



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ZUHRUF SURESİ'NİN ARAP DİLİ AÇISINDAN
İNCELENMESİ**

**Hazırlayan
Seyhan SARIKAYA**

**Danışman
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN**

Yüksek Lisans Tezi

Eylül 2025, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ZUHRUF SURESİ'NİN ARAP DİLİ AÇISINDAN
İNCELENMESİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Seyhan SARIKAYA**

**Danışman
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN**

Eylül 2025, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Seyhan SARIKAYA





T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Arap Dili ve Belâgati
Program Adı : Yüksek Lisans
Tez Başlığı : Zuhurf Suresinin Arap Dili Açısından İncelenmesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 103 sayfalık kısmına ilişkin 28/08/2025 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **% 21'** dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 28/08/2025

Danışman

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Öğrenci

Seyhan SARIKAYA

KILAVUZA UYGUNLUK

“Zuhurf Suresinin Arap Dili Açısından Tahlili” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Seyhan SARIKAYA

Danışman

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Mehmet Demirci

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN danışmanlığında Seyhan SARIKAYA tarafından hazırlanan “Zuhruf Suresinin Arap Dili Açısından Tahlili” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

28/08/2025

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Üye : Prof. Dr. Metin PARILDI

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Kenan YENİCELİ

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Araştırmamın her safhasında yardım ve desteklerini esirgemeyen kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN'a, sabır ve desteklerinden dolayı sevgili eşim Betül SARIKAYA'ya ve biricik kızım Hafsa Sena SARIKAYA'ya sonsuz şükranlarımı sunar ve teşekkür ederim.

Seyhan SARIKAYA



ZUHRUF SURESİ'NİN ARAP DİLİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Seyhan SARIKAYA

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2025

Danışman: Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

ÖZET

Kur'an'ı doğru anlamak için dilin taşıdığı önemi dikkate alan âlimler, zamanla Kur'an'ı filolojik açıdan inceleme faaliyetlerine yönelmişlerdir. Bu çerçevede Kur'an'a filolojik yaklaşım, onu dil temelli yorumlama ve dilin kurallarına dayanarak açıklama çabası olarak tanımlanabilir. Bu tarz yorumların ilk örneklerine sahabe ve tabiin döneminden itibaren rastlanmaktadır. Nitekim İbn Abbas (r.a.), Kur'an'ı tefsir ederken özellikle Arap şiirinden deliller getirmiş, bu durum Kur'an'ın açıklanmasında yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Hicrî 2. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise, Arap dilinin kuralları belirli bir sistematığe oturmuş ve dil, tefsir çalışmalarında temel bir araç haline gelmiştir. Arap dilinin ilimleri ile Kur'an üzerine yapılan bu çalışmalar, Arapçanın önemini ve İslam'ın temel referansı olan Kur'an'ı anlamada çok önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Arap dili açısından tahlili son derece elzemdir. Araştırmamıza konu olan Zuhurf suresi hakkında birçok çalışma yapılmakla birlikte Arap dili açısından incelenmesiyle alakalı bir çalışma bulunmamaktadır.

Zuhurf Suresi'nin Arap Dili Açısından Tahlili başlıklı çalışmamızın birinci bölümünde Kur'an'ın Arap diline olan etkisi incelenmektedir. İkinci bölümde sure lügavî açıdan ele alınmıştır. Kelimelerin İslamiyet'ten önceki anlamları ve Kur'an'ın o kelimeye yüklediği anlam ve ayetlerdeki farklı kullanımları değerlendirilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise ayetler nahiv ilmi açısından tahlil edilmiştir. Çalışma hazırlanırken belge analiz yöntemi ve filolojik yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zuhurf Suresi, Arap Dili, Filoloji

A LINGUISTIC ANALYSIS OF SURAH AZ-ZUKHRUF IN TERMS OF ARABIC LANGUAGE

Seyhan SARIKAYA

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, September 2025

Supervisor: Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

ABSTRACT

Scholars who recognized the importance of language in correctly understanding the Qur'an gradually turned to philological analyses of the text. In this context, a philological approach to the Qur'an can be defined as the attempt to interpret the Qur'an based on linguistic principles and to explain its meanings through the rules of the Arabic language. The earliest examples of such interpretations can be found as early as the era of the Companions and the Successors. Notably, Ibn Abbas (may Allah be pleased with him) frequently cited pre-Islamic Arabic poetry when interpreting the Qur'an, paving the way for a new phase in Qur'anic explanation. By the middle of the 2nd century AH, Arabic grammar had become more systematized, and language emerged as a fundamental tool in Qur'anic exegesis.

These linguistic studies on the Qur'an, rooted in the sciences of the Arabic language, demonstrate both the significance of Arabic and the crucial role it plays in understanding the Qur'an, which serves as a guide for life. Therefore, analyzing the Qur'an in terms of the Arabic language is of great importance. Although many studies have been conducted on Surah Az-Zukhruf, to our knowledge, no research has focused specifically on its analysis from the perspective of the Arabic language.

In the first chapter of our study, titled *A Linguistic Analysis of Surah Az-Zukhruf*, we discuss the influence of the Qur'an on the Arabic language. The second chapter examines the Surah from a lexical perspective, evaluating the meanings of words before Islam, the new meanings attributed to them by the Qur'an, and their varying usages across different verses. In the third and final chapter, the verses are analyzed in terms of Arabic grammar (nahw). This study employs both document analysis and philological methods.

Keywords: Surah Az-Zukhruf, Arabic Language, Philology

İÇİNDEKİLER

ZUHRUF SURESİ'NİN ARAP DİLİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL ONAY.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN ARAP DİLİNE TESİRİ

1.1. Kur'an'ın Arap Dilinin Dinamizmini ve Canlılığını Korumasına Katkısı	3
1.2. Arap Lehçelerini Birleştirmesi ve Dil Birliğini Tesis Etmesi.....	4
1.3. Arap Dilini Evrenselleştirmesi	5
1.4. Kur'an'ın Etkisiyle Arap Dilinin Kurallara Bağlı Hale Gelmesi (Nahiv)	6
1.5. Arap Dilinin Belagatine Etkisi.....	8
1.6. Arap Diline Yeni Meseller Kazandırması	10
1.6.1. Özlü-Kısa Meseller.....	11
1.6.2. Kıyasî Meseller.....	12
1.7. Arap Dili'nin Sözcüklerine Yeni Anlamlar Kazandırması.....	12
1.8. Arap Edebiyatına Etkisi ve Katkısı.....	15
1.8.1. Arap Şiirine Katkısı	15
1.8.2. Arap Nesrine Katkısı	17

İKİNCİ BÖLÜM

ZUHRUF SURESİ'NİN LUGAT AÇISINDAN TAHLİLİ

2.1. المبين Kelimesi	19
2.2. قرآن Kelimesi.....	22
2.3. “صفحا” Kelimesi.....	24
2.4. “مهدا” Kelimesi.....	26

2.5. “نعمه” Kelimesi.....	27
2.6. “سَخَّرَ” Kelimesi.....	30
2.7. “مقرنين” Kelimesi.....	33
2.8. “كظيم” Kelimesi.....	35
2.9. “يخرصون” Kelimesi.....	36
2.10. “براء” Kelimesi.....	37
2.11. “فطرني” Kelimesi.....	39
2.12. “و من يعيش” Kelimesi.....	41
2.13. “ذكر” Kelimesi	44
2.14. “خير” Kelimesi	48
2.15. “رب” kelimesi	53
2.16. “يَصِدُّونَ” kelimesi.....	57
2.17. “يَفْتَرُ” kelimesi	60
2.18. “تُحْزِرُونَ” Kelimesi	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZUHRUF SURESİ’NİN NAHİV İLMİ AÇISINDAN TAHLİLİ

3.1. Birinci – Dördüncü Ayetler.....	68
3.2. Beşinci Ayet.....	70
3.3. Altı ve Sekizinci Ayetler	70
3.4. Dokuzuncu ve On Birinci Ayetler.....	71
3.5. On İkinci ve On Dördüncü Ayetler	72
3.6. On Beşinci ve On Sekizinci Ayetler	73
3.7. On Dokuzuncu ve Yirmi Beşinci Ayetler	75
3.8. Yirmi Altı ve Yirmi Sekizinci Ayetler	77
3.9. Yirmi Dokuzuncu ve Otuzuncu Ayeteler.....	78
3.10. Otuz Birinci ve Otuz İkinci Ayetler	79
3.11. Otuz Üç ve Otuz Beşinci Ayetler	80
3.12. Otuz Altı ve Otuz Dokuzuncu Ayetler	81
3.13. Kırk ve Kırk Dördüncü Ayetler	84
3.14. Kırk Beş ve Ellinci Ayetler	84
3.15. Elli Bir ve Elli Altıncı Ayetler	87
3.16. Elli Yedinci ve Altmış İkinci Ayetler	88

SONUÇ	97
KAYNAKÇA	99



GİRİŞ

Hiç şüphesiz Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için en temel yapı taşı dildir. Bu sebeple, Kur'an'ı dilbilimsel yönüyle inceleyen çalışmalar, onun mesajının kavranmasında büyük bir değer taşımaktadır. “Zuhruf Suresi'nin Arap Dili Açısından İncelenmesi” başlıklı çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü, Kur'an'ın Arap diline tesiri konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde Kur'an'ın Arap dili üzerindeki etkisi dilsel, edebî ve kültürel boyutlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Sekiz alt başlıkta ele alınan birinci bölüm somut örnekler verilerek daha anlaşılır hale getirilmiştir. Kur'an'ın Arap diline tesiri gibi bir konuyu birinci bölüme almamızın temel gayesi sonrasında gelecek olan bölümlerin ve konunun öneminin daha iyi anlaşılması içindir. Çalışmanın ikinci bölümünde, sure lügat ilmi açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Bu bölümde surede yer alan bazı kavramlar, Arap şiiri, lügatler, deyimler ve hadisler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla beraber kavramların Kur'an'daki benzer veya farklı kullanımları da verilmeye çalışılmıştır. Şiir ile istişhâd edilirken beyitler mümkün olduğunca cahiliye şairlerinin şiirlerinden bulunmaya çalışılmış bulunamadığı zaman sonraki dönemlerin şiirlerine başvurulmuştur. Beyitlerin hangi şaire ait olduğu tespit edilebildiği ölçüde belirtilmiş, ancak az sayıda da olsa şairi bilinmeyen örneklere de yer verilmiştir. Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde ise sure nahiv ilmi açısından incelenmiştir. Bu bölüm hazırlanırken ayetlerin kelimesi kelimesine i'rabını yapmaktan ziyade araştırmada faydalandığımız kaynak kitaplarında alimlerin üzerinde durduğu veya farklı görüş beyan ettikleri yerler tespit edilerek daha çok bunların üzerinde durulmuştur. İhtiyaç duyulan kısımlarda, ilgili nahiv konularına dair kısa ve öz bilgiler yer verilerek açıklamalar desteklenmiştir.

Bu çalışmanın amacı, Zuhruf Suresi'nin Arap dili açısından detaylı bir analizini sunarak Kur'an kelimelerinin anlam zenginliğini ortaya koymak ve bu surenin dilsel yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Ayrıca, klasik kaynaklarda yer alan şiir ve lügat

örnekleriyle Kur'an'daki kelime tercihlerinin nasıl bir bağlama oturduğu açıklanmakta; İslâm öncesi dönemde bilinen bir kelimenin, Kur'an'da yeni bir anlam kazanarak nasıl kavramsallaştığı gösterilmektedir.

Bu çalışmanın önemi, Kur'an'ın sadece mesajına değil, aynı zamanda dilsel yapısına da odaklanan bir bakış açısıyla hazırlanmış olmasında yatmaktadır. Zuhruf Suresi üzerine çeşitli tefsir, anlam ve içerik odaklı lokal çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, bu surenin Arap dili açısından lügavî ve nahvî düzeyde sistemli bir analize tabi tutulduğu bağımsız bir akademik çalışmanın bulunmaması, araştırmanın alana katkı potansiyelini artırmaktadır. Zuhruf suresi hakkında yapılan akademik çalışmalardan bazıları ise şunlardır:

Ali Muhammed Hamîd Hammâd, el-Esrârü'l-belâğîyye fî sureti'z-Zuhruf, Yüksek Lisans Tezi, Ezher Üniversitesi Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1993.

Aşağıda zikredilecek iki çalışmada ise, Zuhruf Suresi'nde ele alınan meseleler belirli alt başlıklar halinde tasnif edilerek, Kur'an-ı Kerîm'in bütünlüğü çerçevesinde suredeki içerik konu merkezli bir yaklaşımla incelenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmalar, Zuhruf Suresi'nin konulu tefsiri mahiyetinde akademik bir inceleme niteliği taşımaktadır.

Zeynep Kaplan, Ana Konuları Ekseninde Zuhruf Suresinin Tefsiri, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2019.

Zekeriya Seven, Zuhruf Suresinin Konulu Tefsiri, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020.

Bu tezi hazırlarken genel olarak döküman analizi ve filolojik yöntem kullanılmıştır. Bu bağlamda klasik lügatler, nahiv kitapları, şiir mecmuaları, hadis külliyatları ve klasik tefsirler taranarak ayetlerdeki kelime ve yapıların anlam zenginlikleri ortaya konulmuştur. Çalışmamız da karşılaştırmalı yönetime de başvurduk. Zira aynı kelime hakkında alimlerin farklı görüşleri yeri geldikçe kıyaslanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN ARAP DİLİNE TESİRİ

Kur'an-ı Kerîm, nazil olduğu andan itibaren muhataplarının düşünce yapılarında, içsel dünyalarında, bireysel ve toplumsal yaşamlarında köklü dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Bu kapsamlı etkileşim, dil alanında da belirgin yansımalar meydana getirmiştir. Vahyin ilk dönemlerinden itibaren Kur'an'ın sürekli olarak okunması, işitilmesi, ibadetlerde doğrudan yer alması ve tebliğ ile irşat faaliyetlerinde temel referans kaynağı olarak kullanılması, Arap dilinin biçimsel ve anlamsal düzeyde Kur'anî etkilerle şekillenmesini sağlamıştır. Ayrıca, ilahî mesajın doğru anlaşılması yönündeki bireysel ve kolektif gayretler, zamanla Kur'an merkezli ilmî disiplinlerin teşekkülünü beraberinde getirmiş; bu durum da Kur'an eksenli zengin bir ilmî ve kültürel geleneğin oluşmasına katkı sunmuştur.

Şimdi Kur'an'ın Arap diline yaptığı katkıları ve tesirini konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacak şekilde başlıklar halinde ele alalım:

1.1. Kur'an'ın Arap Dilinin Dinamizmini ve Canlılığını Korumasına Katkısı

Arapça, tarihsel süreçte yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışken, bu kaderden Kur'an-ı Kerîm sayesinde kurtulmuş ve kalıcılığını sağlamıştır. Kur'an, sadece bir kutsal kitap olmakla kalmamış; aynı zamanda Arap toplumunun sosyal yapısında köklü etkiler meydana getirmiştir. Birbirinden kopuk kabileler halinde yaşayan, geleceği belirsizlik ve rastlantılarla şekillenen Arap toplumu, Kur'an'ın rehberliğinde güçlü ve saygın bir ümmete dönüşmüştür. Kur'an'a yönelen Araplar, kalplerini temizlemiş, ahlaklarını tashih etmiş, düşünce dünyalarını puta tapmaktan ve eskide kalan yanlış adetlerden temizlemişlerdir. Bu ortak inanç etrafında birleşen Araplar, aynı hedef doğrultusunda bir topluluk bilinci geliştirmiştir. Manevi ve ahlaki olarak gönül dünyalarına dokunan ve yaşam tarzlarının değişmesinde büyük rol oynayan Kur'an'ı Kerim'in dilini de mukaddes

bir miras olarak görüp titizlikle koruma altına almışlardır. Nitekim Yüce Allah'ın Kur'an hakkında "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ" "Akıl erdiresiniz, kavrayabilesiniz diye biz bu Kur'an'ı Arapça olarak indirdik"¹ diye bildirmesi de Arapları Kur'an'ın dili olan Arapçaya ayrı bir önem vermelerine sevk etmiştir. Nüzulünden itibaren Kur'an, Arapçanın bozulmadan günümüze ulaşmasında hem bir siper hem de sağlam bir dayanak noktası olmuştur. İlahî kitabın Müslümanlar nezdindeki yüce konumu, onları dil konusunda da Kur'an'a yönelmeye sevk etmiş, her dönemde Kur'an'ı savunmaları, Arapçayı da savunmaları anlamına gelmiştir. Bu sebeple, Kur'an'a yönelik her türlü saldırı veya tenkid, dilin kendisine yöneltilmiş bir tehdit olarak algılanmıştır. Çünkü dini anlamada temel kaynak olan Kur'an'ın korunması, onun diliyle birlikte düşünülmüş ve dilin muhafazası da dinin bir parçası sayılmıştır.²

Eğer Kur'an-ı Kerîm'e yönelik ilmî araştırmalar yapılmamış olsaydı, onun kendine has üslubu ve derin semantik yapısının inceliği yeterince tanınmayabilir ya da yüzeysel bir biçimde ele alınabilirdi. Bu durumda Kur'an, gerçek anlamda hak ettiği bugünkü konumuna erişemeyebilirdi. Böyle bir ihmalkârlık, Kur'an'ın nazil olduğu dili, yani Arapçayı da zaman içinde güçsüzleştirebilir, ifade imkânlarını daraltabilir ve nihayetinde bu dili yaşayan bir medeniyet dili olmaktan çıkararak tarihsel bir kalıntı hâline dönüştürebilirdi. Nitekim Sümerce, Akad'ca ve Eski Yunanca gibi diller bir dönem yüksek medeniyetlerin ifade aracı iken zaman içerisinde ya yok olmuş ya da sadece akademik alanlarda incelenen ölü dillere dönüşmüştür.³ Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Arapçanın tarihsel sürekliliğini koruyarak hem kutsal bir metnin dili hem de güncel bir iletişim aracı olmayı sürdürebilmesi dikkate değer bir istisna olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreklilikte en belirleyici etken, şüphesiz Kur'an-ı Kerîm'dir.

