba Atfedilen Kelimenin Merfû Olması

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ وَالنَّصَارَى

“Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Sabiîler ve Hristiyanlar...”⁶⁷⁷ Bu âyetteki durum bir öncekinin tam tersidir. Bu âyette الصَّابِثُونَ kelimesi إِنَّ'nin ismine atfedilmiş gibi görünmektedir. Dolayısıyla الصَّابِثِينَ şeklinde mansup olması beklenirken merfû şeklinde gelmiştir. Bu durum, nahiv kuralına aykırı görünmektedir. Bu kelime, el-Bakara sûresindeki الصَّابِثِينَ وَالنَّصَارَى وَالَّذِينَ هَادُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَإِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثِينَ وَالنَّصَارَى ve el-Hacc sûresindeki إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثِينَ وَالنَّصَارَى âyetinde⁶⁷⁸ ve el-Hacc sûresindeki إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثِينَ وَالنَّصَارَى âyetinde⁶⁷⁹ mansup olarak gelmiştir. Bu âyetlerde nahiv kuralına uygun bir şekilde geldiği halde el-Mâide sûresinde ise yedi mütevatir kıraata göre merfû olarak gelmiştir. Ancak Übey ve İbn Kesîr kıraatine göre bu kelime diğer iki âyette olduğu gibi mansup okunmaktadır.⁶⁸⁰ Dolayısıyla hem diğer iki âyette hem de mansup okunan söz konusu kıraatlere göre bu âyette nahiv açısından bir problem yoktur. Ancak merfû okunan kıraatlerde nahiv kuralına aykırılık görünmektedir. Âlûsî bu sûredeki الصَّابِثُونَ kelimesinin merfû olmasının nahiv kuralına aykırı olmadığını ortaya koymak için zikredilen i'râb vecihlerini şu şekilde değerlendirir:

⁶⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, II, 395.

⁶⁷⁵ Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî 'l-hulâf beyne 'l-basriyyîn ve 'l-kûfiyyîn*, II, 379.

⁶⁷⁶ bkz. Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, I, 374, II, 395, VII, 275.

⁶⁷⁷ el-Mâide 5/69.

⁶⁷⁸ el-Bakara 2/62.

⁶⁷⁹ el-Hacc 22/17.

⁶⁸⁰ Ebû Hayyân, IV, 325.

a) Bu kelime, mübtedâ olmak üzere merfûdur. Haberi ise hazfedilmiştir. Çünkü إِنَّ'nin haberi bu hazfedilene delalet ettiği için tekrar zikre gerek duyulmamıştır. Bu i'râb vechine göre âyetin takdiri şöyledir: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ حُكْمُهُمْ كَيْتٌ وَكَيْتٌ وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ “Şüphesiz iman edenler, Yahudiler ve Hristiyanlar, onların hükmü şöyle şöyledir. Sabiîler de aynı şekildedir.” Buna göre وَالصَّابِئُونَ kelimesi hazfedilmiş haberi ile birlikte müstakil bir cümle olarak إِنَّ'nin ismi ve haber arasına girmişse de cümlenin sonunda yeni bir cümle takdirindedir. Yani إِنَّ'nin ismi ve haberi ile oluşan cümlenin akabinden وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ şeklinde yeni bir cümle gelmiş gibi kabul edilmektedir. Bu cümlenin te'hir niyetinde olduğunun söylenmesi ise cümlenin atfının sahih olması içindir. Bu cümle başındaki vâv, atıf için olup önceki cümleye atfetmektedir. وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ cümlesinin en sonda yer aldığı kabul edilmesinin gerekliliği ise إِنَّ'nin ismi ve haberinden oluşan cümleye atfı mümkün olması içindir. Aksi halde, matuf, matuf aleyhin önüne geçmiş gibi olur. Bu cümle, takdiren en sonda yer aldığı halde lafız olarak öne alınmasının sebebi hakkında Âlûsî şöyle der: Sâbiîler gibi yoldan çıkmış bir topluluğun dahi tövbesi kabul ediliyorsa onların dışındakilerin tövbesi öncelikle kabul edilir. Dolayısıyla Sâbiîlerin bu durumuna vurgu için cümle öne alınmıştır. Ayrıca إِنَّ'nin haberinin aynı zamanda الصَّابِئُونَ kelimesinin haberi yapılamaz. Çünkü bir mâmul, biri إِنَّ'nin ismi, diğeri mübtedâ olmak üzere iki ayrı şeye ait olamaz. Bu durumda iki ayrı âmîl, bir mâmul üzerinde amel etmiş olur ki, bu Kûfe mezhebi dışındakilere göre caiz değildir. Kelimenin başındaki vâv, atıf harfi olup bu kelimenin, hazfedilmiş haberiyle meydana gelen cümleyi, إِنَّ'nin ismi ve haberinden oluşan cümleye atfeder.⁶⁸¹

Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi⁶⁸² ve Zemahşerî gibi⁶⁸³ nahivcilerin çoğunluğunun benimsediği bu i'râb vechini tercih ettiği anlaşılan Âlûsî, bunun Arap dilinde var olan bir durum olduğunu delillendirmek üzere şiirlerden örnekler getirir. Böylece âyetteki durumun, dil açısından aykırılık teşkil etmediğini ortaya koymaya çalışır. İbn Hişâm ise bu i'râb vechini eleştirir. Çünkü bu durumda atfedilen cümlenin bir kısmı olan وَالصَّابِئُونَ kelimesi atfedilen cümlenin ortasına gelmiştir. Bir bakıma matuf, matuf aleyhin önüne geçmiş gibidir ki bu durum sadece şiirde görülür.⁶⁸⁴ İbn Hişâm'ın bu eleştirisine cevap olarak وَالصَّابِئُونَ kelimesinin başındaki vâvın atıf için değil, isti'nâfiye olduğu söylenir.

⁶⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 366-367.

⁶⁸² Zeccâc, II, 193.

⁶⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 660-661.

⁶⁸⁴ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb*, s. 618.

Böylece bu kelimenin oluşturduğu cümle, itirâziyye olup araya girmiştir. Bu durum tıpkı şu âyetteki gibidir: *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ* “Eğer yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- o hâlde cehennemden sakının”⁶⁸⁵ Bu âyette altı çizili olan kısım, cümle-i itirâziyye olup başındaki vâv, isti’nafiyedir. Ancak İbn Hişâm'a cevap olarak cümle, matuf değil de i’tirâziyye yapıldığında ise yukarıda sözü edilen cümlenin takdimindeki Sâbiîlere olan söz konusu vurgu ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü i’tirâziyye olan cümlede takdim te’hir söz konusu değildir. Bu nedenle Âlûsî, İbn Hişâm'ın eleştirisini kabul etmediği gibi bu eleştiriye yapılan böyle bir itirazı da kabul etmemektedir.⁶⁸⁶

Âlûsî'nin sözünü ettiği kelimenin takdimindeki vurgu Sâbiîlerin, Yahudi ve Hristiyanlardan daha sapmış oldukları anlamına göredir. Bu açıklama, Sâbiîlerin putperest bir topluluk olarak kabul edilmesine göredir.⁶⁸⁷ Halbuki Sâbiîlerin gerçekte kimler olduğu konusu tartışmalıdır. Onların Yahya peygamberin ümmetinden olup tevhid inancına Yahudi ve Hristiyanlardan daha yakın olduğu görüşü de bulunmaktadır. Bu görüş dikkate alındığında Âlûsî'nin takdimle ilgili açıklaması anlamsız kalacaktır. Bu nedenle Âlûsî, Sâbiîlerle ilgili bu görüşü zayıf olarak zikreder.⁶⁸⁸ Netice itibariyle bu i’râb vechi, zorlama te’vil ve çıkmazları barındırdığından eleştirilere maruzdur. Âlûsî'nin bu vecih konusunda, nahiv açısından yeterli açıklama yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte anlam açısından bu vechin diğerlerine göre tercihe daha şayan olduğunu açık bir şekilde ifade etmez. Bu nedenle tercihinin bu i’râb vechinden yana olduğuna ima etmekle birlikte ikinci olarak zikredilecek i’râb vechinin de zayıf olduğunu söylemez.⁶⁸⁹

b) *الضَّابُّونَ* kelimesi, bir önceki vecihte olduğu gibi mübtedâdır. Ancak haberi hafzedilmeyip bir önceki i’râb vechine göre *نِّ*'nin haberi olarak zikredilen cümle, bunun haberidir. *نِّ*'nin haberi ise hafzedilmiştir. Zikredilen haber, hafzedilen bu habere delalet etmektedir. Âlûsî bu i’râb vechinin Arap diline uygun olduğunu delillendirmek

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/24.

⁶⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 279.

⁶⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 279.

⁶⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 279. Âlûsî bu görüşü zayıf görse de günümüz dinler tarihi araştırmacılarından Şinasi Gündüz, Sâbiîlerin kendi kaynaklarına dayanarak yaptığı doktora çalışmasında onların, Yahya peygamberin ümmetinden olan bir topluluk olduğunu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. bkz. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s. 53-54; Gündüz, *Sâbiîlik*, XXXV, 342.

⁶⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 366-367.

amacıyla bu konuda şiir de zikreder. Âlûsî, bazılarının bu i'râb vechini diğerine göre tercihe daha şayan gördüğünü belirtir. Çünkü bu i'râb vechinde zikredilen haber, الصَّابِثُونَ kelimesine ait kılınmıştır. Zikredilen haber, bu kelimeye إِنَّ'nin isminden daha yakındır. Böylece en yakın olan, en yakına verilmiştir. Ayrıca bu vecihte önceki vecihte yapılan takdim te'hir gibi zorlamalar ve takdirler de yapmaya ihtiyaç yoktur. Ancak bu i'râb vechine de itirazlar yöneltilmektedir. Şöyle ki; Arap dilindeki kullanıma göre böyle durumlarda zikredilen haber, birinci mübtedâya ya da mübtedâ konumunda olan şeye ait kılınır. İkincinin haberinin hazfi daha yaygın olan bir durumdur. Bu i'râb vechindeki gibi aksi durum ise caiz olmakla birlikte çok az görülmektedir. Yine başka bir itiraz olarak, âyetin asıl sevk sebebinin Ehl-i kitabın durumunu açıklamak olduğu belirtilir. Dolayısıyla âyetin sıyakı dikkate alındığında zikredilen haberin, Sâbiîlere değil, Yahudi ve Hristiyanlara ait olması daha önceliklidir. Buna göre birinci i'râb vechi, âyetin sıyakına daha uygundur. Yine bu i'râb vechinde, önceki i'râb vechinde olan Sâbiîlerin takdim edilmesindeki vurgu kaybolmaktadır. Bu gibi eleştirilere açık olan bu i'râb vechi, Âlûsî tarafından ikinci derecede bir öneme sahiptir. Netice de yine birinci i'râb vechinin hem âyetin sıyakı açısından, hem takdimden dolayı oluşan vurgu nedeniyle belâgat açısından Âlûsî'ye göre daha uygun görülmektedir.⁶⁹⁰

c) الصَّابِثُونَ kelimesi, إِنَّ ve isminin mahalline atfedilmiştir. Ahfeş'in tercih ettiği bu görüşe göre⁶⁹¹ إِنَّ ve isminin mahalli cümle başlangıcı olarak merfû hükmünde olduğundan الصَّابِثُونَ kelimesi de merfû olmuştur. Âlûsî bu görüşün bazı dilciler tarafından caiz görüldüğünü söylemekle birlikte bunu, zayıf olarak zikreder. Zayıflık gerekçesi konusunda da bazı dilcilerin nahiv açısından henüz haber zikredilmeden böyle bir atfî imkansız görmelerini ifade eder. Ancak nahivcilerin çoğunluğuna göre bu vechin zayıf olmasının nedeni ise bir mâmule iki âmîlin gelmesidir. Çünkü bu durumda tek bir haber hem إِنَّ'ye ait olacak hem de mübtedâ olan الصَّابِثُونَ'ye ait olacaktır. Halbuki إِنَّ ile mübtedâ farklı şeylerdir. Bu nedenle bu vecih zayıf görülmüştür. Ancak mübtedâ olan الصَّابِثُونَ için hazfedilmiş bir haber takdir edilirse bu problem çözülmüş olur. Bu durumda إِنَّ ile mübtedânın ayrı iki haberi olacağı için bir mâmule iki âmîl gelmemiş olur. Ancak bu durumda الصَّابِثُونَ kelimesi atfedilmiş olmayıp, bu kelimenin hazfedilmiş haberi ile oluşturduğu cümle, إِنَّ'nin cümlesine atfedilmiş olur. Dolayısıyla cümle, cümleye atfedilmiş olacağından الصَّابِثُونَ kelimesinin إِنَّ ile isminin mahalline atfî nedeniyle merfû

⁶⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 367.

⁶⁹¹ Ahfeş, I, 285.

olduğunun söylenmesi anlamsız olacaktır.⁶⁹² Bu durumda birinci i‘râb vechinden bir farkı kalmayacaktır.

d) اِسْكُنْ الصَّابِثُونَ kelimesi, kendisinden önce bulunan هَادُوا fiilindeki zamire atfedilmiştir. Bu i‘râb vechine göe Sâbiîlerin de Yahudi oldukları ifade edilmiş olunmaktadır. Halbuki onların Yahudi oldukları bilinmemektedir. Dolayısıyla anlam açısından bu vecih zayıftır. Ayrıca Zeccâc, merfû muttasıl bir zamire ism-i zâhirin atfının mümkün olmayacağı gerekçesiyle bunun hatalı olduğunu belirtir.⁶⁹³ Merfû muttasıl bir zamire atıf yapılması için öncelikle munfasıl bir zamirle te’kid edilmesi gerekir. Örneğin اِسْكُنْ اِنَّتَ وَرَوْجِكَ⁶⁹⁴ âyetinde اِسْكُنْ kelimesi doğrudan اِسْكُنْ’de bulunan muttasıl merfû zamire atfedilmeyip merfû munfasıl zamir olan اِنَّتَ ile te’kid edilerek atıf bu zamire yapılmıştır. Neticede hem anlam hem nahiv kuralı açısından bu vecih zayıf görülmektedir.⁶⁹⁵

e) اِنَّ harfî yukarıda değinildiği üzere bazılarına göre نَعَم anlamında olup amel etmemiştir. Bu nedenle اِنَّ’dan sonra gelen اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا mübtedâ olup buna atfedilen اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ve هَادُوا kelimesi merfûdur. Ebû Hayyân, اِنَّ’nin نَعَم anlamında kullanıldığı sabit olmadığı gerekçesiyle bu vechi zayıf görmüştür.⁶⁹⁶ Bununla birlikte اِنَّ’nin نَعَم anlamında olduğu kabul edilse bile âyetin sıyakında “evet” diye cevap vermeyi gerektirecek bir durum olmadığı için âyetin anlamı açısından bu vecih zayıf kalmaktadır.

f) الصَّابِثُونَ kelimesi, geride geçen ism-i mevsûlun sıla cümlesine atfedilmiştir. Yani bu kelime الصَّابِثُونَ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا takdirindedir. Buna göre الصَّابِثُونَ kelimesi hazfedilmiş bir mübtedânın haberi olarak ism-i mevsûlün sıla cümlesidir. Kisâf’nin benimsediği bu i‘râb vechini⁶⁹⁷ Âlûsî, zorlama bir te’vil olması nedeniyle zayıf görür.

g) الصَّابِثُونَ kelimesi, vâv üzerinde mukadder fetha ile mansubtur. Buna göre bu kelimedede vâv, merfûluk alameti değildir. Kelime her durumda sabit olup takdirî hareketlerle i‘râb almaktadır. Bu tıpkı, yukarıda sözü edildiği üzere tesniye olan kelimelerin daima elifle yazılıp mahallen i‘râb alması gibidir. Bu i‘râb vechini eleştiren Âlûsî’ye göre Arap

⁶⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, III, 366-368.

⁶⁹³ Zeccâc, II, 194.

⁶⁹⁴ el-Bakara 2/35, el-A‘râf 7/19.

⁶⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, III, 367-368.

⁶⁹⁶ Ebû Hayyân, IV, 325.

⁶⁹⁷ Zeccâc, II, 192.

dilinde cemi kelimelerin böyle bir kullanımı hiçbir kabiledede görülmemiştir. Halbuki tesniye olan kelimenin daima elifle yazılıp mahallen i'râb alması bir kabiledede görülmüştür. Bu nedenle belki tesniyeler için bu söylenebilir. Dolayısıyla kullanımı olmayan bir duruma göre Kur'ân âyetinin i'râb izahının yapılması uygun olmaz.⁶⁹⁸

4.2. Belâgatın İ'râb Tercihine Etkisi

Âlûsî âyetlerin i'râb tahlillerine yer verdiği kadar belâğî özelliklerinin açıklamasına da büyük önem verdiği görülmektedir. Çoğu zaman belâgat ilminin verilerinden yararlanarak âyetleri anlamlı bağlantılı bir şekilde ele almaya çalışır. Ancak i'râbla ilişkili olarak belâgata çok az değindiği görülmektedir. Belâgatın i'râb ile ilişkisini nasıl ele aldığı konusu daha önce ikinci bölümün "İ'râbın İlişkili Olduğu Temel Dil İlimleri" başlığının "İ'râbın Belâgat İlmi ile İlişkisi" adlı alt başlık altında incelenmişti. Bu başlık altına âyetin birden fazla i'râb vechinin olduğu durumlarda bu vecihler arasında tercihte belâgatın rolü üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Âlûsî'nin tefsirinde i'râb vecihleri arasında tercihte, belâgatın doğrudan etkili olduğu üç yer tespit edilmiştir. Bu yerlerin herbiri tek tek ele alınarak Âlûsî'nin i'râb vechi tercihinde belâgat ilminden nasıl yararlandığı anlaşılacaktır.

4.2.1. Belâgat Konularından Mübâlağa Sanatının İ'râb Vechi Tercihine Etkisi:

وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْذُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ

"Onlara o deniz kıyısında bulunan şehir halkının başına gelenleri sor. Hani onlar cumartesi gününün hükmüne saygısızlık edip Allah'ın koyduğu sınırı çiğniyorlardı. Şöyle ki: Cumartesi gününün hükmünü gözettiklerinde balıklar yanlarına geliyordu..."⁶⁹⁹ Âyette altı çizili cümlenin iki farklı i'râbı bulunmaktadır.

a) Cümle, öncesinde bulunan يَعْذُونَ diye başlayan cümleden bedeldir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır: "Onlara o deniz kıyısında bulunan şehir halkının başına gelenleri sor. Hani onlar cumartesi gününün hükmünü gözettiklerinde balıklar yanlarına geliyordu."⁷⁰⁰

b) Cümle geride bulunan يَعْذُونَ fiilinin zarfıdır. Buna göre anlam şöyle olmaktadır:

⁶⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 368.

⁶⁹⁹ el-A'râf 7/163.

⁷⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 84.

“Onlara o deniz kıyısında bulunan şehir halkının başına gelenleri sor. Hani onlar cumartesi gününün hükmünü gözettilerinde balıklar yanlarına geldiği zaman o günün hükmüne saygısızlık edip Allah'ın koyduğu sınırı çiğniyorlardı.”

Âlûsî, çoğunluğunun bu görüşü tercih ettiğini belirterek bunun evlâ olduğunu ifade eder. Çünkü bu durumda sorunun kınama türündeki anlam vurgusu daha mübalağalı olmaktadır. Âyette kent halkının özellikle haddi aşma durumu sorulmaktadır.⁷⁰¹ Ancak bedel yapıldığında ise durum böyle değildir. Bu durumda kent halkının haddi aşması, mübdel minh durumunda olduğundan bir bakıma meskût anı hükmünde olmaktadır. Çünkü bedel, mübdel minh yerine geçer ve bedel, anlamda maksûd olan şeydir.⁷⁰² Yani bedel olan *إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينًا لَهُمْ* cümlesi kendisinden bedel olduğu *إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ* cümlesinin yerine geçtiğinden âdetâ gerideki cümlenin anlamı kaybolmaktadır.⁷⁰³ Bu i'râb vechinde, soru doğrudan bedel olan cümleye geçmiş olmaktadır. Böyle olunca kent halkının haddi aşma vurgusu zayıflamış olmaktadır. Görüldüğü üzere Âlûsî, mübalağa sanatı açısından i'râb vecihlerini değerlendirmiş ve tercih gerekçesini belâgat ilminin verileriyle izah etmiştir. Âlûsî bu tercih gerekçesini Ebussuûd'tan istifade ile açıklamış olabilir. Çünkü Ebussuûd da benzer bir açıklama ile bu i'râbın terhice şayan olduğunu zikreder.⁷⁰⁴ Zemahşerî ve Ebû Hayyân ise aynı i'râb vechini tercih etmiş olsa da bu tercihe dair bir gerekçe belirtmemişlerdir.⁷⁰⁵

4.2.2. Belâgat Konularından Hasr Sanatının İ'râb Vechi Tercihine Etkisi:

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ

“Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah'a... iman ettiler.”⁷⁰⁶ Bu âyette iki i'râb vechi zikredilmektedir:

Birinci İ'râb Vechi: Âyetteki *الْمُؤْمِنُونَ* kelimesi geride geçen *الرَّسُولُ* kelimesine atfedilmiştir. Dolayısıyla *الْمُؤْمِنُونَ* kelimesi, fiilin fâiline tâbî olarak merfûdur. Âlûsî, bu

⁷⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 84.

⁷⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 436.

⁷⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 469.

⁷⁰⁴ Ebussuûd Efendi, III, 284.

⁷⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 171; Ebû Hayyân, V, 203-204.

⁷⁰⁶ el-Bakara 2/285.

i'râb nedeniyle الْمُؤْمِنُونَ kelimesinde vakf yapıldığını belirtir.⁷⁰⁷ Âlûsî, genellikle vakfi tevkîfî gördüğünden vakfa göre i'râb izahı yaparken burada i'râba göre vakf yapıldığını belirtmesi vakf ve ibtidâ konusunun kısmen içtihadî kısmen tevkîfî olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu i'râba göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Âlûsî, bu i'râb konusunda kaynağını belirterek İbn Ebû Dâvûd'un *el-Mesâhif*'inde⁷⁰⁸ Hz. Ali'den aktarılan وَأَمِنَ الْمُؤْمِنُونَ tefsirî kıraatini bu i'râba delil gösterir.⁷⁰⁹ Bu kıraatte الْمُؤْمِنُونَ kelimesinin ikinci kez zikredilen آمَنَ fiilinin fâili olması diğer kıraatlerde de baştaki آمَنَ fiilinin fâiline atfedilerek anlam itibariyle yine fâil olduğunu gösterir. Âlûsî'nin Hz. Ali'den aktardığı şâz bir kıraati (tefsirî kıraati) delil göstermesi önemlidir. Bu durum onun, müfessirlerin geneli gibi âyetin anlamına ışık tutması açısından tefsirî kıraatten yararlandığını göstermektedir.

Bu i'râb izahına göre daha sonra gelen كَلَّمَ بِاللَّهِ كَلٌّ cümlesi, mübtedâ ve haberden oluşan bir başlangıç cümlesidir. كَلٌّ kelimesi nekredir. Halbuki nekre bir kelime mübtedâ olamaz. Ancak burada كَلٌّ kelimesi كَلٌّ وَاحِدٍ şeklinde izafet takdirindedir. İzafet nekreye tahsislik kazandırdığı için كَلٌّ kelimesi mübtedâ olabilmektedir.

İkinci İ'râb Vechi: Âlûsî'nin zikrettiği ikinci i'râb vechine göre الْمُؤْمِنُونَ kelimesi birinci mübtedâdır, كَلٌّ ise ikinci mübtedâ ve بِاللَّهِ كَلَّمَ cümlesi ise ikinci mübtedânın haberidir. İkinci mübtedâ, haberiyle birlikte birinci mübtedâ olan الْمُؤْمِنُونَ kelimesinin haber cümlesidir. كَلٌّ kelimesinin الْمُؤْمِنُونَ için te'kid yapılması mümkün değildir. Çünkü te'kid ile te'kid edilen kelime marifelik ve nekrelilik yönünden aynı olması gerekir. Halbuki burada الْمُؤْمِنُونَ marife iken كَلٌّ nekredir. Eğer كَلٌّ kelimesi كَلُّهُمْ şeklinde zamire muzâf olsaydı, te'kid olarak i'râbı mümkün olurdu.⁷¹⁰ Âlûsî'nin bu i'râb izahında nahiv kurallarına titizlikle riayet etmeye çalıştığı görülmektedir. Dolayısıyla Âlûsî, i'râb vecihlerinin nahiv kurallarıyla çelişki arz etmemesine önem vermektedir. Bu durum i'râb vecihlerinin sınırlarının belirlenmesinde Âlûsî'nin nahvi çoğu zaman birinci planda tuttuğunu göstermektedir. Eğer Âlûsî nahiv kurallarını esnetseydi كَلٌّ kelimesini zamire muzâf takdirinde düşünerek te'kid i'râbı da yapabilirdi. Ancak böyle bir te'vile başvurmamıştır. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: “Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti. Müminler de her biri Allah'a... iman ettiler.”

⁷⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

⁷⁰⁸ İbn Ebû Dâvûd, s. 164.

⁷⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

⁷¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

Âlûsî, bu iki i'râb vecihlerinden birincisini, belâgat açısından daha uygun olduğu gerekçesiyle tercihe şayan bulur. Çünkü bu i'râb vechinde Allah'ın indirdiklerine iman konusunda peygamber asıl, müminler ise tâbî konumda olduğu vurgusu vardır. İkinci i'râb vechinde ise durum tam tersi olmaktadır. Şöyle ki, Müminlerin iman konusundaki durumunun peygamberden daha güçlü ifade edildiği görülmektedir. Çünkü peygamberin iman ettiğini belirten ilk cümle (أَمَنَ الرَّسُولُ), fiil cümlesi iken; müminlerin iman ettiğini belirten ikinci cümle (وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ), isim cümlesidir. İsim cümlesi, fiil cümlesinden daha vurgulu ve istikrarlı bir anlam ifade ettiğinden müminlerin iman vurgusu peygamberinkinden daha vurgulu olmaktadır.⁷¹¹

Zemahşerî, Âlûsî'nin aktardığı her iki i'râb vechini zikreder, ancak aralarında bir tercihte bulunmaz.⁷¹² Ebû Hayyân ise belâgat açısından bir gerekçe zikretmeksizin sadece Hz. Ali'nin kıraatine dayanarak birinci i'râb vechinin daha zahir olduğunu belirtir.⁷¹³ Ebussuûd ise ikinci i'râb vechini tercih eder. Ebussuûd âyetin belâğî vurgusunu daha farklı şekilde ele alır. Ona göre müminlerin imanının daha vurgulu ifade edilmesinin nedeni, müminlerin imanının pekiştirmeye ihtiyacı olması nedeniyledir. Peygamberin imanı ile müminlerin imanı birbirinden farklıdır. Peygamberin imanı, müşahadeye mebnî iken müminlerin imanı ise delillere dayalıdır. Bu nedenle peygamber ile müminlerin imanını ifade eden cümleler farklı yapıda gelmiştir. Bu durum iki farklı imanı ifade eden cümle yapısına da yansımıştır. Dolayısıyla müminlerin iman durumu peygamberden aşağı durumda olması ve delillere dayalı olması istikrara ve pekiştirmeye ihtiyaç duyarken peygamberin imanı konusunda böyle bir durum söz konusu değildir.⁷¹⁴ Âlûsî, Ebussuûd'un bu yaklaşımına, ona referansta bulunmadan temas eder. Ancak âyetin bağlamının peygamberin ve müminlerin imanının methi olması nedeniyle birinci i'râbın bu bağlama daha uygun düştüğüne işaret etmektedir.⁷¹⁵ Halbuki Ebussuûd'un yaklaşımına göre, âyette sanki müminlerin imanlarındaki eksiklik pekiştirmelerle giderilmeye çalışıldığı hissi verilmektedir. Bu nedenle Âlûsî'nin, belâğî gerekçeyi açıklarken bağlamı da dikkate aldığı görülmektedir.

⁷¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

⁷¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 331.

⁷¹³ Ebû Hayyân, II, 756.

⁷¹⁴ Ebussuûd Efendi, I, 274.

⁷¹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

4.2.3. Belâgat Konularından Itnâb Sanatının İ'râb Vechi Tercihine Etkisi:

اِنَّ الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ ﴿١٠﴾ قَوْمٌ فِرْعَوْنٌ

“Zalimler topluluğuna, Firavun'un kavmine git!”⁷¹⁶ İki ayrı âyet şeklinde olan bu cümlede Âlûsî, قَوْمٌ kelimesinin i'râbı konusunda iki farklı i'râb vechi üzerinde durmaktadır. Bu kelime ya atf-ı beyân ya da bedeldir. Âlûsî'ye göre atf-ı beyân olması belâgat açısından daha uygundur. Çünkü atf-ı beyân olması durumunda âyette Firavun'un kavminin, zulüm konusunda bir alem olduğu vurgusu yapılmış olmaktadır. Ayrıca atf-ı beyân yapılan Firavun kavmi, zalimler topluluğunun bir tefsiri mahiyetindedir. Ancak bedel yapıldığında böyle bir anlam vurgusu kaybolmaktadır. Şöyle ki, bedel, mübdel minhın yerine geçer ve mübdel minh meskût anı durumunda olur. Çünkü bedel maksûd olur ve mübdel minh sanki hiç zikredilmemiş gibi sayılır. Buna göre âyette Firavun kavmi bedel olunca mübdel minh olan zalimler topluluğu ifadesi meskût anı konumuna indirgenmiş olur. Sanki âyette doğrudan Firavun kavmine gelinmesi ifade edilmiş olmaktadır. Bu şekilde zalimler topluluğu ile Firavun kavmi arasındaki irtibat kaybolmaktadır. Böyle olunca Firavun kavminin zulüm vasfına olan vurgu, atf-ı beyân i'râbına göre çok zayıf kalmaktadır.⁷¹⁷

Âlûsî, i'râb vechinin gerekçesi olarak belâgatı zikretmekle birlikte bu ilmin hangi konusuna girdiğine değinmemektedir. Belâgat açısından incelendiğinde bu âyetin Me'ânî ilminin itnâb konusuna girdiği görülmektedir. Bu âyette الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ ile zâlim olan tüm toplumları içine alacak genel bir tabir kullanılmış, ardından özel olarak قَوْمٌ فِرْعَوْنٌ ifadesi zikredilerek Firavun toplumunun zulümde zirvede olduğu vurgusu yapılmıştır. Dolayısıyla bir nitelikte özel olanın ayrıcalığına vurgu için genel bir tabirden sonra özel bir ifadenin getirilmesi *itnâb* yollarından biri kabul edilmektedir.⁷¹⁸

Âlûsî, Ebû Hayyân'ın da atf-ı beyân i'râbını tercih ettiğini belirterek kendi düşüncesine referans gösterir.⁷¹⁹ Bu konuda Zemahşerî de aynı görüştedir. Ancak Zemahşerî'nin açıklaması Ebû Hayyân'a kıyasla nahivden ziyade me'ânî ile daha irtibatlıdır.⁷²⁰

⁷¹⁶ eş-Şu'arâ 26/10-11.

⁷¹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 64.

⁷¹⁸ bkz. Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, III, 200; Kazvînî, *Telhisü'l-Miftâh*, s. 125; Durmuş, *Itnâb*, XIX, 217.

⁷¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 64.

⁷²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 301.

Bununla birlikte Âlûsî, Zemahşerî'ye referansta bulunmamıştır. Çünkü Âlûsî genelde, burada olduğu gibi Ebû Hayyân'ın tercihlerini daha fazla önemsemektedir. Âlûsî'nin Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın i'râb açıklamasına en önemli katkısı ise, i'râb vechi gerekçesini belâgat kavramıyla ifade etmesidir. Çünkü her ne kadar Zemahşerî ve Ebû Hayyân benzer açıklamalar yapsalar da belâgat kavramını kullanmamışlardır. Bunun nedeni o dönemlerde daha çok me'ânî ve beyân kavramlarının kullanılıp bu iki ilmi içine alan belâgat kavramının o dönemde henüz yerleşmemiş olmasından kaynaklanabilir. Çünkü bu kavramın Kazvinî (v.739/1338) ile birlikte yaygınlaşmaya başladığı kabul edilmektedir.⁷²¹

Ebû Hayyân'ın tefsirine bakıldığında o, nahiv açısından da atf-ı beyân i'râbının daha isabetli bir vecih olduğunu açıklamaya çalışır. Atf-ı beyânın bedelden farkı, bir niteliğe sahip iki ya da daha fazla şeyin olması durumunda bunlardan hangisinin belirtildiğini açıklığa kavuşturmak için kullanılmasıdır. Bedelde ise böyle bir ortaklık durumu söz konusu değildir. Bu nedenle Ebû Hayyân, bedel görüşünü zayıf bulur. Burada zalimler topluluğu ifadesinde bu gruba girebilecek birçok topluluk olması mümkün olduğundan bunlardan Firavun kavmi, ayrıca zikredilmiştir. Böylece atf-ı beyân, zalimler topluluğundan kimlerin kastedildiği konusuna açıklık getirmiş olmaktadır.⁷²²

Âlûsî, bedel olduğu şeklindeki i'râb vechini Ebû Hayyân gibi zayıf bulmasa da ikinci görüş olarak Ukberî'ye dayandırır.⁷²³ Ukberî'nin *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân* adlı eserine bakıldığında قَوْمٌ kelimesinin bedel olduğu görüşünü tercih eder ve buna dair bir gerekçe zikretmez. Ancak ilginç olan Ukberî söz konusu kelime hakkında başka i'râb vecihleri zikrettiği halde atf-ı beyân i'râb vechine hiç değinmez.⁷²⁴

4.2.4. İ'râb Vechi Eleştirisinde Belâgatın Dikkate Alınması

Âlûsî'nin i'râb vecihleri arasında tercihte az da olsa belâgat ilminden yararlandığı gibi i'râb vechinin zayıflığını gösterme konusunda da belâgattan istifade etmiştir. Bu konuda tespit edilen örneği ele alarak, Âlûsî'nin önceki müfessirlerin zikrettiği i'râb tahlilini belâgat ilminin verileriyle yaptığı eleştirisi incelenmeye çalışılacaktır.

⁷²¹ Kılıç, *Belâgat*, V, 383.

⁷²² Ebû Hayyân, VIII, 142.

⁷²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 64.

⁷²⁴ Ukberî, II, 994.