1.2. Arap Lehçelerini Birleştirmesi ve Dil Birliğini Tesis Etmesi

İslâmiyet'ten önce Arap toplumu, farklı kabilelerin konuştuğu çeşitli lehçelere sahipti ve bu lehçeler arasında anlam açıklığı ve ifade gücü bakımından önemli farklılıklar bulunuyordu. Bu nedenle, Kur'an-ı Kerîm'in cem'i sırasında halife Hz. Osman,

¹ Yusuf, 12/2.

² Muhammed Yusuf eş-Şurbecî, "Eseru'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve't-Tehaddiyâti'l-Mu'âsira", *et-Turâsu'l-'Arabî* 90 (2003), 121.

³ Ahmed Hasen el-Bâkûrî, *Eseru'l-Ku'ani'l-Kerîm fi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Mısır: Daru'l-Mea'rif, 1960), 33.

çoğaltılacak Mushaf nüshalarının Kureyş lehçesine göre yazılmasını emretmiştir. Bu tercihin gerekçesi, Kur'an'ın nüzul dilinin Kureyş lehçesi olmasıdır. Aynı zamanda bu lehçenin açık, akıcı ve anlaşılır yapısıyla Araplar arasında en yaygın kullanılan lehçe olması da önemli bir etkeni. Suyuti Kureyş Lehçesi hakkında Vasîti'nin şu satırlarını aktarır: “Kureyş kabilesinin dili açık ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Diğer Arap kabilelerine ait konuşma tarzı ise daha yabancı ve sıra dışıdır. Kur'an'da kullanılan kelimeler, Kureyş lehçesinden seçilmiş olup, anlam açısından kapalı veya halk arasında bilinmeyen sözcükler barındırmaz; sadece üç kelime bu kapsamın dışındadır: “فَسَيُغْنُونُ” “(inkâr ve alaylı) bir şekilde baş sallamak”, “مُقِنَّا” “kudret sahibi” ve “فَشَرُّهُمْ” “(onlara verilen cezayı) diğerlerine de duyur” manasına gelmektedir.”⁴

Devamlı olarak meşgul oldukları kutsal metnin dili, zamanla üzerlerinde derin bir tesir bırakmış ve onları bu lehçeye daha yakın ağızlara yönlendirmiştir. Neticede, Araplar arasında zamanla İslâm öncesi dönemde mevcut olan lehçesel ayrılıklar ortadan kalkmış ve güçlü bir dil birliği tesis edilmiştir. Eğer Kur'an-ı Kerîm bu birleştirici rolü üstlenmemiş olsaydı, her bir lehçe zamanla bağımsız bir dil hâline gelerek, Süryanice, İbranice ve Aramca gibi Sâmi dil ailesinin ayrı kolları şeklinde gelişebilirdi.⁵

1.3. Arap Dilini Evrenselleştirmesi

Kur'an-ı Kerîm'in nüzulünden önce Arap toplumu, diğer medeniyetlerle kıyaslandığında kültürel ve ilmî etkisi sınırlı bir yapıya sahipti. Konuştukları Arapça, henüz ilim ve medeniyet dili olarak geniş bir kabul görmemekteydi. Bunun sebepleri arasında göçebe hayatın getirdiği zor şartlar, sınırlı bilimsel üretim ve sanat alanındaki imkânların kısıtlılığı sayılabilir. Bu sosyo-kültürel yapı, Arapçanın kullanım alanını daha çok belirli bir coğrafya ve bedevî yaşam tarzı çerçevesinde şekillendirmiştir. Arap toplumunun bu durağan durumu, evrensel ahlaki değerleri ve yüce hakikatleri içeren Kur'an'ın nüzulüne kadar devam etmiştir. İlerleyen dönemlerde İslâm'ı benimseyen farklı topluluklardan bireylerin, ibadetlerini yerine getirebilmeleri ve özellikle namaz gibi temel dinî görevleri doğru şekilde ifa edebilmeleri için Arapçaya belli düzeyde hâkim olmaları zaruri hâle gelmiştir. Bu ihtiyaç, pek çok gayrimüslim halkın İslâm'a girmesinin ardından Arapçayı

⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkan*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 2/124.

⁵ Abdussettâr Seyyid Ahmed, *Dirâsât fi'l-edebi'l-İslâmî- 'Asru'n-Nübüvve ve Hilâfeti'r-Râşidîn* (Halep: Menşûratu Câmi'ati Haleb Kulliyyet'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 2005), 42.

öğrenmeye yönelmesine sebep olmuştur. İslâmiyet'in kısa sürede Endülüs'ten Çin'e, Orta Asya bozkırlarından Afrika'nın iç bölgelerine kadar yayılmasıyla birlikte, farklı etnik ve kültürel kökenlerden gelen Müslüman ilim adamları Arapçayı benimseyerek onu ilmî ve kültürel üretimde ortak dil hâline getirmişlerdir. Bu süreç sonucunda Arapça, yalnızca kutsal kitabın dili olmakla kalmamış, aynı zamanda İslâm medeniyetinin bilim, felsefe, hukuk ve edebiyat gibi birçok alanında kullanılan bir kültür dili olarak varlığını sürdürmüştür. Bu etki günümüzde de devam etmektedir.⁶

1.4. Kur'an'ın Etkisiyle Arap Dilinin Kurallara Bağlı Hale Gelmesi (Nahiv)

Arapçanın ayırt edici yönlerinden biri “الإعراب”: i'rabdır. Bugünün dünyasında yaşayan diller yüzlerce olup, bu diller arasında i'rab vasfı olan yalnızca 3 tanesi vardır: Arapça, Habeşçe ve Almanca. Her ne kadar Asurca, Yunanca ve Sanskritçe gibi eski medeniyetlerin dillerinde de kurallı bir yapı varsa da zamanla yok olmuştur. Sanki i'rab, doğal haline bırakıldığında refah ortamında uzun süre yaşayamıyor ancak çölde veya benzeri çetin ve güçlü ortamlarda yaşayabiliyor. Ancak dilin sahipleri, dillerini kurallara bağlamayı isterlerse -Arapların ve Almanların yaptığı gibi- işte o zaman i'rab dediğimiz olgu varlığını koruyabilmektedir.⁷

Kur'an'ın indirilişinden önce Araplar, konuşmalarını, şiirlerini ve hutbelerini doğuştan gelen dil yetenekleriyle doğal bir şekilde gerçekleştiriyorlardı. O dönemde günümüzde bildiğimiz dilbilgisi kuralları mevcut değildi ve böyle kurallara ihtiyaç da hissedilmiyordu.

Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'in ayetleriyle namaz ve kıraat gibi ibadetlerini yerine getirdikleri için onun lafızlarını son derece düzgün, fasih ve doğru bir şekilde okumaya büyük bir titizlik göstermişlerdir. Bu hassasiyet, özellikle “konuşma hatası veya gramer yanlışı” manasına gelen “lahn'ın” halk arasında yaygınlaşmaya başlamasıyla daha da artmıştır. Nitekim bu türden dil yanlışlıklarının Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bile görülmeye başlandığı rivayet edilmiştir.⁸

⁶ eş-Şurbecî, “Eseru'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve't-Tehaddiyâtî'l-Mu'âsira”, 125.

⁷ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/45.

⁸ Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/55.

Ancak İslam'ın ilk dönemlerinde bu tür hatalar az, hatta oldukça nadirdi. Fakat zamanla, İslam coğrafyasının genişlemesi ve fethedilen toplulukların Arapçayı konuşmaya başlamasıyla birlikte, dillerindeki alışkanlıklarını da Arapçaya taşıdılar. Bu durum, onların Arapçalarında bozulmalara ve hatalara yol açtı. Arap olmayan halkların Arapçayı benimsemesiyle birlikte telaffuz hataları da yaygınlaştı. Üstelik Arapların şehirlerde yerleşik hayata geçmeleriyle birlikte, kendilerine özgü doğal dil sezgileri de zayıflamaya başladı. Artık bedevî hayattan uzak, dili fitrî kaynaklarından beslenmeyen bu nesiller arasında, hatalı konuşma sıkça görülmeye başlandı. Dildeki bu bozulma, Kur'an tilavetine de sıçramış, en fasih ve belagat sahibi hatipler arasında bile hatalı ve yanlış okuyuşlar yapılmıştır.

Şayet fasih konuşmasıyla tanınan kişiler bile Kur'an'da hata yapıyorsa, şehir hayatına karışmış sıradan Araplar arasında bu tür hataların daha yaygın olduğu kolayca tahmin edilebilir. Bu hatalar, bedevî hayattan uzak, şehirlerde doğup büyümüş ve fitrî dil kaynağından uzak kalan çocuklar arasında daha da yaygınlaşmıştır. Bu nesiller, Arap olmayanlarla yoğun şekilde karıştıkları için, dillerinde zayıflık ve yanlışlıklar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bunun bir nedeni de birçok Arap çocuğun yabancı (Arap olmayan) annelerden doğmuş olması ve bu annelerin telaffuz biçimlerinin çocuklar üzerinde etkili olmasıydı.⁹ Arapçayı düzgün konuşamamalarının yanı sıra, dilin yozlaşmasına da zemin hazırladılar. Örneğin, Hz. Ömer (r.a), kendisine “من أبو موسى الأشعري” şeklinde başlayan bir mektup gönderen Ebû Mûsâ el-Eş 'Ari'ye (ö. 42/662-63) son derece öfkelenmiştir. Zira dil kurallarına göre burası “من أبي” şeklinde olması gerekiyordu. Görüldüğü üzere bu öfkesinin sebebi, mektubun başındaki dil hatasıydı. Hz. Ömer, bu hatayı yapan kâtibin cezalandırılmasını ve maaşının bir yıl geciktirilmesini emretmiştir.¹⁰ Arap dilinin hatalı kullanımı, sıradan iletişim alanlarıyla sınırlı kalmamış; telaffuz ve dil bilgisi bozuklukları Kur'an kıraatine kadar sirayet etmiştir. Örneğin Hz. Ömer döneminde yaşanmış bir olayda, bir bedevî Kur'an okumayı öğrenmek amacıyla bir kişiden kendisine bazı ayetleri öğretmesini ister. Adam Tevbe suresinin “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” “Allah müşriklerden beridir, Peygamberi de...”¹¹ ayetini okuturken “رَسُولُهُ” kelimesini “رَسُولُهُ”

⁹ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Dârul-Me'ârif, ts.), 11.

¹⁰ Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Nehdati Mısır, 1955), 6.

¹¹ Tevbe, 9/3.

şeklinde okuyunca “Allah müşriklerden ve peygamberinden beridir” gibi yanlış bir anlam ortaya çıkmış bedevi de bunun üzerine “Allah, Resulünden beri mi olmuş? O zaman ben O’ndan daha beriyim” demiştir.¹²

Yukarıda aktarılan örnekler, lahn olgusunun hem halk tabakası hem de seçkinler arasında yaygınlaştığını ortaya koymaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak, Kur’an-ı Kerîm’in doğru okunmasında da ciddi sorunlar ortaya çıktığı görülmektedir. Böyle bir manzara karşısında âlimler dil yapısının kurallarla güvence altına alınması gerektiğinin kaçınılmaz olduğunu görmüş ve neticede, Arap dilinin yapısını koruma amacıyla nahiv (gramer) çalışmalarına başlamışlardır.

1.5. Arap Dilinin Belagatine Etkisi

Kur’an-ı Kerîm, ortaya koyduğu özgün ifade tarzı, nazım yapısı ve beyan gücüyle nazil olduğu andan itibaren Arap toplumu üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Bu etkileyici üslup yalnızca zihinleri değil, aynı zamanda gönülleri ve kulakları da tesiri altına almış; muhataplar, onun oluşturduğu psikolojik ve estetik çekime kayıtsız kalamamıştır. Öyle ki Kur’an karşıtı tutumlarıyla bilinen bazı inançsız kimseler bile bu derin tesiri inkâr edememiş; ancak bu etkinin yayılmasını engellemek amacıyla hem kendilerini hem de bağlılarını Kur’an’ı dinlemekten uzak tutmaya çalışmışlardır.¹³ Bu hususu, “İnkârcılar birbirlerine şöyle dediler: “Bu Kur’an’ı dinlemeyin; tilaveti sırasında ses çıkarıp ortalığı karıştırsın ki üstün gelme şansınız olsun”¹⁴ mealindeki ayet-i kerime apaçık ifade etmektedir.

Kur’an-ı Kerîm’in tilavetini işittiklerinde, bunun ilâhî kaynaklı bir vahiy olduğunu fark eden ve derinden etkilenen bazı Yahudi ve Hristiyan bireylerden söz edilmektedir. Şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

¹² Ahmed et-Tantâvî, *Neş’etu’n-Nahv ve Târihu Eşheri’n-Nuhât*, thk. Muhammed Abdürrahman b. Muhammed b. İsmail (Mektebetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslamî, 1426), 23.

¹³ Halim Öznurhan, “Kur’an’ın Arap Diline Tesiri”, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları, ts.), 122.

¹⁴ Fussilet, 41/26.

“Resul’e gönderilen vahyi işittiklerinde hakikati tanımlarından ötürü gözlerinden yaşların aktığını görürsün. “Rabbimiz!” derler “İman ettik; bizi de doğruluğa tanıklık edenlerle birlikte yaz.”.¹⁵

De ki: “Sizler ona iman edin veya inanmayın, gerçek olan şudur ki, daha önce kendilerine ilim verilenler (Hakk’ın kelâmı) okununca hemen yüzüstü secdeye kapanırlar. Ve “Rabbimizi bütün eksikliklerden tenzih ederiz, şüphesiz Rabbimizin verdiği söz kesinlikle gerçekleşecektir” derler. Ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar; Kur’an onların saygısını artırır”.¹⁶

Kur’an-ı Kerîm’in, ne Arapların aşına olduğu düz yazı türleriyle ne de çoğu zaman gerçeklikten uzak, seci ve kafiye kurallarına bağlı şiir geleneğiyle benzerlik göstermemesi; bunun yanında kelimelerinin etkileyici gücü, nazmındaki incelik ve çok yönlü üslup özellikleri, Müslümanları Kur’an’ın taşıdığı edebî derinliği araştırmaya yönlendirmiş; neticede bu ilgi, belagat ilminin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır.

Belâgat ilminin kurucu isimleri sayılan ilk dönem âlimlerinin bu alandaki gayretlerinin asıl amacı, beşerî gücü aşan mu‘ciz vahyin mahiyetini açıklığa kavuşturmak ve Kur’an’daki ifade biçiminin diğer tüm beyan yollarına üstünlüğünü açığa çıkarmaktır. Kur’an’ın indiği dönemde Araplar, güçlü ve doğal bir dil melekesine sahip oldukları için bu kutsal metnin eşsiz bir üslup taşıdığını belli oranda anlayabiliyorlardı. Ancak, sonraki nesillerin geliştirdiği gibi i‘câzı çözümleyip temellendirecek teorik araçlardan o dönemde yoksundular.¹⁷

Zaman içerisinde Arapların farklı medeniyetlerle etkileşim içinde yaşamaları ve bu etkileşim sonucu dilde çeşitli bozulmaların meydana gelmesi, Arapların ilk dönemlerdeki var olan dil melekelerinin de zayıflamasına sebep olmuştur. Bu dilsel çözülme, özellikle Kur’an’ın belagati ve i‘câzı hususunda bazı kuşkuların ve tenkitlerin gündeme gelmesine neden olmuştur. Artık, Kur’an’ın kendine has tarzının diğer beyan şekillerinden üstün

¹⁵ Mâide, 5/83.

¹⁶ İsrâ, 18/107-109.

¹⁷ Hammâdî Sammo, *et-Tefkîru’l-Belâğî ‘İnde’l-‘Arab* (Tunus: Menşûrâtü’l Câmî’ati’t-Tûnisiyye, 1981), 35.

olduğunu açıklarken, önceki dönem Araplarına kâfi görülen zevke dayalı sezgisel anlayış yetersiz kalmakta; bu iddianın aklî ve teorik delillerle temellendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktaydı.¹⁸

Belâgat ilminin doğuşunda Kur'an-ı Kerîm'in belirleyici bir role sahip olduğu konusunda tüm âlimler hemfikirdir. Kur'an'ın benzersiz nazmı ve estetik ifade gücü, bu ilmin temel örnekliğini oluşturmuş ve onun gelişim sürecini doğrudan etkilemiştir. Arap belagatine dair kaleme alınmış klasik ya da modern hemen her eserde Kur'an'a, özellikle de onun nazminin yapısına atıf yapılması, bu gerçeği açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'an üzerine yürütülen dil ve üslup temelli çalışmaların, belâgat ilminin teşekkülüne, kuramsallaşmasına ve çeşitlenerek zenginleşmesine nasıl katkı sunduğunu gözler önüne sermektedir.¹⁹

1.6. Arap Diline Yeni Meseller Kazandırması

Mesel terimi, “toplumların ortak hafızasında yer eden, geçmiş nesillerin hayat tecrübeleri ve gözlemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan özlü sözler, zamanla kalıplaşarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu sözler, genellikle öğüt verici ya da yargı bildirici nitelik taşır. Anlam ve ifade bakımından dikkat çekici olan bu deyişler, yaşanmış bir olayın ya da durumun benzerini açıklamak, onu örneklemek amacıyla kullanılır. Söyleyenleri belli olmayan bu sözler anonim niteliktedir ve halk arasında yaygın biçimde benimsenmiştir.” diye tarif edilebilir.²⁰

Kur'an'ı Kerîm Arapçaya birçok mesel kazandırmıştır. Bunları “özlü-kısa” ve “kıyasî” meseller şeklinde ayırmamız mümkündür. Özlü-kısa meseller, Kur'an-ı Kerîm'de geçen, genellikle tek bir ayetten ya da ayetin bir kısmından oluşan, çarpıcı, kısa, anlamı yoğun ve çerçevesi net ifadelerden oluşur. Bu tür meseller, evrensel ahlâkî ve dinî ilkeleri kısa ve etkili biçimde aktaran veciz sözlerdir. Kıyasî meseller, bir durumu ya da kavramı

¹⁸ Bedevî Tabâne, *el-Beyânu 'l- 'Arabî* (Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Misriyye, 1958), 24.

¹⁹ Tabâne, *el-Beyânu 'l- 'Arabî*, 75.

²⁰ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 32/293.

benzetme (teşbih) veya temsil yoluyla açıklayan tasvirli ve detaylı anlatımlardır. Bu tür meseller, bir olayı ya da ahlâkî dersi örnekleme yoluyla aktarır.²¹

Şimdi mesel 'in bu iki türüne de Kur'an'dan örnekler verelim:

1.6.1. Özlü-Kısa Meseller

Kur'an'da geçen özlü-kısa meseller:

Kur'an'dan alınan özlü-kısa mesellerin sayısı epey fazladır. Biz burada örnek olarak bir kısmını zikredeceğiz:

“كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ” “Nice küçük topluluklar vardır ki, Allah'ın izniyle kendilerinden katbekat güçlü olanları mağlup etmişlerdir ...”²²

“الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” “erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...”²³

“حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ” “deve iğne deliğinden geçinceye kadar...”²⁴

“وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا” “Anne babaya iyilik edin”²⁵

“أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ” “Sabah da yakın, değil mi?”²⁶

“وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ” “Elini boynuna bağlama (cimri olma), büsbütün de açık tutma”²⁷

“هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ” “Bilgi sahibi olanlarla olmayanlar bir olur mu?”²⁸

“فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ” “Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur”²⁹

²¹ Abdulmecîd Katâmiş, *el-Emsâlu 'l-'Arabiyye-Dirâse Tarîhiyye Tahlîliyye* (Şam: Daru'l-Fikr, 2011), 129.

²² Bakara, 2/49.

²³ Nisa, 4/34.

²⁴ A'raf, 7/40.

²⁵ En'am, 6/151.

²⁶ Hûd, 11/81.

²⁷ İsrâ, 17/29.

²⁸ Zümer, 39/9.

²⁹ Fetih, 48/10.

1.6.2. Kıyasî Meseller

Kur'an'da geçen bazı kıyasî mesel örnekleri:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ “Hiç kuşkusuz Allah, bir sivrisineği –hatta ondan daha küçüğünü bile– örnek vermekten çekinmez. İnananlar, bu örneğin Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu kavrar. İnkarcılar ise, “Allah böyle bir örnek ne anlatmak istiyor?” derler. Bu şekilde Allah, birçok kimseyi doğru yoldan uzaklaştırır, kimilerine ise bu yolla hidayet nasip eder. Ancak O, böyle örneklerle yalnızca yoldan çıkanları saptırır.”³⁰

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ “Dileseydik, o kişiyi delillerimizle yüceltirdik. Fakat o, dünyaya meyletti ve arzularının arkasına takıldı. Onun durumu, üzerine varsan da bıraksan da nefes nefese dili sarkık halde soluyan köpeğe benzer. Ayetlerimizi inkâr eden topluluğun hali de aynen böyledir. Şimdi bu kıssayı anlat ki, belki üzerinde düşünürler.”³¹

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا “Görmedin mi Allah nasıl bir örnek veriyor? Güzel söz, kökü sağlam, dalları göğe uzanan bereketli bir ağaca benzer. Bu ağaç, Rabbinin müsaadesiyle her zaman meyve verir. Allah, insanlar düşünüp ders alsınlar diye onlara böyle örnekler verir.”³²

1.7. Arap Dili'nin Sözcüklerine Yeni Anlamlar Kazandırması

Kur'an'ı Kerim, Arapça kelimelere güçlü ve berrak anlamlar kazandırarak ifade gücünü artırmıştır. Cahiliye döneminde bilinen kelimeler Kur'an'da farklı içeriklerle yeniden anlamlandırılmış, böylece yeni kavramsal çerçeveler kazanmışlardır. Bu nedenle bazı kelimeler, kullanımları eskiye dayansa da sanki Arapçaya yeni girmiş gibi algılanmıştır. Ayrıca Kur'an'da, mevcut köklerden türetilmiş yeni kelimeler ile daha önce Arapçada yer

³⁰ Bakara, 2/26.

³¹ A'râf, 7/176.

³² İbrahim, 14/24.

almayan veya başka dillerden alınmış bazı kelimeler de yer alır.³³ Arapçada kök olarak mevcut olsa bile daha önce Araplarca kullanılmamış ilk defa Kur'an'da geçen sözcüklere misal olarak “الغاشي-الطاعمة-الواقعة-الحاقة”, yabancı kökenli olarak ise “السجين-تنسيم” sözcüklerini örnek olarak verebiliriz.

İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Kur'an, yalnızca dinî bir rehber değil, aynı zamanda Arap dilinde köklü bir dönüşümün kaynağı olmuştur. Kur'an, önceden Arap toplumunda var olan bazı kelimeleri alarak onları yepyeni bir anlam ve bağlam içinde kullanmıştır. Bu kelimeler, daha önce farklı inanç çevrelerinde veya kültürel yapılarda yer alsa da İslâmî mesajın parçası hâline geldiğinde yepyeni bir kavramsal sistemin unsurları olmuştur. Bu durum, sadece kelimelerin anlamlarını değil, aynı zamanda onların kullanıldığı düşünsel çerçeveyi de değiştirmiştir. Sonuç olarak, Arapların dünyayı algılama biçimleri, dinî ve ahlâkî değerleri büyük ölçüde yeniden şekillenmiştir. Kur'an'ın diliyle ortaya çıkan bu yeni anlam ilişkileri hem zihinsel hem de dilsel düzeyde derin bir değişimi meydana getirmiştir.³⁴

Kur'an'ı Kerim'in Arapçaya kazandırdığı yeni terim ve kelimelerin sayısı epey fazladır. Şimdi anlam değişimine uğrayan kelimeleri örnekler üzerinden tahlil edelim:

a. Münafık

“منافق” kökeni itibarıyla “geçmek, tükenmek” manalarına gelen “نفق” fiilinden türemiştir.³⁵ Aynı kökten gelen “نفاق” ise “bir kapıdan girip diğerinden çıkmak” manasına gelir.³⁶ Suyûtî, “منافق” kelimesinin Kur'an'la birlikte ortaya çıkan ve İslâm'ın tanımladığı özel bir terim olduğunu belirtir.³⁷ İbn Manzûr da bu kelimenin İslâm öncesi dönemde sadece sözlük anlamıyla bilindiğini, İslâm'ın gelişiyi birlikte “iman etmiş gibi görünerek

³³ Katâmiş, *el-Emsâlu'l-'Arabiyye-Dirâse Tarîhiyye Tahliliyye*, 153-156.

³⁴ Toshihiko Izutsu, *Ku'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜİFY, 1975), 38-40.

³⁵ Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzu - İbrahim Semarri (Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), 5/177.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl İtanî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1431), 504.

³⁷ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Muzhir*, thk. Fuat Ali Mansur (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/235.

gerçekte inkârını gizleyen kişi” anlamında kullanılmaya başlandığını ifade eder.³⁸ Hatta Kur’an’da “münâfikûn” adlı bir sure de yer almaktadır.

b. Hac

“حج” kelimesi lügatte “gitmek, yönelmek, ziyaret etmek” gibi anlamlarına gelirken,³⁹ Kur’an’da hem terim anlamıyla hem de sözlük anlamıyla geçmektedir. Aslında kelimenin saymış olduğumuz lügat anlamlarıyla Kur’an’ın kelimeye yüklediği yeni anlam arasında pek fark yoktur. Zira “haccetmek” dediğimiz fiil İslam dan önce de kullanılmaktaydı ama Kur’an’dan sonra kelime “özel bir vakitte Arafat’ta bulunmak ve Kâbe’yi usul ve şartlarına uygun biçimde tavaf etmek”⁴⁰ şeklinde İslam dinine uygun olarak yapılan bir ibadet olarak tanımlanmıştır.

c. Melek

İslam’dan önce “melek” kelimesi “mesaj, haber, elçi” gibi manalarda kullanılırdı. Mesela İmruu’l-Kays’ın beytinde bu manada kullanıldığını görmekteyiz:

قَدْ أَتَانِي عَنْ مَرِيٍّ مَلَكٌ لَا بُنَّةَ الْحَصَاءِ أَنْ هَبَّهَا فَجْدٌ

“Bana bir adamcağızdan haber (mel’ek) geldi; (deven) İbnetu’l-Hassâ’yı bağışla ve cömert ol, diye.”⁴¹

İslâm öncesinde Araplar, meleklerin, tanrısal bir yönü olan ya da cinlerden üstün, saygı gösterilen hatta kimi zaman tapınılan görünmez varlıklar olduklarını düşünürlerdi. Ancak bu varlıkların evrendeki konumları net olarak belirlenmemişti; kimi zaman aracı, kimi zaman ibadet nesnesi sayılıyorlardı. İslamiyet’in gelişiyile bu anlayış köklü biçimde değişmiş, melekler İslâm’ın tevhit merkezli evren anlayışında belirli görev ve konumlara sahip varlıklar olarak yeniden tanımlanmıştır. Kur’an’da melekler Allah’ın onlara

³⁸ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 10/359.

³⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 115; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/226.

⁴⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2010), 164.

⁴¹ İmruu’l-Kays, *Dîvân*, thk. Muhammed el-İskenderânî - Nihâd Rezûk (Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Arabî, 2004), 223.

yüklediği sorumluluklarına göre sınıflandırılmış, böylece düzenli ve bütüncül bir varlık hiyerarşisi içinde yer almışlardır.⁴²

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا “Ne Mesih Allah’ın bir kulu olmaktan geri durur ne de mukarreb melekler. Büyüklük taslayarak O’na kulluk etmeye yanaşmayanların hepsini Allah, yakında huzuruna toplayacaktır”⁴³ ayette görüldüğü üzere Kur’an meleklerdeki ilahlık vasfını tamamen ortadan kaldırmıştır. İslâmî anlayışa göre melekler, insanlardan daha yüce bir varlık düzenine ait olmalarına rağmen, Allah’ın iradesine tabi olan kullar olarak konumlandırılmıştır.⁴⁴

1.8. Arap Edebiyatına Etkisi ve Katkısı

1.8.1. Arap Şiirine Katkısı

Cahiliye döneminde şairler, kabilelerinin duygularını ve ihtiyaçlarını dile getiren, savaşta cesareti artıran, barışta ise barışın önemini anlatan kişilerdi. Bu yönleriyle hatiplerden bile daha saygın görülerek liderler ve savaşçılar tarafından kıskanılan bir konuma yükselmişlerdi. Nitekim İbn Reşîk el-Kayrevânî şöyle der:

“Kabilede bir şair yetişip temayüz ettiğinde diğer kabileler gelip o kabileyi kutlarlardı. Bu münasebetle ziyafetler verilir, kadınlar tef çalıp oynarlardı. Çünkü şair kabilenin şeref ve itibarını savunan, eserlerini ebedileştiren, şanlarını öven kimsedir. Araplar sadece erkek çocuk dünyaya geldiğinde, şair yetiştiğinde, bir de at doğurduğunda kutlama yaparlardı.”⁴⁵

Görüldüğü üzere şiir Arapların hayatlarında çok önemli bir yer tutmaktadır. Yüce kitabımız Kur’an’ın nüzulü ile şiire olan ilgi eski konumuna göre biraz daha gerilemeye başlasa da ayetleri düzgün anlayabilmek amacıyla dilin kaynağı mesabesindeki şiirlere olan ilgi ve araştırma etkisini kaybetmemiştir. Öte yandan ehli kitap ile kılıçla mücadele halinde olan Müslümanlar şairleriyle de karşı tarafa psikolojik bir üstünlük sağlama ve Müslümanları destekleme amacıyla şiire çokça başvurmuşlardır. Peygamber efendimiz

⁴² İzutsu, *Ku’an’da Allah ve İnsan*, 19.

⁴³ Nisa, 4/172.

⁴⁴ İzutsu, *Ku’an’da Allah ve İnsan*, 20.