“Ve Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretecek”⁷²⁵

Âlûsî, bu âyetin başındaki vâv atf harfinin, cümleyi nereye atfettiği konusunda birçok görüş zikreder. Bu görüşlerden ilk olarak; bunun üç âyet geride bulunan إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ ile başlayan cümleye atfedildiğini belirtir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı, Âlûsî'nin ifadesine göre şu şekilde olur: Melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor..." ve kelime ile ifade edilen doğacak çocuğa Allah, kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretecek". Âlûsî başka i'râb vecihleri de zikrederek biri hariç diğerlerinin kabule uygun olduğunu belirtir. Âlûsî'nin uygunluk konusunda hariç tuttuğu i'râb vechini, Şî müfessir Tabersî'nin ismini zikrederek aktarır. Halbuki bu i'râb vechi, Ebû Hayyân'ın tefsirinde de zikredilmektedir.⁷²⁷ Burada sanki Âlûsî, Tabersî'nin doğru olmayan bir i'râb vechi benimsediği hissini vermektedir. Böylece bir yandan Ebû Hayyân'ı eleştirmekten imtina etmiş, öte yandan Tabersî'nin hatalı olduğunu îmâ etmiştir. Âlûsî, bu i'râb vechini garipseyerek dil zevkine sahip birinin bunu hoş görmeyeceğini vurgular. Bu i'râb vechine göre âyet, bir önceki âyette bulunan ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ile başlayan cümlesindeki نُوحِيهِ fiiline atfedilmiştir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz, Allah'ın ona (İsâ'ya) kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğrettiği gayb haberlerindedir." Âlûsî, bu i'râb vechinin dil zevkine uymadığını belirtmekle birlikte bunun gerekçesini açıklamaz.⁷²⁹ Ancak anlamdan da anlaşıldığı üzere birbirine atfedilen cümle yapılarının farklı olması, anlam bozukluğuna yol açmaktadır.

Tabersî'nin tefsirine bakıldığında onun, bu i'râb vechini zayıf olarak zikrettiği görülmektedir. Tabersî, âyetin Hz. Meryem'e müjdelilerinin sıralandığı bir bağlamda gelmesi nedeniyle bu i'râb vechinin kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü bu i'râb durumunda âyet, Meryem'e yapılan müjdelilerin kapsamından çıkarılıp

⁷²⁵ Âl-i İmrân 3/48.

⁷²⁶ Âl-i İmrân 3/45.

⁷²⁷ Ebû Hayyân, III, 159.

⁷²⁸ Âl-i İmrân 3/47.

⁷²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 65.

peygambere vahyedilen gaybî haberlerin İsâ'ya da öğretilenler türünden olduğu gibi bir anlama dönüşmektedir.⁷³⁰ Âlûsî ve Tabersî aynı i'râb vechini zayıf görmekle birlikte Âlûsî belâgat açısından i'râb vechini eleştirirken Tabersî ise siyak yönünden eleştirmektedir. Ebû Hayyân da Âlûsî ve Tabersî gibi âyetin daha önce geçen نُوحِيه fiiline atfedilmesini uzak görür. Ancak o, belâgatın bir konusu olan iltifat sanatı açısından bakıldığı takdirde bu i'râb vechinin doğru olabileceğini belirtir.⁷³¹ Bu durumda önceki âyette نُوحِيه “biz vahy ediyoruz” şeklinde fiil, nefsi mütekelim zamirine isnad edilirken وَيُعَلِّمُهُ fiilinde ise gâib zamirine isnad edilmektedir. Dolayısıyla “biz” tabirinden “o” ifadesine bir dönüş meydana gelmektedir. Her iki farklı zamirle Allah'ın kastedildiği konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak Ebû Hayyân'ın bu anlayışı Tabersî'nin belirttiği gibi âyetin siyakına aykırı düşmektedir. Dolayısıyla yukarıda belirtildiği üzere çok farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır.

4.3. Siyakın İ'râb Tercihine Etkisi

İ'râb vecihlerinin değerlendirmesinde birçok veriden yararlanan Âlûsî, sıyaka ayrı bir önem vermektedir. Siyak konusunda özellikle birçok yerde Ebussuûd'un izini takip ettiği anlaşılmaktadır. Âyetlerin i'râb vecihlerinin tahlilinde Zemahşerî genellikle belâgat açısından açıklamalar yaparken Ebû Hayyân ise nahiv açısından konuya yaklaştığı görülmektedir. Ebussuûd ise Zemahşerî'nin izini takip etmekle birlikte konuya siyak açısından da bakmaktadır. Âlûsî ise her üçünün verilerini sentezlemekle birlikte birçok yerde siyakı merkeze alarak i'râb tercihinde son noktayı koymaya çalışmaktadır. Birçok i'râb vechi arasındaki tercihlerinde siyakın etkisine dair bazı örnekler, siyak konusunda yapılmış bir çalışmada ele alınmıştır. Bu çalışma her ne kadar Ebussuûd tefsirinde siyakın önemi üzerine olsa da örneklerin tahlilinde Âlûsî'nin açıklamalarına da yer verilmiştir. Bu örneklerde siyak konusunda Âlûsî'nin Ebussuûd'tan çokça istifade ettiği ortaya konulmuştur.⁷³² Dolayısıyla burada bu örneklerin ele alınması yerine sözü edilen çalışmada inceleme konusu yapılamamış örnekler üzerinden Âlûsî'nin siyakı i'râb vecihlerinin tercihinde nasıl kullandığı

⁷³⁰ Tabersî, II, 241.

⁷³¹ Ebû Hayyân, III, 159.

⁷³² bkz. Ekin, s. 180-197. Bu eserde inceleme konusu yapılan örnek âyetler ve Âlûsî tefsirindeki yerleri şunlardır: Âl-i İmrân 3/91, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 370; en-Nahl 16/10, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 348; Mü'minûn 23/35, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IX, 232-233; el-Münâfikûn 63/4, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 306; Muhammed 47/15, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 204; el-Enfâl 8/69, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 231; el-Mâide 5/70, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 370; el-En'âm 6/154, Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 301.

anlaşılmaya çalışılacaktır.

4.3.1. Matufun Tespitinde Sıyak

وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ... وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ

“Kıyametin ve Peygamberin ‘Ya Rabbi! Onlar inanmayan bir kavimdir’ dediğinin bilgisi O'nun katındadır.”⁷³³ Âyette geçen قِيلَ lafzının nereye atfedildiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Âlûsî, bu âyetin okunuşu konusunda merfû, mansup ve mecrur olmak üzere 3 farklı kıraat zikrederek her birinin ayrı ayrı i‘râb tahlillerini yapmaktadır.

a) Merfû okunan kıraate göre قِيلَ lafzı, üç âyet geride bulunan عِلْمُ السَّاعَةِ izafet terkipteki عِلْمُ kelimesine atfedilmiştir. قِيلَ lafzı aslında عِلْمُ قِيلَ şeklindedir. Muzâf hazfedilip muzâfun ileyh onun yerine geçirilmiştir. Bu nedenle muzâfın sahip olduğu merfûluk i‘râbını almıştır. Bu i‘râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Âlûsî, İbn Cinnî'nin bu i‘râb vechini tercih ettiğini belirtir.⁷³⁴

b) Mansub okunan kıraate göre قِيلَ lafzı, عِلْمُ السَّاعَةِ izafet terkipteki السَّاعَةِ kelimesinin mahalline atfedilmiştir. السَّاعَةِ kelimesi lafzen mecrur olsa da mahallen عِلْمُ mastarının mef'ûlü bihi olarak mansubtur. Âyet sanki şu şekildedir: يَغْلَمُ السَّاعَةَ وَيَغْلَمُ قِيلَ “Allah kıyametin vaktini ve onun sözünü bilir”.⁷³⁵ Bu i‘râb vechine göre âyetin anlamı yine yukarıda mealde zikredildiği şekilde olmaktadır.

c) Mecrur okunan kıraate göre قِيلَ lafzı, عِلْمُ السَّاعَةِ izafet terkipteki السَّاعَةِ kelimesinin lafzına atfedilmiştir. Bu i‘râb vechine göre de anlam değişmemektedir. Âlûsî, Ebû Alî el-Fârisî'nin bu i‘râb vechini tercih ettiğini belirtir.⁷³⁶

Âlûsî, zikrettiği bu üç kıraate göre yapılan birçok i‘râb vechi aktarır. Ancak âyetin sıyakına en uygun olduğu gerekçesiyle yukarıdaki i‘râb vecihlerinin tercihe şayan olduğunu belirtir. Ayrıca Âlûsî, Zeccâc'ın da bu üç vechi tercih ettiğini belirtir. Dolayısıyla Âlûsî'ye göre ne şekilde okunursa okunsun verilmek istenen aynı anlama göre i‘râb yapılabilmektedir. Âlûsî, tercih ettiği bu i‘râb vechine yapılan itirazları değerlendirir ve bu itirazların zayıf ve geçersiz olduğunu söyler. Bu itirazların başında;

⁷³³ ez-Zuhruf 43/85-88.

⁷³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 107.

⁷³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 107.

⁷³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 107.

atfedilen قِيلَهُ lafzıyla atfedildiği عَلَّمَ السَّاعَةَ arasında üç âyet şeklinde uzun bir fâsıla olmasıdır. Halbuki atıfta en yakın yerin dikkate alındığı bilinen bir husustur. Âlûsî *el-Keşşâf* tefsirinin hâşiyesi olan *el-Keşşâf*'ten⁷³⁷ alıntı yaparak bu itiraza şöyle cevap verir:

Birbirine atfedilen bu iki kelime arasındaki cümlelerin birbirleriyle anlam açısından sıkı bir bağlantısı vardır. Bunlar araya girmiş cümle-i i'tirâziyyedir. Bu cümle-i i'tirâziyye atfedilen kelimelerle de bağlantılıdır. Şöyle ki; وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ “Kıyametin bilgisi O'nun katındadır”⁷³⁸ ifadesinden sonra وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “sadece ona döndürüleceksiniz”⁷³⁹ cümesi gelmektedir. Bu ifade, âyetlerin şiddetli tehdit için sevk edildiğini göstermektedir. Bu ifadeden atfı yapılan قِيلَهُ kelimesine kadar ki bölümler de tehdidi tamamlayıcı anlamdadır. Dolayısıyla anlam açısından bu şekilde sıkı bir ilişki olduğu için ara cümleler uzun olsa da kelimelerin birbirlerinin atfedilmesine engel teşkil etmemektedir. Bu nedenle Âlûsî, âyetlerin sıyakını esas alarak Zeccâc'ın i'râb vechini tercih etmektedir.⁷⁴⁰

Zemahşerî, Zeccâc'ın bu i'râb vechini yukarıda temas edildiği üzere birbirine atfedilen kelimeler arası birçok cümle ile ayrıldığı için Kur'ân'ın nazım yapısına aykırı bulur. Zemahşerî'ye göre en güçlü i'râb vechi; قِيلَهُ ifadesinin yemin olmasıdır. Bu kelimenin başında yemin anlamında gizli bir harf-i cer vardır. Mecrur okunan kıraate göre kelime, lafzen bu gizli harf tarafından mecrur olmuştur. Mansub okunan kıraate göre ise, harf-i cerin hafzedilmesiyle mahalli i'râb olan mansubluk açığa çıkmıştır. Çünkü yemin anlamındaki harf-i cerin mecruru gizli yemin fiilinin mef'ûlü olmak üzere mahallen mansubtur. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır. “Senin sözüne yemin olsun ki Ya Rabbi! Onlar inanmayan bir kavimdir” Merfû okunan kıraate göre ise قِيلَهُ ifadesi gizli bir yemin ifadesinin cevabıdır. Bu i'râba göre âyetin anlamı şöyledir: “Onun sözü benim yeminimdir: Ya Rabbi! Onlar inanmayan bir kavimdir.” Bu i'râb vechinde de قِيلَهُ kelimesindeki zamir, Zeccâc'ın i'râb vechinde olduğu gibi yine Peygambere râcîdir. Zemahşerî'ye göre Allah, peygamberin şanını yüceltmek için onun sözüne yemin etmektedir.⁷⁴¹ Dolayısıyla yeminden sonra gelen cümle, peygambere ait

⁷³⁷ Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Fârisî el-Kazvîni'nin (v.745/1344) *el-Keşf 'an müşkilât el-Keşşâf* adlı eseridir. Bu eser henüz basılmamıştır. Yazma nüshası <http://www.babel.hathitrust.org> adresinden ücretsiz indirilebilmektedir.

⁷³⁸ ez-Zuhruf 43/85.

⁷³⁹ ez-Zuhruf 43/85.

⁷⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, XIII, 107-108.

⁷⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 268.

değil, Allah'ın sözü olmaktadır. Yani Allah onların inanmayacağını haber vermektedir. قِيلَهُ kelimesinin başındaki vâv harfi; yemin cümlesini, gerideki şart cümlesine atfetmektedir. Ancak Âlûsî, bu şekildeki bir atfı dildeki kullanım açısından zayıf görür.⁷⁴² Ayrıca Ebû Hayyân, Zemahşerî'nin bu i'râb vechini şöyle eleştirir. Âyette bulunan يَارَبِّ ifadesi, cümlenin peygambere ait olduğunu gösterir. Bu nedenle قِيلَهُ ifadesinin yemin olması, âyetin zahirine uygun düşmemektedir. İ'râb tahlillerinden anlaşıldığına göre Ebû Hayyân'ın, Zeccâc'ın i'râb vechini tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴³ Ancak ne Zeccâc ne de Ebû Hayyân, bu i'râb vechini neden tercih ettiklerini açıklamamıştır. Âlûsî, ismini açık bir şekilde zikredip *el-Keşf* tefsirini referans göstererek sıyaka daha uygun olduğu gerekçesiyle bu i'râb vechinin tercihe daha şayan olduğunu belirtmiştir.⁷⁴⁴

4.3.2. Zilhâlin Tespitinde Sıyak

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

“O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır.”⁷⁴⁵ Âlûsî, âyette geçen جَمِيعًا kelimesinin hangi kelimenin hâli olduğu konusunda birden fazla görüş bulunduğunu belirtir. Bu görüşleri âyetin sıyakına göre değerlendirerek en uygun olan vechin ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu kelime konusunda zikredilen görüşlerden birine göre جَمِيعًا kelimesi لَكُمْ'deki zamirin hâlidir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “O, yeryüzünde olanları sizin hepiniz için yaratandır”. Bu anlama göre âyette yaratılan şeylerin, tüm insanlara ait olduğu vurgusu yapılmaktadır. Âlûsî, âyetin sıyakına aykırı olduğu için bu i'râb vechini zayıf bulur. Çünkü bu âyeti önceki âyetle birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın, kullarına verdiği nimetlerden bahsettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu âyette insanlara değil, nimetlere bir vurgu yapılmaktadır. Bu nedenle Âlûsî'ye göre en uygun olan vech bu kelimenin مَا'nin hâli olmasıdır. Bu i'râb vechine göre anlam yukarıdaki mealde zikredildiği şekilde olur. Bu anlama göre âyette bütün nimetlerin insanlar için yaratıldığı vurgusu vardır. Yine bu kelimenin الْأَرْضِ kelimesinin hâli olma ihtimali de vardır. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur. “O, tüm yeryüzünde olanları sizin için yaratandır.” Bu durumda âyette yeryüzünün tamamına vurgu

⁷⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 107.

⁷⁴³ Ebû Hayyân, IX, 393.

⁷⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 107-108.

⁷⁴⁵ el-Bakara 2/29.

yapılmıştır. Âlûsî, bu i'râb vechinde nimetlerin sayılmasındaki vurgunun ve mübalağanın zayıfladığını belirterek âyetin sıyakı açısından en mübalağalı anlamın ancak جَمِيعًا kelimesinin ما'nın hâli yapılarak elde edileceğini belirtir.⁷⁴⁶

Âlûsî, benimsediği bu i'râb vechi konusunda kaynak belirtmediği gibi eleştirdiği diğer i'râb vecihlerinin, kimlere ait olduğuna değinmez. Zemahşerî'nin tefsirine bakıldığında onun Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechini zikretmekle yetinip hiçbir açıklamaya girmedeği görülmektedir.⁷⁴⁷ Ebû Hayyân da Zemahşerî ve Âlûsî gibi جَمِيعًا kelimesinin ما'nın hâli olduğunu belirtir. Zemahşerî, bu i'râb konusunda hiçbir açıklama yapmazken Ebû Hayyân, bu i'râb vechinin gerekçesi üzerinde durur. Ebû Hayyân'a göre ما kelimesi umum anlam ifade etmektedir. Aynı şekilde جَمِيعًا kelimesi de umum anlamdadır. Dolayısıyla bu iki kelime eş anlamlıdır. Bu nedenle جَمِيعًا kelimesinin eş anlamda olan ما'nın hâli olması daha uygundur. Anlamlar aynı olduğu için bu, anlamı pekiştiren bir hâl türüdür.⁷⁴⁸ Görüldüğü üzere Âlûsî, siyak açıdan i'râb vechini gerekçelendirirken Ebû Hayyân ise dilsel açıdan konuya yaklaşarak i'râb vechi ortaya koymaktadır. Bu durum Ebû Hayyân'ın dilcilik yönünün ağır basmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ebussuûd'un tefsirine bakıldığında onun da Ebû Hayyân'nın yolunu takip ettiği görülmektedir. O, Ebû Hayyân'ın ifadelerini aynen kullanmasa da جَمِيعًا kelimesinin anlam itibarıyla ما'nın kapsamını ifade ettiğine dair benzer açıklamalarıyla i'râb vechinin gerekçesini zikretmektedir.⁷⁴⁹

Görüldüğü üzere Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechini zikreden önceki müfessirler bu i'râb vechi konusunda farklı gerekçeler ortaya koymuşlardır. Âlûsî ise önceki müfessirlerden farklı olarak i'râb vechini siyakla ilişkilendirmiştir. Siyak açısından bu âyetin önceki âyetle olan ilişkisine Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde rastlanılmaktadır. Râzî'ye göre, önceki âyette Allah'ın kullarına verdiği ilk nimet olan bu dünyaya gelmek suretiyle gerçekleşen yaşam zikredilmiştir. Bu âyette ise yeryüzündeki tüm nimetlerin kullar için olduğu ifade edilmektir. Dolayısıyla ilk âyette yaşam nimeti, ikinci âyette ise yeryüzündeki diğer tüm nimetlerin zikredilmesi, iki âyet arasında nimetle ilgili bir münasebete delalet etmektedir. Ancak Râzî جَمِيعًا kelimesinin i'râbına değinmediği için

⁷⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 217.

⁷⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 123.

⁷⁴⁸ Ebû Hayyân, I, 216.

⁷⁴⁹ Ebussuûd Efendi, I, 78.

âyetin i'râbı ile sıyakı arasında bir irtibat kurması beklenemezdi.⁷⁵⁰ Anlaşıldığına göre Âlûsî, Râzî'nin iki âyet arasındaki kurduğu bu münasebetten istifade ile i'râb vechini sıyak ile irtibatlandırarak tefsirler arasında bir sentez yapmıştır. Bir başka deyişle Zemahşerî ve Ebû Hayyân gibi birçok dilci müfessirlerin kabul ettiği i'râb vechini, Râzî'nin temas ettiği iki âyet arasındaki münasebetle ilişkilendirmiştir.

4.3.3. Hâl Cümlesinin Tespitinde Sıyak

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ

“Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, ‘Bana vahyolundu’ diyen, ya da ‘Allah’ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim’ diyenden daha zalim kimdir?”⁷⁵¹

Âlûsî, âyette geçen وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ cümlesinin başındaki vâvın atıf mı? yoksa hâliyye mi? olduğu konusunda iki farklı görüş olduğunu belirterek âyetin sıyakını esas alarak bu iki görüş arasında en doğrusunun hangisi olacağı üzerinde durmaktadır. Birinci görüşe göre; bu cümle başındaki vâv, hâliyye anlamındadır. Dolayısıyla cümle, hâl cümlesidir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda verildiği şekildedir. Bu anlama göre âyette peygamberlik iddiasında bulunan Müseyleme ve Esved el-Ansî gibi kendisine vahyedilmediği halde vahyedildiğini söyleyen ve Kur’ân’ın benzerini getireceğini iddia eden kimselerden söz edilmektedir. Nitekim Âlûsî, bu anlamı destekleyecek bir rivayet zikreder. Bu rivayete göre: “Âyetin ilk kısmı olan وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّْ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ “Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, ‘Bana vahyolundu’ diyenden daha zalim kimdir?” ifadesi Müseylemetü'l-Kezzâb hakkında nazil olmuştur. Âyetin ikinci kısım olan وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ “Allah’ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim’ diyenden (daha zalim kimdir?)” ifadesi ise Abdullah b. Sa‘d b. Ebî Serh hakkında nazil olmuştur.”⁷⁵²

Başka bir rivayete göre: “Abdullah b. Sa‘d Müslüman olduğunda Peygamberin vahiy kâtibi olmuştu. Bir gün peygamber (s.a.v.) vahiy yazdırmak üzere onu çağırmişti. Peygamber âyeti okuyunca o, bu âyete karşı hayretini ifade ederek فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ demiştir. Peygamber de âyetin devamının bu şekilde olduğunu belirterek bunu

⁷⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, II, 379, III, 475.

⁷⁵¹ el-En‘âm 6/93.

⁷⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 210-211. Rivayetin kaynağı için bkz. Taberî, XI, 533.

yazmasını söylemiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Sa'd şüphe içine düşerek şöyle demiştir: 'Eğer Muhammed doğru söylediye bana da vahyedildi demektir. Eğer yalan söylediye ben de onun gibi vahiy söyleyebilirim demektir.' Böylece o, bu son sözüyle Kur'an'ın benzerini getirebileceği iddiasında bulunmuş oldu.⁷⁵³

Âlûsî, bu âyet konusunda el-İmâm diye söz ettiği Fahreddin er-Râzî'nin farklı yaklaşımını dile getirir. Râzî'ye göre âyetin ilk kısmı olan *وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا* ifadesi peygambere vahyin indiğini inkar etmeksizin vahiy iddiasında bulunan kimseden söz ederken âyetin ikinci kısmı olan *أَوْ قَالَ أَوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ* ifadesi ise peygambere vahyedildiğini kabul etmeyip sadece kendisine vahyedildiğini söyleyen kimseden söz etmektedir. Âyetin üçüncü kısmı olan *لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ* ifadesi ise *وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ* ifadesi ise *هَذَا وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ* ⁷⁵⁴ âyetindeki gibi Kur'an'a muaraza yapmak isteyen kişiden söz etmektedir.⁷⁵⁵ Âlûsî, Râzî'nin bu anlayışına göre *وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ* cümlesinin başındaki vâvın atıf için olduğunu belirterek âyet hakkındaki görüşünü değerlendirir. Râzî'nin bu görüşüne göre; cümledeki *إِلَيْهِ*'de bulunan zamir, Peygambere râcî olmaktadır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır. "Kendisine vahiy geldiğini söyleyerek Allah'a karşı yalan uyduran veya peygambere bir şey vahyedilmeyip bana vahyolundu' diyenden, ya da 'Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim' diyenden daha zalim kimdir?" Râzî'nin anlayışına göre *أَوْ قَالَ أَوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ* âyeti peygambere vahyin geldiğini inkar eden kişiden söz edilirken Âlûsî'nin benimsediği anlayışa göre ise peygambere vahyin inişini inkar etmeksizin kişinin vahiy iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Âlûsî, âyetin ilk kısmının Râzî'nin anladığı şekilde "kendisine vahiy geldiğini söyleyerek Allah'a yalan uyduran" anlamında değil "şirk koşmak suretiyle Allah'a yalan uyduran" anlamında olduğunu belirtir.⁷⁵⁶

Her iki görüşü değerlendiren Âlûsî'ye göre, âyetle ilgili rivayetler göz ardı edilse bile âyetin siyakı, söz konusu cümledeki vâvın hâliyye olduğunu ve bu cümlede *إِلَيْهِ* kelimesindeki zamirin peygambere değil, âyetin başındaki *مَنْ*'e ait olduğunu gerektirmektedir. Çünkü zamirin en yakın mercûi âyetin başındaki *مَنْ*'dir.⁷⁵⁷

⁷⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 211. Rivayetin kaynağı için bkz. Beğavî, III, 169.

⁷⁵⁴ el-Enfâl 8/31.

⁷⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 211. Râzî'nin görüşü için bkz. Fahreddin er-Râzî, XIII, 67.

⁷⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 211.

⁷⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 211.

Âlûsî “âyetle ilgili rivayetler göz ardı edilse bile” diyerek Râzî’ye cevap vermeye çalışır. Çünkü Râzî, âyetlerin tefsiri konusunda meşhur olan الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ sözünü dile getirerek sebep-i nüzullerle âyetin anlamının daraltılmayıp âyetin umumunun dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur.⁷⁵⁸ Ancak Âlûsî, âyetin sebep-i nüzulleri dikkate alınmasa bile Râzî’nin sözü ettiği şekilde âyete anlam verilmesinin doğru olmadığını belirtir. Çünkü Âlûsî’ye göre âyette geçen Allah’a yalan uydurmaktan maksat O’na şirk koşmaktır. Birçok âyette “Allah’a yalan uydurma” ifadesiyle şirk anlamı kastedilmiştir. Ayrıca birçok âyet açık bir şekilde şirk üzerinde durduğu gibi peygamberlik iddiasında bulunanların yalancı olduklarını da ortaya koymaktadır. Bir bakıma söz konusu âyet şu anlamdadır: “Allah’a şirk koşandan veya yalan yere peygamberlik iddiasında bulunandan veya peygamberin peygamberliğine dil uzatandan daha zalim kimdir?” Dolayısıyla âyetteki وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ cümlesi “peygambere bir şey vahyedilmedi” anlamında değil “o zalim kişiye vahyedilmediği halde” şeklinde olması siyaka daha uygun düşmektedir. Çünkü bu cümledeki asıl vurgu kişinin peygamberin vahyini inkar etmesi değil, kendisinin vahiy iddiasında bulunmasıdır.⁷⁵⁹

Neticede Âlûsî, benimsediği i’râb vechini destekleyecek rivayetler olsa bile siyakin yeterli olduğunu açıkça vurgulayarak i’râb vechinin tespiti konusunda siyaka daha fazla önem vermiştir. Bu i’râb vechini daha önce Ukberî ve Ebû Hayyân gibi i’râba ağırlık veren birçok müfessir zikretmektedir. Ancak bu i’râb vechinin gerekçesi konusunda Âlûsî gibi siyakla bağlantı kurmadıkları gibi başka herhangi bir açıklama yapmadıkları görülmektedir.⁷⁶⁰

4.3.4. Mübtedâ ve Haberin Tespitinde Siyak

إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبَرِّ مَا هُمْ فِيهِ

“Şüphesiz onların içinde buldukları şey, helaka mahkumdur”⁷⁶¹

Âlûsî, bu âyette geçen altı çizili cümlenin iki i’râb vechine değinir. Birinci i’râb vechine göre مُتَّبَرِّ mukaddem haberdir. مَا هُمْ فِيهِ ifadesi ise mübtedâdır. Haberin mübtedânın önüne

⁷⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, XIII, 67.

⁷⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 211.

⁷⁶⁰ bkz. Ukberî, I, 520; Ebû Hayyân, IV, 585; Semîn el-Halebî, V, 40; Ebüssuûd Efendi, III, 163.

⁷⁶¹ el-A'râf 7/139.

geçmesi, şirk koşanların durumunun helaktan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Âlûsî'nin Ukberî'ye dayandırdığı⁷⁶² ikinci i'râb vechine göre ise مَا هُمْ فِيهِ ifadesi mübtedâ değil, مُتَّبِرٌ kelimesinin fâilidir. Burada مُتَّبِرٌ kelimesi إِنَّ'nin ismi olan هُوَ kelimesine itimad ettiği için fiili gibi amel etme şartına sahiptir.⁷⁶³ Âlûsî bu i'râb vechinin önceki i'râb vechine eşit olduğu, hatta ondan tercihe daha şayan olmakla birlikte âyetin makamının, birinci i'râb vechini gerektirdiğini söyler. Âyetin makamı ifadesiyle sıyakı kastettiği anlaşılan Âlûsî'ye göre, âyette ikinci i'râb vechi olan مَا هُمْ فِيهِ ifadesini fâil yaptığımızda şirkin helakına dair olan vurgu zayıf kalmaktadır.⁷⁶⁴ Âlûsî, bu ifadelerinde detaya girmese de belâgat ilminin verilerine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Belâgat ilminin me'ânî bölümünün kasır/hasr bahsinde ele alındığı üzere kasr yollarından biri de مَا تَقْدِيمٌ حَقُّهُ التَّأْخِيرُ “yeri sonra olan bir şeyin öne geçirilmesi”dir. Öne geçen şey her ne ise vurgu da onadır.⁷⁶⁵ Bu kurala göre âyette, birinci i'râb vechinde haber mübtedânın önüne geçmiş olmaktadır. Öne geçen haber olan مُتَّبِرٌ kelimesine vurgu yapılarak şirkin helakı ön plana çıkarılmış olmaktadır. İkinci i'râb vechinde ise مُتَّبِرٌ, fiil gibi amel eden bir âmil iken مَا هُمْ فِيهِ ifadesi ise âmilden sonra gelen fâildir. Fâilin yeri âmilinden sonra gelmesidir. Bu i'râb vechinde de fâil, âmilinden sonra gelmiştir. Yani herhangi bir takdim ve te'hirden söz edilmesi mümkün olmamaktadır. Bu durumda ise ilk i'râb vechinde olduğu gibi bir kasır gerçekleşmemiş olacaktır.⁷⁶⁶

Görüldüğü üzere Âlûsî, âyeti sıyaka göre değerlendirirken belâgat ilminin verilerinden yararlanarak anlam açısından en uygun olana göre i'râb tercihinde bulunmaktadır. *el-Keşşâf*'ta sadece belâgat çervesinde Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechine göre âyetin anlamı açıklanırken diğer i'râb vechine yer verilmemektedir.⁷⁶⁷ Ancak *el-Keşşâf* hâşiyesinde ise her iki i'râb vechi belâgat ilmi verileri doğrultusunda ele alınarak âyetin

⁷⁶² Ukberî, I, 593. Ukberî her iki i'râb vechini zikretmekle birlikte Âlûsî'nin benimsemediği ikinci i'râb vechini birinci sırada zikreder ve bu i'râb vechinin daha güçlü olduğunu belirtir.

⁷⁶³ Nahiv ilminde yaygın olarak bilinen kurala göre ism-i fâil ve ism-i mef'ûl ال takısı almadıklarında ism-i zâhir şeklindeki fâil ve nâib-i fâilde amel edebilmeleri için mübtedâ veya mübtedâ yerinde olan bir ismin haberi olması, mevsufun sıfatı olması, nefiy veya istifham edatından sonra bulunmak gibi bir şartı taşıması gerekmektedir. bkz. İbn Mâlik et-Tâî, *Elfiyyetü İbn Mâlik*, s. 39; İbn Hişâm en-Nahvî, *Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, I, 270. Bu âyette de مُتَّبِرٌ olan ism-i mef'ûl, mübtedâ konumunda sayılan ve إِنَّ'nin ismi olan هُوَ kelimesine itimad ederek amel etme şartını taşımaktadır.

⁷⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 40.

⁷⁶⁵ bkz. Kazvînî, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, III, 28; Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, s. 96; Durmuş, *Hasr*, XVI, 393.

⁷⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 40.

⁷⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 150.

makamının hasrı gerektirdiği açık bir şekilde belirtilerek Âlûsî'nin tercih ettiği i'râb vechinin uygun olduğu izah edilmektedir.⁷⁶⁸

Ebû Hayyân, Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechini güzel bulmaz. Ona göre i'râb açısından en güzel ikinci vecih olan إِنَّ'nin haberi olup مَا هُمْ فِيهِ ifadesinin onun naib-i fâili olmasıdır. Burada Ebû Hayyân, Âlûsî'nin zikrettiği şekilde ikinci i'râb vechinde مَا هُمْ فِيهِ ifadesinin ism-i mef'ûl olan مُتَّبِعٍ kelimesinin fâili değil, nâib-i fâil olduğunu belirtmiştir. Çünkü ism-i mef'ûlün, meçhul fiili gibi amel ettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla ism-i mef'ûl; fâil değil, nâib-i fâil alır. Buna rağmen Âlûsî'nin Ebû Hayyân gibi nâib-i fâil demeyip fâil demesi nahiv hatası olabilir. Ebû Hayyân'ın ikinci i'râb vechini güzel görmesi, âyete belağî açıdan ya da siyak açıdan bakmayıp tamamen nahiv açısından bakmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun ifadelerine göre âyetteki bu ifade i'râb açısından إِنَّ زَيْدًا مَضْرُوبٌ غَلَامُهُ “Zeyd, kölesi dövülendir” cümlesine benzemektedir. Bu cümleden en iyi i'râb vechi مَضْرُوبٌ kelimesinin إِنَّ'nin haberi olması ve غَلَامُهُ kelimesinin nâib-i fâili olmasıdır. Görüldüğü üzere Ebû Hayyân âyeti nahivdeki kullanıma kıyas ederek i'râb tahlili yoluna gitmiştir. Dolayısıyla nahiv açısından en uygun olan ikinci i'râbı tercih ederek birinci i'râbı tercihe şayan olmadığını açık bir şekilde vurgulamıştır.⁷⁶⁹ Âyetlerin tefsirinde siyaka önem veren Ebüssuûd ise bu âyet konusunda sadece Zemahşerî'nin ifadelerini aynen tekrar edip onun gibi ikinci i'râb vechine değinmediği gibi âyetin siyakına da temas etmemiştir.⁷⁷⁰

4.3.5. Kavlin Mekûlunun Tespitinde Siyak

قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ

“Mûsâ: ‘Size hak gelince, onun hakkında böyle mi diyorsunuz? Bu bir sihir midir? Halbuki sihirbazlar, kurtuluşa erişemezler’ dedi.”⁷⁷¹ Âyette geçen altı çizili ifadelerin أَتَقُولُونَ fiilinin mekûlu olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Âlûsî, bu görüşleri değerlendirerek âyetin siyakı açısından hangisinin en doğru olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Âlûsî'ye göre وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ cümlesi أَتَقُولُونَ fiilinin zamirinin hâlidir. Cümle başındaki vâv ise hâliyyedir ve hâl cümlesi için bir râbıt görevini görmektedir. Çünkü hâl cümlelerinde, zamir veya vâv gibi bir şeyle zilhâle

⁷⁶⁸ Ömer el-Kazvînî, s. 394.

⁷⁶⁹ Ebû Hayyân, V, 158.

⁷⁷⁰ Ebüssuûd Efendi, III, 268.