⁴⁵ İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-‘Umde fî mehâsini’ş-şi’r ve âdâbih*, thk. Muhammed Karkazân (Şam: Matba’atu’l-Kâtibi’l-‘Arabî, ts.), 1/153.

bunun farkında olmuş ve sahabesini bu noktada cesaretlendirmiştir. Örneğin Resulullah “Onları (müşrikleri) hicvet, Cebrail seninle beraberdir” diyerek Hassân b. Sâbit’i şiir ile karşılık vermeye teşvik etmiştir.⁴⁶

İslâmiyet’in doğuşuyla birlikte şiir anlayışında da belirgin bir değişim yaşanmış, bu dönemin şairleri Kur’an’ın üslup ve anlam dünyasından etkilenmiştir. Şairler, kelimelere Kur’an’da öne çıkan anlam boyutlarıyla yaklaşmış, ifadelerinde bu yeni anlamları yansıtmaya özen göstermişlerdir. Bu etkileşime örnek olarak şair Sahabe Hassân b. Sâbit’in Yahudilere yönelik hitabında Kur’an ayetlerinden ifadeleri tercih ettiğini görmekteyiz:

كَفَرْتُمْ بِالْقُرْآنِ وَ قَدْ أَتَيْتُمْ بِتَصْديقِ الذِّي قَالَ النَّذِيرُ

“Kur’an’ı yalanladınız,

Oysa getirmiştiniz, uyarıcının sözünü tasdik eden sözü siz.”⁴⁷

Yine şair sahabelerden biri olan Abdullah b. Revâha, ayetlerden esinlenerek şu beyti söylemiştir:

نُجَادِلُ النَّاسَ عَنْ عُرْضٍ فَنَأْسِرُهُمْ فِينَا النَّبِيُّ وَ فِينَا تَنْزِلُ السُّورُ

“Kılıçlarımızın keskin yüzüyle çarpışır, düşmanı tutsak ederiz,

Zira içimizdedir Nebî ve ayetler iner saflarımıza bir bir.”⁴⁸

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, şairler Kur’an’dan aldıkları ilhamla şiirlerine hem ifade hem de anlam düzeyinde derinlik kazandırmışlardır. Kur’an’a ait kelime ve söylemler, onların dizelerini süslemiş; ilâhî mesajın yüce ruhu, şiirlerinde belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Henüz yeni Müslüman olan şairlerin şiirlerinde dahi Kur’an’ın etkileri göze çarpmakta, bu kişiler sanatlarını Kur’an’ın ahlâkî ve tevhide dair değerlerini savunmak için bir araç olarak kullanmaktadır. Hz. Peygamber’in yakınında uzun süre

⁴⁶ el-Kayravânî, *el- ‘Umde fî mehâsini ‘ş-şi‘r ve âdâbih*, 1/93.

⁴⁷ Mecd Muhammed el-Bâkir el-Berâzî, *Fi ‘n-Nakdi ‘l- ‘Arabiyyi ‘l-kadîm* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1987), 73; Sâmî Mekkî, *el- ‘Ânî, el-İslâm ve ‘ş-şi‘r* (Kuveyt: ‘Âlemu’l-Ma‘rife, 1996), 15.

⁴⁸ Velîd Kassâb, *Dîvanu ‘Abdillâh b. Ravâha ve Dirâse fî Sîretih ve Şi‘rih* (Beyrut: Dâru’l-‘Ulûm, 1981), 159.

bulunmuş olan Hassân b. Sâbit gibi şairlerde ise bu etki çok daha belirgin ve derinlikli bir biçimde görülmektedir.⁴⁹

1.8.2. Arap Nesrine Katkısı

Cahiliye döneminde şiirin ön planda olması nedeniyle geri planda kalan nesir türü, Kur'an-ı Kerîm'in nesir biçiminde nazil olmasıyla birlikte Arap edebiyatında daha fazla değer görmeye başlamıştır. İslâm'ın gelişiyle beraber kıssa anlatıları, züht edebiyatı gibi yeni edebî türler oluşmuş; bu süreçte yazarların ve hatiplerin anlatım biçimleri daha gelişmiş, ifadelerinde belirgin bir olgunluk kazanılmıştır. Artık edebiyat dili, anlamı zorlaştıran karmaşık ve yabancı kelimelerden arınmış, daha sade ve akıcı bir yapıya bürünmüştür. Kur'an'ın insan ruhuna hitap eden yönü sayesinde, toplumda sert ve kaba söylemler yerine yumuşak, daha nezih bir üslubun tercih edildiği görülmüştür.⁵⁰

Kur'an'ın sahabeler döneminden itibaren hem ezber yoluyla hem de yazıya geçirilerek korunması, yazılı kültürün yaygınlaşmasını ve kitabetin gelişmesini beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'in vahiyleri doğrudan vahiy kâtiplerine yazdırması, bu sürecin teşvik edici en önemli adımlarından biri olmuştur. İslâm coğrafyasının giderek geniş bir alana yayılması ile kitabet uygulamaları da ivme kazanmış; halifeler, valiler ve diğer resmî görevliler yazıcılar istihdam etmeye başlamıştır. Bu gelişmeler, kitabetin zamanla bir meslek hâline gelmesine ve sistemli bir yazı geleneğinin oluşarak daha ileri seviyelere ulaşmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm sonrası dönemde gelişen yazı geleneğinde, Kur'an'ın sade ve etkili üslubu örnek alınarak açık, anlaşılır ifadeler tercih edilmiştir. Edebî sanatlara yer verilmekle birlikte aşırı süslü anlatımdan uzak durulmuştur. Genellikle kısa ve özlü anlatım (icaz) ön planda olmuş, muhatabın durumuna göre diğer anlatım biçimlerine de başvurulmuştur. Zamanla daha süslü ve estetik ifadeler görülmeye başlansa da hayal gücüne dayalı tasvirler başlangıçta yaygın değildi. Resmî yazışmalarda bazen şiir alıntılarına yer verilirken,

⁴⁹ Nâyif Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî fî 'Ahdî'n-Nubuvve ve Hilâfeti'r-Râşidîn* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1998), 276.

⁵⁰ Seyyid Ahmed, *Dirâsât fî 'l-edebi'l-İslâmî- 'Asru'n-Nübüvve ve Hilâfeti'r-Râşidîn*, 50.

klasik anlamda giriş, gelişme ve sonuç düzenine pek bağlı kalınmazdı. Nitekim Hz. Peygamber'in mektuplarında da bu tür yapısal bir plan göze çarpmamaktadır.⁵¹



⁵¹ Salâhuddîn el-Hâdî, *el-Edeb fî 'Asri 'n-Nubuvve ve 'r-Râşidîn* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1987), 152-156.

İKİNCİ BÖLÜM

SURE’NİN LUGAT AÇISINDAN TAHLİLİ

Kur’an-ı Kerîm, ilahî bir hitap olmasının yanında, Arapçanın en özgün ve belirgin örneklerinden biri olarak da kabul edilmektedir. İçeriğindeki mesaj kadar kelime seçimi, anlam örgüsü ve dil yapısıyla da dikkat çeker. Kur’an’daki her bir kelimenin özel olarak seçilmiş olması, onun sıradan bir metin değil; anlam bakımından çok katmanlı, dili etkileyen ve dönüştüren bir yapı sunduğunu gösterir.

Çalışmamızın bu bölümünde, Zuhurf Suresinde geçen bazı kelimelerin sadece yüzeysel anlamlarıyla değil, kökenleri, deyimsel kullanımları ve klasik Arap şiirindeki karşılıklarıyla birlikte nasıl anlam kazandığı ele alınmıştır. Özellikle diğer surelerde az rastlanan veya anlam derinliği daha fazla olan kelimelere odaklanılmış; bu kelimeler hem sözlük hem bağlam açısından incelenmiştir. Arap dilinin kuralları ve ifade biçimleri doğrultusunda yapılan bu incelemeler, Kur’an’daki dilin zenginliğini daha yakından anlamamıza yardımcı olmayı hedefler.

Ayrıca çalışmada lügavî tahlillerin yanı sıra, az da olsa kelimelerin sarf ilmi açısından özelliklerine; anlam çokluğu ve bağlam ilişkisini araştıran vücûh ve nezâir gibi alanlara da dolaylı olarak temas edilmiştir. Bu sayede, kelimenin tek bir anlamla sınırlı olmadığını, bazen zıt anlamları bile taşıyabildiğini gösteren örnekler üzerinde durulmuştur.

2.1. الْمُبِينُ Kelimesi

“مبين” kelimesi “بَيَّنَ” fiilinden türemiş müştak bir isimdir. Ayetteki kullanımını dikkate aldığımız zaman sarf ilmine göre if’al babından ism-i fail vezninde sıfat-ı müşebbehedir. “بَيَّنَ” maddesinden türeyen sözcük “açıklığa kavuşan veya kavuşturan, kapalılığı ortadan kaldıran” anlamlarına gelir. Nitekim ayetlerde de genel olarak “haklı batıldan ayıran,

Müslümanların ihtiyacı olan şeyleri açıklayan” manalarında kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen “أَبَان، بَيْن، استَبَان، تَبَيَّن” mezîd fiilleri de genel olarak aynı manada kullanılmaktadır.⁵²

Kelimenin Kur’an’dan önceki kök anlamlarına baktığımızda, Kur’an’daki genel kullanımlarından farklı manalara geldiğini görmekteyiz:

a. Deveyi sağan iki kişiden birisine “البائن” diğetine ise “المستعلي” denir.⁵³ Devenin sağ tarafından kabın içine süt sağılsın diye tutana “البائن” devenin sol tarafında durup devenin sütünü sağan a da “المستعلي” denir.⁵⁴ Süt sağılırken kabı tutan kişi için “البائن” kelimesinin kullanılması kelimenin temel anlamlarından olan “ayrılma, arasının açılması” manasıyla bağlantılıdır. Çünkü süt kabını tutan kişi kap dolunca deveden ayrılmaktadır. Kümeýt el-Esedî’nin (ö. 126/744) bir şiirinde kelimeyi bu anlamda kullanması bunun örneklerindendir;

يُبَشِّرُ مُسْتَعْلِيًا بَائِنٌ مِنْ الْحَالِيبِينَ بِأَنْ لَا غَرَارًا

“(O, devenin sütünü sağanlardan) üstte duran (müstali) ve ayrılmış (bâin) olanın, süt sağan ikisinden biri olduğunu, (sağımda) hile veya eksiklik bulunmadığını müjdeleyerek...”⁵⁵

b. Bir kişi akıcı ve güzel konuştuğu zaman Araplar onun için “البين من الرجال” tabiri kullanılır, buradaki “البين” fasih anlamına gelmektedir.⁵⁶

c. “ب-ي-ن” kökünden müştak olup “انفصال” yani “ayrılma” anlamına geldiği yerlerde vardır. Mesela “تباين الرجلان” dendiği zaman iki adam diğlerinden ayrılıp ortaklığına son verdi anlamına gelir. Bilindiği üzere “بانت المرأة” cümlesi kullanıldığında “kadın kocasından bâin talak ile ayrıldı” anlamında bir fıkıh terimi olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında kelimemiz aynı kökten gelmesine rağmen yukardaki anlamının tam zıttı

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/67; Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebi, *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Basil ‘Uyun es-Sud (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417), 1/249.

⁵³ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/380.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/70.

⁵⁵ Ebü’l-Müstehil el-Kümeýt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî, *Dîvânu’l-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1421), 179.

⁵⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/381.

bir mana olan evlilik anlamında da kullanılmıştır. Bir kişi kızını evlendirdiği zaman “بَيْنَ” şeklinde bir ifade kullanılır. Sonuç olarak kelime talak manasında kullanıldığında kadın kocasından ayrıldığı için bu şekilde ifade edilmişken; babanın kızını evlendirdiği zaman “بَيْنَ فَلَانُ بِنْتَهُ” denmesi ise kızın evlenip babasının evinden ayrılıp uzaklaştığı içindir. Dolayısıyla her iki kullanımda kelimenin kök anlamından türemiştir.⁵⁷

“بَيْنَ” kelimesinde “انفصال” ve “ظهور” manası gözetildiğinde müfret kelimeler içinde kullanılmıştır. Mesela derin olan kuyular için “بُيُوتُ” kelimesinin isim olması bunun örneklerindendir. Kuyunun ağzından kuyunun ipi dibe doğru ayrıldığı ve uzaklaştığı için bu gibi kuyulara “بُيُوتُ” ismi verilmiştir.⁵⁸ Nitekim el-Cevherî, Farazdak’a (ö.114/732) ait olan ve atları tasvir ettiği şu beyti nakletmiştir:

بَصْنَهُنَّ لِلشَّيْحِ الْبَعِيدِ كَأَنَّمَا
إِرْنَانُهَا بِبَوَائِنِ الْأَشْطَانِ

“Atların uzak hayallere kişnemesi, sanki atların sesi ağzı dar ve derin kuyulardan çıkan sesler gibidir.”⁵⁹

Yine “بَانُ” fiilinin “ظهر” manasında kullanıldığı diğer bir kullanım daha vardır. Mesela “بَانُ الصَّبْحِ” sabah ortaya çıktı sabah oldu anlamında kullanılır.⁶⁰

d. “بَانُ” fiilinin başka bir anlamı da “أعطى” manasında kullanılmasıdır. “أَبَانُ وَلَدِهِ” dendiği zaman “çocuğuna onu ayrıcalıklı kılan bir hediye veya mal verdi” anlamına gelir.⁶¹

e. “بَيْنَ” kelimesi “تَنَبَّأَتْ” anlamında kullanılmıştır.⁶² Bunun örneğini de Kur’an’ı Kerim de görmekteyiz:

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/64; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus* (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Edeb, 1422), 34/300.

⁵⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 77.

⁵⁹ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, *Şerhu Nakâizi Cerîr ve'l-Farazdak*, thk. Muhammed İbrâhîm Hur - Velîd Mahmûd Hâlis (Birleşik Arap Emirlikleri: el-Mecma' es-Sekâfi, 1419), 3/989.

⁶⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 77; Semîn el-Halebi, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/252.

⁶¹ Semîn el-Halebi, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/252.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/68.

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ” inananlar! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan sapmış biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu iyice araştırıp irdeleyin”⁶³

2.2. قُرْآن Kelimesi

Kur'an kelimesinin türediği kök hakkında değişik görüşler vardır. Aralarında İmam Şafîi'nin de bulunduğu gurubun görüşüne göre Kur'an kelimesi elif lam takısı ile “القرآن” şeklinde olup ne “قرأ” sözcüğünden ne de farklı bir kelimedenden türemiştir; Tevrat ve İncil gibi Allah'ın kitabının özel adıdır.⁶⁴ Çoğunluğun benimsediği diğer görüş ise Kur'an isminin “غفران” vezninde hemzeli bir mastar olduğu ve “okumak” anlamını içeren “قرأ” fiilinden geldiğidir.⁶⁵

“قرآن” kelimesi hemzeli kökten farklı anlamlara gelmektedir;

a. Ebu Ubeyde sureleri bir araya topladığı için yüce kitabımıza Kur'an isminin verildiğini söylemiştir.⁶⁶ Son dinin İslam, dolayısıyla son kitabında Kur'an olmasından dolayı önceki kutsal kitapların içerdiği temel hükümleri toplayıcı bir konumda olmasından dolayı “القرآن” ismi verilmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla bu kullanımlarda kelimenin “جمع” anlamının öne çıktığını görüyoruz. Fakat “قرأ” kelimesindeki bu “toplama” anlamı her yerde kullanılmaz. Mesela insanları bir araya topladığımızda “قرأت القوم” diye bir kullanım yoktur.⁶⁸

Araplar kısır kalan deve hakkında “ما قرأت هذه الناقة سلى قط” “deve karnına yavru almadı, hamile kalmadı” derken de kelimeyi “جمع” manasında kullanmışlardır.⁶⁹ Konumuz olan kelimenin “جمع” manasında kullanımı oldukça yaygındır. Mesela “قرأ” lafzı “اجتماع الدَّم”

⁶³ Hucurat, 49/6.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1357), 106; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Daru İhyai't-Tüvasil Arabi, 1422), 9/209; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 1/371; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128.

⁶⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 211; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128.

⁶⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafur Attar (Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-melayin, 1407), 1/65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 1/370.

⁶⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 400.

⁶⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 400.

⁶⁹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 9/209; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128.

rahimde kanın toplanması” anlamına geldiği için ayette bu kelimeye hayız anlamı verilmiştir.⁷⁰ Öte yandan “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” “Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet müddetince beklerler”⁷¹ ayetinde “قُرُوءٍ” lafzı kadınlardaki biyolojik bir özellik olan hayız ve tuhur dönemlerini ifade etmek içinde kullanılmıştır. Bu kullanımıyla “قُرُوءٍ” kelimesi ezdaddandır. Yani hayız ve tuhur gibi anlamsal olarak birbirinden farklı olan iki sözcük tek bir lafızda toplamıştır.⁷² Burada “قرء” kelimesinin hem hayız hem temizlik için kullanılmasının sebebi, kelimenin temel anlamlarından birinin “zaman, vakit” olması olarak açıklanmaktadır. Örneğin “رجع فلان” denildiğinde “falanca her zaman dönmeyi adet edindiği vakitte döndü” anlamı kastedilmiş olur. Nitekim Malik b. Haris el-Hüzelî bir şiirinde şöyle demiştir;

كَرِهْتُ الْعَفْرَ عَفْرَ بَنِي شُلَيْلٍ إِذَا هَبَّتْ لِقَارِئِهَا الرِّيحُ

“Rüzgârlar âdet edindikleri vaktitte estiğinde, Beni Şuleyl’in yaptığı düşmanlık (saldırı) benim hiç hoşuma gitmedi.”⁷³

Yine “vakit, zaman” anlamında yıldızlar kaybolacağı zaman “أقراأت النجوم” denilirken, rüzgârın esme vakti geldiğinde ve esmeye başlayınca da “أقراأت الرياح” ifadesi kullanılmıştır.⁷⁴

b. “أقراأت القرآن” dendiği zaman “ezberimde var olan Kur’an kelimelerini bir araya getirip toplu bir şekilde telaffuz ettim” manasında kullanılmaktadır. Yine bu anlamda kadın düşük yapmadığında “لم تقرأ جنينا” ifadesi kullanılmıştır. Burada “قرأ” fiilinin “toplamak” anlam kökünden türeyip hem rahmin cenini toplaması hem de kelimeleri bir araya getirerek okumak anlamlarında kullanıldığı vurgulanmıştır.⁷⁵

d. Ebu Zerr el-Gıfârî (ö. 32/653) (ra), birisinin Mekke’de peygamberlik iddiasında bulunduğunu duyunca şair olan kardeşi Abdullah b. Üneys’i olayı araştırması için

⁷⁰ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 9/210; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/131; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*, 1/371.

⁷¹ Bakara, 2/228.

⁷² el-Cevherî, *Tâcü’l-Luga*, 1/64; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*, 1/336.

⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma’ânî’l-Kebîr fî Ebyâti’l-Ma’ânî*, thk. Sâlim el-Karnakûvî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Yemânî (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405), 2/851.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/130.

⁷⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 9/209; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/128.

Mekke'ye gönderir ve Üneys döndüğünde şöyle der: “Ben Muhammed’in sözlerini şiirin kafiyelerine koydum da hiçbir şairin veznine ve kafiyesine uymuyor...” şeklindeki bir konuşmasında “أقرأ الشعر” ifadesini kullanır. Bu tabiri “şiirin kafiyeleleri, sondaki uyumları” için kullanmıştır.⁷⁶

e. Bu kelimeye ait başka kullanımlar da vardır; “أقرأ من سفره” dendiğinde seferden döndü anlamında⁷⁷, “قرأته” dendiğinde birlikte mütalaa etmek “دارس” anlamında, “تقرأته” denildiğinde ise anlamaya çalışmak “تفهم” anlamlarına gelmektedir.⁷⁸

2.3. “صَفْحًا” Kelimesi

Üçüncü babdan gelen “صَفْح” filinin sülasi mücerret mastarıdır.⁷⁹ Kelimenin kullanıldığı anlamları genel olarak şu şekilde sıralayabiliriz;

a. Her şeyin yan tarafına “الصَّفْح” denmektedir. Mesela omzu geniş olan birisine “صدر مصفح”, kılıcın iki yüzüne “صفحا السيف”, enine geniş olan kılıca ise “سيف مصفح” denmiştir.⁸⁰ Hariciler’in “لنضربنكم بالسيوف غير مصفحات” “sizlere kılıçların yan tarafı ile değil keskin tarafıyla vuracağız” diye bir ifadeleri de vardır.⁸¹ Omzu geniş olan kişilere “صدر مصفح” denildiğini söylemiştik. Nitekim şair şiirinde şöyle söylemiştir;

وَصَدْرِي مُصَفَّحٌ لِلْمَوْتِ نَهْدٌ إِذَا ضَاقَتْ عَنِ الْمَوْتِ الصُّدُورُ

“Herkesin göğsü ölüm korkusuyla sıkıştığında, benim göğsüm ölüm için geniş ve kabarıktır”⁸²

Bir hadiste de peygamberimiz: “قلب مصفح اجتمع فيه النفاق والإيمان” “kendisinde hem nifakın hem de imanın olduğu iki yüzlü bir kalp” şeklinde bir kullanımı da vardır.⁸³

⁷⁶ Ebû Bekir İbn-i Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. sa’d b. Nasır b. Abdülaziz Ebu Habib eş-Şesri (Riyad: Daru Kunüzü İşbliyye, 1436), 20/385; ez-Zebîdî, *Tâcû ’l-arûs min cevahiri ’l-Kamus*, 1/371.

⁷⁷ ez-Zebîdî, *Tâcû ’l-arûs min cevahiri ’l-Kamus*, 1/369.

⁷⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi ’l-Kur’ân*, 400.

⁷⁹ Mahmud Safi, *el-Cedvel fî I’rabi ’l-Kur’an ve Sarfihi ve Beyanihi* (Dımeşk: Darü’r-Reşîd, 1416), 1/64.

⁸⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu ’l-Ayn*, 3/122; el-Ezherî, *Tehzîbü ’l-Luga*, 4/149; el-Cevherî, *Tâcû ’l-Luga*, 1/383.

⁸¹ el-Ezherî, *Tehzîbü ’l-Luga*, 4/150; İbn Manzûr, *Lisânü ’l-Arab*, 2/513.

⁸² Halil b. Ahmed, *Kitabu ’l-Ayn*, 3/122; el-Ezherî, *Tehzîbü ’l-Luga*, 4/149.

⁸³ el-Ezherî, *Tehzîbü ’l-Luga*, 4/150; İbn Manzûr, *Lisânü ’l-Arab*, 2/516.

b. “صَفَحَ” kelimesi yüz çevirme anlamına da gelmektedir ki zaten konumuz olan ayette de bu anlamda kullanılmıştır. Mesela falancanın günahından yüz çevirdim anlamında “صَفَحْتُ عَنْ ذَنْبِ فُلَانٍ” diye bir kullanım vardır.⁸⁴ Şair Küseyyir’in (ö. 105/723) kendisini beğenmeyip yüz çeviren kadına söylediği şu beyitleri kelimenin “إِعْرَاضَ” anlamında kullanıldığına bir örnektir;

صَفُوحًا فَمَا تَلْقَاكَ إِلَّا بِخِيَلَةٍ فَمَنْ مَلَّ مِنْهَا ذَلِكَ الْوَصْلَ مَلَّتْ

“Yüz çeviren biriydi, seni ancak cimrilikle (sevgisini esirgeyerek) karşıladı, Kim onun ilgisiz sevgisinden bıkarsa, sen de ona kavuşmaktan bıkarsın.”⁸⁵

Allah’ın sıfatlarından birisi olan “الصَّفُوحُ” kelimesi de “صَفَحَ” kelimesinin “إِعْرَاضَ” anlamından türemiştir. Çünkü Allah’ın bu sıfatının anlamı; kullarının yapmış oldukları günahlarına rağmen cömertliğinden ötürü onların bu günahlarına ceza vermeyen bundan yüz çeviren anlamındadır.⁸⁶

c. Türkçede de tokalaşmak için kullandığımız “musâfaha” kelimesi de “صَفَحَ” kelimesinden türemiştir. Biri elinin geniş tarafını arkadaşının elinin geniş tarafı ile birleştirdiği için “المصافحة باليد” denmiştir.⁸⁷

d. Genişliği ve uzunluğu olan her taş, demire, tahtaya ya da kılıca “صَفِيحَةٌ” denir. Cemisi “صَفَاحٌ” ve “صَفَاحٌ” olarak gelir.⁸⁸

e. Hörgüçleri geniş ve büyük olan develere de “الصفاح من الإبل” ifadesi kullanılır.⁸⁹

Görüldüğü üzere “صَفَحَ” kelimesi, Arapçada yalnızca bir anlamla sınırlı olmayıp; yan taraf, yüz çevirme, bağışlama, tokalaşma ve genişlik gibi birbirinden farklı ama kökte

⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me’ânî Kelimâti’n-Nâs*, thk. Hatem Salih ed-Damin (Beyrut: Müessetü’r-Risale, 1412), 1/271; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 4/151; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/512.

⁸⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn-i Kuteybe, *Garibu’l-Kur’an*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1398), 395; İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me’ânî Kelimâti’n-Nâs*, 1/271; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 4/151.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/515; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kamus*, 6/544.

⁸⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 3/123; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga* (Daru’l-Fikir, 1399), 3/293; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, 286.

⁸⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 3/122; İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 3/293.

⁸⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 3/123; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 4/151; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/515.

“geniş yüzey” fikrinde birleşen anlam alanlarına sahiptir. Kur’an’daki ve hadislerdeki kullanımlarında ise çoğu zaman mecazî boyut kazanarak hem fizikî hem de ahlâkî tutumları ifade eder.

2.4. “مَهْدًا” Kelimesi

“المَهْد” sözcüğü genel olarak “bir şeyi hazırlamak” anlamına gelir. Mesela kendim için güzel şeyler hazırladım anlamında “مَهَّدْتُ لِنَفْسِي خَيْرًا” denilir.⁹⁰ Örneğin ayette “مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ” “Kim küfür yolunu tutarsa küfrü kendi zararına olacaktır. Dünya ve ahiret için faydalı amel yapanlar da kendi iyilikleri için hazırlık yapmış olurlar”⁹¹ buyrulurken bu anlamda kullanmıştır.⁹²

Kelime yatak anlamına da gelmektedir. Örneğin çocuğun uyuması için hazırlanan yatak için “مَهْد الصَّبِي” denilir.⁹³ Nitekim Allah u Teâlâ ayetinde “لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ” “Onlar için cehennem ateşinden yataklar, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalim olanları bu şekilde cezalandırırız!”⁹⁴ derken de kelime yatak anlamında kullanılmıştır.⁹⁵

“المَهَاد” kelimesi “المَهْد” kelimesinin cemisi olarak veya yatak anlamında müfret olarak da kullanılmaktadır. “المَهَاد” kelimesini müfret kabul edersek onun cemisi de “مُهْدٌ” şeklinde gelir.⁹⁶

“المَهَاد” kelimesinin anlamsal olarak kökenine baktığımızda “düz, yumuşak ve rahat” anlamlarına gelen “التَوَثِير” kelimesine dayandığını görürüz. Dolayısıyla “المَهَاد” kelimesi kökenindeki bu anlamdan ötürü yatak ve döşek gibi şeylere isim olmuştur.⁹⁷ Aynı anlamsal bağlantıdan dolayı düz arazi için “المَهْدَةُ مِنَ الْأَرْضِ” tamlaması kullanılmaktadır.⁹⁸

⁹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/32; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 6/127.

⁹¹ Rum, 30/44.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384), 14/42.

⁹³ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/31; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 6/127; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/42.

⁹⁴ A'raf, 7/41.

⁹⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmaksud b. Abdürrahim es-Seyyid (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433), 2/223.

⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/32; Safi, *el-Cedvel fi'l-Rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 1/433.

⁹⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 6/127; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/410.

⁹⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 6/127.

2.5. “نِعْمَةٌ” Kelimesi

“نعم” kelimesinin aslı olan “nûn”, “ayn” ve “mîm” harflerinden türeyen birçok kelime vardır. Bu kök harflerinden meydana gelen kelimelerin delalet ettiği manalara genel bir çerçeve çizerek olursak “refah, iyi yaşam ve düzgünlük” anlamlarına geldiğini görürüz.⁹⁹

Çünkü “نعمة” kelimesi de “insanın memnuniyet duyduğu durum, güzel hâl, ihsan ve ikram” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁰ Örneğin refah içinde ve durumu iyi olan birisi için “فلان واسع النعمة” denilir.¹⁰¹ Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. 614 [?]) şiirinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir;

نُبُنْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَحْبَبَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعِمِ

“Amr’ın nimetime teşekkür etmediğini öğrendim

Nankörlük, ihsanda bulunanı kötü etkiler”¹⁰²

“نعمة” kelimesi, cins isim olduğundan dolayı az olan içinde çok olan içinde kullanılır.¹⁰³ Zira yüce rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

“Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız”¹⁰⁴ وَأَنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا¹⁰⁵ “size nimetimi tamamladım...”¹⁰⁵

“نِعْمَةٌ” kelimesinin binası “جِلْسَةٌ” ve “رُكْبَةٌ” kelimelerinde olduğu gibi “insanın üzerinde durduğu hali ve durumu” ifade eden bir yapıdadır.¹⁰⁶ Kelimenin cemisi “نِعْم-أَنْعَم-نِعِمَات” şekillerinde gelmektedir.¹⁰⁷ Kelimenin çoğul haline “شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ” (İbrahim) Allah’ın nimetlerine şükrederdi”¹⁰⁸ ayetini örnek olarak gösterebiliriz.

⁹⁹ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 5/446.

¹⁰⁰ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 5/446; el-Cevherî, *Tâcü’l-Luga*, 5/2041; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/581.

¹⁰¹ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 5/2041; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*, 33/500.

¹⁰² Ebu Zeyd el-Kureşî İbn Ebu’l-Hattab, *Cemheretü eş’ari’l-Arab*, thk. Ali Muhammed Bicadî (Nehzatü’l-Mısır, ts.), 369.

¹⁰³ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 502.

¹⁰⁴ Nahl, 16/18.

¹⁰⁵ Maide, 5/3.

¹⁰⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 501; Semîn el-Halebi, *‘Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrefi’l-elfâz*, 4/196.

¹⁰⁷ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*, 33/500.

¹⁰⁸ Nahl, 16/121.

“نعمة” kelimesi hakkında önemli ve dikkat çeken bir konu daha vardır. Esasen “نعمة” kelimesi if’al babından ‘lütufta bulunma’ anlamındaki “أَنْعَمَ إِنْعَامًا” den türemiş bir isimdir. Zira “أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْعَامًا وَ نِعْمَةً” şeklinde söylenilir. Buradan da anlaşılacağı üzere “نعمة” sözcüğü “إِنْعَام” ‘lütufta bulunma ve ihsan etme’ manasındaki mastarın yerine kullanılan bir isim olmuştur. Bunun bir benzerini “أَنْفَقْتُ عَلَيْهِ إِنْفَاقًا وَ نَفَقَةً” örneğinde de görmekteyiz.¹⁰⁹ “أَنْعَمَ إِنْعَامًا عَلَيْهِ” ifadesinin farklı anlamlarda kullanıldığı ve kullanılmadığı yerler vardır. Şimdi bunlara değinelim:

“أَنْعَمَ إِنْعَامًا عَلَيْهِ” ifadesi daha önce bahsettiğimiz üzere “birisine ihsan etmek lütufta bulunmak” gibi anlamlara gelir. Bu sözcüğü gayri akil bir varlık için kullanamayız çünkü kendisine iyilik ve lütufta bulunulananın akıllılardan olması gerekir. Dolayısıyla “أَنْعَمَ فُلَانٌ” “falan kişi atına ihsanda bulundu” denilmez.¹¹⁰

“أَنْعَمَ” kelimesi kök anlamıyla da alakalı olarak; “أَنْعَمَ اللَّهُ صَبَاحَكَ” ifadesi “hayırlı sabahlar”¹¹¹, “أَنْعَمَ النَّظَرُ فِي الشَّيْءِ” ifadesi “bir şey hakkında iyice düşündü”¹¹², “أَنْعَمَ اللَّهُ بِكَ” ifadesi ise “Allah seni sevdiğine kavuştursun, gözün aydın olsun” manasında kullanılmış olup burada “أَنْعَمَ” fiili “أَفَرَّ” anlamında kullanılmıştır.¹¹³

“نِعْمَةٌ” kelimesi “إِنْعَامٌ” dan türemiş bir isim olduğu gibi “نِعْمَةٌ” kelimesi de “النَّعْمُ” dan türeyen bir isimdir.¹¹⁴ “Hoş, sevinç, ferahlık ve bolluk içinde bir yaşam” “النَّعْمُ” manasına gelen “نِعْمَةٌ” sözcüğünün yapısı ise “ضَرْبَةٌ” sözcüğünde olduğu gibi fiilin kaç defa yapıldığını bildirmek için kullanılan mastar-ı bina-i merre kalıbındadır.¹¹⁵

“نَعْمٌ” kelimesinin tefa’ul babına girmiş hali olan “النَّعْمُ” kelimenin asıl anlamlarından olan “yumuşaklık” ile de ilintili olarak “نَعَّمَ فُلَانٌ” denildiğinde “hafif bir yürüyüş yaptı” anlamı

¹⁰⁹ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi l-Luga*, 5/446; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 12/581.

¹¹⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi l-Kur’ân*, 501; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü l-huffâz fî tefsîri eşrefi l-elfâz*, 4/198.

¹¹¹ el-Cevherî, *Tâcü l-Luga*, 5/243; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 12/581.