⁷⁷¹ Yûnus 10/77.

bağlayan bir râbıt aranmaktadır. Âyetteki هَذَا أَسْحَرُ ifadesi ise hâl ile zilhâli arasına girmiş cümle-i itirâziyyedir.⁷⁷² Bu ara cümle, önceki âyette Musâ'nın getirdiği hakikatin sihir olduğunu söyleyenlerin düşüncesini ret için getirilmiştir. Âlûsî, âyetteki اتَّقُولُونَ fiilinin mekûlünün ne olduğunu konusuna da açıklık getirmektedir. Âlûsî'ye göre bunun mekûlünün ne olduğunu bir önceki son cümle belirlemektedir. Bir önceki âyette; فَلَمَّا كَاتَمْنَا لَهُمُ الْكُفْرَ إِذْ جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ “Katımızdan kendilerine hak gelince, ‘Şüphesiz bu, apaçık bir sihirdir’ dediler” buyrulmaktadır. Bu âyetin son cümlesinde firavun ve halkının hakkın sihir olduğunu açık bir şekilde söylemişlerdir. Dolayısıyla bundan sonraki âyette de اتَّقُولُونَ fiilinin mekûlünün bir kez daha zikrine gerek görülmeyip hazfedilmiştir.⁷⁷³

Âlûsî'nin zikrettiği diğer i'râb vecihlerinden birine göre; هَذَا أَسْحَرُ ifadesi cümle-i itirâziyye değil, اتَّقُولُونَ fiilinin mekûlü/mef'ûlü bihidir. Âyetin son cümlesi yine hâldir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: “Mûsâ: ‘Size hak gelince, onun hakkında Bu bir sihir midir? diyorsunuz? Halbuki sihirbazlar, kurtuluşa erişemezler’ dedi” Bu anlama göre âyette Firavun ve halkı, Musâ'nın getirdiği şeyin bir sihir olduğunu kabul ettirmeye sevkettiği anlaşılmaktadır. Âlûsî, bu i'râb vechini âyetin sıyakına aykırı olduğu gerekçesiyle zayıf bulur. O, doğrudan Ebussuûd tefsirinin ismini zikrederek ondan alıntı yapmak suretiyle bu i'râb vechini eleştirir. Bu eleştiriye göre; هَذَا أَسْحَرُ ifadesini, fiilin mekûlü yapmak, zorlama bir vecihdir. Bu sözün firavun ve halkına ait olduğuna dair âyette hiçbir karine yoktur. Halbuki âyetin onların sihir düşüncesini red üzere gelmiştir. Dolayısıyla âyetin sihrin inkarı makamına/hal karinesine uygun düşmemektedir.⁷⁷⁴ Ebû Hayyân, bu i'râb vechine yer vermektedir. Ancak herhangi bir gerekçe beyan etmeksizin bu vechin sadece zayıf olduğuna işaret eder.⁷⁷⁵

Âlûsî'nin ele aldığı başka bir i'râb vechine göre her iki cümle yani هَذَا وَلَا يُفْلِحُ أَسْحَرُ ifadesinin tamamı اتَّقُولُونَ fiilinin mekûlüdür. هَذَا أَسْحَرُ ifadesi fiilin mef'ûlü iken وَلَا يُفْلِحُ أَسْحَرُ cümlesi ise hâldir. Bu i'râba göre âyet şu anlamı ifade etmektedir: “Sen

⁷⁷² Âlûsî bu ifadeyi, مَعْتَرِضَةٌ بَيْنَ الْحَالِ وَذَيْبِهَا şeklinde söylemiştir. Bu cümleye bakıldığında ذِي kelimesini zâmile muzâf kıldığı görülmektedir. Bu kelime sâhip anlamında olup harfle irap alan esma-i sitte-i mu'telledendir. Bu isimler; أبوه، أخوه، حموها، هنوه، فوه، ذو مال Bu isimlerden sadece ذو kelimesi zamire muzâf olamayıp ismi zahire muzâf olabilir. Ancak buna rağmen Âlûsî bu kelimeyi zamire muzâf yaparak kullanmıştır. Bunun dikkatlerden kaçan küçük bir nahiv hatası olduğu düşünülebilir.

⁷⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 154.

⁷⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 154. krş: Ebussuûd Efendi, IV, 168.

⁷⁷⁵ Ebû Hayyân, VI, 91.

bizim kurtulmamız için bize sihir mi getirdin. Halbuki sihirbaz olan kurtulamaz.” Yani onlar sihirbaz olan bir kimsenin nasıl kurtulacağına hayret etmiş olmaktadır. Âlûsî, yine bu vechin eleştirisini Ebussuûd’tan alıntıyla yapar. Bu eleştiriye göre; sihirbazın felaha ermeyeceğine değinmek ancak hakikate sarılan kimsenin söyleyebileceği bir şeydir. Hakikati kabul etmeyen firavun ve halkının Musa ile çekişmelerinde “sihirbazın kurtulamayacağı” şeklindeki hakikati ifade eden böyle bir sözü söylemeleri makul değildir. Halbuki onlar sihir yoluyla Musa’ya üstün gelmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla sihirbazlara tâbi olan firavun ve halkının, sihirbazları felah dışı görmeleri anlamsız olur.⁷⁷⁶ Âlûsî, bu i’râb vechinin kime ait olduğunu zikretmez. Ancak Zemahşerî’nin tefsirine bakıldığında bu i’râb vechini kabul ettiği ve âyetin anlamını da bu doğrultuda açıkladığı anlaşılmaktadır. Âlûsî’nin, bu i’râb vechini ve âyete yansıttığı anlamı Zemahşerî’den iktibas ettiği görülmektedir.⁷⁷⁷ Dolayısıyla Âlûsî ve Ebussuûd isim vermeden Zemahşerî’yi eleştirdikleri ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere Âlûsî, Ebussuûd’un sıyak konusundaki yaklaşımını aynı ifadelerle âyetin i’râb vecihleri analazinde tefsirinde yer vermektedir. Bu durum Âlûsî’nin âyetlerin sıyakı konusunda Ebussuûd’un tefsirine önem verdiğini göstermektedir.

4.3.6. Haber ve Habere Tâbî Olanın Tespitinde Sıyak

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

“İşte o, Allah’ın resûlü Muhammed’dir.”⁷⁷⁸

Bu âyet konusunda iki i’râb vechi bulunmaktadır. Birinci i’râb vechine göre مُحَمَّدٌ ismi mübtedâ, رَسُولُ اللَّهِ ise haberdir. Buna göre âyetin anlamı; “Muhammed, Allah’ın elçisidir.” Günümüzde hem İngilizce hem de Türkçe meallerin çoğunda bu i’râb vechine göre âyete anlam verildiği görülmektedir. Ebû Hayyân, âyetin zahirinden bu i’râb vechinin anlaşıldığını belirterek bu i’râbı tercih eder.⁷⁷⁹ Ebû Hayyân’ın bu görüşüne yer veren Âlûsî, bu i’râb vechini âyetin sıyakına uygun olmadığı için tercihe şayan bulmaz. Onun tercih ettiği i’râb vechine göre مُحَمَّدٌ kelimesi hazfedilmiş bir mübtedânın haberidir. رَسُولُ اللَّهِ ise haber olan مُحَمَّدٌ kelimesinin atf-ı beyânı, sıfatı ya da bedelidir. Bu

⁷⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VI, 155. Ebussuûd Efendi, IV, 168.

⁷⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 361.

⁷⁷⁸ el-Fetih 48/29.

⁷⁷⁹ Ebû Hayyân, IX, 500.

i'râb vechine göre âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. Âlûsî'nin âyetin bu i'râb vechini tercih etmesinin sebebi şudur: Bir önceki âyette *هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى* "O, Peygamberini hidayet ile gönderendir"⁷⁸⁰ buyrulmaktadır. Bu âyette Allah bir elçi gönderdiğini beyan etmektedir. Ancak bu elçinin kim olduğunu belirtmemektedir. Bir sonraki âyetin başındaki *مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ* cümlesi ise isti'nâfiyye-i beyâniyyedir. Yani kendinden önceki cümlede ortaya çıkan kapalılığı açıklayan başlangıç cümlesidir. İşte bu cümle, Allah'ın hidayetle gönderdiği peygamberin adının Muhammed olduğunu izhar etmektedir. Dolayısıyla Âlûsî iki âyetin birbiriyle olan sıkı ilişkisini dikkate alarak sıyak açısından en uygun i'râb vechinin bu olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bu görüşünün Keşşâf haşiyesi olan *el-Keşf* te de ifade edildiğine işaret etmektedir.⁷⁸¹ *el-Keşf* e bakıldığında onda da Âlûsî'nin ifade ettiği gibi bu i'râb vechinin sıyak açısından tercihe şayan bulunduğu zikredilmektedir.⁷⁸² Zemahşerî ise her iki i'râb vechini zikretmekle birlikte aralarında tercihte bulunmaz. Ancak Âlûsî'nin benimsediği i'râb vechine öncelik vermesi bu i'râba olan meylini ifade ettiğini söylemek mümkündür.⁷⁸³ Ebussuûd da bu i'râbı tercih etmekle birlikte gerekçesine dair hiçbir açıklama getirmemiştir.⁷⁸⁴

Âlûsî, bu i'râb vechinin tercihinde sıyakı esas almakla da yetinmeyip âyet hakkındaki farklı kıraatlerin de bu i'râb vechini desteklediğini belirtir. Âlûsî bu konuda İbn Âmir kıraatini zikreder. İbn Âmir kıraatinin bir rivayetinde *رَسُول* kelimesi medih yolu üzere mansub okunmaktadır.⁷⁸⁵ Dolayısıyla âyet şu şekilde okunmaktadır: "O, övgüye mazhar olan Allah'ın elçisi Muhammeddir." Bu kıraat *رَسُولُ اللَّهِ* kelimesinin cümlelerin aslî unsurlarından olan mübtedâ ve haberden biri olmayıp tâlî bir konumda olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle Âlûsî'ye göre bu kıraat, diğer kıraatlerde merfû okunan *رَسُولُ اللَّهِ* kelimesinin haber değil, habere ait atf-ı beyân veya sıfat olduğunun delilidir. Zemahşerî de bu kıraate yer vermesine rağmen bu kıraat ile i'râb vechileri arasında bir ilişki kurmamıştır. Sadece kıraati zikretmekle yetinmiştir.⁷⁸⁶

⁷⁸⁰ el-Fetih 48/28.

⁷⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 276.

⁷⁸² Ömer el-Kazvîni, s. 915.

⁷⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 346.

⁷⁸⁴ Ebussuûd Efendi, VIII, 114.

⁷⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIII, 276.

⁷⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 346.

BÖLÜM 5: ANLAMA YANSIMASI BAĞLAMINDA İ'RÂB VECİHLERİ ARASINDAN ÂLÛSÎ'NİN TERCİHİNE ETKİ EDEN DİLBİLİMSEL OLMAYAN UNSURLAR

Bir önceki bölümde Âlûsî'nin i'râb vecihlerinden birini tercihinde etkili olan dilbilimsel unsurlar ele alındı. Bu bölümde ise dilbilimselin dışında kalan kıraat, vakf-ibtidâ, rivayet, mezhebî öncelik ve işârî tefsir hususların i'râb tercihindeki etkisi ele alınacaktır.

5.1. Kıraatin İ'râb Tercihine Etkisi

Âlûsî tefsirin önsözünde, başlıklar halinde ele aldığı bazı Kur'ân ilimlerine dair konulara yer vermektedir. “Tefsirde İhtiyaç Duyulan İlimler” şeklindeki ikinci başlık altında kıraat ilmini zikrederek konu hakkında kısa bir şekilde görüşlerini ortaya koymaktadır.⁷⁸⁷ Ayrıca tefsirin çeşitli yerlerinde kıraatla ilgili görüş ve değerlendirmelerine rastlamak mümkündür.⁷⁸⁸

Âlûsî, kıraat konusunda Ebû Hayyân'la birlikte yerleşmiş olan kıraatlerin tevkîfî olduğu şeklindeki klasik düşüncüyü paylaşır. Ebû Hayyân'a kadar yazılan tefsirlerde, i'râb'ül-Kur'ân ve nahiv çalışmalarında her ne kadar teoride kıraatlerin tevkîfîliği kabul ediliyor olsa da⁷⁸⁹ uygulamada mütevatir ya da şâz ayrımı yapılmaksızın dil kurallarına aykırı görülen her türlü kıraat eleştiriye konu olabiliyordu.⁷⁹⁰ Âlûsî bu konuda Ebû Hayyân gibi en fazla Zemahşerî'ye eleştirilerde bulunmaktadır. Âlûsî, Zemahşerî başta olmak üzere Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc gibi dilcilerin kıraatleri, dildeki kullanımı olmadığı gerekçesiyle hatalı görmelerini ve kıraatleri ictihâdî gibi algılamalarını ağır bir şekilde kınamaktadır.⁷⁹¹ Çünkü kıraatlerin ictihâdî gibi algılanması, onların rivâyet yoluyla aktarılmayıp harekesiz olan mushafın her bir okuyucu tarafından kendi nahiv bilgisine göre harekelendiği anlamına gelmektedir. Âlûsî'nin i'râb konusunda olduğu gibi bu konuda da yaptığı referanslara bakıldığında genellikle Ebû Hayyân'ın çizgisini takip ettiği görülmektedir. Ebû Hayyân gibi⁷⁹² Âlûsî'ye göre kıraat, Kur'ân okuyuş biçimini

⁷⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 7.

⁷⁸⁸ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 86, 374, II, 64.

⁷⁸⁹ Örneğin bkz. Sibeveyhi, I, 148; Ferrâ, III, 314, 317; Zeccâc, I, 482, II, 12, 93, 147, 172, 411; Nehhâs, 138-139; İbn Hâleveyh, *İ'râbü selâsîne sûre*, s. 24, 54; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 292.

⁷⁹⁰ Örneğin bkz. Ferrâ, II, 75; Ahfeş, II, 407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 551.

⁷⁹¹ bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 198-199.

⁷⁹² bkz. Ebû Hayyân, II, 588.

öğreten bir ilimdir. Mütevatir kıraatlerin kesin olarak kabul edilmesi gerekmekte iken şâz kıraatlerin ise reddedilmesinde bir sakınca yoktur. Bu nedenle Âlûsî bazen şâz kıraatleri reddedebilmektedir. Ancak genelde reddetmeksizin âyetlerin anlamlarına zenginlik katması açısından değerlendirme konusu yapmaktadır. Âlûsî'ye göre mütevatir kıraatlerin hepsi nakle dayanır, onlar vahiy yoluyla gelmiştir, bunlar akla, kıyasa ya da dil kullanımına dayanmaz. Dolayısıyla kıraatler, dil kurallarına kıyas edilerek eleştiri konusu yapılamaz. Ancak dil kuralları, kıraatlere kıyas edilerek o kuralın doğruluğu tartışılabilir. Bununla birlikte Âlûsî, dil kuralına aykırı gibi görünen mütevatir ya da şâz kıraatlerin dildeki kullanıma uygunluğunu ispat etmek için deliller zikretmektedir. Bundaki en temel amaç, kıraatlerin kişilerden kaynaklanan bir lahn (dilsel hata) olmadığını ortaya koymaktır. Âlûsî, bazen bu tür konuları, nahiv kitaplarına havale ederek kıraatin dildeki kullanıma uygun olduğunu ortaya koyan birçok delilin o kitaplarda zikredildiğini vurgular.⁷⁹³

Âlûsî, kıraatler konusunda bazı noktalarda Ebû Hayyân'dan farklı düşünmektedir. Ebû Hayyân'a göre mütevatir kıraatler arasında tercih yapılamaz.⁷⁹⁴ Ancak Âlûsî'ye göre mütevatir dahi olsa kıraatler arasında tercih yapılabilir. Dil yapısına daha uygun olması, anlam yönünden daha vurgulu olması vb. nedenlerle bir kıraat başka bir kıraate üstün tutulabilir.⁷⁹⁵ Âlûsî'nin Ebû Hayyân'dan farklı düşünmesi, önceki görüşler arasında bir sentez yapmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; kıraatler konusunda Âlûsî, Ebû Hayyân ile önceki müfessir ve dilciler arasında orta bir çizgi takip etmiştir. İlk dönem müfessirlerin ve dilcilerin “kıraatler arasında tercih yapılabileceği”⁷⁹⁶ ilkesi ile Ebû Hayyân'ın “sahih kıraatin eleştiriye konu olamayacağı”⁷⁹⁷ ilkesini birleştirerek farklı bir bakış açısına sahip olmuştur.

Âlûsî'ye göre kıraatlerin en önemli yararı, âyetin sahip olabileceği anlamları veya i'râb

⁷⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 97.

⁷⁹⁴ bkz. Ebû Hayyân, II, 588. Ebû Hayyân'ın kıraatlere yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Uzunoğlu, s. 142-155.

⁷⁹⁵ Örneğin Âlûsî el-Fâtiha sûresinin başındaki الحمد kelimesinde merfû ve mansub olmak üzere iki kıraat zikretmektedir. Bu kelimedeki merfû kıraatin anlam açısından daha güzel olması nedeniyle diğer kıraatten üstün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü merfû olduğu durumda âyet, isim cümlesi olmaktadır. Mansup okunduğunda kelime gizli bir fiilin mef'ûlu olacağı için âyet fiil cümlesi olmaktadır. İsim cümlesi fiil cümlesine göre daha çok pekiştirme özelliğine sahip olduğundan merfû kıraati üstün olmaktadır. bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 77.

⁷⁹⁶ Ferrâ, II, 75; Ahfeş, II, 407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 551.

⁷⁹⁷ Ebû Hayyân, II, 588.

vecihleri arasında tercih imkanı sunmasıdır.⁷⁹⁸ Kıraatler konusunda bu anlayışa sahip olan Âlûsî, bir âyet hakkında farklı i'râb vecihleri zikrederken, bir i'râb vechini destekleyen başka bir kıraat varsa genellikle o kıraati delil göstererek i'râb vechi tercihinde bulunmaktadır.

Farklı kıraatlerin farklı i'râb vecihlerine neden olduğu konusuna “İ'râbü'l-Kur'ân'ın Farklılaşmasına Yol Açan Nedenler” başlığı altında değinilmişti. Bu nedenle farklı kıraatlere göre meydana gelen i'râb vecihlerine burada değinilmeyecektir.

Âlûsî, âyetin i'râb tahlillerini yaparken sahih ve şâz kıraatlere de yer vererek herbirine göre i'râbının nasıl olacağını anlama yansımasıyla birlikte ortaya koymaktadır. Bu konunun örneklerine sözü geçen konu altında yer verilmişti. Burada ise tek bir kıraate göre âyette mümkün olan birçok i'râb vechi arasında tercih yapılırken diğer kıraatlerin o tercihe etki etmesi konusu örnekler bağlamında ele alınacaktır.

5.1.1. İ'râb Vechi Tercihinde Kıraatin Dikkate Alınması

Örnek 1:

إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ

“O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mümin iseniz, benden korkun.”⁷⁹⁹ Bu âyette geçen يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ ifadesinin iki şekilde i'râbı yapılmaktadır.

a) يُخَوِّفُ fiilinin birinci mef'ûlü, أَوْلِيَاءَهُ kelimesidir. İkinci mef'ûlü ise ya hiç yoktur ya da hazfedilmiştir. Buna göre cümlenin anlamı: “Şeytan kendi dostlarını korkutur” şeklindedir. Yani Şeytan, peygamberle birlikte savaşa gitmesi gereken imanı zayıf olan kimseleri ya da münafıkları, kalplerine ölüm korkusu salarak savaşa gitmekten alıkoyar. Buna göre şeytanın dostları kapsamına zayıf imanlı müminlerle münafıklar dahil olmaktadır. Bu şekilde anlam verildiğinde âyetin devamındaki فَلَا تَخَافُوهُمْ ifadesindeki zamir, şeytanın dostlarına değil, savaşılan düşmanlara râcî olmaktadır. Dolayısıyla âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Şeytan bazı zayıf müminleri ve münafıkları düşmanlara karşı kalplerinde korku meydana getirerek savaştan geri bıraktırır. Bu nedenle düşmanlarla savaşmaktan korkmayın. Savaştan geri kalarak benim emrime karşı gelmekten korkun”. Âlûsî bu i'râba ve bu i'râbın verdiği anlama temas eder.

⁷⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 7, 21.

⁷⁹⁹ Âl-i 'İmrân 3/175.

Ancak ifadelerinden anlaşıldığına göre aşağıda zikredilecek olan ikinci i'râbı ve bu i'râba göre meydana gelen anlamı tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰⁰

b) *يُخَوِّفُ* fiilinin birinci mef'ûlü hazfedilmiş *كُم* zamiridir. *أَوْلِيَاءَهُ* ifadesi ise ikinci mef'ûldür. Buna göre cümlenin anlamı: “Şeytan sizi kendi dostlarından korkutuyor”. Yani şeytan, zayıf imanlı müminlerin ve münafıkların kalplerine düşmanlara dair korku salmak, onları ulu ve görkemli göstermek suretiyle onları korkutmaya çalışır. Böylece onları savaştan alıkoyar. Bu anlama göre, şeytanın dostları, zayıf imanlı müminler ve münafıklar olmayıp savaşılan düşmanlardır. Bu anlamı destekleyecek iki farklı tefsirî kıraat zikredilmektedir. Birincisi; İbn Abbas'a ait olduğu belirtilen kıraattir. Bu kıraate göre, âyet *يُخَوِّفُكُمُ أَوْلِيَاءَهُ*/sizi dostlarından korkutur şeklinde okunmaktadır. İkinci kıraate göre; âyet *يُخَوِّفُكُمُ بِأَوْلِيَاءِهِ*/sizi dostlarıyla korkutur şeklinde okunmaktadır. Âlûsî ikinci kıraatin nispeti konusunda bilgi vermediği gibi bu iki kıraatin sıhhati konusunda da bir şey söylememektedir.⁸⁰¹ Ebû Hayyân, bu ikinci kıraatin Übeyy b. Ka'b ve Nehâ'î'ye ait olduğunu belirtir. Ancak o da her iki kıraati zikretmekle birlikte sıhhatine temas etmemektedir.⁸⁰² Çünkü bunlar, tefsirî kıraat olup sadece âyetin anlamını açmak için kullanılan bir enstrümandır. Bu nedenle sahih olup olmadığı önemli olmaksızın bu iki kıraat, âyetin anlamını ve i'râbını belirlemede önemli rol oynamaktadır. Ayrıca âyetin devamındaki *فَلَا تَخَافُوهُمْ*/onlardan korkmayın ifadesi de bu anlamı ve i'râbı desteklemektedir. Âlûsî, zikretmiş olduğu bu iki tefsirî kıraata ve âyetin devamındaki ifadelerle dayanarak bu ikinci i'râb vechini tercih etmektedir. Ayrıca o, müfessirlerin çoğunluğunun bu anlamı tercih ettiklerini vurgulamaktadır.⁸⁰³

Bu iki i'râb vechine göre âyetteki *أَوْلِيَاءَهُ* kelimesinin muhtevası değişkenlik göstermektedir. Birinci i'râb vechine göre bu kelimedenden maksat münafıklar ve iman zayıf müminler iken ikinci i'râb vechine göre ise kendileriyle savaşılan kâfir düşmanlardır.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân da bu konuda benzer açıklamalarda bulunarak birinci i'râb vechini zayıf görüp ikincisini tercih etmektedirler.⁸⁰⁴ Dolayısıyla i'râb vecihleri ve

⁸⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 341.

⁸⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 340-341.

⁸⁰² Ebû Hayyân, III, 440.

⁸⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 340-341.

⁸⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 443; Ebû Hayyân, II, 340-341.

tercihi konusunda Âlûsî'nin, Zemahşerî ve Ebû Hayyân'dan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Örnek 2:

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ

“Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma katılmış yahut ne sizinle ne de kendi toplumuyla savaşmaktan göğüsleri daralmış oldukları halde size gelenler müstesnadır.”⁸⁰⁵ Öldürülmeyecek kimselerden bahseden âyette geçen حَصْرَتْ ضُدُورُهُمْ şeklinde başlayan ifadenin birçok şekilde i‘râbı yapılmaktadır:

a) Bu cümle, haldir. Başında gizli فَ تaktir edilir. Çünkü bu âyette olduğu şekilde olumsuzluk edatı bulunmayan ve çekimi yapılabilen fiili mazinin hâl cümlesi olabilmesi için açık ya da gizli bir فَ olması gerektiği belirtilmektedir.⁸⁰⁶ Ancak Ebû Hayyân, bu şartın gerekliliği konusunda ihtilaf olduğunu belirterek فَ harfini takdir etmeye gerek olmadığına işaret eder. Çünkü Arap keliminde böyle bir kullanımın yaygın olduğunu zikreder. Dolayısıyla bu şartı koşanlara göre فَ takdirini yapılırken, bu şartı koşmayanlara göre ise böyle bir takdire gerek yoktur.⁸⁰⁷ Âlûsî'ye göre Hasan Basrî'nin حَصْرَةَ ضُدُورُهُمْ kıraati, ayrıca حَصْرَاتٍ ve حَاصِرَاتٍ şeklindeki tefsirî kıraatlerin varlığı bu i‘râb vechini desteklemektedir.⁸⁰⁸ Çünkü fiil cümlesi olan ifade bu kıraatlerde sıfat-ı müşebbehe şeklinde hâl olmak üzere mansub geldiği görülmektedir. Dolayısıyla bu durum fiili mazi şeklindeki ifadenin hâl cümlesi olabileceği konusunda bir delil olmaktadır. Bu nedenle Âlûsî'nin bu i‘râb vechini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî ve Ebû Hayyân da bu i‘râb vechini var olan tefsirî kıraatler nedeniyle tercih ettiklerini belirtirler.⁸⁰⁹ Dolayısıyla i‘râb vechi tercihinde Âlûsî'nin, onların izini takip ettiğini düşünmek mümkündür.

b) Bu cümle, âyette geçen قَوْمٍ/kavim kelimesinin sıfatıdır. Âlûsî, Hasan Basrî'nin yukarıda zikredilen kıraatine dayanarak bu i‘râb vechinin zayıf olduğunu belirtir. Çünkü Hasan Basrî'nin kıraatinde حَصْرَةَ kelimesi mansub olarak gelmiştir. إِلَى قَوْمٍ ifadesindeki

⁸⁰⁵ en-Nisâ 4/90.

⁸⁰⁶ bkz. Süyûtî, *Hem ‘u l-hevâmi*, II, 320.

⁸⁰⁷ Ebû Hayyân, IV, 14.

⁸⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu l-me‘âni*, III, 106.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 547; Ebû Hayyân, IV, 14.

kavim kelimesi ise mecrurdur. Sıfatın mevsufa i'râb yönünden uyma zorunluluğu olduğu için bu kelimenin sıfat olması imkansız olmaktadır. Öyleyse Âlûsî'ye göre cümle şeklinde gelen *حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ* ifadesinin de sıfat olması zayıf bir ihtimaldir.

c) Bu cümle, hazfedilmiş bir kelimenin sıfatıdır. Hazfedilen o kelime, *جَاءُوكُمْ* fiilindeki fâilin hâlidir. Cümlenin takdiri şu şekildedir: *جَاءُوكُمْ قَوْمًا حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ* “Göğüsleri daralmış bir topluluk olarak size geldiler” Âlûsî bir gerekçe belirtmeksizin bu i'râb vechini zayıf olarak zikreder.

d) Bu cümle, *جَاءُوكُمْ* cümlesinin atf-ı beyanıdır. Çünkü her iki fiilin anlamı olan müşriklerin savaşmaksızın gelmesi ile savaşmaya karşı göğüslerinin daralması sonuç itibariyle aynı anlamdadır. *حَصِرَتْ ضُدُورُهُمْ* cümlesi *جَاءُوكُمْ* cümlesinde “gelmenin” ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Atf-ı beyan olan cümle ile onların “gelmesinin” savaşmaktan ve düşmanlıktan uzak durarak Müslümanlara katılma anlamında olduğu ortaya çıkmaktadır. Âlûsî bu i'râb vechini de bir gerekçe belirtmeksizin zayıf bulur. Ebû Hayyân, bir nahiv kuralı olarak atf-ı beyânın fiillerde olamayacağını belirtir.⁸¹⁰ Muhtemelen Âlûsî, Ebû Hayyân'ın zikrettiği bu nahiv kuralına istinaden bu i'râb vechini zayıf bulmuştur.

e) Bu cümle, *جَاءُوكُمْ* cümlesinin bedel-i iştimalidir. Çünkü “gelmek”, göğüslerin daralmasını ve başka şeyleri de içine almaktadır. Bir bakıma genel ifade olan *gelme* fiilinden sonra daha özel fiil olan “göğüslerin daralması” fiili gelerek ondan bedel olmaktadır. Âlûsî, bu i'râb vechini de zayıf bulur ve nedenine dair bir gerekçe zikretmez.

f) Bu cümle, dua anlamında i'tirâziyye cümlesidir. Buna göre cümlenin anlamı: “Göğüsleri daralsın” şeklinde olup cümlenin i'râbtan mahalli yoktur. Âlûsî, âyetin bağlamıyla uyuşmadığı gerekçesiyle bu i'râb vechini ve cümlenin dua anlamında olmasını zayıf bulmaktadır.⁸¹¹

Görüldüğü üzere Âlûsî, bu cümlenin altı farklı i'râb vechini zikretmiştir. Bunlardan ilk i'râb vechini, destekleyici başka kıraatler nedeniyle tercihe şayan bulmuştur. Âlûsî ilk i'râb vechi dışındakilerin hepsini zayıf olarak nitelerken Zemahşerî ve Ebû Hayyân ise hepsini zayıf bulmazlar. Bazılarını zayıf görüp bazılarının mümkün görülebileceğine

⁸¹⁰ Ebû Hayyân, IV, 14.

⁸¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 106-107.

işaret ederler.⁸¹² Zemahşerî ve Âlûsî bazı i'râb vecihlerini zayıf olarak nitelerken gerekçesini belirtmez. Ancak Ebû Hayyân zayıf gördüğü i'râb vecihlerinin neden zayıf olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir. Ayrıca Ebû Hayyân daha başka i'râb vecihleri de zikreder.⁸¹³ Âlûsî, Ebû Hayyân'dan bir özetleme yaptığı için tafsilatı o tefsire havale etmiş olabilir.

Örnek 3:

فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤﴾ وَلَنُصَبِّتَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ ﴿١٥﴾
وَاسْتَفْتَحُوا

“Rableri Peygamberlere: Zalimleri mutlaka helâk edeceğiz, onlardan sonra sizi mutlaka o yerde yerleştireceğiz diye vahyetti. İşte bu, (hesap vermek üzere) benim karşıma çıkmaktan ve tehdidimden sakınan kimseler içindir. Peygamberler (düşmanlarına karşı) Allah'tan yardım istediler.”⁸¹⁴

Âlûsî, âyette geçen اسْتَفْتَحُوا fiilinin nereye atfedileceğini söz konusu âyetin farklı kıraatlerine dayanarak belirlemeye çalışmaktadır. Şöyle ki: İbn Abbâs, Mücâhid ve İbn Muhaysın bu fiili, اسْتَفْتَحُوا şeklinde emir olarak okumuştur. Bu kıraatteki anlama göre peygamberlerin düşmanlara karşı Allah'tan yardım istemesi emredilmektedir. Bu kıraate göre fiil, فَأَوْحَى fiiliyle ifade edilen zalimlerin helak edileceği ve müminlerin onların topraklarına yerleştirileceği bilgisinin içinde yer almaktadır. Bu kıraatin ifade ettiği anlam, mazi okunan kıraatteki “yardım isteme” fiilinin فَأَوْحَى fiiline atfedildiğini göstermektedir.⁸¹⁵ Buna göre âyet “Allah peygamberlere zalimlerin helak olacağını vahyetti ve bunun üzerine onlar da Allah'tan yardım istediler” şeklinde bir anlamı ifade etmektedir. Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerinde de Âlûsî'nin tercih ettiği bu i'râb vechine öncelik verilmektedir.⁸¹⁶ Ancak Âlûsî'yi onlardan ayıran özellik şudur: Her iki müfessir ikinci kıraati birinci kıraatteki i'râb vechine dayanak göstermezken, Âlûsî bunu, i'râb tercihinde bir delil olarak kullanmaktadır. Âlûsî, sadece ikinci kıraati dayanak göstermekle yetinmeyip bu kıraatin verdiği anlamı, birinci kıraatteki anlamla ilişkilendirerek tercih ettiği i'râb vechinin neden daha uygun olduğunu da ortaya

⁸¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 547; Ebû Hayyân, IV, 14.

⁸¹³ Ebû Hayyân, IV, 14-15.

⁸¹⁴ İbrâhîm 14/13-15.

⁸¹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VII, 190.

⁸¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 545; Ebû Hayyân, VI, 417-418.

koymaya çalışmaktadır.

5.1.2. İ‘râb Vechi Tercihinde Kıraatin Dikkate Alınmaması

Âlûsî, bazen âyetin bir i‘râb vechini destekleyecek başka bir kıraat olmasına rağmen o i‘râb vechini tercih etmediği görülmektedir. Örneğin وَلَا يَحْسَبُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا “Kâfirler kendilerinin kurtulduklarını zannetmesinler”⁸¹⁷ âyeti konusunda iki i‘râb vechi zikredilmektedir.

a) الَّذِينَ كَفَرُوا: Fiilin fâilidir. Birinci mef‘ûl, hazfedilmiş أَنفُسَهُمْ iken, ikinci mef‘ûl ise سَبَقُوا cümlesidir. Âyetin meali bu i‘râb vechine göre verilmiştir. Çünkü Âlûsî yaptığı açıklamalarda bu i‘râb vechini tercih ettiğini hissettirmektedir. İkinci i‘râb vechini ise muhtemel ifadesi kullanarak zikretmektedir.

b) Fiilin fâili müstetir zamirdir. Zamirin mercî, müminler topluluğu, peygamber ya da bu zanna sahip herhangi bir kimsedir. الَّذِينَ كَفَرُوا: Birinci mef‘ûl, سَبَقُوا cümlesi ikinci mef‘ûldür. Bu i‘râb vechine göre âyetin anlamı: “O, kâfirlerin kurtulacağını zannetmesin”⁸¹⁸

Âlûsî, Hafs, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Hamza’nın âyeti yukarıdaki şekilde gâib sîga ile okuduğunu, onların dışındakilerin ise muhatap sîga ile كَفَرُوا سَبَقُوا şeklinde okuduklarını belirtir. Muhatap sîga şeklinde okuyuş, mütevatir kıraatler içerisinde yer almaktadır. Bu kıraate göre fiilin fâili müstetir أَنْتَ’dır. Zamirin mercî ise peygamber ya da hitaba konu olabilecek herkestir. Fiilden sonra gelen kelimeler ise birinci ve ikinci mef‘ûl olmaktadır. Bu kıraat Âlûsî’nin yukarıdaki kıraate göre zikrettiği iki i‘râb vechinden ikincisini desteklemektedir. Nitekim ikinci i‘râb vechinde fiilin fâilinin Peygambere râcî müstetir zamir olabileceği belirtilmiştir. Âlûsî’nin diğer kıraate dayanarak bu i‘râb vechini tercih etmesi beklenirdi. Ayrıca âyetin öncesine bakıldığında sürekli peygambere hitap şeklinde gelmektedir. Dolayısıyla âyetin siyakı da bu i‘râbı desteklemektedir. Bu kıraate rağmen o, birinci i‘râb vechini tercih etmektedir. Âlûsî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre âyette kastedilen anlam, kâfirlerin kurtulacaklarına olan umutlarını kesmektir.⁸¹⁹ Bu nedenle Âlûsî’ye göre fiilin kâfirlere isnadını esas alan birinci i‘râb vechinin, bu anlama daha uygun düştüğü anlaşılmaktadır. Bundan şu

⁸¹⁷ el-Enfâl 8/59.

⁸¹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, V, 219.

⁸¹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, V, 219.

sonucu çıkarmak mümkündür: Farklı kıraatler, söz konusu kıraatte başka bir i'râb vechini destekliyor olsa da âyette kastedilen anlam dikkate alınarak yapılan i'râb tespiti Âlûsî için bazen daha öncelikli olmaktadır.