¹¹² İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 12/586; ez-Zebîdî, *Tâcü l-arûs min cevahiri l-Kamus*, 33/512.

¹¹³ el-Cevherî, *Tâcü l-Luga*, 5/2043; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 12/581; ez-Zebîdî, *Tâcü l-arûs min cevahiri l-Kamus*, 33/502.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 12/580.

¹¹⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi l-Kur’ân*, 502; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü l-huffâz fî tefsîri eşrefi l-elfâz*, 4/198.

kastedilmektedir.¹¹⁶ Aynı şekilde kelime bu babdan “تَنَعَّمَ الرَّجُلُ” şeklinde bir kullanımı daha vardır ve “مَشَى حَافِيَا” “yalınayak yürüdü” manasına gelmektedir.¹¹⁷

“نِعْمَة” sözcüğünün tahlilinin son kısmında kelimeyle alakalı olan birkaç kavrama daha yer vermekte fayda var:

“نِعْمَة” sözcüğüyle alakalı olarak “نَعَم” kelimesi develere ait bir ad olarak kullanılmıştır.¹¹⁸ Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi çöl ikliminde ve bedevi bir hayat yaşayan Arap toplumunun deveye çok ihtiyaç duymasındandır. Dolayısıyla en büyük nimetleri olan deve için bu ismi kullanmışlardır.¹¹⁹ Kelimenin cemisi olan “أَنْعَامٌ” ise “deve, sığır ve davarlar” ile ilgili kullanılmaktadır.¹²⁰ Fakat içinde deve bulunmazsa bunlara “أَنْعَامٌ” denilmez.¹²¹

“وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ” “Bütün çiftleri yaratan, sizin için bineceğiniz gemiler ve hayvanlar var eden O’dur.”¹²² Örneğin bu ayette geçen “أَنْعَامٌ” sözcüğü umumi anlamdadır. Dolayısıyla develer ve saydığımız diğer hayvanları da içine almaktadır.¹²³

Fiziki yapısı bakımından deve kuşu deveye benzediği için “النَّعَامَة” sözcüğü deve kuşu içinde kullanılmıştır. Cins isim olarak “النَّعَام” şeklinde gelir.¹²⁴ Bir grup ya da aşiret ayrıldığında veya birliktelikleri bozulduğunda “شَالَتْ نَعَامَتَهُمْ” ifadesi kullanılır.¹²⁵ Benzetme yoluyla deve kuşu nasıl uçup giderse onlarda burayı uçup terk ettiler anlamı söylenmek istenmiştir.¹²⁶

¹¹⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501.

¹¹⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/446; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/587.

¹¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/446; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/585.

¹¹⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 33/510.

¹²⁰ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/446; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 5/223; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/585.

¹²¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501.

¹²² Zuhurf, 43/12.

¹²³ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/582; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 33/510.

¹²⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 6/285; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 5/2043; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 33/509.

¹²⁶ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/446.

“نِعْمَةٌ” kelimesine benzer.¹²⁷ İyilik, güzellik manasındaki “النَّعْمَاءُ” kelimesi “الضَّرَاءُ” kötülük kelimesinin zıddıdır. Sevinç ve mutluluk manasındaki “النُّعْمَى” sözcüğü de “الْبُئْسَى” sözcüğünün zıddıdır.¹²⁸ Nitekim ayet-i kerimede bunun bir örneğini görmekteyiz:

“وَلَئِنْ أَدَقْنَا نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسْتَهُ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ” “Eğer başına gelen bir sıkıntılı işten sonra ona bir nimet versek, “Kötü haller benden uzaklaştı ve gitti” der. Artık onun bütün yaptığı sevinmek ve övünmektir.”¹²⁹

Son olarak “ن- ع - م” maddesinden türeyen kelimeler “bir şeyin yumuşak olması” anlamına da gelmektedir. Örneğin “nazlı, nazık ve henüz hayatının baharında olan kız” manasında “جارية ناعمة”, “taze ve yumuşak bitki” manasında ise “طعام ناعم” ifadesi kullanılmaktadır.¹³⁰

2.6. “سَخَّرَ” Kelimesi

“سَخَّرَ” kelimesi ilgili ayette tef’il babından mazi fiil olarak kullanılmıştır. İlk olarak kelimenin sülasi kalıbını inceleyelim. “سَخَّرَ” sözcüğü “alay etmek, gülmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹³¹ Kelimenin “سَخَّرَا - سَخَّرَا - سَخَّرَا - مَسَخَّرَا” şeklinde semai masterları vardır.¹³² “سَخَّرَ” kelimesinin “مَنْ” harf-i cerri ile mi yoksa “بِ” harf-i cerri ile mi kullanıldığı hususunda dil bilimciler arasında ayrılık vardır. el-Ferra bu fiilin “سَخَّرَتْ” şeklinde “مَنْ” harf-i cerri ile kullanıldığını ve bunun fasih lügat olduğunu belirtmiştir. Hatta Ebu Zeyd “سَخَّرَتْ بِهِ” şeklinde kullanılmasının fasih olmadığını ve dil bilimsel bağlamda bu ifadenin çok zayıf bir lügat olduğunu ifade etmektedir. “مَنْ” harf-i cerri ile kullanımının doğru olduğuna da şu ayeti delil getirirler; “قَالَ إِنْ تَسَخَّرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسَخَّرُكُمْ كَمَا تَسَخَّرُونَ”.¹³³ Buna karşılık Ahfeş ve el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) iki harf-i cerle

¹²⁷ el-Cevherî, *Tâcû'l-Luga*, 5/2041.

¹²⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501.

¹²⁹ Hûd, 11/10.

¹³⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 501; ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 33/510.

¹³¹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/197; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/77.

¹³² ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 11/522.

¹³³ Hud, 11/38.

de kullanılabileceğini söylemişlerdir. Zira “سخر” fiilinin müradifi olan “ضحك” ve “هزى” fiillerinin bu harf-i cerlerle kullanımını delil getirmektedirler.¹³⁴

“سخرى” kelimesi yukarda belirttiğimiz gibi “سخر” fiilinin mastarıdır. Mastarın sonundaki şeddeli “يَا” harfi sözcüğün aslından olmayıp mübalağa için gelmiştir.¹³⁵ “سخرى” kelimesinin sin harfi hem kesralı hem de dammeli olarak okunabilmektedir. Ancak dammeli okunması daha doğrudur.¹³⁶ Nitekim “لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا”¹³⁷ ayetindeki kelime iki farklı kıraat ile de okunmuştur.¹³⁸ Kelime eğer ki “السُّخْرَى” anlamında kullanıldıysa “س” harfi dammeli, eğer ki “الهزؤ” sözcüğü anlamında kullanıldıysa “س” harfi kesralı olarak okunmuştur. Dolayısıyla kelimenin evvelinin harekesi değişikçe ifade ettiği anlamda değişmektedir. Eğer ki kelimenin evveli damme olursa “birisini ücretsiz veya zorla çalıştırma ve istihdam etme” manasına gelirken, kesralı olursa “alay etme ve dalga geçme anlamına gelmektedir.”¹³⁹ Bu iki farklı okuyuş ve iki farklı mananın örneğini ayetlerde görmekteyiz:

“وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا” “Bir grup diğer grubu istihdam etsin diye onları birbirlerinden derecelerle üstün kıldık.”¹⁴⁰

“وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رَجُلًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ أَتَّخِذْنَاهُمْ سَخِرِيًّا” “Ve şöyle sual edecekler: “Nasıl oluyor da daha önce kendilerini kötü ve değersiz kabul ettiğimiz adamları şimdi burada olmadıklarını görüyoruz! Alaya alıp dalga geçtiğimiz onlar değil miydi?”¹⁴¹

Yukarda da söylediğimiz gibi konumuz olan “سخر” kelimesi hem “istihza (alay etme)” hem de “ücretsiz zorla çalıştırma” anlamlarına gelmektedir. İlk bakışta bu iki anlam arasında bir alaka yokmuş gibi görünse de şöyle bir çıkarım da yapılabilir: başkası ile

¹³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/196; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 3/144; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/78; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 2/680; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/353.

¹³⁵ Safi, *el-Cedvel fi'l-rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 9/216.

¹³⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/196; Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf Necati (Mısır: Daru'l-Misriyye, ts.), 2/243; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 2/680; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/353.

¹³⁷ Zuhurf, 43/32.

¹³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mucâhid et-Temîmî İbn Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât* (Mısır: Daru'l-Mea'rif, 1400), 448.

¹³⁹ el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/243; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: Alemu'l-Kitap, 1408), 4/340; Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistanî, *Garibu'l-Kur'an* (suriye: Daru Kuteybe, 1416), 282; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 2/680; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/30; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/353.

¹⁴⁰ Zuhurf, 43/32.

¹⁴¹ Sad, 38/62-63.

“alay etme” onu sözlü olarak aşağılamak suretiyle etkisi altına almayı ifade ederken; “ücretsiz zorla çalıştırmak” da karşıdakini iradesizleştirmek ve kendisine itaat eden bir köle haline getirerek fiili olarak hakimiyeti altına almak demektir. Dolayısıyla aslında kelimenin altında yatan farklı manaların birleştiği asıl anlam karşıdakinin iradesizleştirilmesi ve küçümsenmesidir.

Araplar kelimeyi “تَسَحَّرْتُ مِنْ دَابَّةٍ أَوْ خَادِمٍ” şeklinde “Ücret veya bedel olmaksızın hizmetine koştüğün hayvan ya da hizmetçi” manasında kullanmıştır.¹⁴² Ayet-i kerimede “وَسَحَّرَ لَكُمْ” “دَلَّلْنَا”¹⁴³ “Sizin için güneşi ve ayı emrinize verdi (musahhar kıldı)” derken manasında kullanılmış olup güneş ve ay, kendilerine belirlenen yörüngelerde hareket ederler; yani Allah onları bu düzene boyun eğdirmiştir anlamını ifade eder. Aynı şekilde “وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّ” “yıldızlar da O’nun emrine boyun eğmişlerdir”¹⁴⁴ derken de bir önceki verdiğimiz ayetteki anlam kastedilmekte ve kişinin kendisini bu durumdan kurtaracak güce sahip olmadığı, dolayısıyla bu kişinin “musahhar” yani boyun eğdirilmiş, mecbur bırakılmış olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁵

Araştırmaya konu olan kelimemiz Kur’an’ı Kerimde “سَلَّطَ” yani “musallat etme” anlamında da kullanılmıştır.¹⁴⁶ “سَحَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى” “Allah, onu hiç ara vermeden yedi gece, sekiz gün onların üzerine musallat etti. Öyle ki (eğer orada olsaydın), o kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş halde görürdün.”¹⁴⁷

Son olarak kelimeyle alakalı birkaç kullanımı daha zikrederim;

¹⁴² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/196; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/78; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/353.

¹⁴³ İbrahim, 14/33.

¹⁴⁴ Nahl, 16/12.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/353.

¹⁴⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Daru İhyai't-Türa's, 1423), 4/431; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1438), 3/1383.

¹⁴⁷ Hakka, 69/7.

Mesela “سَخَرْتُ السُّفُنَ” denildiğinde “gemiler boyun eğdi ve güzel bir şekilde akıp gitti” anlamına gelmektedir. Aynı şekilde “سَوَّخِرٌ فِي سِوَاءِ الْيَمِّ تَحْتَفِزُ” ifadesi ise “denizin ortasında atılmaya hazır itaatkâr gemiler bekliyorlar” manasındadır.¹⁴⁸

Sonuç olarak “سَخَّرَ” kelimesi, Kur’an-ı Kerîm’de ve Arap dilinde hem “istihza / alay etme” hem de “boyun eğdirme, musahhar kılma” anlamlarında kullanılarak geniş bir anlam yelpazesine sahip olmuştur. İlk bakışta birbirinden uzak görünen bu anlamlar, aslında karşıdakini iradesizleştirme ve kendi kontrolü altına alma fikrinde birleşmektedir. Bu yönüyle kelime hem mecazî hem de hakikî bağlamlarda güç, hâkimiyet ve üstünlük ilişkisini ifade eden köklü bir kavram niteliğindedir.

2.7. “مَقْرَنِينَ” Kelimesi

Aslı “قَرَنَ” kök harflerinden oluşan kelime araştırmamıza konu olan ayette if’al babından ismi fail olarak kullanılmıştır. If’al babına girdiği zaman kelime “أَطَّاقَ” yani “güç yetirme” anlamına gelir. Bir kişiye “أَقْرَنْتَ لِلرَّجُلِ” denildiğinde “ona gücüm yetti, güç olarak eşit oldum” anlamına gelir.¹⁴⁹ “أَنَا قَرْنٌ لِفُلَانٍ” şeklindeki deyimde yine aynı anlamda kullanılmaktadır.¹⁵⁰ Konumuz olan ayette “لَسْتُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ” “Var etti ki, sırtlarına binesiniz, sonra üzerine yerleştiğinizde rabbinizin nimetini hatırlayasınız ve şöyle diyebilirsiniz: Bunu bize boyun eğdiren Allah noksanlardan münezzehtir, yoksa biz buna güç yetiremezdik! Ve biz kuşkusuz rabbimize geri döneceğiz”¹⁵¹ şeklinde yine “güç yetirme” anlamında kullanılmıştır. Bu anlamı destekler nitelikte Kumeyt el-Esedî’nin şu beyitlerini örnek verebiliriz;

رَكِبْتُ صَعْتِي أَشْرًا وَحِينًا وَلَسْتُ لِلصُّعَابِ بِمُقْرَنِينَ

¹⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/196; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Daru İhyai't-Türasil Arabi, 1417), 3/20; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/354.

¹⁴⁹ el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/28.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Razi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasil Arabi, 1420), 27/622.

¹⁵¹ Zuhurf, 43/13.

“Ben zor deveyi (çetin bineğimi) bazen hırçın ve azgın hâlinde, bazen de sakın hâlinde sürdüm;

ama siz zorluklar karşısında (onları yenip boyun eğdirecek) güçte değilsiniz.”¹⁵²

Bu kökün ifade ettiği başka bir anlam ise “iki şeyi birleştirmek ve bir arada yapmak” manalarıdır.¹⁵³ Bunun örneğini ayette görmekteyiz: “أو جاء معه الملائكة مقترنين” “yahut dizi dizi melekler onunla gelseler ya”.¹⁵⁴ Hadisteki “لا قران ولا تنقيش في أكل التمر” cümlesindeki “لا قران” ifadesi “hurmayı ikişer ikişer birleştirerek yemek” anlamına gelir. Hac ve Umreyi birleştirerek tek ihramla yapılan hac çeşidine de “kıran hacı” ifadesi kullanılmaktadır.¹⁵⁵

“قرن”¹⁵⁶ derken “onlardan önce nice nesilleri helak ettik”¹⁵⁶ derken “قرن” kelimesinin cemisi olan “قرون” zaman bakımından “aynı dönemde bir arada yaşayan insan topluluğunu” ifade eder. Bundan dolayı İbnü’s-Sikkît bir kişiye “هو على قرنه” dendiğinde o kişinin onunla akran olduğunu ifade ettiğini söyler.¹⁵⁷ Türkçemizde kullanılan akran sözcüğü de buradan dilimize geçmiştir. Kur’an’daki “قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ” “aralarından biri şöyle der: “Benim bir dostum vardı”¹⁵⁸ ayetinin mealinde de gördüğümüz üzere bir arada bulunan kişilere ad olmuştur.¹⁵⁹

“قرن” kelimesi hayvanlardaki boynuz içinde kullanılır. Kuyunun suyunu çekmeye yarayan makarayı tutması için taştan, tahtadan veya çamurdan yapılan yapıya da “القرنان” kelimesi kullanılmıştır. Kuyunun ağzına dikilen bu aletlerde Hayvanların boynuzuna benzer bir görüntü oluşturduğu için bu isim verilmiştir.¹⁶⁰ Nitekim bir şiirde de bu kullanımına rastlamaktayız;

تَبَيَّنَ الْقَرْنَيْنِ فَاَنْظُرْ مَا هُمَا أَمْدَرًا أَمْ حَجَرًا تَرَاهُمَا

¹⁵² el-Esedî, *Dîvânu 'l-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî*, 462.

¹⁵³ ez-Zebîdî, *Tâcü 'l-arûs min cevahiri 'l-Kamus*, 35/534.

¹⁵⁴ Zuhurf, 43/53.

¹⁵⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 5/142.

¹⁵⁶ Yunus, 10/13.