5.2. Vakf ve İbtidânın İ'râb Tercihine Etkisi

Vakf ve İbtidâ konusu yukarıda “İ'râbü'l-Kur'ân'ın Farklılaşmasına Yol Açan Nedenler” başlığı altında ele alınarak i'râb vecihlerinin artmasındaki rolü anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu başlık altında ise birden fazla i'râb vecihleri arasından birinin tercih edilmesinde vakf ve İbtidânın etkisi inceleme konusu yapılacaktır.

4.2.1. İ'râb Vechi Tercihinde Vakf ve İbtidânın Dikkate Alınması

Örnek 1:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

“Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”⁸²⁰ Bu âyette vakf konusunda iki rivayet vardır. Âlûsî her iki rivayeti⁸²¹ de zikrederek i'râba yansımalarını ele almaktadır.

a) Meşhur olan görüşe göre vakf فِيهِ kelimesinde yapılır. Bu vakfa göre لَا رَيْبَ'nin haberi فِيهِ'dir. Buna göre لَا رَيْبَ فِيهِ ifadesi ذَلِكَ'nin birinci haberidir, هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ifadesi ise ikinci haberidir. Bu durumda âyetin anlamı şöyledir: “O kitap, kendisinde hiçbir kuşku yoktur, müttakiler için hidayet kaynağıdır.”⁸²²

b) Nâfi ve Âsım'dan gelen rivayete göre vakf لَا رَيْبَ kelimesinde yapılır. Bu vakfa göre لَا رَيْبَ'nin haberi hazfedilmiştir. Buna göre لَا رَيْبَ ifadesi gizli haberi ile birlikte ذَلِكَ'nin haberidir. هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ise muahhar mübtedâ olan هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ifadesinin mukaddem haberidir. Buna göre anlam şöyledir: “O kitap; kendisinde hiçbir kuşku yoktur. Onda müttakiler için hidayet vardır.”⁸²³

Âlûsî, vakf ve ibtidâ konusundaki iki rivayeti zikretmiş, her birine göre i'râbın nasıl şekil aldığını açıklamıştır. Bu iki rivayetten meşhur olanına daha öncelik vererek

⁸²⁰ el-Bakara 2/2.

⁸²¹ Âlûsî'nin zikrettiği rivayetlerin kaynağı için bkz. İbnü'l-Enbârî, I, 488; Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-İbtidâ*, s. 18.

⁸²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 110.

⁸²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 110.

tercihini bu rivayete göre oluşan i'râb vechinden yana kullandığı anlaşılmaktadır. Âlûsî, bu iki i'râb vechi arasındaki anlam vurgusunu da ifade etmektedir. Şöyle ki, birinci i'râb vechinde Kur'ân'ın bizatihi kendisinin hidayetini kaynağı olduğu vurgulanırken, ikinci i'râb vechinde ise bu vurgu zayıf kalmaktadır.⁸²⁴ Ayrıca meşhur rivayete göre gerçekleşen i'râb vechi, Kur'ân'ın mükemmel bir kitap vurgusunu daha iyi ifade etmektedir. Âlûsî'ye göre sûre başındaki mukatta'a harfleri olan الم meydan okumayı ifade etmektedir. Mukatta'a harflerinin hemen ardından gelen ذَلِكَ الْكِتَابُ, ism-i işaretli bir yapıda ifade edilerek gerçek manada kitap isminin Kur'ân'dan başkasına layık olmadığını hissettirmektedir. Mukatta'a harflerinin hemen ardından bu ifade getirilerek âdeti Kur'ân'la meydan okumaya işaret edilmektedir. Dolayısıyla ذَلِكَ الْكِتَابُ ifadesi hem meydan okuma hem de hidayet konusundaki mükemmeliğe işaret etmektedir. Mübtedâ olan bu ifadeye birinci haber olarak gelen لَا رَيْبَ فِيهِ cümlesi Kur'ân'ın meydan okuma yönündeki mükemmelliğini te'kid ederken, ikinci haber olarak gelen هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ise Kur'ân'ın hidayet yönündeki mükemmelliği te'kid etmektedir.⁸²⁵

Örnek 2:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır.”⁸²⁶

Âlûsî bu âyetin birden fazla i'râb vechine yer vermiştir.

Birinci vecih: عَلَى قُلُوبِهِمْ ifadesi عَلَى سَمْعِهِمْ mukaddem haberdir, غِشَاوَةٌ ise mübtedâdır. Dolayısıyla mühürleme hem kalplere hem de kulaklara yapılmıştır. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı, yukarıda mealdeki gibidir. Âlûsî kıraat âlimlerinin عَلَى سَمْعِهِمْ kelimesi üzerinde vakf yapılacağı konusunda ittifak ettiklerini belirtir. Bu kelimedede vakf olması, kelimenin sonraki ile hiçbir anlam bağının olmadığını gösterir. Dolayısıyla عَلَى سَمْعِهِمْ ifadesi kendinden önceki عَلَى قُلُوبِهِمْ'e matuftur. Öyleyse bu kelimededen sonra yeni bir cümle başladığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Âlûsî, kıraat âlimlerin hepsinin, kelime üzerinde vakf yaptıklarını delil göstererek bu i'râb vechinin

⁸²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 110.

⁸²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 113.

⁸²⁶ el-Bakara 2/7.

diğer vecihlerden evlâ olduğunu vurgular.⁸²⁷

Âlûsî, kıraat âlimleri bu kelime üzerinde vakfettikleri için birinci i'râb vechini tercih ettiğini belirterek Semîn el-Halebî'nin vakf konusundaki yaklaşımına itiraz ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Semîn el-Halebî, vakf ve ibtidâ konusundaki rivayete göre değil, tercih edilecek i'râb vechine göre وَعَلَى سَمْعِهِمْ kelimesinde ya da وَعَلَى قُلُوبِهِمْ kelimesinde vakf yapılacağını ifade ederek vakf ve ibtidânın tevkîfî değil ictihâdî olduğuna işaret eder.⁸²⁸ Âlûsî ise kurrâ'nın vakf ve ibtidâ rivayetini esas alıp i'râb tercihinde bulunarak bunun tevkîfî olduğuna işaret etmektedir.⁸²⁹ Dolayısıyla Semîn'in aksine Âlûsî, i'râba göre vakf ve ibtidâ yapılamayacağını, vakf ve ibtidâyâ göre i'râb yapılacağını göstermektedir.

İkinci vecih: وَعَلَى سَمْعِهِمْ ifadesi kendisinden sonraki kelime ile birlikte غِشَاوَةٌ'nin haberidir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: “Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Onların kulakları ve gözleri üzerinde bir perde vardır.” Bu anlama göre mühürleme sadece kalplere yapılmıştır. Âlûsî bu i'râb vechini mümkün görmeye birlikte vakfa aykırı olduğu için tercih etmemektedir. Ayrıca Âlûsî “Kur’ân âyetleri birbirini tefsir eder” ilkesini zikrederek şu âyeti delil gösterir:

وَوَخَّتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً

“Allah onun kulağını ve kalbini mühürledi. Gözünün üstüne de perde koydu.”⁸³⁰ Bu âyette açık bir şekilde kalbe ve kulağa mühür vurulduğu, gözlere ise perde konulduğu ifade edilmektedir. Âlûsî'ye göre, bu âyetin söz konusu âyetin i'râbını belirlemesi mümkündür. Ayrıca kulak, kalp gibi her yönden algılayabilen bir duyudur. Ancak göz ise böyle değildir. Onun görebilmesi için görülecek şeyin karşısında olması gerekir. Göz arkasında olanı göremez. Kalp ile kulağın böyle bir sınırlaması olmadığı için ikisi hakkında mühürleme, göz için perde ifadesi daha makuldur. Ayrıca göz hastalıklarında perde inmesi yaygındır. Bu nedenle de göz için perde kelimesinin kullanılması daha uygundur. Bu mantıksal gerekçeler de birinci i'râbın tercihe daha şayan olduğunu pekiştirmektedir. Bu nedenle Âlûsî, âlimlerin çoğunluğunun birinci i'râb vechini tercih

⁸²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 138.

⁸²⁸ Semîn el-Halebî, I, 111.

⁸²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 138.

⁸³⁰ el-Câsiye 45/23.

ettiğini belirtir.⁸³¹

Zemahşerî de vakf ve benzer âyet sebebiyle birinci i'râb vechini tercih etmektedir. Ancak o, bunun dışında Âlûsî gibi başka gerekçeler zikretmemektedir.⁸³²

Âlûsî, âyetteki غَشَاوَةٌ kelimesinin mansub okunduğu kıraati de zikreder. Bu kıraate göre dört ayrı i'râb vechi zikreder. Ancak kelimenin merfû okunduğu kıraatin evlâ olduğunu belirtir. Çünkü merfû kıraat, i'râb açısından mansub kıraate göre daha zahir ve te'vilden daha uzaktır. Şöyle ki; mansub okunan kıraatte nahiv kurallarına uygunluğun sağlanması için kelime takdir etmek gerekmektedir. Halbuki takdirsiz ifade takdirliden evlâdır. Merfû okunan kıraatin i'râbında ise, kelime takdirine gerek olmadığından Âlûsî'ye göre tercihe şayan bulunmaktadır.⁸³³

Örnek 3:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ

“Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur.”⁸³⁴

Bu âyette vakf yapılan yere göre i'râb ve anlam farklılaşmaktadır. Âlûsî âyette nerede vakf yapılacağına dair üç görüş zikretmektedir.

a) Vakf يَشَاءُ kelimesinde yapılıır. وَيَخْتَارُ kelimesi ile ibtidâ yapılıır. Buna göre fiilden sonra gelen مَا, nafîye değil, ism-i mevsûldür. Dolayısıyla kendinden önceki fiilin mef'ûlûdür. Bu i'râba göre âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Rabbin dilediğini yaratır. Onlar için iyi ve hayırlı olanı seçer.” Bu âyetin anlamının delaletinde; Ehl-i sünnet'e göre; Allah'ın kullarının yararına olanı seçmesi onun bir lütfu ve ikramı iken Mu'tezile'ye göre ise kulların yararına olanı seçmek Allah'a vaciptir.⁸³⁵

Taberî'de aynı i'râbı tercih etmektedir. Ancak o, âyete şu şekilde anlam vermektedir: “Rabbin peygamberlerden ve şeriatlerden insanların yararına olanı seçer”. Çünkü Taberî'ye göre مَا nefiy anlamında olsaydı anlam bozuk olurdu. Ona göre bu durumda anlam şöyle olur: “Peygamberlerin seçimi yahudiler için geçmişte hayırlı olmamıştır.

⁸³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 138.

⁸³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 52.

⁸³³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 138.

⁸³⁴ el-Kasas 28/68.

⁸³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 310.

Ancak gelecekte hayırlı olacaktır”.⁸³⁶ Âlûsî'nin açıklamalarına göre dil açısından bu anlam kabul edilmemektedir. Çünkü âyette geçen الْخَيْرَةُ kelimesi “hayır” anlamında değil “seçmek” anlamındadır. Ayrıca âyetin bağlamı da Taberî'nin zikrettiği anlama uygun düşmemektedir.⁸³⁷ Bu nedenle Âlûsî, Taberî'nin görüşünün zayıf olduğunu açık bir şekilde vurgular.

b) Cümle, anlam itibariyle مَا كَانَ ifadesinde tamamlanır, لَهُمُ الْخَيْرَةُ yeni bir cümledir. Buna göre كَانَ fiili nakıs değil tam fiildir. Buna göre âyetin anlamı: “Rabbin, dilediğini yaratır ve var olan şeyleri seçer. (Hiçbir şey onun izni olmadan var olamaz.) Onlar için hayır vardır.” Bu son cümle, Allah'ın kullara olan nimetinin zikredilmesi anlamındadır. Âlûsî bu görüşü İbn Âtıyye'ye nispet etmektedir.⁸³⁸

c) Zeccâc ve Nehhâs gibi birçok dilciye göre vakf وَيَخْتَارُ kelimesinde yapılıdır.⁸³⁹ Âyetteki الْخَيْرَةُ kelimesi “hayır” anlamında değil “seçmek” anlamındadır. يَخْتَارُ fiili müteaddîdir. Ancak bununun mef'ûlu, daha önceki fiilin mef'ûlunun delaletiyle hafzedilmiştir. Âyetin anlamı “Allah dilediğini yaratır ve dilediğini seçer” şeklindedir. مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ “Onların ise seçim hakkı yoktur” cümlesi ise önceki cümleyi tekid etmektedir. Bu cümledeki مَا nefiy anlamındadır. وَرَبُّكَ ifadesinin cümle başında olması; belâgat açısından, müsnedün ileyhin başta zikredilmesinin hasır ifade etmesi üslûbuna göre yaratma ve seçimin yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴⁰

Âlûsî'nin açıklamalarına göre âyetin zahir anlamı, Cebriyye'nin⁸⁴¹ dediği gibi kulun hiçbir seçim iradesi olmadığını ifade etmektedir. Kulun seçim iradesi olduğunu söyleyen Eş'arîler Allah'ın yarattığı müessirle bunun gerçekleştiğini belirtir. Kul bir şey irade ettiği zaman Allah onu yaratır. Fiilin Allah tarafından yaratılmasına sebep olan bu iradenin, haddi zatında kulun kudreti ve ihtiyarı ile değildir. Kulun tesir edici bir kudreti bulunmamaktadır. Kul tıpkı felçli bir el gibidir. Eş'arîler'e göre âyetteki “onların seçim hakkı yoktur” ifadesi buna açık bir delildir. Selefin görüşü ise kulun Allah'ın izni ile etki eden bir kudretinin ve ihtiyarının bulunduğu şekildedir. Ancak kulun bu ihtiyarı

⁸³⁶ Taberî, XIX, 608-610.

⁸³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 310-311.

⁸³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 311. krş; İbn 'Atıyye el-Endelüsî, IV, 296.

⁸³⁹ Zeccâc, IV, 151; Nehhâs, III, 165.

⁸⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 310-312.

⁸⁴¹ Cebriyye hakkında bilgi için bkz. Abdülhamid, VII, 205-208.

Allah'ın ihtiyarı ile gerçekleşir. Dolayısıyla âyet bu anlamı ifade etmektedir. Zemahşerî ise kendi Mu'tezile mezhebinin görüşüne uygun olarak âyeti Allah'ın kulların yararına olan şeyleri yarattığı ve seçtiği şekilde yorumlar. O, âyetteki ما'yı nefiy anlamında ele alır. Zemahşerî'ye göre "Onların seçim hakkı yoktur" ifadesi Allah'ın yaptığı şeyler konusunda kulun hiçbir etkisi olmayacağı anlamındadır. Bu ifade وَيَخْتَارُ ifadesinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır.⁸⁴² Buna göre وَيَخْتَارُ cümlesi "Allah kulların hayrına olan şeylerden dilediğini seçer" anlamındadır. Dolayısıyla hayır Allah'tan, şer ise kuldandır. Mâtürîdî de Mu'tezile'nin âyeti bu şekilde yorumladıklarını ifade eder. Ancak ona göre, böyle bir yorum âyetin maksadına aykırıdır. Çünkü bu âyet Allah'a övgü ve methiye amacıyla sevk edilmiştir. Övgü ve methiye; âyetin, kulların fiileri de dahil herşeyin Allah'ın yaratması ve iradesiyle olduğu anlamında düşünüldüğü takdirde gerçekleşir. Bu, Mu'tezile'nin yorumladığı şekilde olduğu takdirde bir övgü ve methiye olmaz.⁸⁴³

Netice itibariyle kelim mezhepleri âyeti kendi görüşlerini destekleyecek şekilde anlamışlardır. Âlûsî ise âyetin gerçekte sevk edilmiş amacına uygun düşmediği için âyete önceki müfessirlerden daha farklı bir bakış açısı getirdiğini kendisi özellikle vurgulamaktadır. Ona göre bu âyetin sevk edilmiş amacı, müşriklerin ortak koştukları şeyleri ibadet için ve kıyamette şefaathçi olarak seçmeleri konusundaki cahiliye hallerini vurgulamaktır. Nitekim bu âyetin üç âyet gerisindeki وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلَمَّ يَسْتَجِيبُوا "Onlara, 'Haydi ortaklarınızı çağırın!' denir. Onlar da çağırırlar fakat ortakları onlara cevap veremez."⁸⁴⁴ âyeti bu anlama işaret etmektedir. Buna göre âyetin manası şöyledir: "Yalnızca Rabbin yaratmayı dilediğini yaratır. Sadece O, seçmeyi dilediğini seçer. Yaratıklarından şefaathçi olacakları O seçer. Onları diğer kullarından ayırarak şefaath için seçer. O dilediklerini dilediği şekilde o müşriklere üstün tutar. Ancak müşriklerin böyle bir seçim hakkı ve irade gücü yoktur. Onlar ancak Allah'ın seçtiğine tâbi olur. Allah, onların seçtiği ortakları ne ibadet ne de şefaath için seçmemiştir. Onlar ancak cahil ve yoldan şaşmış kimselerdir. Onların hiçbir iradeleri ve seçimleri geçerli olmaz."⁸⁴⁵

Müşriklerin seçmek istedikleri şeylerin kapsamında; Kur'ân'ın Hz. Muhammed dışında

⁸⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 427.

⁸⁴³ Mâtürîdî, VIII, 190-191.

⁸⁴⁴ el-Kasas 28/64.

⁸⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, X, 310-312.

bir kimseye inmesini arzu etmeleri de düşünülebilir. Bu âyetten hemen önceki âyette, tövbe edip salih amel işleyenlerin kurtulacakları ifade edilmektedir. Bu iki âyet arasındaki bağlantı ise şöyledir: Allah tövbe edip salih amel eden kimseleri diğerlerine tercih eder ve onlardan ayırır. Yoksa müşriklerin seçtiklerini üstün tutmaz. Söz konusu âyetin sonundaki سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ “Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir”⁸⁴⁶ ifadesi de müşriklerin bu anlayışına uygun düşmektedir. Özetle Âlûsî sadece vakf ve ibtidâyı esas alarak i’râb ve anlam tespitinde bulunmamıştır. Vakf ve ibtidâ ağırlık noktası olmakla birlikte âyetin siyakına ve kelimelerin dildeki kullanımına önem vererek i’râb ve anlamı ortaya koyabilecek tüm imkanları kullanmaya çalışmaktadır. Ayrıca Âlûsî, bu yorumun kendisine ait olduğunu, kendinden önce yazılmış bir tefsir kaynağından aktarmadığını vurgulamaktadır.⁸⁴⁷

4.2.2. İ’râb Vechi Tercihinde Vakf ve İbtidânın Dikkate Alınmaması

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Şüphesiz kâfir olanları korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; iman etmezler.”⁸⁴⁸

Âlûsî âyetin sonundaki لَا يُؤْمِنُونَ ifadesi konusunda birçok i’râb vechi zikreder. Bu i’râb vecihlerinin belli başlı olanları şunlardır.

a) Bu cümle, öncesindeki cümlenin tefsiri olup i’râbtan mahalli yoktur. Öncesindeki cümlede kâfirler için uyarıp uyarmamanın eşit olduğu ifade edilerek onların iman yönündeki hususiyeti mücmel olarak ifade edilmiştir. Ayrıca onların geçmişte iman etmeme durumlarının ileride de sürekli bir durum olup olmadığı belirtilmemiştir. لَا يُؤْمِنُونَ “iman etmezler” cümlesi ile bu mücmel ifade açıklanmıştır. Bu i’râb vechine göre anlam, mealde verildiği şekildedir. Âlûsî’nin bu i’râb vechini tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴⁹ Beyzâvî de bu i’râb vechini ilk önce zikrederek bunu tercih ettiğini îmâ eder. Ancak âyetteki mücmel durumun ne olduğunu Âlûsî gibi açıklamaz.⁸⁵⁰ Dolayısıyla Âlûsî, Beyzâvî’nin tercihini esas alarak onun açıklamalarını, daha anlaşılır

⁸⁴⁶ el-Kasas 28/68.

⁸⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, X, 310-312.

⁸⁴⁸ el-Bakara 2/6.

⁸⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, I, 132.

⁸⁵⁰ Beyzâvî, I, 41.

hale getirdiği görülmektedir.

b) لَا يُؤْمِنُونَ إِنَّ'nin haber cümlesinin atf-ı beyanı ya da bedelidir. Buna göre cümle mahallen merfûdur.⁸⁵¹ Bu i'râb durumunda âyetin anlamı yukarıdaki gibidir. Dolayısıyla farklı i'râb, farklı bir anlam değişmesine yol açmaz.

c) لَا يُؤْمِنُونَ cümlesi, öncesindeki cümleyi te'kid eden bir hâl cümlesidir.⁸⁵² Buna göre âyetin anlamı şöyledir: “Şüphesiz kâfir olanlar iman etmez bir durumda iken korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir.” Zemahşerî'ye göre ise cümle, hâl olmaksızın doğrudan öncesindeki cümleyi te'kid eden müstakil bir ifadedir. Buna göre âyetin anlamı mealde verildiği şekilde gibi olur. Bu, Âlûsî'nin tercih ettiği veche yakın bir anlam taşımaktadır.⁸⁵³

d) لَا يُؤْمِنُونَ cümlesi haberdur. Ancak neyin haberi olduğu tartışmalıdır. Ya إِنَّ'nin ikinci haberidir, ya da gizli bir mübtedânın haberidir. Yani هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ takdirindedir. Ya da cümle, إِنَّ'nin haberi olup aradaki cümle, i'tirâziyedir.⁸⁵⁴ Bu i'râba göre âyetin anlamı şöyledir: “Şüphesiz kâfirler -korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir- iman etmezler.” Zemahşerî, bu cümle konusunda zikrettiği iki i'râb vechinden ikincisi olarak bunu zikreder.

e) Âyetteki لَمْ تُنذِرْ أَمْ لَمْ kelimesinde vakf yapıp لَا يُؤْمِنُونَ ile ibtida yapıldığına dair rivayet vardır. Bu rivayete göre هُمْ zamiri kendinden hemen önce gelen لَمْ تُنذِرْ fiilinin mef'ûlü değildir. Çünkü bununla ibtidâ yapılmıştır. İbtidâ, kelimenin önceki ile bağının olmadığını, yeni bir cümle başladığını ifade ettiğinden bu zamir mübtedâdır. لَا يُؤْمِنُونَ cümlesi ise haberdur.⁸⁵⁵

Âlûsî, vakf ve ibtidâ konusundaki bu rivayete rağmen bu i'râb vechini, diğer tüm vecihlerin en uzağı görür. Âlûsî, bunun ne gerekçesini ne de rivayetin kaynağını zikretmez. Sadece hiçbir şekilde bu i'râb vechinin dikkate alınmaması gerektiğini ifade eder. Ancak Semîn el-Halebî de bu rivayete temas eder ve bunun kabul görmeyen bir rivayet olduğunu belirtir. Dolayısıyla Âlûsî bu rivayeti ve yorumu Semîn'den almış

⁸⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 132.

⁸⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 132.

⁸⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 48.

⁸⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 132.

⁸⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 132.

olabilir. Semîn bu rivayeti Hüzeli'nin (v.465/1073) *el-Vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserinde naklettiğini belirtir.⁸⁵⁶ Ancak Semîn'de sadece rivayetin makbul olmadığını belirtmekle yetinir. Bu vakf ve ibtidâyâ göre olan i'râb vechinin zayıf olma gerekçesini izah etmez.⁸⁵⁷ Semîn ve Âlûsî, *لَمْ تُنْذِرْهُمْ* zamiri yazıda kelimesine bitişik geldiğinden, bu fiilin mef'ûlü olması daha uygun iken bu fiille bağlantısının koparılıp mübtedâ yapılmasını nahiv yapısı açısından aykırı görmüş olabilirler.⁸⁵⁸ Çünkü açıklamalardan anlaşıldığına göre Âlûsî, vakf ve ibtidâ konusundaki rivayetin zayıflığı nedeniyle değil, nahiv açısından uygun görmediği için bu i'râb vechini kabul etmemiştir. Dolayısıyla vakf ve ibtidâ, nahiv açısından bir bozukluğa yol açması durumunda i'râb vecihleri arasında tercih yapılırken dikkate alınmamaktadır.

5.3. Rivayetin İ'râb Tercihine Etkisi

Âlûsî, âyetlerin tefsirinde rivayet malzemesinden yararlanmışır. Ancak i'râb vecihleri arasında tercihlerde bulunurken daha çok nahiv ilminin verilerinden yararlandığı için bu konuda rivayeti çok az kullandığı görülmektedir. Bu durum sadece Âlûsî'ye özgü olmayıp âyetlerin i'râbını ele alan müfessirlerin genelinin tutumu olduğu kabul edilen bir husustur. Çünkü i'râbı belirleyen temel husus nahiv ilminin verileridir. Nahiv ilminin verilerinin birkaç i'râb vechine müsait olduğu durumlarda, vecihlerinde birini tercih konusunda, nahiv dışında rivayet gibi başka veriler devreye girebilmektedir. İşte Âlûsî'nin i'râb vechi tercihinde rivayeti dikkate aldığı ve almadığı konusu iki başlık halinde incelenmeye çalışılacaktır.

5.3.1. İ'râb Vechi Tercihinde Rivayetin Dikkate Alınması

Âlûsî'nin i'râb vechi tercihinde az da olsa rivayeti dikkate aldığı yerler tespit edilmiştir. Rivayet konusunda peygamberden gelen bir naklin i'râb vechi tercihinde kullanıldığı tespit edilememiştir. Ancak üç yerde Âlûsî'nin sahâbe ve tâbiinden gelen rivayetleri dikkate alarak i'râb vechi tercihinde bulunduğu tespit edilmiştir. Bu üç yerin neler olduğu aşağıda ele alınıp değerlendirilecektir.

⁸⁵⁶ Semîn'in nakilde bulunduğu eserde bu âyete dair vakf ve ibtidâ ile ilgili bir bilgi tespit edilememiştir. Eser küçük bir risale olup ilmî bir dergide tahkikli olarak neşredilmiştir. bkz. Hüzeli, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ fî Kitâbillâh*, s. 345-415. Hüzeli'nin kıraatle ilgili meşhur eserinde de buna dair bilgiye rastlanılmamıştır. bkz. Hüzeli, *el-Kâmil fî'l-kiraâti'l-'aşri ve'l-erba'îne'z-zâidete 'aleyhâ*, thk: Cemal b. Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib. Kâhire: Müessesetü's-semâ li'neşr ve't-tevzî', 1428/2007.

⁸⁵⁷ Semîn el-Halebî, I, 109.

⁸⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 132.

5.3.1.1. Kâbe inşasında İsmail (a.s.)'in İbrahim (a.s.)'e Yardım etmesi

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا

“Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! diyerek İbrahim ve İsmail evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyorlardı.”⁸⁵⁹ Âlûsî, bu âyetteki إِسْمَاعِيلُ kelimesinin i'râbı konusunda iki vecih zikreder:

Birinci i'râb vechine göre; bu kelime, fiilin fâiline atıftır. Buna göre anlam mealde belirtildiği şekilde olmaktadır. Bu i'râb vechine göre İsmail (a.s.) Kâbe inşasında İbrahim (a.s.)'e yardım etmiştir. İsmail isminin cümlede sonunda zikredilmesi Kâbe inşasında, İbrahim (a.s.)'in etkinliğinin çok fazla olduğuna işaret anlamına geldiği belirtilmektedir.⁸⁶⁰

İkinci i'râb vechine göre ise; bu kelime mübtedâdır. Haberi ise hazfedilmiştir. Âyetin takdiri şöyledir: “وَإِسْمَاعِيلُ يَقُولُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا” “İsmail; Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur, der.” şeklindedir. Bu i'râb vechine göre İsmail (a.s.) Kâbe inşasında çalışmayıp sadece dua etmiştir.⁸⁶¹

Âlûsî, bu iki i'râb vechini İsmail (a.s.)'in Kâbe'yi inşasında İbrahim (a.s.)'e yardım edip etmediği konusunda aktarılan rivayetlere göre değerlendirir. Bu rivayetler ışığında hangisinin doğru olduğunu ortaya koymaya çalışır. Âlûsî, bu konuda birbiriyle çelişik iki farklı rivayet aktarır. Hz. Ali'den aktarılan bir rivayette şöyle geçmektedir: إِنَّهُ كَانَ إِذْ “İsmail, Kâbe inşası sırasında küçük bir çocuktı”⁸⁶² Bu rivayete göre İsmail (a.s.)'in İbrahim (a.s.)'e yardım etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayete göre ikinci i'râb vechi zikredilmektedir. Ancak Âlûsî, bu rivayetin sahih olmadığını belirterek buna göre yapılan i'râb vechinin de zayıf olduğunu vurgular.⁸⁶³

Diğer bir rivayette; إِنَّهُ كَانَ يُنَاوِلُهُ بِالْحِجَارَةِ “İsmail, İbrahim'e taşları veriyordu”⁸⁶⁴ şeklinde geçmektedir. Bu rivayete göre İsmail (a.s.) Kâbe inşasında İbrahim (a.s.)'e yardım ettiği

⁸⁵⁹ el-Bakara 2/127.

⁸⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 382.

⁸⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 382.

⁸⁶² bkz. Taberî, III, 68.

⁸⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 382.

⁸⁶⁴ Buhârî, *Ehâdîsü'l-Enbiyâ* 11;

anlaşılmaktadır. Âlûsî, bu rivayetin sahih olduğunu belirterek birinci i'râb vechinin doğru olduğunu kabul etmektedir. Ancak Âlûsî, aktardığı iki rivayetin kaynağına da yer vermemektedir. Âlûsî, rivayet malzemesi konusunda tefsirinin birçok yerinde olduğu gibi burada da Taberî ve Sa'lebî'den (v.427/1035) yararlanmış olabilir. Ayrıca rivayetlerin ve bunlara ilişkin açıklamaların her iki tefsirdeki ifadelerle benzerlik göstermesi de buna işaret etmektedir.⁸⁶⁵

Âlûsî, Kâbe inşasında İbrahim (a.s.)'e kimin yardım ettiği konusunda birbirleriyle çelişik birçok hadis olduğunu ve bunların çoğunun sahih olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla rivayetlerin i'râb vechini desteklemesi konusuna şüpheyile yaklaşmaktadır. Bununla birlikte birinci i'râb vechini destekleyen rivayeti diğer rivayete göre daha sahih gördüğü için bu i'râbı tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁶⁶

Hadis kaynaklarına bakıldığında İsmail (a.s.), Kâbe inşasında İbrahim (a.s.)'e yardım ettiğine işaret eden rivayetin Buhârî'nin *es-Sahih*'inde İbn Abbâs'tan aktarıldığı görülmektedir.⁸⁶⁷ Dolayısıyla bu rivayetin sahih olduğunu söylemek mümkündür. Zemahşerî, bu rivayeti zayıflık ifade eden قِيلَ lafzı ile aktarmaktadır. Çünkü Zemahşerî'ye göre İsmail (a.s.) taş vererek yardım etmekle kalmamış, Kâbe inşasını bilfiil babası İbrahim ile birlikte yapmışlardır.⁸⁶⁸ İsmail (a.s.)'in vâv harfiyle İbrahim (a.s.)'e atfedilmesi fiilde ortaklığı gerektirir. Dolayısıyla Zemahşerî, âyetin lafzına bakarak söz konusu rivayete göre İsmail (a.s.)'in sadece taş vererek yapıma iştirakini zayıf gördüğü anlaşılmaktadır. Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin bu görüşünü kabul ederek âyetin zahirinin, İsmail (a.s.) ve İbrahim (a.s.)'in fiilde ortak olduklarını ortaya koyduğunu, bunun aksini ifade eden rivayetlerin zayıf olduğunu belirtmektedir.⁸⁶⁹

Kâbe inşası sırasında İsmail (a.s.)'in küçük bir çocuk olduğunu ifade eden diğer rivayetin kaynağı, sahih hadis kitaplarında tespit edilememiştir. Bu, sahih olsa bile bu rivayette İsmail (a.s.)'in ne zaman küçük çocuk olduğu açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Rivayette إِذْ ذَٰلِكَ “o zamanlar” şeklinde geçmektedir. O zamanın Kâbe inşası olduğu belirtilmemiştir. Ancak başka rivayetlerde bu zamanın İbrahim'in Hâcer

⁸⁶⁵ bkz. Taberî, III, 61-68; Sa'lebî, I, 274.

⁸⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 382.

⁸⁶⁷ Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiyâ* 11;

⁸⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 187-188.

⁸⁶⁹ Ebû Hayyân, I, 619.

(a.s.) ile İsmail'i Mekke'ye getirip bıraktığı zaman olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.⁸⁷⁰ Ayrıca bu rivayet doğrultusunda kabul edilen ikinci i'râb vechine göre, dua eden sadece İsmail (a.s.) olmaktadır. Tek başına İsmail (a.s.)'in رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا "Ey Rabbimiz! bizden kabul et" şeklinde çoğul siga ile dua etmesi pek makul görünmemektedir. Dolayısıyla cümlenin akışının da bu i'râb vechine uygun düşmediği anlaşılmaktadır. Eğer bu i'râb vechi doğru olsaydı İsmail (a.s.)'in "bizden kabul et" ifadesi yerine "babam İbrahim'den kabul et" demesi beklenirdi. Çünkü bu rivayet ve i'râb vechine göre Kâbe inşasında İsmail (a.s.)'in hiçbir yardımı olmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁷¹

Taberî, Âlûsî'nin zikrettiği her iki görüşe değinerek rivayetleri değenlendirir. Taberî rivayetlerin sıhhat yönüne değinirse de İsmail'in İbrahim'e yardım ettiği görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Taberî'ye göre, İsmail (a.s.) o zamanlar küçük çocuk olsa da yapabildiği kadar babasına yardım etmeye çalışmış olacağından Kâbe inşasında yer almış kabul edilebilir.⁸⁷² Taberî, her iki görüşe dair rivayetleri zikretmekle birlikte rivayetlerin âyetin i'râbına yönelik bir etkisine değinmemektedir. Ne Zemahşerî ne de Ebû Hayyân rivayetlere itibar etmeksizin doğrudan âyetin lafzî yapısından yola çıkarak i'râbı ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlûsî ise rivayetleri, âyetin i'râbı ile ilişkilendirerek i'râb tahlili yaptığı görülmektedir.

5.3.1.2. Evrensel Peygamber İnanıcı

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ

"Biz, seni ancak bütün insanlara gönderdik"⁸⁷³

Âyette geçen كَافَّةً kelimesinin i'râbı konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür. Âlûsî, bu görüşleri ele alarak değerlendirmekte ve kendi tercihini rivayetlerle destekleyerek ortaya koymaktadır. Âlûsî'ye göre âyetten ilk anlaşılan anlama göre كَافَّةً kelimesi جَمِيعًا anlamında olup النَّاسِ kelimesinin hâlidir. Dolayısıyla النَّاسِ kelimesi zilhâl (Sâhibu'l-hâl)'dir. Yaygın olan nahiv kuralına göre hâl, zilhâlden sonra gelmesi gerekirken burada vurgu için zilhâlden önce gelmiştir. Âlûsî bu i'râba işaret eden rivayetlerin olduğunu

⁸⁷⁰ bkz. Taberî, III, 61.

⁸⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 382.

⁸⁷² bkz. Taberî, III, 72.

⁸⁷³ Sebe' 34/28.

belirterek tercih ettiği bu i'râb vechinin doğru olduğunu ispat etmeye çalışır. Âlûsî'nin bu konuda zikrettiği rivayetler şunlardır:

İbn Ebû Hâtim, Muhammed b. Ka'b'tan aktardığına göre o, bu âyeti şöyle açıklamıştır:

أَيُّ: لِلنَّاسِ كَأَفَّةً

“Yani: İnsanların hepsine”. Bu rivayette Muhammed b. Ka'b, âyetin aslında böyle olması gerektiği halde كَأَفَّةً kelimesinin لِلنَّاسِ kelimesinin önüne geçtiğini göstermektedir. Dolayısıyla âyette takdim te'hir yapıldığını belirterek كَأَفَّةً kelimesinin hâl olduğuna işaret etmiştir.⁸⁷⁴

Taberî ve İbn Ebû Hâtim'in Katâde'den aktardığına göre o, bu âyet hakkında şöyle demiştir:

أَرْسَلَ اللَّهُ تَعَالَى مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ

“Allah Teâlâ, Muhammed (s.a.v.)'i Arap ve Arap olmayana göndermiştir.”⁸⁷⁵ Bu rivayet, âyetin anlamının Peygamberin insanların hepsine gönderildiğini ifade ederek كَأَفَّةً kelimesinin جَمِيعًا anlamında hâl olduğunu göstermektedir.⁸⁷⁶

Yine İbn Abbâs'ın bu âyeti şöyle tefsir ettiği aktarılmıştır:

أَيُّ إِلَى الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَسَائِرِ الْأُمَّمِ

“Arap, Arap olmayan ve diğer ümmetlere gönderdik”⁸⁷⁷ Yine bu rivayet önceki rivayette olduğu gibi söz konusu i'râba işaret etmektedir. Ancak Âlûsî, bu rivayetin sihhati konusunda emin olmadığından zayıflığı ihsas eden tabirle aktarmıştır. Bu nedenle bunu en son zikretmiştir.⁸⁷⁸

Âlûsî'nin bir i'râb vechini desteklemek için bu kadar çok rivayeti aktarmasının sebebi, nahivcilerin çoğunluğunun hâlin, zilhâlin önüne geçemeyeceğini kabul etmeleridir. Söz konusu i'râba göre hâl, zilhâlden önce gelmiştir. Nahivcilerden Ebû Ali el-Fârisi (v.377/987), İbn Mâlik (v.672/1274) ve Radî (v.688/1289'dan sonra) gibi çok az bir

⁸⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316.

⁸⁷⁵ bkz. Taberî, XX, 405.

⁸⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316.

⁸⁷⁷ Âlûsî'nin aktardığı bu rivayetin kaynağı için bkz. Ebû Hayyân, VIII, 550.

⁸⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316.

kısmı, zilhâl mecrur olduğu takdirde hâlin, zilhâlin önüne geçmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Âlûsî, bu konuda İbn Mâlik'in meşhur *Elfiyye*'sindeki şu beyti zikreder:

وَسَبَقَ حَالٍ مَا بِحَرْفٍ جُرِّ قَدْ أَبْوًا وَلَا أَمْنَعُهُ فَقَدْ وَرَدَ

“Nahivciler hâlin mecrûr olan zilhâlin önüne geçmesini caiz görmemişlerdir. Ancak ben bunda bir sakınca görmüyorum. Çünkü böyle bir kullanım Arap dilinde bulunmaktadır.”⁸⁷⁹

Âlûsî, İbn Mâlik'in sözünü ettiği bu kullanıma örnek olarak birkaç şiir zikrederek Arap kelimelerinde hâlin zilhâlden önce zikredilmesinin caizliğini ispat etmeye çalışmaktadır.⁸⁸⁰ Nahivcilerin çoğunluğunun Âlûsî'nin delil olarak getirdiği şiirleri kabul etmemelerinin nedeni, bu şiirlerin fasih kabul ettikleri kabilelerden olmayışı ya da sadece birkaç şiirde bu duruma rastlanılması genel kuralı bozmayacağı düşüncesindedir. Bu durum nahiv mezhepleri arasındaki kural istinbatı metodundan kaynaklanmaktadır. İbn Mâlik gibi bazı nahivcilerin kural koymadaki mezhebî bakış açıları farklı olduğundan, herhangi bir Arap kabilesine ait şiirde dahi bir kullanım bulursa, o kullanıma binaen kural inşa edilebilmektedir. Âlûsî de bu konuda söz konusu rivayetlerden de destek alarak İbn Mâlik gibi azınlıkta kalan nahivcilerin yolunu takip etmiştir.

Âlûsî, كَافَّةٌ kelimesi hakkında ileri sürülen vecihler arasında bu i'râb vechinin en güzel olduğunu ve bunun dışındaki vecihlerin iyi olmadığını belirtir.⁸⁸¹

Âlûsî, benimsediği i'râb vechi konusunda birçok itirazlar olduğunu zikrederek her birine tek tek cevap vermeye çalışır. Ayrıca bu âyet konusunda birçok farklı i'râb yorumlarını da aktararak değerlendirmelerde bulunur. Bunlardan en dikkat çekici olanı Ebû Hayyân'ın kabul ettiği i'râb vechidir. Âlûsî, Ebû Hayyân'ın ismini açık bir şekilde belirterek onun bu konudaki i'râb tercihini aktarır. Ebû Hayyân'a göre كَافَّةٌ kelimesi كَفَّ/engel olmak kökünden ism-i fâildir. Kelimedeki ة/tâ harfi mübâlağa anlamı içindir. Bu kelime مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافًا وَمَا يَعْا لِلنَّاسِ عَنِ: kelimesine mütealliktir. Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: "Seni ancak insanları küfürden ve günahlardan alıkoyucu olarak

⁸⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316. Âlûsî'nin kendisinden nakilde bulunduğu *Elfiyye* kitabı için bkz. İbn Mâlik et-Tâî, *Elfiyyetü İbn Mâlik*, s. 33.

⁸⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316-317.

⁸⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 317.

gönderdik"⁸⁸² Ebû Hayyân, hâlin mecrûr zilhâlin önüne geçme kuralını kabul etse de nahivcilerin çoğunluğunun bu kuralı kabul etmediğinden, en uygun olanının كَافَّةً kelimesinin geride bulunan fiile bitişen kâf zamirinin hâli olduğunu söylemektedir.⁸⁸³

Âlûsî كَافَّةً kelimesinin Ebû Hayyân'ın sözünü ettiği gibi كَفَّ/engellemek kökünden gelen ism-i fâil olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu kelimenin sonradan جَمِيعٌ/tümü anlamı kazandığını hatta öyle ki zamanla bunun kök anlamının tamamen göz ardı edilerek, kelimeye sadece bu anlamın verildiğini belirtir. Bununla birlikte kelimenin kök anlamı olan *engellemek* ile كَافَّةً kelimesinin sonradan kazandığı جَمِيعٌ/tümü anlamı arasında bir ilişki mevcuttur. Şöyle ki جَمِيعٌ/tümü anlamı umum ifade eder. Bu umum ifade, dışarıya birşeyin çıkmasına engel olur. İşte engel olmak kökü ile birşeyin dışarıya çıkmasına engel olup hepsini içine alma şeklinde bir anlam ilişkisiyle كَافَّةً kelimesi, bu yeni anlamını kazanmış olmaktadır. Dolayısıyla Âlûsî, Ebû Hayyân'ın kök anlamı esas alarak yapmış olduğu i'râb vechini tercihe şayan görmemektedir. Çünkü artık كَافَّةً kelimesinin Arap dilinde Ebû Hayyân'ın sözünü ettiği "engel olan, alıkoyan" anlamında kullanımı yaygın değildir.⁸⁸⁴ Böylece görülmektedir ki Âlûsî, sadece rivayetlerle yetinmeyip dildeki yaygın kullanımı da esas alarak i'râb tercihinde bulunmaktadır.

Âlûsî, âyet konusunda ileri sürülerin i'râb vecihlerini zikrederken Zemahşerî'nin görüşüne de yer vermektedir. Zemahşerî'ye göre كَافَّةً kelimesi hazfedilmiş bir mastarın/mef'ûlü mutlakın sıfatıdır. Kelimedeki ؤ/tâ harfi mübâlağa için değil müenneslik içindir. Bu i'râba göre âyetin takdiri şöyledir: "مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا إِزْسَالَةً كَافَّةً" "Seni ancak kuşatıcı bir elçilikle gönderdik" Zemahşerî, âyetteki كَافَّةً kelimesinin insanları kapsayan, kuşatan anlamında olduğunu belirtir.⁸⁸⁵ Bu anlam Âlûsî'nin kabul ettiği جَمِيعٌ anlamından farklı sayılmaz. Dolayısıyla kelimenin anlamı konusunda Âlûsî, Zemahşerî ile hemfikir iken i'râbı konusunda aynı düşünmemektedir. Zemahşerî'nin bu şekilde farklı bir i'râb zikretmesi "hâlin mecrur zilhâlin önüne geçebilmesi" kuralını kabul etmemesinden⁸⁸⁶ kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Zemahşerî, Âlûsî'nin benimsediği bu i'râb vechinin hatalı olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.⁸⁸⁷ Ebû Hayyân ise

⁸⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 317. krş; Ebû Hayyân, VIII, 549.

⁸⁸³ Ebû Hayyân, VIII, 549.

⁸⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 317.

⁸⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 317. krş; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 583.

⁸⁸⁶ bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, s. 90.

⁸⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 583.

Zemahşerî'nin benimsediği i'râb vechinin hatalı olduğunu söyleyerek onu eleştirir. Çünkü Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî'nin belirttiği şekilde كَافَّةً kelimesinin Arap dilinde mahzûf bir mastarın sıfatı şeklinde bir kullanımına rastlanılmamıştır. Bu kelimenin sadece hâl şeklinde bir kullanımı bulunmaktadır. Dolayısıyla kelimenin hâl olması gerekir. Ancak bu hâlin zilhâlinin hangisi olduğu, sözü geçen kuralın kabul edilip edilmemesine göre değişmektedir.⁸⁸⁸

Âlûsî, Zemahşerî'nin bu i'râb vechine ve genel olarak tercih ettiği i'râb vechi dışındaki tüm vecihler hakkındaki eleştirilerini dile getirir. Âlûsî benimsediği i'râb vechini dil kullanımını açısından şöyle savunur: كَافَّةً kelimesi Arap kelimelerinde daima hâl olarak mansub şeklinde kullanılmıştır. Âlûsî, her ne kadar kelimenin hâl ve mansub olmayacak şekilde kullanımına dair örnekler bulunduğunu zikretse de bu âyetten ilk anlaşılan i'râbın bu kelimenin hâl olduğunu gösterdiğini vurgular. Ayrıca âyet hakkında tercih ettiği i'râbı ve anlamı destekleyici olarak şu âyeti zikreder:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

"De ki: Ey insanlar! Şüphesiz ben, Allah'ın sizin hepinize gönderdiği peygamberiyim"⁸⁸⁹ Âlûsî bu âyetin diğer âyeti anlam açısından destekleyerek peygamberin risaletinin bütün insanlara şâmil olduğu konusunda açık bir delil olduğunu belirterek i'râbın bu doğrultuda yapılmasının en uygun olduğuna işaret eder.⁸⁹⁰ Görüldüğü üzere Âlûsî, rivayetlerden destek aldığı gibi Kur'an'ın Kur'an'ı tefsir etmesi yöntemi yoluyla anlam açısından benzer âyetler de zikrederek i'râb vechi tercihindeki haklılığını pekiştirmeye çalışmıştır. Ayrıca dildeki verilere de büyük önem vererek كَافَّةً kelimesinin hem جميع/ tümü anlamında kullanımının, hem de hâl ve mansub kullanımının en yaygın bir durum oluşunu, bu i'râb vechini desteklemede güçlü bir argüman olarak kullanır. Âlûsî'nin bu konudaki tek sorunu, nahivcilerin çoğunluğu tarafından kabul görmeyen hâlin mecrur zilhâlin önüne geçme meselesidir. Genellikle nahivcilerin çoğunluğunun görüşünü ve dildeki yaygın kullanımı esas alırken bu konuda azınlıkta kalan nahivcilerin görüşüne tâbi olmuştur. Âlûsî, bu konudaki problemi dildeki kullanıma dair örneklerle çözmeye çalışmıştır. Ayrıca Âlûsî'nin, "hâlin mecrur zilhâlin önüne geçme" kuralını kabul etmeyen nahivcilerin bu kurala delil olacak örnekleri

⁸⁸⁸ Ebû Hayyân, VIII, 549.

⁸⁸⁹ el-A'râf 7/158.

⁸⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316-318.

görmemiş olmalarından ya da bu örneklerin fasih olmadığı zannıyla buna cevaz vermemiş olabilirler diye düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü dile ait verilerin tamamını kuşatmak imkansız derecede güçtür. Dolayısıyla sadece sınırlı sayıdaki verilere dayanarak oluşturulan nahiv kuralları manzumesi daha sonra elde edilen başka verilerle değişikliğe uğraması mümkündür. Bu nedenle nahivciler arasında birçok ihtilaf ve kural farklılığı oluşmuştur.

5.3.1.3. Miras Malının Paylaşımı

Kur'an'da miras hükümlerini ele alan âyetlerde dört defa mirasın, vasiyet ya da borçtan sonra paylaşılması ifade edilmektedir. Bu ifade, âyetlerde şu şekildedir:

“مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ (Miras paylaşımı ölenin) yaptığı vasiyetin yerine getirilmesinden ya da borçlarının ödenmesinden sonradır”⁸⁹¹

“مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (Miras paylaşımı, ölen eşlerinizin) yaptığı vasiyetin yerine getirilmesinden ya da borçlarının ödenmesinden sonradır.”⁸⁹²

“مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (Miras paylaşımı) yaptığınız vasiyetin yerine getirilmesinden, ya da borçlarının ödenmesinden sonradır.”⁸⁹³

“مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (Miras paylaşımı) yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden ya da borçlarının ödenmesinden sonradır.”⁸⁹⁴

Bu âyetlerde “borç”, tercih ifade eden *أَوْ* atıf harfiyle “vasiyet “üzerine atfedilmiştir. Âyetten anlaşıldığı üzere miras paylaşımı ya vasiyet yerine getirildikten sonra ya da ölenin borçları ödendikten sonra kalan malın taksimi şeklinde yapılır. Buna göre vasiyet ya da borç ödemesinden birisinin tercih edilmesi yeterlidir. Ancak tüm mezheplere göre ise önce borç ödenir, ardından vasiyet yerine getirilir, sonra kalan mal taksim yapılır. Buna göre sıralama âyettekinin tam tersi ve tercih hakkı olmaksızın borç, vasiyet ve miras şeklindedir. Fıkıh mezheplerine göre borç ile vasiyet arasında tercih yapılamayacağı gibi vasiyet borç ödemesinden önce de yapılamaz.⁸⁹⁵

⁸⁹¹ en-Nisâ 4/11.

⁸⁹² en-Nisâ 4/12.

⁸⁹³ en-Nisâ 4/12.

⁸⁹⁴ en-Nisâ 4/12.

⁸⁹⁵ *Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî*, II, 436.

Bu âyetlerde görüldüğü üzere Kur'ân'da dört kez aynı ifade bulunmasına rağmen Âlûsî, mezheplerin ittifak ettiği görüşü esas alarak âyeti te'vil etmektedir. Âlûsî'ye göre âyetin izahı şöyledir: Âyette borcun vasiyete وُأُ ile atfedilmesi tercih anlamı ifade etmez, eşitlik anlamı ifade eder. Burada vasiyet ve borcun, gereklilik açısından birbirleriyle eşit olduklarını bildirmek amacıyla وُ atfi yerine وُ zikredilmiştir. Borç ödemesi, vasiyetten önce yapılması gerektiği halde vasiyetin borçtan önce zikredilmesinin sebebi ise vasiyetin yerine getirilmesine ayrı bir önem vermektir. Çünkü borç ödemesinde gevşeklik yapılması zordur. Alacaklılar borçlarının peşine düşer. Ancak vasiyet ise bundan farklı olduğu için bu konuda bir gevşeme olmaması için borçtan önce zikredilmiştir. Yoksa vasiyet, borç ödemesinden sonra yerine getirilir. Âyeti bu şekilde te'vil eden Âlûsî'nin, bu açıklamaları Zemahşerî'nin tefsirinden aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Zemahşerî'nin tefsirinde, benzer ifadelerle neden âyetin i'râbına ters bir şekilde hüküm verildiği izah edilmektedir.⁸⁹⁶

Âlûsî, âyette vasiyet borçtan önce zikredildiği halde hüküm olarak borcun vasiyetten önce yapılması gerektiği konusunda Hz. Ali'den aktarılan bir rivayet olduğunu zikreder.⁸⁹⁷ Bu rivayette; Hz. Ali'nin, âyet bu şekilde olsa da Peygamber borç ödemesinin vasiyetten önce yapılması gerektiğine hükmettiği için O'nun hükmünün esas alınması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle fıkıhçılar da bu hadisi esas almışlardır.⁸⁹⁸ Sonuç olarak miras paylaşımı konusundaki hadis esas alınarak hüküm beyan edilmiştir. Bu hükme ters düşen âyetlerin i'râb izahı buna göre te'vil edilerek bir uzlaştırma yoluna gidilmiştir. Neticede âyetin i'râbı ve anlamı zikredilen rivayete göre uyarlanmaya çalışılmıştır.

5.3.2. İ'râb Vechi Tercihinde Rivayetin Dikkate Alınmaması

Bu başlık altında Âlûsî'nin i'râb vecihleri arasından birini tercih etmeye etki edecek bir rivayet olmasına rağmen bunu göz ardı etmesi ele alınacaktır. Böylece Âlûsî'nin i'râb vecihleri arasında tercihte rivayete neden az önem verdiği de anlaşılmış olacaktır.

5.3.2.1. İsrâiloğullarının Allah'ı Açık Bir Şekilde Görmek İstemeleri

فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً

⁸⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 484.

⁸⁹⁷ Rivayetin kaynağı için bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 392.

⁸⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, II, 436.

“Onlar, Allah'ı bize açıkça göster, demişlerdi.”⁸⁹⁹

İsrâiloğullarının Mûsâ (a.s.)’dan Allah'ı görmeyi istemelerini ifade eden âyetteki جَهْرَةً kelimesinin i’râbı konusunda birkaç vecih ileri sürülmektedir. Âlûsî'nin tercih ettiği ve Ukberî'ye dayandırdığı⁹⁰⁰ i’râb vechine göre bu kelime أَرِنَا fiilinin birinci mef’ûlünün hâlidir. Buna göre Âlûsî, âyete şu şekilde anlam vermektedir. “Onlar, Allah'ı bize gözle göreceğimiz şekilde açıktan göster, demişlerdir.”⁹⁰¹

Zemahşerî, bu kelimenin i’râbına değinmez. Ancak yaptığı tefsirden bu kelimenin hazfedilmiş رُؤْيَةً mastarının sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî'ye göre âyetin anlamı şu şekildedir: فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ نَرَهُ جَهْرَةً “Onlar, Allah'ı bize göster ki onu açık bir şekilde görelim, demişlerdi”.⁹⁰² Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin adını zikretmese de onunla aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.⁹⁰³ Âlûsî, Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın benimsediği bu i’râb vechini herhangi bir kimseye isnad etmeksizin zikreder ve sadece bunun caiz olduğunu söylemekle yetinir. Âlûsî, bunlardan başka birçok i’râb vechi daha zikreder. Bunlardan dikkati çeken son olarak zikrettiği i’râb vechidir. Bu i’râb vechine göre söz konusu kelime, âyetteki فَقَالُوا fiilinin hazfedilmiş mef’ûlü mutlağı olan قَوْلٌ kelimesinin sıfatıdır. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Onlar, Allah'ı bize göster, diye açıkça söylemişlerdi.” Bu anlama göre; İsrâiloğullarının hiç çekinmeden apaçık bir şekilde bu isteklerini dile getirdikleri ifade edilmektedir. Âlûsî, Taberî'nin İbn Abbâs'tan bu âyet hakkında nakledilen şu rivayetin bu i’râb vechini desteklediğini belirtir:

إِنَّمَا قَالُوا جَهْرَةً أَرِنَا اللَّهَ

“Onlar, Allah'ı bize göster, diye açıkça söylemişlerdir.”⁹⁰⁴ Bu rivayette, İbn Abbâs جَهْرَةً kelimesini قَالُوا fiilinden hemen sonra zikretmiştir. Dolayısıyla o, جَهْرَةً kelimesinin bu fiile ait mâmul olduğuna işaret ederek “sözün açıkça söylenmesi” anlamında olduğunu beyan etmiştir. Ancak Âlûsî, bu durumda جَهْرَةً kelimesinin âyette lafız itibariyle أَرِنَا

⁸⁹⁹ en-Nisâ 4/153.

⁹⁰⁰ bkz. Ukberî, I, 403.

⁹⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 182.

⁹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 585.

⁹⁰³ Ebû Hayyân, IV, 121.

⁹⁰⁴ Taberî, IX, 359.

fiilinden sonra zikredildiği halde mana itibariyle bu fiilden önceki bir fiilin ma‘mûlû olmasını uzak görmektedir.⁹⁰⁵ Çünkü ma‘mûl, en yakın âmîle ait olur. Özellikle de bir ma‘mûlün birden fazla âmîle ait olabilme ihtimali durumunda karışıklığa yol açmaması için ait olduğu âmîle yakın olur. Eğer âyetin anlamı İbn Abbâs’tan gelen rivayetteki gibi olsaydı جَهْرَةً kelimesi, lafız olarak âyette قَالُوا fiilinden hemen sonra zikredilirdi. Bu nedenle her ne kadar İbn Abbas'tan bu konuda rivayet olsa da âyetin lafzî yapısı buna uygun görünmediği için Âlûsî, bu i‘râb vechini zayıf görmektedir. Bu rivayetin sıhhatı konusunda ne Âlûsî ne de Taberî bir şey söylememektedir. Ancak Ebû Hayyân bu rivayetin zayıflığına işaret eder. Ayrıca İbn Abbâs'tan bu âyet konusunda birbirleriyle çelişik başka rivayetler de aktarıldığını zikretmektedir. Ebû Hayyân'ın İbn Abbas'tan naklettiği bu rivayetlere göre üç farklı i‘râb vechinin ortaya çıktığı görülmektedir.⁹⁰⁶ Ancak Âlûsî'nin söz konusu rivayeti kabul etmemesi, onun zayıf olmasından kaynaklanmamaktadır. Öyle olsaydı Âlûsî de Ebû Hayyân gibi bu rivayetin zayıflığına işaret ederdi. Böylece netice olarak anlaşılmaktadır ki, sahih olsa bile rivayetin varlığı tek başına yeterli olmamaktadır. Âyetin dil açısından yapısı ile rivayetteki bilginin uygunluğu büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla asıl belirleyici olan cümlenin gramatik yapısıdır. Daha önce de zikredildiği üzere i‘râb vechinin belirlenmesinde diğer dilci müfessirlerde olduğu gibi Âlûsî için de en önemli unsur, nahiv ilmidir. Çünkü dilciler arasında yaygın kabule göre nahiv, i‘râb için vardır. İ‘râb vechini destekleyecek nahiv dışındaki unsurların kabul edilmesi cümlenin nahvî yapısıyla tenakuz halinde olmamasına bağlıdır.

5.3.2.2. Herkesin Kendi Gücü Ölçüsünde Çalışması

اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ

“Gücünüz yettiği kadar çalışın”⁹⁰⁷ Kur’ân’da dört yerde geçen bu âyetteki عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ ifadesinin i‘râbı konusunda Âlûsî, iki farklı i‘râb vechi zikretmektedir. Âlûsî'nin tercih ettiği anlaşılan birinci i‘râb vechine göre مَكَانَةً kelimesi mastar olup fiilin mef‘ûlû bihidir. Bu i‘râba göre Âlûsî, âyete şöyle anlam vermektedir. اِعْمَلُوا عَلَىٰ غَايَةِ تَمَكُّنِكُمْ “İmkanınızın ve gücünüzün son haddine kadar çalışın”⁹⁰⁸ Âlûsî, aynı âyetin

⁹⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, III, 182.

⁹⁰⁶ Ebû Hayyân, IV, 121.

⁹⁰⁷ el-En‘âm 6/135, Hüd 11/93, 121, ez-Zümer 39/39.

⁹⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 274, VI, 321.

geçtiği iki yerde⁹⁰⁹ bu şekilde anlam verirken⁹¹⁰ diğer iki yerde⁹¹¹ ise مَكَانَةٌ kelimesinin mecazen hâl anlamında kullanabileceğini belirterek buna göre anlam vermeyi tercih etmektedir.⁹¹² Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır. “Kendi durumunuza göre çalışın” Bu iki anlam arasında netice olarak bir fark bulunmadığı görülmektedir. Birinci anlamda; kişinin kendi gücü ölçüsünde çalışması ifade edilirken, ikinci anlamda; kişinin kendi durumuna göre çalışması belirtilmektedir ki kişinin kendi durumunun, gücüyle alakalı olduğu açıktır. Sonuç olarak iki anlam arasında fark yoktur.

İkinci i‘râb vechine göre ise مَكَانَةٌ kelimesi مَكَانٌ anlamında zarf-ı mekandır. Dolayısıyla مَكَانَتَيْكُمْ عَلَى kelimesi fiilin mef‘ûlü bihi değil mef‘ûlü fihidir. Bu i‘râba göre âyetin anlamı şöyledir: “Kendi yerinizde çalışın” Âlûsî, İbn Abbâs’tan bu i‘râbı destekleyecek bir rivayet aktarıldığını zikreder. Rivayete göre İbn Abbâs bu kelimeyi النَّاحِيَةَ/bölge ile tefsir etmektedir.⁹¹³ Âlûsî’nin anlayışına göre bu tefsir, kelimenin “yer” anlamında ism-i mekan olduğuna işaret etmektedir. Ancak buna rağmen o, bu i‘râb vechini mümkün görmekle birlikte tercihe şayan görmez.⁹¹⁴ Çünkü âyetin lafzına bakıldığında مَكَانَةٌ kelimesi mastardır. Anlaşıldığı kadarıyla Âlûsî, zahir anlamına aykırı bir durum yokken مَكَانٌ anlamına te’vil edilmesine gerek duymamaktadır. Bu, bir te’vil olmasa bile o, kelimenin kullanıldığı yaygın anlamı mümkün iken daha az kullanılan anlamı tercihten uzak durmaktadır. Âlûsî için en önemli husus genellikle âyetin zahiridir. Mümkün merteye te’vile gitmemek esas kabul edilmektedir. İbn Abbâs’tan gelen rivayet ise mastarın ism-i mekan anlamında yorumlanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla kelimenin aslî yapısına göre i‘râb yapılmamış olmaktadır. Halbuki nahiv ilminde aslolan zahir ve takdîrsiz olan ifadedir. Netice itibarıyla Âlûsî, rivayetten ziyade nahiv ilminin verilerine göre i‘râb vecihlerini değerlendirerek tercihte bulunduğu görülmektedir.

Zemahşerî, İbn Abbas’tan gelen rivayete değinmeksizin her iki i‘râb vechini aralarında bir tercih yapmaksızın zikretmektedir. O, dil açısından مَكَانَةٌ kelimesinin hem mastar

⁹⁰⁹ el-En‘âm 6/135, Hûd 11/93.

⁹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 274, VI, 321.

⁹¹¹ Hûd 11/121, ez-Zümer 39/39.

⁹¹² Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, VI, 360, XII, 262.

⁹¹³ bkz. Taberî, XII, 129.

⁹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 275.

hem de مَكَان anlamında ism-i mekan kullanımının bulunduğunu vurgulamaktadır. Ancak Zemahşerî, kelimenin mastar olarak kullanımının daha öncelikli olduğuna da işaret etmektedir.⁹¹⁵ Ebû Hayyân da Zemahşerî gibi her iki i'râb vechine değinir. Ebû Hayyân, İbn Âbbas'tan gelen rivayeti Âlûsî'den farklı değerlendirir. Ona göre bu rivayet Âlûsî'nin anladığı gibi kelimenin zarf olduğuna işaret etmeyip kelimenin sadece tefsirine yöneliktir. Ebû Hayyân'a göre, İbn Abbâs'ın عَلَى نَاحِيَتِكُمْ rivayeti, âyetin anlamının “yöneleceğiniz yararlı ve zararlı şeylere göre çalışın” anlamında olduğunu açıklamaktadır.⁹¹⁶ Bu tefsire göre kelimenin i'râbında bir değişiklik olmayıp sadece kelimenin lügavi anlamı açısından bir farklılık meydana gelmektedir Dolayısıyla Âlûsî, İbn Abbas'ın rivayetini Ebû Hayyân'dan farklı algıladığı görülmektedir. Bu farklı algı kelimenin kökeninden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. النَّاحِيَةُ kelimesi “yan, bölge, yer” anlamında kullanılmakta⁹¹⁷ ise de kelimenin kökü olan نَحَا ise “bir şeye yönelmek” anlamındadır.⁹¹⁸ Ebû Hayyân, kelimenin bu kökünden yola çıkarak İbn Abbas'ın rivayetini “yönelinen şey” anlamında ele almıştır. Âlûsî ise bu kökten türemiş olsa da, kelimenin “yön, bölge ve yer” anlamındaki yaygın kullanımına göre rivayeti değerlendirdiği ve i'râb vechi ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.

5.4. Mezhebî (İtikâdi-Amelî) Önceliğinin İ'râb Tercihine Etkisi

Müfessirlerin itikadî ve amelî mezhep eğilimlerinin, her iki konuyla ilgili âyetlerin tefsirine ve i'râb vecihlerine etki edebildiğine “İ'râbü'l-Kur'ân'ın Farklılaşmasına Yol Açan Nedenler” başlığı altında değinilmişti. Bu başlık altında ise Âlûsî'nin itikadî ve amelî mezhebinin, birden çok i'râb vechi arasından tercihine etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

5.4.1. İtikadî Mezhep Önceliğinin İ'râb Tercihine Etkisi

Âlûsî, itikadî konularla ilgili âyetleri, genellikle Mâtüridî ve Eş'ârî ayırımı yapmadan Ehl-i sünnet kavramını kullanarak tefsir ettiği görülmektedir.⁹¹⁹ Ancak bazen Mâtüridî mezhebine göre izahlar getirirken bazen de Eş'ârî ve İbn Teymiye'nin selefi çizgisine

⁹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 67, 439, IV, 130.

⁹¹⁶ Ebû Hayyân, IV, 653.

⁹¹⁷ İbn Manzûr, XV, 313.

⁹¹⁸ İbn Manzûr, XV, 309-310.

⁹¹⁹ Âlûsî tefsirinde açık bir şekilde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kelimesini kullanarak kendisinin bu yolda olduğunu vurgular. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 254.

göre açıklamalar yaptığı anlaşılmaktadır. Âlûsî, tefsirinde birçok yerde özellikle Mu'tezile ve Şia gibi kendi mezhebine aykırı olan görüşleri eleştirmiştir.⁹²⁰ Bu durum, Âlûsî'nin i'râb vecihleri arasındaki tercihlerine de yansımaktadır. Âyetin muhtemel olduğu i'râb vecihlerinden kendi itikadî düşüncesine uygun düşenleri tercih ederken, buna aykırı olan i'râb vecihlerini eleştirmektedir. Buna dair bazı örnekler üzerinden, Âlûsî'nin bu yaklaşımı incelenmeye çalışılacaktır.

5.4.1.1. Kulun Kudretinin Etki Alanı

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ

“De ki: ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Ancak Allah dilediği zaman (buna sahip olabilirim).”⁹²¹

Âyette geçen *إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* ifadesinin istisnâ-i muttasıl ya da istisnâ-i munkatî' olduğu şeklinde iki i'râb vechi ileri sürülmektedir. Bu iki farklı anlayış iki farklı kelimî düşünceyi desteklemektedir.

Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin kesb teorisinde birbirlerinden farklı düşündüğü konulardan biri de, kulun kudretinin, yaptığı işler üzerinde müessir olup olmadığıdır. Mâtürîdî mezhebine göre kul, kendi fiillerinde müessir iken Eş'arî mezhebine göre ise kul sadece cüz-i iradede bulunabilir. Ancak bu iradesinin, fiilin üzerinde hiçbir tesiri olmayıp, fiil üzerinde tek müessir olan Allah'tır.⁹²²

Kulun kudretinin tesir gücünü kabul eden Âlûsî, bu ifadenin istisna-i muttasıl olduğunu belirtip istisnâ-i munkatî' olduğu görüşünün zayıf olduğunu belirtir. İstisnâ-i muttasıl olması durumunda âyetin anlamı yukarıda mealde verildiği şekildedir. İstisnâ-i muttasılda müstesna, müstesna minh cinsinden istisna edilir. Dolayısıyla âyetteki Allah'ın dilediği şey, kulun kudretinden istisna edilmektedir. Böylece Allah'ın dilemesiyle kulun kudrete sahip olacağı ifade edilmiş olmaktadır. Bu nedenle Âlûsî, Allah'ın izni ve dilemesiyle kulun kudretinin tesir gücü olduğu konusunda bu âyetin delil olduğunu belirtir. Âlûsî, âyetin bu konuda delil olduğunu daha önce İbrâhim Gürânî'nin (v.1101/1690) de ifade ettiğine işaret eder. Âyetteki istisnanın munkatî'

⁹²⁰ Örneğin Bakara 2/7. âyetini tefsir bağlamında Mu'tezile'nin görüşlerini zikrederek çürütmeye çalışır. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 129. Yine Cum'a 62/11. âyetini tefsir bağlamında sahabeye olumsuz sözler sarfeden Şia'ya cevap vermektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 301.

⁹²¹ el-A'râf 7/188.

⁹²² Geniş bilgi için bkz. Şevki Yavuz, *Kesb*, XXV, 304-306.

olduğu kabul edildiğinde ifadenin anlamı şöyle olur: “Ancak Allah’ın olmasını dilediği şey gerçekleşir.” İstisnâ-i munkatı‘da müstesna, müstesna minh cinsinden değildir. Dolayısıyla Allah’ın dilediği şey, kulun kudreti dışında olan bir şeydir. Bu nedenle istisnâ-i munkatı‘ olması durumunda âyet, kulun kudretinin tesiri olmadığını ifade etmiş olmaktadır.⁹²³ Zemahşerî, âyetteki istisnanın türüne değinmezken⁹²⁴ Ebû Hayyân ise bunun muttasıl olmasını mümkün görürken, İbn ‘Atıyye’nin benimsediği⁹²⁵ munkatı‘ görüşünü kabul etmez.⁹²⁶ Ebussuûd ise iki i‘râb vechi arasında tercih yapmasa da istisnâ-i munkatı‘ olan i‘râb vechine göre âyetin, kulun acziyetini ifadesi konusunda daha mübalağalı olduğunu belirtmektedir.⁹²⁷ Bu düşüncesi, onun istisnâ-i munkatı‘ vechine meylettiğini hissettirmektedir. Sonuç olarak Ebussuûd ağırlıklı olarak Eş‘arîlerin benimsediği “kulun, fiile tesir gücünün olmadığı” şeklindeki görüşe göre i‘râb vechi eğiliminde olurken Âlûsî ise Mâtürîdî mezhebinin benimsediği “kulun kudretinin fiilde müessir olduğu” şeklindeki görüşüne göre i‘râb vechi benimsediği görülmektedir.