¹⁵⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 9/84; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*, 403.

¹⁵⁸ Saffât, 37/51.

¹⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 5/142; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*, 403.

¹⁶⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 5/140; el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 9/85.

“İki boynuzu (açıkça) gör, bak bakalım onlar nedir?

Onları kılıç mı yoksa taş mı görüyorsun?”¹⁶¹

Kur'an da “ذو القرنين”¹⁶² adıyla geçen ve kendisine büyük güç ve imkân verildiği bildirilen kişiye de doğu ve batıya seferler düzenleyerek buraları fethettiği, kafasında iki tane çıkıntı olduğu için veya saçları iki örgülü olduğundan dolayı bu isim verildiği söylenir.¹⁶³

2.8. “كَظِيمٌ” Kelimesi

“كَظِيمٌ – يَكْظِمُ – كَظْمٌ” kök harflerinden türeyen kelime “الإمساك بالشيء” “bir şeyi tutmak” ve “حَبْسُهُ” “hapsetmek veya engellemek” manalarına gelir.¹⁶⁴ Mesela “öfkelerini yuttu, içinde tuttu ve böylece öfke ile doldu” manasında “كَظَمَ غَيْظَهُ” denilir.¹⁶⁵ Yüce kitabımız Kur'an'ı Kerim de şöyle buyurulmaktadır:

“الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” “Onlar (takva sahipleri) varlıkta da darlıkta da Allah yolunda infak ederler, öfkelerine hâkim olurlar, insanları affederler. Allah iyilik yapanları sever”¹⁶⁶

Aynı kökten türeyen “كَظِيمٌ” ve “مَكْظُومٌ” kelimeleri “içi öfke yahut keder ile dolmuş kişi” anlamına gelir.¹⁶⁷ Nitekim bir ayette “كَظِيمٌ” sözcüğü “وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ” “Onlardan birisi, Rahman'a isnat ettiği (kız çocuğu) ile müjdelendiğinde öfkeli bir halde yüzü mosmor kesilir”¹⁶⁸ şeklinde geçerken başka bir ayette “مَكْظُومٌ” kelimesi hemen hemen aynı anlamda “فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاجِبِ الْخُوتِ” “Sen rabbinin verdiği hükme sabret de; balığın karnındaki (Yunus) gibi olma. Hani o, öfkeli bir şekilde bağırıp çağırmıştı”¹⁶⁹ şeklinde geçmektedir.

¹⁶¹ Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî, *el-Emâlî* (Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1344), 1/279.

¹⁶² Kehf, 18/83.

¹⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/333.

¹⁶⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 5/245; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 434; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/184.

¹⁶⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/184; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/519.

¹⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/134.

¹⁶⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 5/245; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 5/2022.

¹⁶⁸ Zuhruf, 43/17.

¹⁶⁹ Kalem, 68/48.

“الْكُظْمُ” kelimesi nefesin çıktığı yerin adı yani nefes borusu anlamında da kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Araplar “أَخَذَ فُلَانٌ كُظْمَهُ” cümlesini “سكوت” yani susmayı ifade etmek için kullanırlar. Ama aralarında şöyle bir fark vardır: “سكوت” sözcüğü normal bir susmayı ifade ederken “كُظْمُ” kelimesi ile kurulan cümle sinirlenip söyleyeceği cümleleri ve sözleri varken kendini zorda olsa tutup konuşmayan kişi için kullanılır. Dolayısıyla “أَخَذَ فُلَانٌ كُظْمَهُ” cümlesi ileri düzeyde bir susmayı ifade etmek için kullanılır.¹⁷¹ “كُظُومٌ” sözcüğü de “susmak” manasındadır.¹⁷² Nitekim “كُظْمُ فُلَانٍ” “falanca sustu” anlamına gelir.¹⁷³

Çölde yaşayan Araplar için deve vazgeçilmez bir hayvandı. Bu sebeple olsa gerek ki birçok kelimenin develer hakkında kullanıldığını şimdiye kadar çokça gördük. Kelimenin buraya kadar zikrettiğimiz genel manasına uygun bir ifadenin develer hakkında da kullanıldığını şu cümlede görmekteyiz: “كُظْمَ البَعِيرِ عَلَى جَرَّتِهِ” “deve geviş getirdiği yiyeceği boğazında döndürdü (tekrar tekrar çevirdi)”. Yine “كُظْمَ البَعِيرِ” cümlesi “devenin geviş getirmeyi kesmesi, bundan geri durması” anlamına gelmektedir.¹⁷⁴

Nitekim kelime Râi en-Nümeyrî’nin bir şiirinde bu anlamda geçmektedir:

فَأَقْضَنْ بَعْدَ كُظُومِهِمْ بَجْرَةً مِنْ ذِي الْأَبَارِقِ إِذْ رَعَيْنَ حَقِيلًا

“Geviş getirmeyip suskun kaldıktan sonra,
Ebâtih’ten çıkıp gevişleriyle Hakîl’e doğru aktılar”¹⁷⁵

2.9. “يَخْرُصُونَ” Kelimesi

Kelime ayette sülasi mücerred bir fiil olarak geçmektedir. Kur’an da dört yerde daha bu ayette olduğu gibi fiili muzâri şeklinde geçerken sadece bir yerde “قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ”¹⁷⁶ şeklinde mübalağalı ism-i fail olarak geçmektedir. Genel olarak meallerde “yalan söyleme ve boş iddiada bulunma” anlamları verilmiştir. Kelimenin aslına baktığımızda ise; “bir şey hakkında kesin bir bilgi olmaksızın farazi ve varsayımsal olarak konuşup söz

¹⁷⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 5/345; el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luga*, 10/94; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 434.

¹⁷¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 434.

¹⁷² İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 5/184; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 434.

¹⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/520.

¹⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 5/345; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 434; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/520; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kamus*, 33/362.

¹⁷⁵ İbn Ebu'l-Hattab, *Cemheretü eş'ari'l-Arab*, 733; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/469.

¹⁷⁶ Zariyat, 51/10.

söylemek” anlamına geldiğini görmekteyiz. Mesela “خرص النخل” dendiğinde hurma ağacının üzerindeki meyvelerin miktarını tahminen hesap etmek anlamında kullanılır. Zamanla “خرص” kelimesi içerisinde doğru olmayan birçok zannî bilgiyi barındıran şeyler için çokça kullanılınca, yalan kelimesi içinde kullanılır hale gelmiştir.¹⁷⁷ Kelime “تخرص” ve “إختصر” bablarına girdiğinde olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek anlamına gelmektedir.¹⁷⁸

Altından veya gümüşten yapılmış küpeye “الخُرْص” kelimesi kullanılmaktadır.¹⁷⁹ Hadiste “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى يَوْمَ الْفِطْرِ رَكْعَتَيْنِ، لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا، ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ وَمَعَهُ بِلَالٌ، فَأَمَرَ هُنَّ “Nebi s.a.v. bayram günü iki rekat namaz kıldırды, sonra Bilal ile birlikte kadınların yanına gelerek onlara sadaka vermelerini emretti bunun üzerine kadınlar küpelerini ve gerdanlıklarını verdiler”¹⁸⁰ şeklinde kullanılmaktadır.

Açlık ve susuzluğu bir arada bulunan kişiye “رجل خَرَصَ” denirken aynı kelime bu halde olan deve içinde kullanılmış ve “إبل خَرْصَة” denmiştir.¹⁸¹

2.10. “بَرَاءٌ” Kelimesi

Kelimenin lamel fiilinin Arapların “برأ الله الخلق” ve ayetlerde geçen “بارئكم” şeklindeki kullanımından ötürü özellikle de hicazlılar aslının hemzeli olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir görüş ise kelimenin ayetteki “البرية” kelimesinde olduğu gibi ya’lı olduğudur. Fakat “البرية” kelimesinin aynı “النبي” kelimesinde olduğu gibi “بريئة” şeklinde hemzeli olduğunu, daha sonra Arapların hemzeyi ya’ya kalb ederek kullandığını söylemektedirler. Kelimenin ya’lı kökten geldiğini söyleyenler “البرية” kelimesinin “yaratılmışlar” anlamını da dikkate alarak aslının “برى” olduğunu ve bununda anlamının toprak anlamına geldiğini söylemişlerdir. Âdem Aleyhisselam’ın topraktan yaratılmış olmasını kelimenin kök

¹⁷⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/183; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/61.

¹⁷⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/60.

¹⁷⁹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/61; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/22.

¹⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el- el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tûgu'n-Necat, 1422), "Kitabu'l-İydeyn", 8 (964).

¹⁸¹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 7/62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/23.

anlamıyla bağdaştırmışlardır.¹⁸² Kelime yaratma anlamında ve hemzeli haliyle bir şiirde şöyle geçmektedir;

وَكُلُّ نَفْسٍ عَلَى سَلَامَتِهَا يُمِيتُهَا اللَّهُ ثُمَّ يُنْزِلُهَا

“Her nefis güvendedir zira Allah onu öldürür ve sonrasında yeniden diriltir”¹⁸³

“براء” kelimesi mastar olduğu için “رجل عدل, امرأة عدل, قوم عدل” terkinbinde olduğu gibi müzekkeri, müennesi, müfredi, tesniyesi ve cemisi mevsufa göre değişikliğe uğramaz aynı kalır.¹⁸⁴

Ayet-i Kerimede “الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ”¹⁸⁵ şeklinde geçen “البري” kelimesi “المخلوق” anlamında yine başka bir ayette “إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ”¹⁸⁶ şeklinde geçen “بارئكم” kelimesi de “الخالق” anlamına gelmektedir.¹⁸⁷ Hz. Ali “والذي فلق الحبة و برأ النسمة” “Tohumu yaran ve insanı yaratana yemin olsun ki”¹⁸⁸ şeklindeki yemininde de “yaratan” anlamında kullanmıştır.

“براء” kelimesi “uzaklaşmak ve istenmeyen bir şeyden geri durmak” anlamlarına gelmektedir. “فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ” “O da batınca: Ey kavmim, haberiniz olsun, ben sizin şirk koştüğünüz şeylerden uzağım! dedi”¹⁸⁹ mealindeki ayeti kerimede bu anlamda kullanılmıştır. Kur’an’daki “الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ” “Allah ve Resulünden, antlaşma yapmış olduğunuz müşriklere karşı fesih - bildirimidir!”¹⁹⁰ şeklindeki ayette de kelimenin kök anlamına uygun bir mana verilmiştir zira fesih; “yapılan bir antlaşmadan uzaklaşmak ve son vermek” anlamlarına gelmektedir.¹⁹¹

¹⁸² el-Ferra, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 3/30; es-Sicistanî, *Garibu’l-Kur‘ân*, 128; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 15/193.

¹⁸³ İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me‘âni Kelimâti’n-Nâs*, 1/87.

¹⁸⁴ el-Ferra, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 3/30; ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 4/409.

¹⁸⁵ Beyyine, 98/7.

¹⁸⁶ Bakara, 2/54.

¹⁸⁷ İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me‘âni Kelimâti’n-Nâs*, 1/87.

¹⁸⁸ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. Haccac, *el-Camiu’s-Sahih* (Türkiye: Daru’t-Tıbaati’l-Amire, 1334), 1/60.

¹⁸⁹ En’am, 6/78.

¹⁹⁰ Tevbe, 9/1.

¹⁹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/289; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 15/193.

Kelimenin kök anlamı ile de ilişkili olarak farklı kullanımları da vardır; mesela “برأت من” hastalığım iyileşti,¹⁹² “أبرأت الرجل” adamın borcunu düşürdüm,¹⁹³ “الإستبراء” satın alınan cariye ile ilişkiye girebilmek için rahminin temizlenmesi için beklemek¹⁹⁴ gibi farklı manalarda da kullanılmıştır.

Ay, güneşten uzaklaştığı için her ayın ilk veya son gecesine “البراء” ismi verilmiştir.¹⁹⁵

2.11. “فَطَرَ” Kelimesi

Ayette sülasi mücerred mazi bir fiil olarak geçen kelime ayetlerde farklı kalıplarda ve farklı anlamlarda geçmektedir. Çalışmamıza konu olan Zuhruf suresinde “إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي” “beni yaratan farklıdır (sadece O’na ibadet ederim). O beni doğru yola ulaştıracaktır”¹⁹⁶ şeklinde “yaratan” anlamında kullanılmıştır. Aynı anlamda ama ismi-i fail kalıbında başka ayet-i kerimede de “قُلْ أَغِيرَ اللَّهُ أَتَاخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Deki: gökleri ve yeri yaratan Allah’ın dışında bir dost mu edineyim?”¹⁹⁷ şeklinde aynı anlamda kullanılmıştır. İbn-i Abbas (ö. 68/687-88), şunun anlamını bilmediğini söyler: “فاطر السماوات والأرض” ta ki çölden iki bedevi ona gelerek kuyu hakkında tartışırken biri şöyle söyleyene dek: “أنا فطرتها” yani onu ben var ettim ya da başlattım.¹⁹⁸

Bir ayette ise “تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطِرُنَ مِنْهُ وَتَتَشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخْرُ الْجِبَالُ هَذَا” “az bu sözlerinden dolayı neredeyse gökler çatlayacak, yer ortasından yarılacak, dağlar parçalanıp dağılacaktı!”¹⁹⁹ şeklinde kelime “çatlama” anlamında kullanılmıştır. Ayetteki anlam bağlamında kelimenin ellerin ve dağların çatlaması “تَفَطَّرَتِ الْجِبَالُ أَوْ الْيَدُ” şeklinde kullanımları da vardır.²⁰⁰ Araplar, devenin dişi damağını yarıp (çatlatıp) çıktığı zaman “فَطَرَ نَابَ الْجَمَلِ”²⁰¹,

¹⁹² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/289; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 1/236.

¹⁹³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/289; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 15/193; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 1/237.

¹⁹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/289; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 15/195.

¹⁹⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 1/237; ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 1/148.

¹⁹⁶ Zuhruf, 43/27.

¹⁹⁷ En'am, 6/14.

¹⁹⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 13/222.

¹⁹⁹ Meryem, 19/90.

²⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/418.

²⁰¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/418; Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî Ebu Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381), 1/187.

mantar toprağı yarıp (çatlatıp) çıktığı için mantara “فُطْرُ” kelimesini isim olarak kullanmışlardır.²⁰²

“فطر” kelimesi ifâl ve tefîl bablarına girdirildiğinde orucu açma, orucunu bozma anlamlarına gelmektedir. Nitekim bir hadiste Resulullah “أفطر الحاجم والمحجوم” “hacamat yapanın ve yaptırmanın orucu bozulur” buyurmuştur.²⁰³ Kelimenin çatlama, yarıлма anlamları dikkate alındığında oruç tutan kişi yeme ve içmeye kapalı olan ağzını iftar vaktinde açmış olduğu için oruç açma fiili için kullanılmıştır.²⁰⁴

Deveyi parmaklarının ucu ile sağıldığında “فطرت الناقة” şeklinde bir kullanımda vardır. Bu anlamdan hareketle sağılan az bir süte de “الفُطْرُ” kelimesi kullanılmıştır. Nitekim el-Mirrâr b. Munkız bir beytinde “عافر لم يحتلب منها فطر” “kısır deveden az bir süt bile sağılmadı” anlamında kelimeyi zikredilen anlamında kullanmıştır.²⁰⁵

Ağzında çatlaklık veya kırıklık olup da kesmeyen kör kılıç içinde “سيف فطار” tamlaması kullanılır. Muallaka şairlerinden Antere şiirinde kılıcını değerli bir taşla benzeterek onun kıymetini vurgularken aynı zamanda, silahının asla körelmediğini veya kırılmadığını konumuz olan kelime ile şu şekilde ifade ettiğini görüyoruz;

وَسَيْفِي كَالْعَقِيقَةِ فَهُوَ كَمُعِي سِلَاحِي، لَا أَقْلٌ وَلَا فُطَارًا

“Ve kılıcım akik (taşı) gibi, o ise bağırsaklarım gibidir;

Silahım ne köreldi ne de kırıldı.”²⁰⁶

Sa’leb’in İbni Arabi den naklettiğine göre hayrı da şerri de dokunmayan ahlak ve budala kişilere “الفطاري من الرجال” denirmiş. Kesmeyen ve ağzı kör kılıç anlamında kullanılan bu kelimenin hiç kimseye faydası dokunmayan bir kişiye sıfat oluşu da kelimenin gerçek anlamının yanı sıra mecaz anlamda da kullanıldığını göstermektedir. Yani “nasıl ki ağzı

²⁰² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/418; İbn-i Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, 474.