5.4.1.2. Şirk Dışındaki Günahların Bağışlanabilmesi

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

“Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındakileri ise dilediği kimseler için bağışlar.”⁹²⁸

Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasında en büyük tartışma konularından biri olan büyük günah işleyenin dinî durumu ile ilgili bu âyet farklı i‘râb izahlarıyla ele alınmıştır. Âlûsî, her iki mezhebin görüşlerine yer vererek âyet hakkındaki yorumları değerlendirir. Ehl-i sünnetin delillerinden biri olan bu âyette şirkten maksat genel olarak küfürdür. Buna göre küfür dışında bir müminin ne kadar büyük günahı olsa bile bağışlanabilmesi mümkündür. Bu anlayışa göre âyetteki لِمَنْ يَشَاءُ ifadesindeki harf-i cerin müteallakı يَغْفِرُ fiilidir. Fiilin fâili ise Allah’a râcî bir zamirdir. Bu i‘râba göre “bağışlamayı dileme”

⁹²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 126.

⁹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 185.

⁹²⁵ Ebû Hayyân'ın İbn ‘Atıyye’e dayandırdığı istisnâ-i munkatı‘ görüşü için bkz. İbn ‘Atıyye el-Endelüsî, II, 485.

⁹²⁶ Ebû Hayyân, V, 241.

⁹²⁷ Ebussuûd Efendi, III, 302.

⁹²⁸ en-Nisâ 4/48, 116.

durumu sadece küfür dışındaki günahlar içindir. Buna göre âyetin anlamı; “Allah küfrü bağışlamaz ve bağışlamayı da dilemez iken küfür dışındaki bütün günahları dilediği kimse için bağışlar.” Bundan çıkan sonuca göre küfrü işleyen bir kimse tevbe etmemişse asla cehennemden çıkamaz. Ancak küfür dışında bir müminin ne kadar çok günahı olsa bile tövbe etmediği halde bütün günahları bağışlanıp doğrudan cennete girebilme ihtimali vardır. Âlûsî'nin ifade ettiği üzere âyetten böyle bir anlam çıkarılması başka âyet ve hadislerin delaleti yoluyla. Dolayısıyla başka karineler yoluyla ortaya konulan mezhep görüşüne göre âyete anlam verilip i'râb izahı yapılmaktadır.⁹²⁹

Mu'tezile'ye göre tövbe olmadan ne küfür ne de diğer büyük günahlar bağışlanır. Buna göre tövbe olmadan bir müminin büyük günahını, Allah bağışlamayı dilemez. Mu'tezile mezhebi âlimleri, kendi anlayışları doğrultusunda âyete şu şekilde anlam vermişlerdir:

“Allah tövbe etmediği bir durumda, bağışlamamayı dilediği kimsenin küfrünü bağışlamaz. Tövbe etmesi durumunda bağışlamayı dilediği kimsenin bunun dışındaki günahlarını bağışlar.” Bu anlama göre Mu'tezile لَمَنْ يَشَاءُ ifadesini her iki fiilin (لَا يَغْفِرُ ve يَغْفِرُ) müteallakı yapmışlardır. يَشَاءُ fiilinin fâili Ehl-i sünnetin dediği gibi yine Allah'a râcî bir zamirdir. Âlûsî'ye göre âyete bu anlamı veren Mu'tezile kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü onlara göre de küfür, tövbe eden kimse için bağışlanır ve küfür dışındaki günahlar ise tövbesiz bağışlanmaz. Buna rağmen âyette küfür ile küfür dışındaki günahlar arasında bu şekilde bir ayırım yapılması anlamsız görünmektedir. Âlûsî, tövbe olması durumunda hem küfür hem de küfür dışındaki günahların bağışlanabileceğini kabul eden Mu'tezile'nin âyetteki her iki fiile farklı takdirler yapmasını âyeti kendi anlayışlarına uygun hale getirme çabasının bir sonucu olarak görmektedir.⁹³⁰

Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin anlayışlarına göre ortaya çıkan iki farklı i'râb izahını değerlendiren Âlûsî, Mu'tezile'nin i'râb vechini, nahiv kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. Onun açıklamalarına göre; eğer لَمَنْ يَشَاءُ ifadesini, her iki fiile bağlarsak burada tenâzu olur. Yani bir mâmulün iki âmîle ait olma durumu gerçekleşir. Çünkü Mu'tezile'nin i'râb vechine göre لَمَنْ يَشَاءُ şeklinde harf-i cer ve mecrur aynı anda iki fiilin mâmulü olmaktadır. Halbuki nahiv açısından böyle bir durumda mâmul bir fiile ait kabul edilip, diğer fiil için o mâmul takdir edilir. Dolayısıyla لَمَنْ يَشَاءُ ifadesi يَغْفِرُ

⁹²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 50-51.

⁹³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 50-51.

ya da لَا يَغْفِرُ fiillerinden sadece birine ait olup diğer fiil için bunun aynısı takdir edilerek sorun çözülür. Ancak bu durumda başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre yukarıda belirtildiği üzere لِمَنْ يَشَاءُ ifadesi her iki fiilde farklı anlam ifade etmektedir. Şöyle ki birinci fiilde “tövbe etmediği bir durumda iken bağışlamamayı dilediği kimse”, ikinci fiilde ise “tövbe etmiş bir durumda iken bağışlamayı dilediği kimse” şeklinde iki farklı dileme anlamı belirtilmektedir. Halbuki nahiv kuralına göre tenâzu durumunda zikredilen mâmul ne ise diğer fiil için takdir edilecek mâmul aynı olmalıdır. Anlamları biribinden farklı olmamalıdır. Ancak Mu'tezile'nin anlayışına göre aynı ifadeye iki farklı anlama yüklenmiş olunmaktadır. Âlûsî, bu şekilde birbirinden zıt iki anlamın kurala aykırı olacağı için kabul edilemeyeceğini, Mu'tezile'yi ağır bir şekilde eleştirerek dile getirir.⁹³¹ Âlûsî, eleştiride bulunduğu Mu'tezile'nin âyet hakkındaki izahını hangi kaynaktan aldığına dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak ifadelerin önemli bir kısmının Beyzâvî'nin bir haşiyesindeki ile birebir aynı olması Âlûsî'nin bu kaynaktan istifade ettiğini göstermektedir.⁹³²

Zemahşerî'nin tefsirine bakıldığında o, لِمَنْ يَشَاءُ ifadesinin her iki fiile ait olduğunu belirtir. Ancak o, tenâzu konusuna değinmez. Yani bir mâmulün nasıl aynı anda iki ayrı fiile ait olduğu konusunda bir açıklama yapmaz. Bununla birlikte o, يَشَاءُ fiilinin fâilini Âlûsî'nin söylediği gibi Allah'a değil en yakındaki مَنْ'e râcî bir zamir yapar. Bu i'râb izahına göre âyetin anlamını şu şekilde takdir eder: “Allah, şirki dileyen ve şirkine tövbe etmeyen kimseyi bağışlamaz. Şirk dışındaki günahları dileyen ve bunlardan tövbe eden kimseyi bağışlar.” Bu anlama göre Allah'ın bağışlaması kendi dilemesine bağlı olmayıp, kulun dilemesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî, bunu şu örnekle izah etmeye çalışır: Nasıl ki bir yönetici, hak edene ücret verip hak etmeyene bir şey vermediği gibi Allah da şirki dileyip tövbe etmeyen kimseyi, bağışlanmayı hak etmediği için bağışlamaz. Ancak şirk dışındaki günahları dileyip buna tövbe eden kimse, bağışlanmayı hak ettiği için Allah bu kimseyi bağışlar.⁹³³

Âlûsî, Zemahşerî'nin bu açıklamalarına yer vermez. Ancak Râzî, bu yorumu eleştirir ve şöyle der: “Eğer وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ifadesiyle *tövbe ederek bağışlamayı hak eden kimse* kastedilmiş olsaydı, şirk ile şirk dışındaki günahları ayırmanın bir anlamı kalmazdı. Çünkü Allah tövbe ederek bağışlanmayı hak eden kulun şirk dışındaki

⁹³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 50-51.

⁹³² bkz. Hafâcî, III, 144.

⁹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 519-520

günahlarını bağışladığı gibi tövbe eden kulun şirkini de bağışlar.”⁹³⁴ Ayrıca Zemahşerî'nin âyeti izah yönteminde Âlûsî'nin itirazı geçerli görünmektedir. Çünkü bu durumda da لِمَنْ يَشَاءُ ifadesi, birincisinde; tövbe etmeyen, ikincisinde ise; tövbe eden kimse olmak üzere iki farklı anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla aynı mâmul nasıl iki farklı anlama gelebilmektedir? Zemahşerî'nin tefsirinde bu soruna dair bir çözüm görünmemektedir. Ancak Zemahşerî'nin “dileme” fiilinin fâilini en yakındaki مَنْ'e yani kula râcî bir zamir yapması, dil açısından daha tutarlıdır. Çünkü zamir en yakına gider. Halbuki Âlûsî'ye ve dolayısıyla Ehl-i sünnet âlimlerine göre bu fiilin zamiri Allah'a râcî olmaktadır. Zamirin bu şekilde uzaktaki bir kelimeye râcî olması, mezhebî düşünceye uygun düşürme çabasının bir sonucu olarak görünmektedir. Dil açısından bakıldığında; zamirin mercî konusunda Zemahşerî daha haklı görünürken, bir mâmulün iki ayrı fiile farklı takdirlerle bağlı olması konusunda ise Âlûsî ve Ehl-i sünnet âlimleri daha haklı görünmektedir. Ancak bunun dışındaki izahlarda ise her iki mezhep temsilcisi kendi görüşlerine uygun şekilde âyeti yorumlama çabasına düştükleri görülmektedir.

Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr ise söz konusu âyeti Zemahşerî'den farklı bir biçimde izah etmektedir. Ona göre لِمَنْ يَشَاءُ ifadesi Zemahşerî'nin dediği gibi her iki fiile ait olmayıp sadece en yakınındaki وَيَغْفِرُ fiiline bağlıdır. Ayrıca يَشَاءُ fiilindeki zamir, مَنْ'e değil Allah'a râcîdir. Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın i'râb vechi ile Âlûsî'nin zikrettiği Ehl-i sünnetin düşüncesine göre olan i'râb vechi aynıdır. Kâdî Abdülcebbâr âyetin ilk kısmı olan şirk yani küfrün tövbe olmadığı takdirde hiçbir şekilde affedilmeyeceği konusunda Ehl-i sünnet ile aynı düşünmektedir. Ancak âyetin ikinci kısmı olan مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ cümlesini farklı şekilde anlamaktadır. Bu cümlede Allah, küfür dışındakileri bağışlamayı, dilemesine bağlamıştır. Bu dileme ise kesinlik ifade etmez, kul için bir ümit ifade eder. Dolayısıyla âyet kesin anlama kapalı olup ihtimal ifade eder. Ehl-i sünnet âlimleri, ümit ifade eden bu dilemeden yola çıkarak büyük günahların tövbesiz dahi affedilmesinin imkan dahilinde olduğunu belirtir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'a göre ümit, kesinlik ifade etmez. Dolayısıyla âyetten Ehl-i sünnetin dediği gibi büyük günahların bağışlanabileceği anlamını çıkarmak Kâdî Abdülcebbâr'a göre mümkün değildir. Bu mümkün olmadığı için büyük günah sahibi müminlerin bağışlanıp cennete girebileceğini söylemek de mümkün olmaz. Çünkü bu konu itikadî bir mesele olduğu için kesin olmayan bir bilgiye dayalı hüküm çıkarılamaz. O halde bu âyet, büyük günahların bağışlanacağını kesin bir

⁹³⁴ Fahreddin er-Râzî, III, 580.

şekilde ifade etmediğinden Ehl-i sünnetin bağışlanmaya dair olan görüşünü geçersiz kılmaktadır. Ancak başka bir âyette⁹³⁵ büyük günahlardan uzak durulduğu takdirde Allah'ın küçük günahları bağışlayacağı, kesin bir şekilde ifade edilmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu âyetle birlikte düşünüldüğünde küfür dışındaki günahlardan maksadın küçük günahlar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre âyet şu anlamda olmaktadır: “Allah şirk dışındaki günahları kesin bir şekilde bağışlamazken şirk dışında küçük günahları ise dilediği kimse için bağışlar.”⁹³⁶ Ancak Kâdî Abdülcebâr burada bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü küçük günahların bağışlanmasını Allah'ın dilemesine bağlamıştır. Dolayısıyla küçük günahların bağışlanması kesin değildir. Halbuki onun düşüncesinde Allah'ın küçük günahları bağışlaması vaciptir.⁹³⁷ Vacip olan şeyin dileme ile ifade edilmesi bir çelişki oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebâr âyette “şirk dışındakiler” sözünden maksadın küçük günahlar olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Buna göre âyette şirk ile küçük günahların mukayesesi hem âyetin bağlamı açısından hem de aklen oldukça garip görünmektedir.

Sonuç itibariyle aynı âyet hakkında Mu'tezile mezhebine ait üç farklı i'râb ve anlam izahı ortaya konulmuştur. Âlûsî'nin zikrettiği Mu'tezilî düşünce, Zemahşerî'nin izahı ve Kâdî Abdülcebâr'ın açıklamalarının birbirinden farklılık göstermesi Mu'tezile mezhebi içinde âyeti yorumlama yöntemlerinin ve kelamî konulara bakış açılarının çeşitliliğine işaret etmektedir. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, Ehl-i sünnet ile aynı i'râb izahı yaptığı halde farklı anlam vermesi i'râbın âyetin anlamını belirlemede tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Burada olduğu gibi bazen aynı i'râb vechi birden fazla yoruma da uygun düşebilmektedir. Ayrıca Zemahşerî'de görüldüğü gibi benimsenen fikir doğrultusunda i'râb izahı yapıldığını da söylemek mümkündür.

5.4.1.3. Kâfirlerin Ahkâm İle Muhatap Olmaları

يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا

“O kıyamet günü, Allah'ı inkâr edip Peygamber'e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş

⁹³⁵ “Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz” en-Nisâ 4/31. Bu âyet Kâdî Abdülcebâr'a göre büyük günahların tövbesiz bağışlanmayacağı ve küçük günahların tövbesiz bağışlanacağı konusunda muhkem bir âyettir. Şirk dışındakilerin bağışlanacağını ifade eden diğer âyet ise müteşâbih. Müteşâbih, muhkem âyete hamledilerek şirk dışındaki günahlardaki kapalılık küçük günahlar şeklinde giderilmiş olmaktadır. bkz. Kâdî Abdülcebâr, s. 189.

⁹³⁶ Kâdî Abdülcebâr, s. 189.

⁹³⁷ Kâdî Abdülcebâr, s. 189.

olmayı isterler ve Allah'tan hiçbir söz gizleyemezler.”⁹³⁸

Kâfirlerin ahkâm ile muhatap olup olmadıkları, âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Bu konuda başlıca iki görüş bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre; kâfirler mutlak olarak emir ve yasaklarla muhataptır. İmam Mâlik⁹³⁹, Şâfiîlerin çoğunluğu⁹⁴⁰, Hanefîlerden Kerhî, Cessâs ve Mu'tezile'nin çoğunluğu bu görüştedir.⁹⁴¹

İkinci görüşe göre; kâfirler hiçbir emir ve yasakla muhatap değildir. Onlar sadece iman ile mükelleftir. Hanefîlerin çoğunluğu bu görüştedir.⁹⁴²

Müfessirler hangi anlayışa sahipse bu âyeti de o anlayış doğrultusunda i'râblandırdıkları görülmektedir.

Âlûsî, bu âyette altı çizili cümle için üç farklı i'râb vechi zikretmektedir. Birinci i'râb vechine göre; *عَصُوا الرَّسُولَ* cümlesi *كَفَرُوا* cümlesine matuftur. Bu durumda her iki cümle ism-i mevsûlün sılasıdır. Bu i'râba göre kâfirler hem kâfir olmaları hem de peygamberin getirdiklerini yerine getirmemeleri nedeniyle âsi olmaları sebebiyle cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyet kâfirlerin de müminler gibi dinin ahkâmıyla muhatap olduklarına delildir. Âlûsî'nin bu i'râb vechini tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁴³ Âlûsî, tefsirinin başka yerlerinde de kâfirlerin dinin ahkâmı ile muhatap olduğu düşüncesini birçok kez vurgulamaktadır.⁹⁴⁴

Eş'ârî mezhebinin önemli temsilcilerinden Fahreddin er-Râzî de aynı i'râbı izah ederek konuya daha farklı bir gerekçe ile yaklaşır. Ona göre bir şey kendine atfedilemez. Dolayısıyla atıf, atfedilenlerin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Bu âyette isyan fiili, küfür fiiline atfedilmiştir. O halde kâfirler sadece kâfir olmaları sebebiyle değil, aynı zamanda Peygambere âsî olmaları sebebiyle cezalandırılacaklardır. İsyân ise ahkâma

⁹³⁸ el-Nisâ 4/42.

⁹³⁹ bkz. Kurtubî, II, 300.

⁹⁴⁰ Hatîb Şîrbînî, IV, 311.

⁹⁴¹ bkz. Şehâbeddin Zencânî, s. 98-99.

⁹⁴² bkz. Şehâbeddin Zencânî, s. 98-99.

⁹⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 34.

⁹⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 308, XIV, 269, XV, 57, 165, 197.

taalluk ettiğine göre âyet, kâfirlerin ahkâm ile muhatap olduklarına delalet etmektedir. Bu nedenle kâfirler, kıyamet günü küfürlerinden dolayı ceza görecekleri gibi günahlarından dolayı da cezalandırılacaklardır. Çünkü eğer masiyet, kâfirlerin cezasına ek bir ceza katmamış olsaydı, küfrün yanında masiyetin zikrinin bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu âyette kâfirlerin ahkâm ile muhatap oldukları anlamı çıkmaktadır.⁹⁴⁵ Râzî, âyetin i'râb izahında; isyan fiilinin küfür fiiline atfedildiği fikrinden yola çıkarak bu düşüncesini ortaya koymaktadır. Halbuki âyette sadece fiil, fiile atfedilmemektedir. عَصُوا fiili zamir olan fâiliyle beraber bir cümle olarak önceki cümleye atfedilmektedir. Dolayısıyla âyette küfrü işleyen kimseler ve isyan eden kimseler şeklinde iki grubun birbirine atfedildiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle âyette iki farklı fiilden söz edilecekse fiillerin de bir fâili olduğuna göre iki farklı fâilden de söz edilmesi gerekir. Ancak Râzî, kendi görüşünü desteklemeyeceği için atfın bu yönüne değinmez. Âlûsî ise Râzî'nin bu çıkmazına düşmemek için böyle bir açıklama yapmak yerine ikinci cümle olan "isyan eden kimselerin", "kâfir olan kimseler" içine dahil olduğunu belirterek iki ayrı grup değil tek bir gruptan söz edildiğini ortaya koymaya çalışır. Çünkü Âlûsî'ye göre bir ism-i mevsûl içinde zikredilen sıra cümleleri aynı ism-i mevsûle ait olur. Hem küfür fiiliyle fâili hem de isyan fiili ile fâili aynı ism-i mevsûle ait oldukları için aynı grubu ifade etmektedir.⁹⁴⁶

Mâtürîdî'nin tefsirine bakıldığında onun, bu âyetin tamamının müşrikler hakkında olduğu şeklinde açıklama yaptığı görülmektedir. Buna göre peygambere âsî olmaktan maksat onun getirdiği tevhide karşı çıkarak kâfir olanlar şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre atıf, Râzî'nin dediği gibi farklı şeyleri birbirine atfetmeyip aynı grubu birbirine atfetmiş olmaktadır. Çünkü kâfir olanlar ile peygamberin getirdiği tevhid inancına karşı çıkanlar aynı gruptur. Her ikisi de müşrikler topluluğudur. Mâtürîdî bunu açık bir şekilde belirtmese de yaptığı tefsir ile âyetin kâfirlerin ahkâm ile muhatap olması konusunda bir delil teşkil etmediğini ortaya koymaktadır.

Zemahşerî, bu âyet konusunda i'râb vecihlerine ve söz konusu tartışmaya değinmezken⁹⁴⁷ Ebû Hayyân ise birinci i'râb vechinin âyetin zahirine daha uygun olduğunu belirtir. Ancak o, kelâmî açıdan konuyu ele almaz.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, X, 84.

⁹⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 34.

⁹⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 512.

⁹⁴⁸ Ebû Hayyân, III, 645.

İkinci i'râb vechine göre; عَصُوا الرَّسُولَ cümlesinin başındaki vâv, atıf için değil hâliyye anlamındadır. Cümle ise كَفَرُوا fiilinin zamirinin hâlidir. Âlûsî bu i'râb vechini, Ukberî'nin zikrettiğini belirtmektedir.⁹⁴⁹ Bu i'râb vechine göre âyetin anlamı şöyledir: “O kıyamet günü, peygambere isyan ederek Allah'ı inkâr edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah'tan hiçbir söz gizleyemezler.” Bu durumda da âyet aynı hükme delalet ederek kâfirlerin ahkâm ile muhatap olacaklarını ortaya koymaktadır. Çünkü bu i'râb vechine göre âyet, kâfirlerin ceza görmesinin, peygambere isyan etmeleri nedeniyle olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵⁰

Üçüncü i'râb vechine göre ise; عَصُوا الرَّسُولَ cümlesi hazfedilmiş bir ism-i mevsûlün silasıdır. Dolayısıyla bu cümle كَفَرُوا cümlesine atfedilmemektedir. Buna göre âyetin takdiri şu şekilde olmaktadır: الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ عَصُوا الرَّسُولَ Bu i'râb vechine göre âyet kâfirler ve âsiler yani büyük günah sahibi müminler şeklinde iki gruptan haber vermektedir. Bu durumda âyet, kâfirlerin ahkâmla muhatap olduğuna delil olmaz. Çünkü âyet kâfirler ve büyük günah işleyen müminler şeklinde iki ayrı gruptan söz etmektedir. Âlûsî ve Ebû Hayyân bu i'râb vechini zayıf görürler.⁹⁵¹ Âlûsî, bu i'râb vechinin ism-i mevsûlün hazfını caiz gören kimseye göre mümkün olacağını ifade eder. Böylece Âlûsî yaygın olan kabul göre ism-i mevsûlün hazfedilemeyeceği görüşünden yola çıkarak âyette zikredilen böyle bir i'râb vechinin zayıf olduğuna işaret eder.⁹⁵²

Bu üç i'râb vechilerinden ilk ikisinde Râzî ve Âlûsî tarafından âyetin kâfirlerin ahkâm ile muhatap olduğuna delil gösterilmiştir. Aynı i'râb vechi doğrultusunda farklı te'vil ile Mâtürîdî, böyle bir anlayışa delil olmayacağına işaret eder. Üçüncü i'râb vechinin kabul edilmesi durumunda ise te'vile gerek kalmaksızın âyet, Râzî ve Âlûsî'nin anlayışına bir delil teşkil edememektedir. Bu nedenle Râzî ve Âlûsî bu i'râb vechini benimsememişlerdir. Ayrıca Âlûsî, kendi görüşünü desteklemeyen i'râb vechinin nahivcilerin çoğuna uymadığını gerekçe göstererek zayıf olduğunu ortaya koymaya çalışır. Halbuki Âlûsî, başka yerlerde nahivcilerin çoğunluğuna uymayan nahiv kuralını kabul ettiği de olmuştur.⁹⁵³ O halde sahip olunan kelamî anlayışın, o anlayışı destekleyen i'râb vechinin benimsenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.

⁹⁴⁹ bkz. Ukberî, I, 359.

⁹⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 34.

⁹⁵¹ Ebû Hayyân, III, 645; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 34.

⁹⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 34.

⁹⁵³ Örneğin bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XI, 316.

5.4.2. Fıkhî Mezhep Önceliğinin İ‘râb Tercihine Etkisi

Âlûsî, tefsirinde daha çok Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bazen onun, Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih ettiğine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte Âlûsî'nin kendi icthatları olduğu da görülmektedir.⁹⁵⁴ Âlûsî kendisini ashâb-ı tercîh⁹⁵⁵ makamında bir müctehid olarak gördüğünden⁹⁵⁶ tefsirinde, bazen Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihini de ortaya koymaktadır.⁹⁵⁷

Bu durum, Âlûsî'nin i‘râb vecihleri arasındaki tercihlerine de yansımaktadır. Âyetin muhtemel olduğu i‘râb vecihlerinden kendi amelî mezheb görüşüne uygun düşenleri tercih ederken, buna aykırı olan i‘râb vecihlerini eleştirmektedir. Buna dair bazı örnekler üzerinden, Âlûsî'nin bu yaklaşımı incelenmeye çalışılacaktır.

5.4.2.1. Mürtedin Geçmiş Amellerinin Geçersiz Olması

وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, onların amelleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Onlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.”⁹⁵⁸

Bu âyet her ne kadar kelimî bir meseleyle ilgili olsa da fıkhî sonuçları olması nedeniyle ahkâm konusunda tartışmalara yol açmıştır. Hanefîler bu âyete dayanarak mürted olan bir kişi yeniden Müslüman olsa, içinde bulunduğu namaz vakti henüz çıkmamışsa o namazı kılması gerekir. Ancak irtidattan önce mümin iken yaptığı hac dışındaki ibadetleri kaza etmesi gerekmez. Çünkü o ibadetlerin eda vakti geçmiştir. Ancak haccın edası ise bir ömürdür. Ömür ise henüz bitmediği için o kişinin, haccı kaza etmesi gerekir. Şâfiîler ise yine bu âyeti delil göstererek, bu kişinin hiçbir ibadetini kaza

⁹⁵⁴ Âlûsî, *Garâib*, s. 25.

⁹⁵⁵ Mezhep imam ve müctehidlerinin ortaya koydukları görüşlerin dayandığı delilleri değerlendirerek aynı konudaki farklı görüşler arasında tercih yapabilme gücüne sahip fıkhî âlimleridir. bkz. Kılıçer, III, 471. Şâfiîlerde müctehid sınıflandırmasında Hanefîlerden farklı kavramlar kullanılmaktadır. Âlûsî'nin ashâb-ı tercîh diye ifade ettiği konum şâfiîlerde ashâbü'l-vücûh olarak ifade edilmektedir. Müctehid sınıflandırmaları hakkında bilgi için bkz. Apaydın, XXI, 439.

⁹⁵⁶ Abdülhamîd, s. 294-296

⁹⁵⁷ Örneğin Bakara 2/102. âyetin tefsiri bağlamında bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 340.

⁹⁵⁸ el-Bakara 2/217.

etmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Her iki mezhep sahipleri, âyetin i'râb izahını farklı şekillerde yaparak kendi görüşlerinin haklılığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlûsî, her iki mezhep sahibinin âyete yaklaşımlarını ele alarak konuyu tartışmaktadır.⁹⁵⁹

Şâfiîlere göre *فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ* cümlesi, şart cümlesine matuf olmuş ve bu cümledeki mutlak anlamı mukayyed hale getirmiştir. Dolayısıyla mutlak olarak dinden çıkmak, ölümlle kayıtlanınca; amellerin geçersiz olması, küfür üzere ölmeye bağlanmış olmaktadır. Bu anlama göre *وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ* cümlesi şart cümlesinin tamamına atfedilmesi gerekir. Yani cehennemlik olma durumu, dinden dönüp bu hal üzere ölenler hakkında olmaktadır. Hanefîlere göre ise *فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ* cümlesinin dinden dönmeyi ifade eden cümleye matuf olması, bu cümledeki mutlak ifadeyi kayıtlayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla matuf ve matuf aleyh birbirlerinden farklı olarak hükme konu olabilirler. Ayrıca *وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ* cümlesi şart cümlesinin tamamına değil cevap cümlesi olan *فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ* cümlesine atfedilmiştir. Ebû Hayyân, atfin en yakına yapılacağı esastan hareketle nahiv açısından bu atfı tercih ederken⁹⁶⁰ Âlûsî, bir tercihte bulunmaz. Bu atfa göre; amellerin boşa çıkması ve cehennemlik olma durumu, irtidat eden ve mürted olarak ölen şeklinde iki ayrı grup hakkında söz konusu olmaktadır. Buna göre kişi irtidat edip sonra mümin olursa cehennemlik olmaz, ancak amelleri boşa gider. Ancak mümin olmazsa hem amelleri boşa gitmiş olur hem de cehennemlik olur.⁹⁶¹

Netice olarak Hanefîler ve Şâfiîler ortaya koydukları görüş çerçevesinde âyetin i'râb tahlilinde bulunmuşlardır. Hanefîler, irtidat nedeniyle vaktine yetişilen amelin kaza edilmesi gerektiğini söylerken Şâfiîler kazaya gerek olmadığını belirtir. Ancak Şâfiîler, amellerin sevabının gitmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiîlerin çoğunluğu, bu âyete dayanarak irtidattan önceki ameller geri dönmekle birlikte sevabının geri dönmeyeceği görüşünü kabul etmişlerdir. Dolayısıyla âyetin i'râb ve anlam izahı çerçevesinde sevabın boşa gitmesi konusunda Hanefîler ile Şâfiîlerin çoğunluğu aynı görüşü paylaşırken hac gibi vaktin devam etmesi durumunda amellerin kazası gerekip gerekmediğinde farklı düşünmüşlerdir. Âlûsî, bu konuda Şâfiîlerin görüşünün doğru olma ihtimalinin ağır bastığını belirterek onların düşüncesini benimsediğine işaret etmektedir. Ancak bu görüşün neden daha doğru olduğu konusunda bir şey söylemeden

⁹⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 505.

⁹⁶⁰ Ebû Hayyân, II, 394.

⁹⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 505.

sadece “bunu iyi anlamaya çalış” diyerek izahına son verir.⁹⁶² Bundan şu anlaşılmaktadır ki âyetin i‘râbı her iki görüşe kapı aralamaktadır. Dolayısıyla hangi görüş olursa olsun bu âyete göre, birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle mezhep sahipleri sadece bu âyete dayanarak görüşlerini ortaya koymamışlardır. Başka âyet, hadis, daha başka deliller ve karineler çerçevesinde kendi görüşlerini ortaya koyup bu görüş çerçevesinde âyetin i‘râb izahını yapmaya çalıştıkları görülmektedir.

Zemahşerî, bu âyetin izahında i‘râb tahlillerine değinmez. Sadece İmam Şâfiî ile Ebû Hanife arasındaki yukarıda değinilen görüş farklılığını dile getirir.⁹⁶³ Mâlikî mezhebinin önde gelen müfessirlerinden kabul edilen Kurtubî bu âyetin tefsirinde İmam Mâlik’in görüşüne yer verir. İmam Mâlik’in bu konuda Ebû Hanife gibi sadece irtidat ile amellerin boşa çıkacağı görüşünü kabul etmektedir. Kurtubî, bu ihtilafın özellikle hac konusunda bir farklılığa sebep olduğunu belirtir. Bu ihtilafa göre hac görevini yerine getiren bir Müslüman mürted olup sonra Müslüman olsa İmam Mâlik’e göre onun yeniden hac yapması gerekir. Ancak İmam Şâfiî haccın iadesinin gerekmediğini söylemiştir. Bu açıklamaları değerlendiren Kurtubî, İmam Mâlik’in görüşünün daha doğru olduğunu âyetin i‘râb izahı ile oraya koymaya çalışır. Onun açıklamalarından anlaşıldığına göre âyette *وَهُوَ كَافِرٌ* cümlesinin zikredilmesi, amellerin boşa çıkmasının ölüme bağlı olması anlamı için değildir. Aksine âyetin sonunda ifade edilen *هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* cümlesinin buna bağlanarak küfür üzere ölenlerin ebediyen cehennemde olduğunu ifade etmek amacıyla irtidat üzere ölme şartı zikredilmiştir. Ölüm kaydı olmaksızın sadece irtidat sebebiyle amellerinin boşa çıkması anlamı bu âyette açık bir şekilde anlaşılmaya da başka bir âyette bu anlam ifade edilmektedir. Kurtubî, Mâlikî mezhep âlimlerinin *لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ* “Şirk koşarsan amelin boşa çıkar”⁹⁶⁴ âyetinden destek alarak söz konusu âyetin Şâfiîlerin görüşüne delil olamayacağını ortaya koyduklarını belirtir.⁹⁶⁵ Hanefîler de aynı şekilde bu ve bunun gibi ölüm kaydı zikredilmeksizin mutlak olarak irtidatın amelleri geçersiz kılacağını ifade eden birçok

⁹⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, I, 505.

⁹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 259.

⁹⁶⁴ ez-Zümer 39/65.

⁹⁶⁵ Kurtubî, III, 48.

âyeti bu konuda delil kabul ederler.⁹⁶⁶

Âlûsî, Kurtubî'nin zikrettiği bu âyetin tefsirinde her iki mezhebin görüşlerine yer vermektedir. O, burada hangi görüşü benimsediğini ifade etmez. Ancak Şâfiîlerin görüşlerine aykırı görünen bu âyetler konusunda Şâfiîlerin savunmasına yer verir. Şâfiîlere göre bu âyetlerde irtidadın ölümle kayıtlanmamasının sebebi, diğer âyette kayıtlanmanın yeterli olmasıdır. Dolayısıyla mutlak olan bu âyetler mukayyed olan diğer âyete hamledilerek ölüm kaydının bu âyetlerde de takdire var olduğu kabul edilir.⁹⁶⁷ Kurtubî ise mutlak olarak ifade edilen bu gibi âyetleri esas alarak ölümle kayıtlanan diğer âyeti bunlara göre yorumlayarak ölüm kaydının, ebediyen cehennemlik olmayla ilgili olduğunu belirtir. Âlûsî'nin belirttiğine göre Hanefîler ise söz konusu âyetin cevap cümlesindeki *حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فَأُولَئِكَ* ifadesinin, şartın ilk kısmı olan irtidata yönelik olduğunu kabul ederler. Ayrıca cevap olan *حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ* cümlesine atfedilen *فَيَمُتْ وَهُوَ* cümlesinin, "irtidat üzere ölme" anlamını ifade eden *فَيَمُتْ وَهُوَ* cümlesine yönelik olduğunu söylerler. Buna göre Ebû Hayyân'ın ifade ettiği gibi cevap cümlesindeki iki cümle, şart cümlesindeki iki cümlenin ayrı ayrı sonucunu ifade etmektedir.⁹⁶⁸

Âlûsî, nahiv açısından hangisinin daha doğru olabileceği konusuna bir açıklık getirmez. En azından nahiv açısından her iki i'râb vechi hakkında bir eleştiride bulunmaması şu sonuca ulaşılmasını sağlamaktadır: Nahiv ilminin verilerine göre hem Hanefîlerin hem de Şâfiîlerin ortaya koydukları iki farklı i'râb vechi doğru olup bu ikisi arasında tercihte başka etkenler bulunmaktadır. Bu etkenlerin başında yukarıda temas edildiği üzere mutlak ve mukayyed yönünden birbirinden farklı zikredilen iki âyetin birlikte değerlendirilmesinde birinin esas alınıp diğerinin ona göre te'vil edilmesidir. Başka bir deyişle, Şâfiîlere göre mutlakın mukayyede hamledilmesi temel bir kural iken Hanefîlere göre ise böyle bir zorunluluğun olmaması şeklindeki iki farklı usul anlayışı âyetin anlamına ve i'râb izahına etki etmektedir. Nitekim Neseffî, bu âyetin tefsirinde Hanefî ve Şâfiîler arasındaki bu iki usul farklılığını zikrederek âyeti değerlendirmektedir.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Bu konuda Hanefîlerin dayandıkları diğer âyetler için bkz. el-Mâide 5/5, el-En'âm 6/88, el-A'râf 7/148. Bu âyetlerde ölüm kaydı zikredilmeksizin kâfir olan kişinin amellerinin boşa çıkacağı ifade edilmektedir.

⁹⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XII, 278.

⁹⁶⁸ Ebû Hayyân, II, 392.

⁹⁶⁹ Neseffî, I, 181.

5.4.2.2. Cünüp Olan Kişinin Mescide Girişinin Caiz Olmaması

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar ve cünüp iken -yolcu olmanız durumu müstesna- namaza yaklaşmayın.”⁹⁷⁰

Âlûsî, zahir anlama göre âyeti açıklarken, sarhoşken ve cünüp bir halde iken namaz ibadetinin bizatihi kendisine yaklaşılamayacağını ifade etmektedir. Ancak Saîd b. Müseyyib, Dahhâk, İkrime Hasan el-Basrî'den rivayete göre ise âyette namazdan maksat namaz ibadetinin kendisi değil, namaz yerleri olan mescitlerdir. Buna göre âyetteki namaz kelimesinde mecaz-ı mursel vardır. Mecaz-ı mursel üslubuna göre hâll (o yerde bulunan şey) zikredilip mahal kastedilmiştir. Dolayısıyla sarhoş ve cünüp iken mescitlere girilmeyeceği ifade edilmektedir. Mezhep imamları her iki anlamı dikkate alarak özellikle cünüp bir kimsenin mescide girip giremeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu farklı görüşler çerçevesinde âyetteki *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesine birkaç şekilde i'râb izahı getirilmektedir.

Hanefilerin görüşünü benimseyen Âlûsî'nin tercih ettiği i'râb vechine göre *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesi istisna-i müferrağdır. *إِلَّا عَابِرِي* ise yolcu anlamındadır. Buna göre kişi, yolcu değilse cünüp bir halde ne namaz kılabilir ne de mescide girebilir. Ancak yolcu olan kişi teyemmüm alarak namaz kılabilir ve mescide girebilir.⁹⁷¹

Âlûsî'nin zayıf olarak zikrettiği ikinci i'râb vechine göre *إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ* ifadesindeki *إِلَّا* edatı istisna anlamında değil, *غَيْرِ* anlamında olup *جُنُبًا* kelimesinin sıfatıdır. Bu i'râbı tercih edenlere göre *إِلَّا عَابِرِي* terkihi, “yolcu anlamında” değil, “(mukim olup şehirde) yoldan geçen” anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı; “Sarhoşken ve yoldan geçmeyen bir cünüp iken namaza ve namaz yerlerine yaklaşmayın. (Yoldan geçen bir cünüp iseniz namaz yerlerine yaklaşabilirsiniz).” Bu i'râba ve anlama göre mescit, cünüp kişinin yolu üzerinde ise, o kişinin mescitte kalıp beklemeden mescit içerisinden geçmesi caizdir. İmam Şâfiî bu görüşü kabul ederken Hanefîler ise cünüp kimsenin geçmek suretiyle dahi olsa mescitten geçemeyeğini belirtmişlerdir. Sadece yolcu olan kişi, su bulamadığında teyemmüm alarak camiye girebilir ve namaz kılabilir.⁹⁷² Zemahşerî, bu

⁹⁷⁰ en-Nisâ 4/43.

⁹⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 39.

⁹⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 39.

i'râb vechinin caiz olduğunu belirterek عَابِرِي سَبِيلٍ terkinin anlamının yine “yolcu” şeklinde anlaşılabilirliğini ifade eder. Ona göre burada “yolcu” tabiri “suyu kullanabilmede özürli olan” anlamında mecazdır. Cünüp kişi yolcu olmayıp mukim dahi olsa ve bir mazeret nedeniyle suyu kullanıp gusül alamazsa teyemmüm yaparak mescide girebilir. Böylece Zemahşerî, i'râb vechi her ne şekilde kabul edilirse edilsin Hanefîlerin görüşünün doğru olduğuna işaret etmektedir.⁹⁷³

Âlûsî, nahiv açısından bu i'râb vechine şu şekilde eleştiri yöneltildiğini zikreder. Bu eleştiriye göre لَا kelimesi daima istisna anlamındadır. Bu kelime istisna anlamında olması mümkün olmadığı durumda غَيْرٍ anlamında sıfat olabilir. Bu âyette ise لَا'nın istisna anlamda olmasına bir engel yoktur. Bu, nahivcilerin çoğunluğun görüşüdür. Âlûsî, bu âyetin i'râbında nahivcilerin çoğunluğunun görüşünü dikkate alarak i'râb izahında bulunmuş ve kullanımı yaygın olmayan i'râba göre hüküm istinbatında bulunan Şâfiî'nin görüşünü zayıf olduğunu açık bir şekilde vurgulamıştır.⁹⁷⁴

Taberî tefsirinde عَابِرِي سَبِيلٍ anlamı konusunda bir kısmı “yolcu” diğer kısmı ise “yoldan geçen” şeklinde birbirinden farklı türde rivayetler olduğunu belirtir. Taberî, rivayetleri değerlendirirken kelimeye yüklenen anlamın esas alınarak âyetten çıkan sonucun farklı olacağını ortaya koymaktadır. Taberî, bu terkibe yüklenen iki farklı anlam arasındaki tercihini i'râb tahliliyle değil, âyetin bağlamından yola çıkarak anlaşılabilirliğine işaret eder. Onun açıklamalarına göre âyetin devamında yolcunun durumundan şu şekilde söz edilmektedir:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

“Eğer hasta olursanız, yolculukta bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinize cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa teyemmüm yapın”⁹⁷⁵ Taberî'ye göre eğer عَابِرِي سَبِيلٍ ifadesiyle yolcu kastedilmiş olsaydı, âyetinde devamında tekrar ele alınmasına ihtiyaç kalmazdı. O halde bu terkip “yolcu” değil, “yoldan geçen” anlamında olmalıdır. Böylece Taberî, Şâfiî'nin görüşünün âyetin sıyakı açısından daha doğru olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁷⁶ Halbuki Taberî bu şekilde düşünmüş olsa da âyette عَابِرِي سَبِيلٍ terkihi, sadece istisna edilmiştir. Ancak onun nasıl

⁹⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 514.

⁹⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 39.

⁹⁷⁵ en-Nisâ 4/43.

⁹⁷⁶ Taberî, VIII, 378-385.

namaza yaklaşacağı ifade edilmemiştir. Âyetin devamında ise, yolcu ve yolcu gibi suyu kullanamayacak durumdaki hasta insanların nasıl hareket edeceklerine açıklık getirilmiştir. Âyete bu çerçeveden bakıldığında âyetin sıyakının, Şâfiî'nin görüşünü desteklediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

5.4.2.3. Ceza Seçim Hakkının Suçu İşleyene Ait Olması

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَدًّا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ
مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا

“Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Sizden kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse, cezası Kâbe'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır.”⁹⁷⁷

Âyette av hayvanı öldüren kimse hakkında üç farklı ceza zikredilmektedir. Bunlar kısaca kurban kesmek, fakirleri doyurmak ve oruç tutmaktır. Suçu işleyen kişi bu cezalardan birini ödemek zorundadır. Mezhepler arasında bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. İhtilaf konusu olan husus; bu cezalardan birini seçme hakkının, suçu işleyen kimseye mi yoksa cezanın değerini belirleyen hakemlere mi ait olduğudur. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf seçim hakkının suçu işleyene ait olduğu görüşünü kabul eder. Âlûsî'nin de bu görüşü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Şeybânî ve Şâfiî'ye göre ise seçim hakkı hakemlerindir.⁹⁷⁸

Herbir görüş sahibi kendi görüşü doğrultusunda âyetin i'râb izahını yaparak haklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Âlûsî, her iki i'râb izahını ayrıntılı bir şekilde ele alarak değerlendirir. Ancak o, kendi mezhebî görüşünü destekleyen i'râbı daha fazla öne çıkarmaya çalışarak diğer görüşe göre olan i'râbı eleştiriye tâbi tutmaktadır.⁹⁷⁹

Âlûsî'nin benimsediği, Hanefî mezhebinin çoğunluğunun görüşünü destekleyen i'râb izahına göre; كَفَّارَةٌ أَوْ كَفَّارَةٌ ifadesindeki أَوْ atıf harfi, كَفَّارَةٌ kelimesini, مِنَ النَّعْمِ kelimesine atfetmektedir. Ancak كَفَّارَةٌ kelimesi merfû olduğu halde nasıl mecrur durumdaki مِنَ النَّعْمِ kelimesine atfedilmiştir? Burada مِنَ النَّعْمِ kelimesi hazfedilmiş bir mübtedânın haberi

⁹⁷⁷ el-Mâide 5/95.

⁹⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, IV, 26.

⁹⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, IV, 26.

olmak üzere mahallen merfû durumdadır. İfadenin takdiri ise şöyledir: هُوَ كَاتِبٌ مِنَ النَّعْمِ أَوْ طَعَامٌ كَفَّارَةٌ “O ceza, kurbanlık hayvan veya keffarettir” Keffaret kelimesinden sonra gelen طَعَامٌ ifadesi o kelimededen atf-ı beyân, bedel, ya da hafzedilmiş bir mübtedânın haberidir. Bu i‘râba göre Âlûsî, âyetin anlamının şu şekilde olduğunu belirtir:

فَعَلَيْهِ جَزَاءٌ مُّمَاتِلٌ لِلْمَقْتُولِ هُوَ مِنَ النَّعْمِ أَوْ طَعَامٌ مَسَاكِينَ أَوْ صِيَامٌ بَعْدَهُمْ

“Ona, öldürülene denk bir ceza gerekir ki, O ceza, kurbanlık, fakirleri doyurmak veya doyurması gereken fakir sayısınınca oruç tutmaktır.” Bu i‘râbta atf harfleriyle zikredilen cezalar arasında seçim, doğrudan suçu işleyene isnad edilmiş olmaktadır. Bu nedenle seçim hakkı suçluya ait olmaktadır. Cezalar arasında seçim yapılmadan önce, öldürülen avın değeri iki hakem tarafından belirlenir. Suçu işleyen, değer ölçüsünde cezalardan birini yerine getirir. Âlûsî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un bu görüşü benimsemesinde etkili olan hususlara da değinir. Buna göre seçimin suçu işleyene bırakılması, ona kolaylık sağlanmasıdır. Çünkü cezaların alternatifli olmasının amacı, suçlunun kendine uygun cezayı seçerek ona merhamet gösterilmesidir. Ayrıca yemin keffaretinde de alternatifli olan cezalar arasından seçimin cezayı alan kişiye ait olması, bu durumu desteklemektedir.⁹⁸⁰

Seçim hakkının hakemlere ait olduğu görüşünü benimseyen Şeybânî ve Şâfiî’ye göre âyetin i‘râb vechi şu şekildedir: كَفَّارَةٌ أَوْ طَعَامٌ ifadesinde أَوْ atf harfi, كَفَّارَةٌ kelimesini, diğer görüşü destekleyen i‘râbta olduğu gibi مِنَ النَّعْمِ kelimesine değil هَدْيًا kelimesine atfetmektedir. هَدْيًا kelimesi ise بِهِ ذَوَا عَدْلٍ بِهْ يَحْكُمُ cümlesinde bulunan بِهِ’deki zamiri tefsir eder. Buna göre هَدْيًا kelimesi ya o zamirin hâli, temyizi ya da o zamirden bedel olmak üzere يَحْكُمُ fiilinin mef’ûludur. Dolayısıyla هَدْيًا kelimesi herşekilde يَحْكُمُ fiiline bağlıdır. Buna göre hakemler هَدْيًا hakkında hükmedeceği gibi bu kelimeye atfedilen cezalar hakkında da hükmedecektir. Netice itibariyle cezaların seçim hakkının hakemlere ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak Âlûsî, bu i‘râb vechini şu şekilde eleştirir: Merfû olan كَفَّارَةٌ kelimesinin mansub olan هَدْيًا kelimesine atfedilmesi mümkün değildir. Çünkü iki kelimenin i‘râbları farklıdır. Dolayısıyla كَفَّارَةٌ kelimesi ancak merfû olan bir kelimeye atfedilebilir. Âyette merfû olan kelime جَزَاءٌ’dur. Buna göre hem كَفَّارَةٌ kelimesi hem de ذُلٌّ ذَلِيلٌ kelimesi ancak جَزَاءٌ’ya atfedilebilir. جَزَاءٌ ifadesi de doğrudan suçluya isnad edilmektedir. Çünkü bu kelime, zamiri suçluya râcî olan فَعَلَيْهِ haberinin mübtedâsıdır veya yine suçluya hüküm ifade eden فَالْوَجِبُ şeklindeki hafzedilmiş mübtedânın haberidir. Yani herşekilde ceza, doğrudan suçluya hitap etmektedir. O halde buna

⁹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, IV, 26.

atfedilen alternatifli cezalar doğrudan suçluya taalluk ettiğinden seçim hakkının onun olduğu anlaşılmaktadır. Neticede كَفَّارَةٌ kelimesi ister açık bir şekilde merfû olan جَزَاءٌ'ya atfedilsin ya da yukarıda değinildiği üzere مِنَ النَّعْمِ'in merfû olan mahalline atfedilsin sonuç değişmemektedir.⁹⁸¹

Burada ilginç olan şudur ki, Âlûsî'nin Şeybânî ve Şâfiî'nin merfû bir kelimeyi mansub bir kelimeye atfedilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek onların ciddi bir i'râb hatasına düştüklerini vurgular. Ancak onların böyle bir hataya nasıl düştüklerinin ayrıntısına girmez. Çünkü biraz arapça bilen bir kimse merfû bir kelimeyi mansub bir kelimeye atfetmez. Ayrıca görünürde aynı hatayı Âlûsî de yapmaktadır. Nitekim o, yukarıda zikredildiği üzere merfû olan كَفَّارَةٌ kelimesini mecur olan مِنَ النَّعْمِ kelimesine atfetmiştir. Ancak o, burada bir te'vil yaparak "her ne kadar bu kelime mecur olsa da merfû mahallindedir" demiştir. Böylece kendi i'râb izahının meşruiyetini sağlamıştır. Halbuki benzer bir te'vil neden diğer i'râb izahı için de mümkün olmasın?! Bundan çıkan sonuca göre Âlûsî, kendi mezhebinin görüşünün haklılığı doğrultusunda hareket ederek diğer görüşü tarafsız bir şekilde değerlendirememiştir.

Âlûsî, Şâfiî'nin seçme hakkının hakemlere ait olduğu görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak Şâfiî'nin meşhur eseri *el-Ümm*'e bakıldığında onun bu konuda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf gibi seçme hakkının suçu işleyene ait olduğunu açıkça belirttiği görülmektedir.⁹⁸² O halde Âlûsî, Şâfiî'ye dayandırdığı bu görüşünün kaynağı nedir? Hanefî mezhebinin en meşhur furû fıkıh kitaplarından *el-Hidâye*'de Âlûsî'nin belirttiği i'râb izahı ile birlikte Şeybânî ve Şâfiî'nin bu görüşte olduğu ele alınmaktadır.⁹⁸³ Âlûsî tefsirindeki ibarelerin *el-Hidâye* kitabındaki ile birebir benzerliği göz önüne alındığında Âlûsî'nin bu iki İmama dayandırılan görüşü ve bu görüşe yapılan eleştirileri, bu eserden iktibas ettiğini söylemek mümkündür. Hanefî fıkıhına ait *el-Hidâye* adlı eserde Şâfiî'nin görüşü doğru bir şekilde aktarılmadığı görülmektedir. Çünkü yukarıda da temas edildiği üzere Şâfiî'nin kendi eserinde hangi görüşe sahip olduğu belirtilmiştir. O halde bu eserde sırf Şâfiî'yi eleştirmek adına ona asılsız olarak dayandırılan bir görüş olması mümkün görünmektedir. Ya da bu Şâfiî'nin eski görüşü olup daha sonra bundan dönmüş olması da mümkündür. Bu durum, bir mezhebe ait eserde asılsız veya yanlış bir şekilde diğer mezhep imamlarına görüş isnadlarının bulunabileceğini göstermektedir.

⁹⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, IV, 26.

⁹⁸² Şâfiî, II, 206.

⁹⁸³ Merginânî, I, 166.

Şâfiî ile birlikte Şeybânî'ye dayandırılan bu görüşün hakikatte Şeybânî'ye ait olup olmadığını tespit için onun bizzat kaleme aldığı eserler taranmıştır. Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde onu bu görüşte olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir.⁹⁸⁴ Dolayısıyla ona dayandırılan görüşünün doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu görüşe nasıl vardığı ile ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Serahsî'nin *el-Mebsut*'unda Şeybânî'nin bu görüşü nasıl gerekçelendirdiği Âlûsî ve *el-Hidâye* müellifinin belirttiği şekilde özet bir şekilde işaret edilmektedir.⁹⁸⁵ Öyleyse *el-Hidâye*'de Şeybânî'ye dayandırılan bu açıklamanın kaynağının *el-Mebsut* olduğu söylenebilir. Ancak Şâfiî'ye dayandırılan i'râb izahı ile ilgili *el-Hidâye* dışında bir kaynak tespiti mümkün olmamıştır. Ayrıca *el-Mebsut*'ta Şeybânî'nin görüşünü bu şekilde gerekçelendiren Serahsî'dir. Acaba bu, Serahsî'nin yorumu mudur? Yoksa Şeybânî'nin kaleme aldığı bir eserden istifade ederek mi yazmıştır? Bu sorunun cevabı bilinmemektedir. Çünkü *el-Mebsut* bilindiği üzere Şeybânî'nin eserlerinin özetine yapılmış bir şerhtir. Dolayısıyla hangi ifade Şeybânî'nin hangisi Serahsî'ye ait olduğu net değildir. Ayrıca Şeybânî'ye dayandırılan i'râb izahı açık bir şekilde nahiv hatası olarak görüldüğü halde onun buna dair gerekçesinin ne olduğu da bilinmemektedir. Çünkü ondan açık bir nahiv hatasına düşmesi beklenmez. Bir te'vil yoluyla merfû olan bir kelimeyi mansup bir kelimeye atfetmiş olmalıdır. Nitekim i'râb izahlarında nahiv kurallarına uygunluğu sağlamak için yapılan türlü te'viller mümkün kabul edilmektedir.

5.5. İşârî Tefsir Eğiliminin İ'râb Tercihine Etkisi

Âlûsî, belli bir âyet grubunu rivayet ve dirayet açısından tefsir ettikten sonra aynı âyet grubunu işârî yönden de ele alarak tefsir eder. İ'râb vecihlerinin değerlendirilmesi konusunda çok nadir de olsa işârî tefsiri dikkate aldığı görülmüştür. Bunun aksine olarak i'râb vecihine göre işârî tefsir yaptığı da tespit edilmiştir. Bu iki farklı durum, ayrı başlıklar halinde incelenmeye çalışılacaktır.

5.5.1. Muhtemel İ'râb Vecihleri Arasında Tercihle İşârî Anlamın Dikkate Alınması

Âlûsî, bismelenin i'râb izahını yaparken besmeledeki bâ harf-i cerinin anlamı konusundaki görüşleri zikrettikten sonra edeb ve kulluğun en güzel ifadesi açısından istiâne anlamının tercih edilmesinin evlâ olduğunu belirtir. Bu harf-i cerin müteallakının

⁹⁸⁴ Şeybânî, II, 439-441.

⁹⁸⁵ Serahsî, IV, 84.

ne olduğu konusu tartışmalıdır. Hazfedilen bu müteallakın أَتْلُوْا، أَقْرَأُ، أَتَبَدَأُ fiillerden birinin tayin edilmesi konusunda her bir müfessirin farklı yaklaşımı mevcuttur. Âlûsî, bu fiillerden أَقْرَأُ fiilinin takdir edilmesinin uygunluğunu açıklarken birçok sebep arasında işârî bir sebebe de değinir. Ona göre bu fiilin takdir edilmesi, besmeleyle yapılan Kur’ân okumanın kemal derecede olması nedeniyle, maksada daha uygundur. Çünkü أَقْرَأُ fiili takdir edilerek özellikle okuma eyleminin kâmil olması noktasında Allah’tan yardım istenmiş olunmaktadır. Yine hazfedilen bu fiilin, besmeleden sonra takdir edilmesinin tercihinde de işârî anlam etkilidir. بِسْمِ اللّٰهِ ifadesinin, bağlı olduğu mahzup fiiline takdim edilmesi herşeyin önünde Allah’ın görülmesi ve şirkin kökünün kazınması anlamına daha uygundur. Ayrıca okuma eyleminden önce Allah’ın varlığına delalet açısından Allah’ın isminin takdimi önem taşımaktadır. Buna göre hiçbir şey yok iken O, var idi. Böylece dil açısında yapılan takdim, işârî açıdan O’nun varlığının herşeyden önce olduğu bilincinin vurgulanmasını ifade etmektedir.⁹⁸⁶

Buna dair başka bir örnek olarak i’râb müşkili konusunda detaylı bir şekilde incelenen şu âyet verilebilir:

لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰةَ وَالْمُؤْتُوْنَ
الرّٰكَاةَ

“Fakat onlardan (Ehl-i Kitaptan mümin olanlardan) ilimde derinleşmiş olanlar ve sana ve senden önce indirilene iman eden müminler, özellikle o namazı kılanlar, zekâtı verenler...”⁹⁸⁷

Bu âyette Âlûsî, الْمُقِيْمِيْنَ kelimesinin merfû gelmesi beklenirken mansub olmasını işârî tefsir açısından da değerlendirir. Nahiv açısından âyetin i’râbına açıklık getiren Âlûsî’ye göre âyette Ehl-i Kitabın iman edenleri hakkında zikredilen vasıflar içinde, namazın en ayrıcalıklı bir özelliğe sahip olması nedeniyle, bu kelime atıf dizinden koparılıp merfû yerine mansup gelmiştir. Bu koparma bir bakıma, namazın Allah dışındaki şeylerden koparmasına benzemektedir. Namaz ibadetinin bu manevî yönü âyetteki i’râba yansımış ve buna nahiv açısından “en-nasb ‘ale’l-ihstisâs” denilmiştir. Böylece Âlûsî, nahiv kuralı açısından kelimenin i’râb izahını yapmakla yetinmeyip tasavvufî açıdan da i’râb vechini değerlendirmektedir. Dolayısıyla dilcilerin ve müfessirlerin yaptığı gibi salt nahiv

⁹⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, I, 50-52.

⁹⁸⁷ en-Nisâ 4/162.

açısından âyeti ele almayıp işârî tefsir boyutunu da göz önünde bulundurmuştur.⁹⁸⁸

5.5.2. İşârî Yorumun Değerlendirilmesinde İ‘râbın Etkisi

Âlûsî, çok az da olsa muhtemel i‘râb vecihlerinin tercihinde işârî anlamı dikkate aldığı gibi tasavvuf nazariyelerinin değerlendirilmesinde de i‘râbı dikkate aldığı görülmüştür. Örneğin *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* “Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı emretti”⁹⁸⁹ âyetinde Âlûsî, tasavvuf ehlinden vahdet-i vücud taraftarı olanların görüşünü ele alarak âyetin i‘râbına göre değerlendirmede bulunur. Tasavvuf ehli bu âyetteki *وَقَضَىٰ* fiilinin terim anlamındaki kader-kazâ anlamını esas alarak Allah’ın ezelde kendisinden başkasına ibadet edilmemesine hükmettiğini belirtir. Buna göre kişi, kasıtlı ya da kasıtsız Allah’tan başka neye ibadet ederse etsin, gerçekte sadece Allah’a ibadet eder. Çünkü kişi, Allah’ın takdir ettiği gibi O’ndan başkasına ibadetin dışına çıkamaz. Sadece görüntü açısından kul kendisinin Allah’tan başkasına ibadet ettiğini zanneder. Tasavvuf ehlinin bu görüşünü değerlendiren Âlûsî, âyetin devamındaki *وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا* “anne babaya iyilik yapmanızı” cümlesinin *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ* “Kendisinden başkasına ibadet etmemenizi” cümlesine atfedildiğine dikkat çeker. Bu atfa göre eğer tasavvuf ehlinin dediği gibi kabul edilirse anne-babaya da iyilik etmek herkes için ezelde takdir edilmiştir. Halbuki herkesin isteyerek ya da istemeyerek anne-babasına iyilik yaptığı söylenemez. Dolayısıyla Âlûsî, bu cümlelerin atfının tasavvuf ehlinin görüşünü zayıf kıldığını belirtir.⁹⁹⁰ Böylece Âlûsî, işârî yorum eleştirisinde, âyetin i‘râbını delil olarak kullanmıştır.

⁹⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 189-190.

⁹⁸⁹ el-İsrâ 17/23.

⁹⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 118-119.

SONUÇ

Âlûsî tefsiri, yaygın olarak bilinenin aksine işârî tefsirin az yer tuttuğu, dilbilimsel izahların özellikle de i'râb tahlillerinin en fazla yer aldığı bir tefsirdir. Bu nedenle tefsiri, i'râbü'l-Kur'ân kaynaklarından biri saymak mümkündür.

Âlûsî'nin, âyetlerin i'râb izahı konusunda geçmiş tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân birikimini eleştirel bir bakış açısıyla özetlediğini söylemek mümkündür. Geçmiş birikimi analiz ederek âyetlerin i'râbı konusunda müfessirlerin ortaya koydukları görüşlerin isabetli olup olmadığını gerekçeleriyle birlikte değerlendirmiştir. Âlûsî'nin klasiğin son halkalarından biri olma avantajına sahip olması, kendinden önceki görüşleri değerlendirip daha doğru bir i'râb izahına ve âyetin anlamına ulaşma imkanı vermiştir. Bu imkanı en iyi şekilde kullanmaya çalışan Âlûsî, tefsirlerdeki görüşleri tahlil ederek bir sentez oluşturmuştur.

Müfessirler ya da dilciler kendi bakış açılarına göre daha doğru buldukları i'râb vechini benimsemişlerdir. Bir müfessir tarafından zikredilen i'râb vechi bir yönden doğru görünürken başka açıdan eleştiriye konu olabilmektedir. Neticede müfessirlerin bakış açılarının ve anladıkları anlamın farklılığı, i'râb vecihlerinin çoğalmasına neden olmuştur. Bu farklılık, müfessirin ilmî birikimi, benimsediği dil kuralı ve mezhepsel kaygılar gibi durumlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın nazım yapısı da i'râb vecihlerinin birden fazla olmasına sebep olmaktadır. Bu vecihlerden birini tercih konusu, müfessire göre değişkenlik göstermektedir.

Âlûsî'nin, i'râb tahlilleri konusunda ağırlıklı olarak Zemahşerî ile Ebû Hayyân'dan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu iki müfessir dışında birçok tefsirden ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinden de istifade ettiği yaptığı referanslardan anlaşılmaktadır. Ancak Zemahşerî ve Ebû Hayyân, i'râb konusunda isimleri en sık geçen müfessirlerdir. Âlûsî, tefsirinde âdeta Zemahşerî ve Ebû Hayyân arasında bir diyalektik oluşturarak onların yorumlarını sentezlemiştir. Zemahşerî ile Ebû Hayyân'ın farklı i'râb vecihleri tercih etmesi durumunda, Âlûsî'nin daha çok Ebû Hayyân'ın çizgisini takip ettiği görülmektedir. Âlûsî'yi Zemahşerî ve Ebû Hayyân'dan farklı kılan en ayırıcı özellik sadece i'râb vecihlerini vermekle yetinmeyip gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmesidir. Söz konusu iki müfessir, dil açısından değerlendirerek i'râb vecihlerini zikretmekle yetinir. Âlûsî ise dil açısından incelemekle yetinmeyip bu vecihlerin âyetin anlamına, sıyakına vb. hususlara uyup uymadığı yönden de değerlendirerek tercihe şayan olanını tespit etmeye çalışır.

İ'rab izahları konusunda Âlûsî tefsirinde bazı çelişkiler tespit edilmiştir. Bir yerde Basralıların nahiv kuralını doğru kabul edip bu kurala aykırı i'rab vecihlerini zayıf görmektedir. Ancak başka yerde ise aynı kuralın zıddını kabul eden Kufelilerin görüşünün de doğru olabileceğine dayanarak onlara göre yapılan i'rab vecihlerini caiz görebilmektedir. Dolayısıyla Âlûsî'nin bazen tutarlı bir yol takip etmediği görülmüştür.

Âlûsî, i'rab vecihlerinin belirlenmesinde rivayet ve dirayet verilerinden yararlandığı gibi kısmen işârî tefsirin verilerinden de yararlanmıştır. Ayrıca işârî yorumların doğruluğu konusunda i'rab kıstasını da dikkate alarak i'rab-anlam arasındaki sıkı ilişkinin işârî boyutuna da dikkat çekmiştir.

Âlûsî, en çok okunan kıraat olan Âsım kıraatının Hafs rivayetini dikkate almakla birlikte farklı kıraatler nedeniyle hareke değişimi söz konusu olduğunda bu değişime göre olan i'rab izahlarına da değinmiştir. Her bir kıraatın sadece i'rab izahını vermekle yetinmeyip anlama yansımalarına değinerek farklı kıraatların farklı hareke sebebiyle Kur'an'ın anlam zenginliğine vesile olduğunu vurgulamıştır.

Âlûsî, vakf ve ibtidânın tevkîfî olduğu görüşünü kabul ettiğinden i'rab izahlarını buna göre yapmaktadır. Ancak vakf ve ibtidâ, nahiv açısından bir bozukluğa yol açıyorsa, i'rab vecihleri arasında tercihte dikkate almamaktadır. Âlûsî'nin bazen i'râba göre vakf ve ibtidâ açıklamasında bulunması bunun kısmen ictihâdî olduğu görüşüne işaret etmektedir.

Âlûsî, âyetlerin tefsirinde rivayet malzemesinden yararlanmıştır. Ancak i'rab vecihleri arasında tercihlerde bulunurken daha çok nahiv ilminin verilerinden yararlandığı için bu konuda rivayeti çok az kullandığı görülmektedir. Bu durum sadece Âlûsî'ye özgü olmayıp âyetlerin i'râbını ele alan müfessirlerin genelinin tutumu olduğu kabul edilen bir husustur. Çünkü i'râbı belirleyen temel husus nahiv ilminin verileridir. Nahiv ilminin verilerinin birkaç i'rab vechine müsait olduğu durumlarda, vecihlerinde birini tercih konusunda, nahiv dışında başka veriler devreye girebilmektedir.

Nahiv kuralları âyetteki kelimenin ya da cümlenin tek bir i'rab vechine imkan veriyorsa, zorunlu olarak o i'rab vechine göre anlam verilmektedir. Nahiv kuralları birden fazla i'rab vechine imkan veriyorsa, bu durumda vecihlerin, yerleşik ve şâz nahiv kuralları karşısındaki durumları dikkate alınmaktadır. Bu i'rab vecihlerinden sadece biri yerleşik nahiv kuralına uygun ise müfessirler genellikle o i'rab vechini tercih etmektedir. Âlûsî de genellikle bu doğrultuda hareket etmiştir. Ancak birden fazla i'rab vechi, yerleşik

nahiv kurallarına uygun olduğu durumda bu vecihler arasında tercih kriterleri müfessirlere göre değişkenlik göstermektedir. Zemahşerî bu konuda belâgatı merkeze alır. Kur'ân'ın nazmı açısından en uygun olana göre tercihte bulunur. Ebû Hayyân ise nahiv açısından evleviyet cihetini esas alır. Hangi nahiv kuralı diğerine göre daha meşhur ise ona göre i'râb tercihinde bulunur. Râzî, âyetin anlamını dikkate alır. Bu anlama göre i'râb tercihinde bulunur. Ebüssuûd, genellikle âyetin sıyakına önem vererek tercihini belirler. Âlûsî ise genellikle nahiv ve anlam arasında dengeli bir yaklaşım sergilemektedir. Öncelikle âyetin anlamını belirlemede yardımcı olan unsurların tümünden yararlanır. Âyetin sıyaki, belâgî açıdan özelliği ve nahiv açısından hangisinin daha ağır bastığı gibi dilbilimsel unsurları göz önünde bulundurur. Ayrıca bir i'râb vechini destekleyecek kıraat, vakf-ibtidâ veya rivayet varsa bunları da dikkate alır. Böylece bu hususlar doğrultusunda anlamı belirlediği takdirde bu anlama uygun olan i'râb vechini tercih etmektedir. Ancak bu i'râb vechinin de nahiv açısından şâz bir kurala dayanmayıp yerleşik kurallara göre olmasına özen gösterir. Yerleşik bir kurala göre olan i'râb vechi, anlam açısından bir bozukluğa yol açıyorsa, başka bir nahiv kuralına uygun olan i'râb vechi tercihinde gitmektedir. Ancak bu nahiv kuralının da şâz olmamasına dikkat etmektedir. O, i'râb tercihinde şâz veya az kullanımlara itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece o, i'râb-anlam arasında dengeli bir arayış içinde olmaktadır. Bunun için o, Zemahşerî, Râzî, Ukberî, Ebû Hayyân ve Ebüssuûd gibi kendinden önceki birçok müfessirden elde ettiği birikim arasında bir değerlendirmede bulunarak i'râb vecihlerinin zayıf ve güçlü yönlerini açıklayarak kendi tercihini, gerekçesiyle ortaya koyar. O, Zemahşerî'nin belâgatçı yönünü, Ebû Hayyân'ın nahivciliğini, Râzî'nin anlam tespitini ve Ebüssuûd'un sıyak değerlendirmelerini i'râb uygulamasında birleştirmeye çalışmıştır.

Yerleşik nahiv kuralları ile anlam arasında dengeli bir yol sergilemeye çalışan Âlûsî, bazen şâz ve çoğu dilci tarafından kabul edilmeyen nahiv kuralına göre i'râb tercihinde bulunmuştur. Dolayısıyla yerleşik nahiv kuralına göre i'râblandırma prensibinde her zaman tutarlı bir yol takip etmemiştir. Bu durumun temel nedeni, benimsediği anlamı öncelemekten kaynaklanmaktadır. Özellikle de mezhebî görüşe uygun anlamları dikkate alması, bu durumu daha fazla tetikleemektedir. Dolayısıyla mezhebî öncelikler, Kur'ân'ı anlamada yardımcı olan unsurların nasıl kullanılacağını belirleyici olabilmektedir. Ayrıca nahiv kurallarına aykırı görünen ve müşkilü i'râbi'l-Kur'ân diye ifade edilen âyetlerde de fasih kabul etmediği bir kabilenin lügatına göre i'râb tercihinde bulunmuştur. Böylece kendi benimsediği anlama göre i'râb ve nahiv kuralını uygun

hale getirme çabası tutarsızlığa yol açmıştır. Âyetteki bir kelimenin son harekesi, farklı kıraatler nedeniyle değişkenlik gösterse bile Âlûsî, vermek istediği anlam doğrultusunda aynı i'râb izahını yapabilmektedir. Böylece i'râbü'l-Kur'ân, benimsenen anlamın doğruluğunu ispat aracı haline gelebilmektedir. İ'râbü'l-Kur'ân literatürü içerisinde Âlûsî tefsirinin en ayırıcı vasfı, sentezci ve eleştirel bir metoda sahip olmasıdır.

Bu çalışmada Âlûsî'nin i'râbü'l-Kur'ân bilgisinin tefsire katkısı ortaya konulmuştur. Benzer bir çalışmanın i'râbü'l-Kur'ân ağırlıklı diğer tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde gerçekleştirilme ihtiyacı hissedilmektedir. Özellikle i'râb-anlam arasındaki ilişkinin diğer tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerindeki tezahürünün incelenmesi Kur'ân'ın anlaşılması açısından önemlidir. Bu çalışmalar, i'râbü'l-Kur'ân'ın müfessirlere göre değişen yönlerinin ortaya çıkarılmasına imkan verecektir. Ayrıca bu çalışmada Âlûsî'nin Zemahşerî ile Ebû Hayyân arasında bir diyalektik gerçekleştirdiği ortaya konulmuştur. Ebû Hayyân'ın, i'râb izahlarında daha çok Zemahşerî'yi eleştirmeye çalıştığı görülmüştür. Bu şekilde diğer tefsirlerde ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinde müelliflerin kendinden önce kimleri eleştirmeyi amaç edindikleri, hangi müfessirler arasında bir diyalektik gerçekleştiği üzerine çalışmalar yapılması önem arz etmektedir. Bu tür çalışmaların, i'râbü'l-Kur'ân ilminin bir haritasını çizmeye ve bu ilimdeki paradigma dönüşümlerinin tespitine imkan vereceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abâdile, Hasan Abdülcelîl. «Ebü'l-Esved ed-Düelî ve cühûduhû fî nakti'l-mesâhif.» *Dirâsât, Ulûmu's-şerî'a ve'l-kanûn* 34, no. 1 (2007): 133-149.
- Âbdi, Hânî Halil Muhammed. *et-Tefsîrül-işârî fî tefsîri'l-Îmâm el-Âlûsî*. Amman: Ürdün Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Abdullah, Velîd Hüseyin Muhammed. *Nazariyyetü'n-nahvi'l-'Arabî fî dav'i te'addüdi't-tahlîli'n-nahvî*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Abdülhamid, İrfan. *Cebriyye*. Cilt VII, *DİA* içinde, 205-208. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Abdülhamîd, Muhsin. *el-Âlûsî: müfessiren*. Bağdat: Matba'atü'l-me'ârif, 1388/1968.
- Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. 3. Basım. Thk: Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1413/1992.
- . *el-Cümel*. Thk: Ali Haydar. Dımaşk: Dâru'l-hikme, 1392/1972.
- . *Esrârü'l-belâga*. Thk: Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, t.y.
- . *Kitâbü şerhi'l-cümel fi'n-nahv*. Thk: Hatice Muhammed Hüseyin Bâkistânî. Suud: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1408.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade. *Meâni'l-kur'ân*. Thk: Hüda Mahmud Kurâa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsned*. Thk: Şu'ayb Arnaûd vd. 45 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Algar, Hamid. *Hâlid el-Bağdâdî*. Cilt XV, *DİA* içinde, 283-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Alp, Musa. *Zemahşerî'nin Keşşâfında Mutezilî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hafs b. Süleyman*. Cilt XV, *DİA* içinde, 118-119. İstanbul: Türkiye

Diyanet Vakfı, 1997.

—. *Mekkî b. Ebû Tâlib*. Cilt XXVIII, *DİA* içinde, 575-576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *el-Makâmât*. Kerbelâ: Haceriyye, 1273/1856.

—. *Garâ'ibü'l-iğtirâb ve nüzhetü'l-elbâb fi'z-zehâb ve'l-ikâme ve'l-iyâb*. Bağdat: Şâbender, 1327/1909.

—. *Rûhu'l-me'ânî*. Thk: Ali Abdülbârî 'Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1415.

—. *Şehiyyü'n-neğâm fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm Ârifî'l-hikem*. Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 1953.

Apaydın, H. Yunus. *İctihad*. Cilt XXI, *DİA* içinde, 432-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Arslan, Şükrü. *Cermî*. Cilt VII, *DİA* içinde, 413-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Atalay, Orhan. «İbn Hâleveyh ve İ'râbü selâsîne sûre mine'l-Kur'ân.» *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 17 (2002): 53-66.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aydın, Muhammed. «Kur'ân Meâllerinde İ'rab Bağlamındaki Tercüme Problemleri.» *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -eleştiriler ve öneriler- (I)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007. 285-308.

Azzâvî, Abbâs. *Târîhu'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*. Kum: İntişârâtü's-şerîf er-Radî, 1410.

—. *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*. Bağdat: Şeriketü't-ticâra ve't-tibâ'a, 1377/1958.

Bakırcı, Selami. *Ukberî*. Cilt XLII, *DİA* içinde, 66-67. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Bâkûlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *el-İbâne fi tafsîli mâ'âtü'l-Kur'ân*. Thk: Muhammed Ahmed ed-Dâli. Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye,

1430/2009.

—. *İ'râbü'l-Kur'ân*. 4. Basım. Thk: İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire-Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Mısırî-Dârü'l-kütübi'l-Lübnâniyye, 1420.

Basrî, Mîr. *A'lâmü'l-edeb fi'l-'Irâki'l-hadîs*. 2 cilt. Londra: Dâru'l-hikme, 1994.

Baytar, Abdürrezzâk. *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlise 'aşera*. 2. Basım. Thk: Muhammed Behcet Baytar. Beyrut: Dâru Sâdır, 1413/1993.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk: Muhammed Abdullah Nemr. Riyad: Dâr'u-taybe, 1989.

Behcet, Abdülvehhâb Sâlih. *el-İ'râbü'l-mufasssal li-Kitâbillâhi'l-mürettel*. Amman: Dârü'l-Fikr, 1413/1993.

Belmesâbîh, Hâlid. «Zâhîretü'l-i'râb ve ehemmiyetühâ fi'l-lüğati'l-'Arabiyye.» *Mecelletü havliyyâti'türâs*, no. 12 (2012): 27-38.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Thk: Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Beyyûmî, Muhammed Recep. *en-Nahzatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmiha'l-mu'âsırîn*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şâmiyye, 1415/1995.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418.

Birişik, Abdülhamit. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Cilt XXII, *DİA* içinde, 376-379. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

—. *Kıraat*. Cilt XXV, *DİA* içinde, 426-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Bolay, Naci. *Ahdarî*. Cilt I, *DİA* içinde, 508. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

Bulut, Ali. «Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır).» *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 12-13 (2001): 391-408.

Cârim, Ali ve Mustafa Emîn. *en-Nahvü'l-vâdih fi kava'idi'l-lüğati'l-'Arabiyye*. Mısır:

ed-Dâru'l-Mısriyye, t.y.

Câsim, Yâsin. *Î'râbü'l-muhît min tefsîri'l-Bahri'l-muhît*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2001.

Catlâvî, el-Hâdî. *Kadâye'l-lüğa fi kütübî't-tefsîr*. Tunus: Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, 1998.

Cebel, Muhammed Hasan. *Difâ' âni'l-Kur'âni'l-kerîm Esâletü'l-i'râb ve delâletühû fi'l-Kur'âni'l-kerîm ve'l-lüğati'l-'Arabiyye*. Garbiyye/Mısır: el-Berîrî li'tibâ'ati'l-hadîse, 2000.

Cemâlüddîn, Mustafa. *el-Bahsü'n-nahvî 'inde'l-usûliyyîn*. 2. Basım. Kum: Dâru'l-hicret, 1405.

Cermî, İbrâhim Muhammed. *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. 14. Basım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa*. 4. Basım. Thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.

Cibâlî, Mühenned Hasan Hamd. *Eserü'l- i'tizâl fi tevcîhâti'z-Zemahşerî el-lüğaviyye ve'n-nahviyye fi'l-Keşşâf*. İrbid: Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Civelek, Yakup. *Arap Dilinde Î'râb Olgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

Coşkun, Ahmet. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Cilt XXXIX, *DİA* içinde, 429-430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

—. *İbn Âşûr, Muhammed Tâhir*. Cilt XIX, *DİA* içinde, 332-335. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Cüneyd, Abdullah Rabî'. *Menhecü's-Şeyh el-Âlûsî fi tefsîrihî Rûhi'l-Me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*. Gazze: İslam Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1432/2011.

- Çelebi, Muharrem. *Ezdâd*. Cilt XII, *DİA* içinde, 47-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Çelik, Ahmet. *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî İsimli Eserinde "İşârî Tefsir"*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 1996.
- . *Rûhu'l-me'ânî*. Cilt XXXV, *DİA* içinde, 213-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- . *Vakf ve İbtidâ*. Cilt XLII, *DİA* içinde, 461-463. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Dağdeviren, Alican. *Âlûsî, Kişiliği ve Tefsiri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- . «Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Kıraat İlmindeki Yeri.» *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 14 (2006): 25-47.
- . «Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi.» *II. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu*. Sakarya, 2003. 180-192.
- . «Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-me'ânî.» *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 3 (2001).
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*. Thk: İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1359/1940.
- . *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. Thk: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- . *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*. Thk: Yusuf Abdurrahmân Mar'aşlı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- . *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'a*. Thk: Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk: Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1994.
- Dayf, Şevki. *Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968.

- Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Şerhu'd-Demâmînî 'alâ Muğni'l-lebîb*. Beyrut: Müessesetü'l-târihi'l-Arabî, 1428/2007.
- Derrûbî, İbrahim. *el-Bağdâdiyyûn: Ahbâruhum ve mecâlisuhum*. Bağdat: Matba'atu'r-râbita, 1377/1958.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Durmuş ve Pala, İsmail ve İskender. *İstiare*. Cilt XXIII, *DİA* içinde, 315-318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Durmuş, İsmail. *Hasr*. Cilt XVI, *DİA* içinde, 392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- . *İtnâb*. Cilt XIX, *DİA* içinde, 215-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- . *Kinaye*. Cilt XXVI, *DİA* içinde, 34-36. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- . *Nahiv*. Cilt XXXII, *DİA* içinde, 300-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- . *Teşbih*. Cilt XL, *DİA* içinde, 553-556. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Düdev, Ammâr Emîn. «Kütübü i'râbi'l-Fâtîha beyne'taklîd ve't-tecdîd.» *Mecelletü tibyân li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 1434/2013: 55-174.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk: Sıdkî Muhammed Cemîl. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-tefsîr*. 4. Baskı. Mektebetü's-sünne, t.y.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Dımaşk-Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1415/1995.
- Ebüssuûd Efendî, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ebyârî, Abdülhâdî Necâ b. Rıdvân. *el-Kasrû'l-mebnî 'alâ havâşi'l-mugnî*. Kahire: el-Matbaatü'l-âmire eş-Şarkıyye, 1299/1881.
- Edîb, Abdullah Süleymân Muhammed. *et-Tevcîhü'l-lüğaviyyü ve'n-nahviyyü li'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî*. Musul: Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2002.

- Ekin, Yunus. *Ebussuûd Tefsiri'nde Siyakın Yeri*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Thk: Emin Işık, Nusrettin Boilelli ve Abdullah Yücel İsmail Karaçam. 10 cilt. İstanbul: Zehreveyn, t.y.
- Emîn, et-Tayyib Ahmed Abdullah. *Menhecû'l-Âlûsî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*. Câmiatü Ümmü Durmâni'l-İslâmiyye Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, t.y.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'ân*. Thk: Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1400/1980.
- . *el-İnsâf fî mesâili'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2002.
- . *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. Thk: İbrâhim es-Sâmarrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-lüğa*. Kahire: Mektebetü'l-Enclü'l-Mısriyye, 1978.
- Eroğlu, Muhammed. *Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd*. Cilt II, *DİA* içinde, 550-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Erol, İbrahim. *Arap Dilinde İ'râb*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Eserî, Muhammed Behcet. *A'lâmü'l-I'râk*. el-Matbaatü's-selefiyye, 1345.
- Eyyûb, Hasan Muhammed. *el-Hadîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. İskenderiye: Dârü's-Selâm, 1425/2004.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebîr)*. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Thk: Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1414/1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, t.y.
- Gânem, Ebû Abdillâh b. Kaddûrî. *Muhâderât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Dârü'l-Ammâr, 2003.
- Gölcük, Şerafettin ve Metin Yurdağür. *Gelenbevî*. Cilt XIII, *DİA* içinde, 552-555.

- İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Görgün, Hilal. *Vollers, Karl*. Cilt XLIII, *DİA* içinde, 125-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Gözüberk, Yusuf İskender. *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhâbî Devleti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güler, İsmail. «İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlarına Yaklaşımı.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX, no. 9 (2000): 401-408.
- . *Kur'ân'ın İ'râbı ve İbn Hâleveyh'in Bu Sahaya Katkıları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Güman, Osman. «Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf.» *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 33 (2012): 171-205.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler Son Gnostikler*. 2. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- . *Sâbiilik*. Cilt XXXV, *DİA* içinde, 341-344. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Gündüzöz, Soner. «Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme.» *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2002 Sayı 6/7: 77-94 ile 121-140.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb 'ala tefsîri'l-Beyzâvî ('Înâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî)*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn. *Mûsilu't-tullâb ilâ Kavâ'idi'l-i'râb*. Thk: Abdülkerîm Mücâhid. Beyrut: er-Risâle, 1415/1996.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *el-Manzûmetü'n-nahviyye*. Thk: Ahmed Affî. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1416/1995.
- . *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk: Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Harrât, Ahmed b. Muhammed. *el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1426.

- Hasan, Muhammed Ali. *el-Menâr fî 'ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Hatîb Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîye, 1415/1994.
- Hatîf, Abdülazîz. *Semîn el-Halebî*. Cilt XXXVI, *DÎA* içinde, 492-493. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Hazer, Dursun. «Şeyh-zâde'nin Kavâ'idü'l-i'râb'ı Şerhi Penceresinden Osmanlı Arapça Şerh Çalışmalarına Bakış.» *Ekev Akademi Dergisi*, no. 15 (Bahar 2003): 211-228.
- Hüzelî, Ebû'l-kâsım Yusuf b. Ali. *el-Kâmil fi'l-kiraâti'l-'aşri ve'l-erba'îne'z-zâidete 'aleyhâ*. Thk: Cemal b. Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib. Kâhire: Müessesetü's-semâ li'n-neşr ve't-tevzî', 1428/2007.
- . «Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâh.» Thk: Ammâr Emîn ed-Düdev. *Mecelletü's-şeri'a ve'l-kanûn* (Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi), no. 34 (1429/2008): 345-415.
- İbn 'Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk: Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-ilmîye, 1371/1952.
- . *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâ'âti ve'l-îzâhi 'anhâ*. Thk: Ali Necdî Nâsîf, & Abdülfettâh İsmail Çelebî. Cilt 2. Kahire: Vezâratü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-a'lâ li's-şüûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebûbekir Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Thk: Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Müsned*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Darü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kirâ'âti's-seb'*. Thk:

- Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Darü's-şürûk, 1401.
- . *İ'râbü selâsîne sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matba'atü dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 1360/1941.
- . *İ'râbü'l-Kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*. Thk: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1413/1992.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, t.y.
- . *i'râbü Selâsîne sûre*. Âtîf Efendi Ktp., nr. 2818/2; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî nr. 76/1., t.y.
- . *İ'râbü mevâzi*. Thk: A. Hüseyin el-Bevvâb. Riyad, 1403/1982.
- . *İ'râbü'l-Fâtîha*. Thk: M. Saffet el-Mürsî. Kahire, 1407/1987.
- . *Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. 11. Basım. Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1383/1963.
- . *Muğni'l-lebîb*. 6. Basım. Thk: Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullah. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Thk: İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, t.y.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed. *Elfiyettü İbn Mâlik*. Dârü't-Te'âvün, t.y.
- . *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*. Thk: Abdülmün'im Ahmed Herîdî. Mekke: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1402/1982.
- . *Şerhu't-teshîl: Teshîlü'l-fevâid ve tekmîlü'l-mekâsîd*. Thk: Tarık Fethi Seyyid Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. «el-Kelâm 'alâ kavlihî Te'âlâ "İnne hâzâni lesâhirâni".» Thk: nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd. *Mecelletü'l-Bahsi'l-ilmî ve't-türâs*, no. 2 (1399/1979): 265-278.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1408/1987.
- . *en-Neşr fi kirâati'l-aşr*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Dımaşk: Matbûâtü Mecma'i'l-lügati'l-Arabiyye, 1390/1971.
- İbnü'l-Hâcib. *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-tasrîf*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemâlüddîn Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk: Rıza Teceddüd. Tahran: Müessese-i intişârât-ı Emîr Kebîr, 1366.
- İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk: Tah: Abdülhüseyn el-Fetli. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2015.
- İrâkî, Ebü Bekir. *Hivâr me'a's-sûfiyye*. Riyad, 1410.
- İraklı Araştırmacılar Heyeti. *Hadâratü'l-İrâk*. Bağdat: Dâru'l-hürriyet li't-tibâ'at, 1406/1985.
- İsâvî, Yusuf b. Halef. *Te'sîlü 'ilmi i'râbi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru's-sumay'î, 1428/2007.
- İsferâyînî, Tâcüddîn Muhammed b. Ahmed. *Fâtihatü'l-i'râb bi i'râbi'l-fâtiha*. Thk: 'Aff Abdurrahmân. İrbid: Yermük Üniversitesi Yayınları, 1400/1981.
- Itr, Nureddîn Muhammed el-Halebî. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1414/1993.
- Kabâve, Fahrüddîn. *Müşkiletü'l-'amili'n-nahvî ve naziyyetü'l-iktizâ*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1424/2003.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-*

- Kur'ân*. Kahire: Dârü't-Türâs, t.y.
- Kafes, Mahmut. *Ebü Hayyân el-Endelüsî*. Cilt X, *DİA* içinde, 152-153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Karakaş, Vehbi. *Âlûsî'nin Tefsirinde Âyetlerin İşârî Açısından Yorumu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2002.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi Nizam-Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. 8. Basım. Cilt V. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2007.
- Kay'î, Muhammed Abdülmün'im. *es-Aslân fî ulûmu'l-Kur'ân*. 4. Basım. Kahire, 1417/1996.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü - Zemaşerî Örneği-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2014.
- Kayapınar, Durmuş Ali. «Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması.» *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (1991): 95-112.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. 3. Basım. Thk: Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- . *Telhîsü'l-Miftâh*. Thk: Yâsîn el-Eyyûbî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2002.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'arabî, t.y.
- Kılıç, Hulusi. *Basriyyûn*. Cilt V, *DİA* içinde, 117-118. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- . *Belâgat*. Cilt V, *DİA* içinde, 380-383. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- . *Küfiyyûn*. Cilt XXVI, *DİA* içinde, 345-346. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- . *Sarf*. Cilt XXXVI, *DİA* içinde, 136-137. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Kılıçer, M. Esat. *Ashâbü't-tercîh*. Cilt III, *DİA* içinde, 471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Kisâî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza el-Kûfî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk: Îsâ Şehhâte Îsâ. Kahire: Dâru Kubâ, 1998.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. 3. Basım. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, t.y.
- . *Nahvü'l-kulûb (es-Sağîr)*. 2. Basım. Thk: Mursî Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1426/2005.
- . *Nahvü'l-kulûbi'l-kebîr*. Thk: İbrâhim Besyûnî ve Alemüddin el-Cündî. Kahire: Mektebetü âlemi'l-fıkr, 1414/1994.
- Kutub, Seyyit. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 17. Basım. Kahire: Dârü's-Şurûk, 1412.
- Longrigg, Stephen Hemsley. *Four centuries of modern Iraq*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû 'Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk: Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehli's-sünne)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmıyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. Thk: Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Melh, Hasan. «Nazariyyetü'l-ihimâlâtü'l-'irâbiyye fi'n-nahvi'l-'arabî.» *el-Menâra* 8, no. 2 (2002): 209-246.
- Mennâ' el-Kattân, İbn Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Basım. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1421/2000.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Ebû Mansûr el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Muhammed en-Neccâr, Latîfe İbrâhim. *Devrü'l-binyeti's-sarfıyye fi vasfi'z-zâhireti'n-nahviyye ve tak'idihâ*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1412/1992.

- Muhammed Sâlih, Kâsem. *ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân mesâil mine'l-Bahri'l-muhît*. İrbid: Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Muhammed, Sâlih İbrâhim Medvî. *Cühûdü'l-Âlûsî el-belâğîyye min hilâli kitâbihî Rûhi'l-me'ânî*. Hartum/Sudan: Omdurman İslam Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anezî. *Fehmü'l-Kur'ân ve me'ânihî*. Thk: Hüseyin Kutlu. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398.
- Muhyiddîn ed-Dervîş, Mustafa b. Ahmed. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû*. 4. Basım. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415.
- Muslu, Ramazan. «Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu.» *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11, no. 20 (2009): 65-76.
- Mübârekpûrî, 'Ubeydullah b. Muhammed er-Rahmânî. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 3. Basım. 9 cilt. Hindistan: İdâretü'l-buhûsî'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk: Muhammed Abdülhâlik Udayme. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Mükerrem, Abdül'âl Sâlim. «Ebû Hayyân el-Endelüsî ve menhecühû fi'd-dirâsâti'n-nahviyye.» *Mecelletü'l-âdâb ve't-terbiye Câmi'atü'l-Küveyt*, no. 2 (1972): 926-929.
- . *el-Halkatü'l-mefkûde fi târihi'n-nahvi'l-Arabî*. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr*. 6 cilt. Mısır: el-Mektebü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356.
- Müntecbüddîn el-Hemedânî, Ebû Yûsuf Hüseyin b. Ebi'l-İz. *el-Ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk: Fehmî Hasan en-Nimr ve Fuâd Ali Muhaymer. Katar, 1411/1991.
- Müttakî el-Hindî, 'Alâüddîn 'Ali b. Hüsâmüddîn. *Kenzü'l-'ummâl*. 5. Basım. Thk: Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ. 16 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

- Nafî, Basheer M. «Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an.» *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge University Press) 34, no. 3 (August 2002): 465-494.
- Nebrî, Muhammed. *ed-Dirâsâtü'l-lüğaviyye fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr: Tefsîrû's-Şeyh Muhammed Tâhir b. 'Âşûr*. Konstantin/Cezair: el-Emîr Abdülkâdir İslâmî İlimler Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Neccâr, Menâl Muhammed Hişam Saîd. *el-İ'râbü't-takdîrî ve'l-mahallî beyne mukteza'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Neffâh, Ahmed Râtib. «Kitabü İ'râbi'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ ez-Zeccâc-1.» *Mecelletü Mecma 'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi Dimaşk* 48, no. 4 (1393/1973): 840-863.
- . «Kitabü İ'râbi'l-Kur'ân el-Mensûb ilâ ez-Zeccâc-2.» *Mecelletü Mecma 'i'l-lugati'l-'Arabiyye bi Dimaşk* 49, no. I (1394-1974): 93-112.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk: Tah: Halit Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. Thk: Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nu'mân Âlûsî, Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd (Âlûsî'nin oğlu). *Cilâü'l-âyneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1401/1981.
- Ömer el-Kazvînî, Ömer b. Abdurrahmân. *Hâşiyetü'l-Keşf ale'l-Keşşâf*. Michigan Üniversitesi Yazma Eserler Bölümü, t.y.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 5. Basım. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Özbalıkçı, M. Reşit. *İbn Hişâm en-Nahvî*. Cilt XX, *DİA* içinde, 74-77. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- . *Sibeveyhi*. Cilt XXXVII, *DİA* içinde, 130-134. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Öztürk ve Mertoğlu, Mustafa ve Mehmet Suat. *Zemahşerî*. Cilt XLIV, *DİA* içinde, 235-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- Öztürk, Cemil. *Osmanlılar (Eğitim ve Eğitim Kurumları)*. Cilt XXXIII, *DİA* içinde. İstanbul, 2007.
- Radî. *Şerhu'l-kâfiye*. Thk: Tah: Yusuf Hasan Ömer. Cilt 4. Bingazi: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1996.
- Rufeyde, İbrâhîm Abdullah. *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr*. Bingazi: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân. *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicuhû*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, t.y.
- Sa'dî, Es'ad Abdül'alîm. «Eserü ta'addüdi'l-i'râb fî tevessü'î'l-ma'na 'inde'z-Zemahşerî fî'l-Keşşâf.» *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-lügât ve'l-âdâb*, no. 4 (2011): 184-229.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sabbân, Ebü'l-'İrfân Muhammed b. Alî el-Mısrî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Sarı, Mehmet Ali. *Âsım b. Behdele*. Cilt III, *DİA* içinde, 475-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Schub, Michael. *Linguistic Topics in al-Zamakhshari's Commentary of the Qur'ân*. California: California Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, 1977.
- Seber, Abdülkerim. *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-me'ânî Tefsirinde Tasavvuf*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- . *Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâatlerinde İ'râb Müşkilleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2012.
- Sebû'î, Sâlih. *et-Tahlîlü'l-lügâvî fî tefsîri İbn 'Âşûr dirâse menheciyye ve tahlîliyye li-nemâzic min sûrateyi'l-Bakara ve Âl-i 'İmrân*. Malezya: Uluslararası İslam Üniversitesi Vahiy ve Beşeri Bilimler Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, 2005.
- Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. Basım. Thk:

- Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1407/1987.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk: Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-kalem, t.y.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Seyyid, Sabri İbrâhim. *İ'râbü'l-Kur'ân fî tefsîri Ebî Hayyân*. İskenderiye: Dâru'l-Marife, 1989.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk: Tah: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Cilt 5. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1408/1988.
- Soylu, İsmail. *İ'rabü'l-Kur'ân ve Müelliflerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmaların Tanıtılması ve Tavsifi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1984.
- Subhî es-Sâlih, İbn İbrâhim el-Lübânî. *Dirâsât fî fikh'l-lüğa*. Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1379/1960.
- . *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 24. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2000.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *el-Hilmü ve'l-enât fî i'râbi "ğayra nâzirîne inâhu"*. Cilt IV, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv* içinde, yazan Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî Süyûtî, 192-214. Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-lügati'l-'Arabiyye, 1407/1987.
- . «el-Hilmü ve'l-enât fî i'râbi "ğayra nâzirîne inâhu".» *Fetâva's-Sübkî* içinde, yazan Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm Sübkî, 95-102. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- . *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-âmme, 1394/1974.
- . *Hem 'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem 'i'l-cevâmi'*. Mısır: el-Mektebetü't-tevfikiyye, t.y.

- Şâ'ir, Hasan Mûsâ. «Min i'tirâzâtî İbn Hişâm el-Ensârî 'alâ Ebî Hayyân el-Endelüsî.» *Mecelletü Câmi'atü Dımaşk* XXII, no. 1+2 (2006): 165-193.
- Şaban, İbrahim. *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi , 2011.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî. *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*. Çeviren Selmân el-Hüseynî Farsçadan Arapçaya çeviren: Nedvî. Kahire: Dârü's-Sahve, 1407/1986.
- Şâkir, Mahmûd. *İ'râbü'l-Kur'ân li Ebû Hayyân el-Endelüsî* . Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1426/2005.
- Şankîti, Muhammed el-Emîn. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- Şâvî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed el-Cezâirî. *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve İbn 'Atıyye ve'z-Zemahşerî*. Thk: Muhammed Osmân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430.
- Şeddâdî, Abdünnâsır Nâsır Ahmed. *Muhâlefâtü Ebî Hayyân en-Nahviyye 'ale'z-Zemahşerî*. Sana/Yemen: Sana Üniversitesi Diller Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1425/2004.
- Şehâbeddin Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürü' 'ale'l-usûl*. 2. Basım. Thk: Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.
- Şehhâte, İsâ Ali. *ed-Dirâsâtü'l-lüğaviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî evâili'l-karni's-sâlis el-hicrî*. Kahire: Dârü Kabba, 2001.
- Şensoy, Sedat. *Nazmü'l-Kur'ân*. Cilt XXXII, *DİA* içinde, 464-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Şevki Yavuz, Yusuf. *Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd*. Cilt II, *DİA* içinde, 549-550. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- . *Kesb*. Cilt XXV, *DİA* içinde, 304-306. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Şevvâ, Eymen Abdürrezzâk. *el-Câmi' li i'râbi cümeli'l-Kur'ân*. Dımaşk-Beyrut:

Mektebetü'l-Gazâlî-Dâru'l-Feyhâ, 1421/2000.

—. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-kerîm min muğni'l-lebîb*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1995.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. Thk: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Pakistan/Karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.

Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa el-Kocevî. *Şerhu Kavâ'idü'l-i'râb*. Thk: İsmâil Merve. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1997.

Şimşir, Nahide. «Bağdat'ın Ehemmiyeti.» *Orkun Dergisi*, no. 75 (Mayıs 2003).

Şükrî Âlûsî, Mahmûd (Âlûsî'nin torunu). *Gâyetü'l-emânî fi'r-reddi âle'n-Nebhânî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1327.

Şükrî, Ahmed Hâlid. *Ebû Hayyân el-Endelüsî ve menhecühû fi tefsîrihi el-Bahri'l-muhît ve fi îradi'l-kiraât fîhi*. Ürdün: Dâru Ammâr, 1428.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-kur'ân*. Thk: Tah: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cilt 26. Kahire: Dâru hicr, 1422/2001.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 1427/2006.

Tâcü's-sır, Hâc Hamd. «et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî.» *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, no. 15 (1431/2010).

Tâhir b. Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1997-1998.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzu'âti'l-ulûm*. Thk: Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîrû'l-lüğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.

Tayyib, Abdülcevâd. *el-İ'râbü'l-kâmil li-âyâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1408/1988.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*. Thk: İyâd Ahmed ve Cemîl benî 'Atâ Gavn. Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Tripp, Charles. *A History of Iraq*. 2. Basım. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 2. Basım. Thk: Abdülkâdir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1397/1977.
- Tural, Hüseyin. *İbn Hâleveyh*. Cilt XX, *DİA* içinde, 14-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Ubeydât, Mahmûd Mübârek Abdullah. *Tevcihâtü İbn Hâleveyh es-Savtiyye fi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye fi kitâbi İ'râbi selâsîne sûre mine'l-Kur'ân*. İrbid: Yermuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Udeyme, Muhammed Abdülhâlık. *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, t.y.
- Ukberî, Ebû'l-bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. Thk: Ali Muhammed el-Bicâcî. Beytü'l-efkâr ed-Devliyye, t.y.
- Uludağ, Süleyman. *Kuşeyrî Abdülkerîm b. Hevâzin*. Cilt XXVI, *DİA* içinde, 473-475. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Uteybî, Rîm bt. Hâlid. *Me'ânî sıyağî'l-Kur'âni's-Sarfîyye ve tavzîfuhâ fi tefsîri İbn 'Âşûr ilâ nihâyeti sûrati Âl-i 'İmrân*. Riyad: İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1431/2010.
- Uzunoğlu, M. Vecih. *el-Bahru'l-muhî'tin Filolojik Açıdan İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Ülgen, Emrullah. *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2012.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr

Yayınları, 2005.

Üşmûnî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nûruddîn. *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyeti Ibn Mâlik*. Thk: Tah: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Üzüm, İlyas. *Mezhep*. Cilt XXIX, *DİA* içinde, 526-532. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

Veled Ebbâh, Muhammed Muhtâr. *Târîhu'n-nahvi'l-'Arabî fi'l-maşrik ve'l-mağrib*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Wiley, Joyce N. *The Islamic Movement of Irakqi Shi'as*. Çeviren Metin Mutanoğlu ve Osman Baş. London: Lynne Rienner Publishers, 1992.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. Thk: İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1993.

Yâkût, Ahmed Süleymân. *Zâhiretü'l-i'râb fi'n-nahvi'l-'Arabî ve tatbîkühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-câmi'iyye, 1994.

Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî*. Cilt IXX, *DİA* içinde, 397-400. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Yıldırım, Suat. *el-Bahrü'l-muhît*. Cilt IV, *DİA* içinde, 516-517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Yılmaz, Abdulkadir. «Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri (Kur'ân-ı Kerîm'in Harekelenmesi ve Noktalanması).» *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 19 (2003): 49-86.

Zebîdî, Ebü'l-feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs*. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.

Zebîdî, Kevâkib Mahmûd Hüseyin. *Eserü Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeşi'l-Evsat fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî -dirâse nahviyye-*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1424/2004.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân' ve İ'râbüh*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *el-İzâh fi 'ileli'n-nahv*. 3. Basım. Thk: Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1399/1979.

- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1972.
- Zehrânî, Müşrif b. Ahmed Cem'ân. *Eserü'd-delâlâti'l-lüğaviyye fi't-tefsîr 'inde't-Tâhir b. 'Âşûr fî kitâbihi et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ed-Da've ve Usûlüddîn Fakültesi Basılmamış Doktora Tezi, 1427/2006.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn es-Süneykî el-Hazrecî. *Î'râbü'l-Kur'ân*. Thk: Muhammed Osman. Kahire, 1430/2009.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407.
- . *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1993.
- . *Esâsü'l-belâğa*. Thk: Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *Bürhân fî ulûmi'l-kur'ân*. Thk: Tah: Muhammed Ebû'l-fadl İbrahim. Cilt 4. Kahire: Dâru't-türâs, 1404/1984.
- Zeyn, Semîh 'Âtîf. *el-Î'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayrüddîn Hüseyin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 15. Basım. Dâru'l-İlim, 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Basım. Matba'atü İsâ'l-bâbi'l-halebî, t.y.

ÖZGEÇMİŞ

1979 İstanbul/Bakırköy’de doğdu. İlköğretimi İstanbul Habibler’de tamamladı. 1994 yılında Eyüp İmam-Hatip Lisesi’nden (okul dışından) mezun oldu. 1990-1997 yılları arasında İstanbul Güneşli Tevhid Kur’ân Kursunda Hafızlık ve Arapça eğitimi aldı. 1998 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne kaydoldu. Birinci sınıfın sonunda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne yatay geçiş yaptı. 2003 yılında buradan mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. Doç. Dr. Abülaziz Hatip’in danışmanlığında *Beyzâvî ve Neseî’de İ’tizâl Etkilerinin İncelenmesi (Beyzâvî ve Neseî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)* adlı teziyle 2006 yılında mezun oldu.

05.03.2010 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne intisab ederek aynı üniversitede doktora eğitimine başladı.

01.02.2013 tarihinden itibaren İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Evli ve iki çocuk babası olan Abacı, ileri düzeyde Arapça ve İngilizce bilmektedir.