²⁰³ Ebu Dâvûd, *Savm*, 28.

²⁰⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/418; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/331.

²⁰⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/417; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 13/222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/55.

²⁰⁶ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 13/225.

kör kılıç bir işe yaramazsa kimseye faydası olmayan ahmak kişi de aynı kör kılıç gibidir” şeklinde mecazi bir kullanım söz konusudur.²⁰⁷

2.12. “يَعْتُشُو” Kelimesi

Ayette geçen kelimenin “عشا, يعشُو” ve “عشي, يعشَى” şeklinde iki farklı babdan da gelebileceği üzerinde durulmuştur. Ebu Ubeyde fethalı okunduğu zaman gözün kararması anlamına,²⁰⁸ Ferra dammeli okunduğunda yüz çevirdi fethalı okunduğunda ise kör oldu anlamına,²⁰⁹ Halil b. Ahmed ve başka alimler dammeli olarak okunduğunda gözün kör olması ve zayıf görmesi manasına, fethalı okunduğunda ise yüz çevirmek anlamına geleceğini söylemişlerdir.²¹⁰ Görüldüğü üzere kelimenin farklı okunuşlarına göre lügat alimleri de farklı anlamlar vermiştir.

Yine ez-Zemahşerî de kelimenin iki farklı şekilde de okunduğunu ve aralarındaki farkın şu olduğunu söyler:

Kişinin gözünde bir hastalık olursa “عشي” denir; ancak gözünde hastalık olmadığı halde hastaymış gibi bakarsa o zaman “عشى” denir. Bu total için “عرج” total olmadığı halde topalmış gibi yürüyen kişi için ise “عرج” denmesi gibidir.²¹¹ Zaten kelime “تعاشى” şeklinde okunduğunda bilip de bilmemezlikten gelme anlamında “تجاهل” kelimesiyle aynı anlama gelmektedir.²¹²

Kör olmadığı halde körmüş gibi davranma anlamını Hutay’e’nin (ö. 59/678 [?]) şu beyitlerinde görmekteyiz;

مَتَى تَأْتِيهِ تَعْتُشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مَوْقِدٍ

“Ona; yakıtığı ateşin ışığı karşısında gözünü kısıarak ne zaman gelsen

²⁰⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 13/225; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 5/55.

²⁰⁸ Ebu Ubeyde, *Mecâzü 'l-Kur'ân*, 2/204.

²⁰⁹ el-Ferra, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 3/32.

²¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 2/188; es-Sicistanî, *Garibu 'l-Kur'an*, 523; el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 3/35; es-Sâbûnî, *Safvetü 't-Tefasir*, 3/1133.

²¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi 't-tenzîli* (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1407), 4/250; Fahreddin er-Razi, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 27 & 632.

²¹² Halil b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 2/188; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 15/59.

En iyi ateşi, ateşin yanında da en iyi ateş yakanı bulursun.”²¹³

Yani ateşinin büyüklüğü ve ışığının parlaklığından dolayı gözünde bir hastalık ve sorun olmamasına rağmen gözünü kısıp kör gibi bakar.²¹⁴ Bu anlam Ebu Hâtim’in şu beytinde daha açıktır;

أَعْشُو إِذَا مَا جَارَتِي بَرَزْتُ حَتَّى يُوَارِيَ جَارَتِي الْخُذْرُ

*“Komşum olan kadın ortaya çıktığında çadır onu örtüp kapatana kadar gözümü kapadım”*²¹⁵

Kelimenin asıl anlamı olan gerçek manada görmemek, başını yukarıya dikip önünü görmeyen develer için “ناقَة عشواء” şeklinde bir tamlama olarak kullanılmıştır. Zira bu develer önüne bakmadığı için çukurlara ve tümseklere takılırlar.²¹⁶ Züheyr şiirinde bunu şu şekilde ifade etmiştir;

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبَطَ عَشْوَاءَ، مَنْ تَصِيبُ ثُمَّتُهُ، وَمَنْ تُحْطَى يُعَمَّرُ فَيَهْرَمُ

*“Ecelleri önünü görmeyen serkeş develer gibi gördüm, bu develer kime yönelirse onu öldürür kim de devenin hedefinden saparsa yaşamaya devam eder ve yaşlanır”*²¹⁷

Züheyr burada ecelleri develere benzetmiştir. Bu alakadan dolayı “ناقَة عشواء” tabiri işinin sonunu düşünmeyen körü körüne hareket eden dik başlı kimseler içinde kullanılmıştır.²¹⁸

Gözdeki görmeye engel olan karanlık anlamına gelen kelimemiz sıfat tamlamalarında mevsuf müzekker olduğunda “رجل أعشى” şeklinde müennes olduğunda ise “امرأة عشواء” şeklinde kullanılmaktadır.²¹⁹

²¹³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/187; Ebu Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/273; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzili*, 4/251.

²¹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzili*, 4/251.

²¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzili*, 2/251; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Muhammed Cemil sıdkı (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1420), 9/357.

²¹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/188; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/36; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/57.

²¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 2/188; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luga*, 4/323.

²¹⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/36; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/57.

²¹⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 338.

Kelimemizin içerisinde bulunduğu “وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ يُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ”²²⁰ ayet-i kerimesindeki “يعش” fiili, görme bozukluğu anlamındaki “أعشى” ve bulanık görme manasına gelen “عشو” kelimelerinden türememiştir. Çünkü ayette geçen “يعش” kelimesi görme kaybı veya körlük anlamında değil, bilerek görmezden gelme veya zayıf ve isteksiz bir şekilde Kur’an’ı Kerime yönelme manasına gelmektedir. Daha çok kelimenin şu şiirdeki kullanımına benzer bir anlam taşımaktadır: “إِلَى مَالِكٍ أَعْشُو إِلَى مِثْلِ مَالِكٍ” “Mâlik’e doğru giderim, Mâlik gibi birine doğru giderken gözlerim zayıf görür.” Burada geçen “أعشو” kelimesi “zayıf düşmek, güçsüz olmak” anlamındadır. Çünkü şair “Mâlik gibi birine doğru giderken ‘a’su’ olurum” derken, oraya zayıf bir halde, güçsüz ve net bir bakış olmaksızın gittiğini anlatmaktadır. Yoksa adam gözlerinde bir hastalık veya rahatsızlık olduğu kastetmemektedir.²²¹ Aynı durum şu beyitte de görülmektedir:

مَتَى تَأْتِيهِ تَعْشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ حَطْبًا جَزْلاً وَنَاراً تَأْجَجَا

*“Ona ne zaman gelsen, ateşinin ışığına doğru güçsüz ve zayıf bir halde yönelirsin,
Orada kalın odunlar ve harlı bir ateş bulursun.”*²²²

Burada şair gözündeki bir rahatsızlıktan dolayı değil ateşin etkisinden dolayı gözlerini kısımaktadır. Yani bir şeye zayıf bir yöneliş manasındadır.

“العُشْوَة” kendisiyle aydınlanmak için alınan bir kor parçasına denir, bundan ötürü “العُشْوَة” “كالشعلة من النار” denmiştir. Aynı zamanda bu kelime karanlık anlamına da gelmektedir.²²³ Bir hadiste Resulullah “يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ احْمَدُوا اللَّهَ الَّذِي رَفَعَ عَنْكُمْ الْعُشْوَةَ” “Ey Arap topluluğu sizden (küfrün) karanlığını kaldıran rabbinizi hamd edin”²²⁴ derken kelimeyi bu anlamda kullanmıştır.

Kelimenin “عُشْوَة وَعُشْوَة وَ عِشْوَة” şeklinde üç lügati vardır. Bu üç lügat ile de “kişiye açık olmayan sonunu kestiremediği bir işin peşinden gitmesi” anlamlarına gelir.²²⁵

²²⁰ Zuhurf, 43/36.

²²¹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411), 2/514.

²²² el-Kâlî, *el-Emâlî*, 1/116; el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/514.

²²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/59.

²²⁴ Ahmed b. Hanbel, 3,191.

²²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/60.

Başka ayetlerde de geçtiği üzere bu kökten gelen kelimelerde farklı zamanları ifade eden sözcükler bulunmaktadır. Mesela “كَانَ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحًى” “kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti veya bir kuşluk vakti kadar kaldıklarını sanırlar”²²⁶ ayetinde “akşam vakti” olarak kelimeye anlam verilmiştir.²²⁷ Ezherî güneşin zevalden batana kadarki geçen süreye “العشي” dendiğini söylerken, zevalden sabaha kadarki veya akşam ile yatsı arasındaki vakittir de denilmiştir.²²⁸ Nitekim “عشاءان” dendiğinde akşam ve yatsı namazları kastedilir tıpkı “الأبوان” dendiğinde anne ve babanın anlaşılmasında olduğu gibi Arapçadaki tağlîb kuralından hareketle böyle söylenmiştir.²²⁹ “العشاء” kelimesi akşam yemeği anlamına gelirken “العشاء” şeklinde okunduğu zaman yatsı namazı anlamına gelmektedir.²³⁰

Koyunların dinlenme zamanında veya daha sonra içilen süt kadehine de “العشو” denilmektedir.²³¹

2.13. “ذَكَرَ” Kelimesi

Bu kelime “ذَكَرَ – يَذْكُرُ – ذِكْرًا – تَذْكَارًا” aslından semai mastardır. Farklı anlamları olmakla beraber temel olarak “bir şeyi anmak, hatırlamak ve telaffuz etmek” anlamlarına gelir.²³² Zikir kelimesi bazen, insanın edindiği bilgileri zihninde muhafaza etmesini sağlayan bir yeti anlamında kullanılır. Bu anlamıyla “حفظ” kavramına benzer; ancak “hıfz” kelimesi, bilginin zihinde korunup saklanması açısından kullanılırken “zikir” kelimesi, bu bilginin bilinçli bir şekilde hatırlanıp yeniden zihne getirilmesi veya bir şeyi unutmamak için sürekli zihinde taze tutulması şeklinde olur.²³³

Kelimenin asıl anlamı bu olmakla birlikte “ذَكَرَ” kelimesi Kur’an da birçok ayette geçmekte olup farklı anlamlarda kullanılmıştır:

²²⁶ Naziât, 79/46.

²²⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 338.

²²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/60; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 338; Semîn el-Halebi, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 3/78.

²²⁹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 3/38; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 6/2426; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/60.

²³⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 338.

²³¹ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 39/49.

²³² İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 2/358; el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, 2/664; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/308.

²³³ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 184.

a. Şan, Şeref:

“وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ” “Ve senin şanını yüceltmedik mi?”²³⁴ ayetinde bu anlamı görmekteyiz.

Başka bir ayette ise “ذَكَرَ” kelimesine “وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ” “O kitap sana ve kavmine bir hatırlatmadır”²³⁵ şeklinde “hatırlatma” anlamı verilmiş olsa da Taberî bunun anlamının “O kitap sana ve kavmine şan ve şereftir” anlamının olduğunu da nakletmektedir.²³⁶

b. Öğüt, Nasihat:

“ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ” “Sâd. İçinde Öğüt ve uyarılar bulunan Kur’an’a yemin olsun ki inanmayanlar, bu uyarıyı dinleyecekleri yerde, kibre kapılmış ve tefrikaya batmışlardır.”²³⁷

“وَذَكَرْ فَإِنَّ الدِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ” “Seni dinleyip öğüt alanlara anlatmaya devam et, çünkü öğüt inananlara yarar sağlar.”²³⁸ Kur’an’ın birçok yerinde kelime bu anlama gelmektedir.

c. Kur’an’ı Kerim:

“إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “Hiçbir şüphesiz iyi biliniz ki bu kitabı biz indirdik ve onu kesinlikle koruyacak olan da tabiki biziz.”²³⁹

“وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ” “O kafirler Kur’an’ı duydukların vakit, seni gözleriyle devireceklermiş gibi bakar, “hiç şüphesiz o bir delidir” derler.”²⁴⁰ bu ve benzeri ayetlerde “ذَكَرَ” den maksat Kur’an’dır.

d. Diğer Kutsal Kitaplar:

²³⁴ İnşirah, 94/4.

²³⁵ Zuhruf, 43/44.

²³⁶ Ebû Ca’fer Muhammed Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî Abdulmuhsin (Kahire: Daru Hicr, ts.), 20/602.

²³⁷ Sâd, 38/1-2.

²³⁸ Zariyat, 51/55.

²³⁹ Hicr, 15/9.

²⁴⁰ Kalem, 68/51.

“وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ” “yemin olsun ki zikirden (Tevrat’tan) sonra Zebûr’da da “Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır” diye yazmıştık”²⁴¹ burada “ذكر” den maksadın Tevrat olduğu tefsirlerde ifade edilmiştir.

e. Namaz:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” “Ey inananlar! Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah’ı anmaya gidin ve alıp satmayı bırakın. Eğer bilmiş olsanız, tabi ki bu sizin için daha hayırlıdır.”²⁴²

Buradaki Allah’ı anmaktan maksat Cuma namazının farzıdır. Dolayısıyla ayette namaz anlamı kastedilmekte ve “ذكر” kelimesi “صلاة” kelimesinin yerine kullanılmıştır.

f. Ehlü’z-Zıkr (ilim sahipleri):

“وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ” “Senden önce de kendilerine vahiy verdiğimiz birtakım erkekleri peygamberler olarak gönderdik. Şayet bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”²⁴³

Taberî, buradaki “أهل الذكر” tamlamasının; Tevrat ve İncil gibi Allah’ın indirdiği diğer ilahi kitapları okuyan ve bilgisine sahip olan ilim adamlarının kastedildiğini söylemektedir.²⁴⁴

g. Ayıplama, kınama (kötü yönde anma):

Bazı durumlarda “ذكر” fiili, bir kimseyi kötü biçimde anmak, onun kusurlarını dile getirip kınamak manasında da kullanılmıştır. İnsanların arkasından onların ayıp ve noksanlarını sayıp dökmeye, onları çekiştirmeye mecazen “zikretmek” denildiği olmuştur. Nitekim Araplar, bir kişinin başkalarının kusurlarını arayıp durduğunu anlatmak için “فلان يذكر” “falanca, filanın ayıplarını dile getirip onu kötü şekilde anıyor” anlamına gelir.²⁴⁵

Kur’an da ise kelimenin bu anlamını şu ayette görmekteyiz; “وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَخَذُوكَ” “(Ey Resulüm), O inkâr edenler, seni

²⁴¹ Enbiya, 21/105.

²⁴² Cum’a, 62/9.

²⁴³ Nahl, 16/43.

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 14/227.

²⁴⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 10/95; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/311.

gördükleri zaman da seni alaya alıyorlar ve: “- Bu mu, ilâhlarınızı ayıplayıp duran?” diyorlar. Halbuki onlar, Rahman’ın Kur’an’ını inkâr ediyorlar.”²⁴⁶ Cahiliye devri şairi Antere de bir beytinde “zikir” kelimesini bu anlamda kullanmıştır:

لَا تَذْكُرِي مَهْرِي وَمَا أَطْعَمْتُهُ فَيَكُونَ جِلْدُكَ مِثْلَ جِلْدِ الْأَجْرَبِ

“Atımı –ve onu besleyip büyüten şeyi– sakın ayıplama!

Zira (ayıpladığın için) senin teninde uyuz devenin derisi gibi olur.”²⁴⁷

h. Erkeklik/erkek cinsiyeti:

“ذَكَرَ” kökünün iki temel anlamdan türemiştir. Bunlardan birinin “hatırlama” olduğunu yukarda zikretmiştik. Diğer temel anlam ise kelimenin insan, hayvan veya diğer varlıklarda “eril” ve “erkek” olanlar için kullanılmasıdır. Nitekim “ذَكَرَ” kelimesi “erkeklik anlamına gelir ve dişi olmanın karşıtıdır” şeklinde tarif edilir.²⁴⁸ “ذَكَرَ” kelimesinin bu anlamını Kur’an’ı Kerimde de görmekteyiz:

“قُلْ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْاُنثَيْنِ”²⁴⁹ “Halbuki erkek kız gibi değildir.”²⁴⁹ “وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنثَى”²⁵⁰ “De ki: Allah iki erkeği mi haram kıldı, yoksa iki dişi mi?”²⁵⁰

Kelimenin müfredi “الذَكَرَ” şeklinde, tesniyesi ayette geçtiği üzere “الذَكَرَيْنِ” olarak, cemisi ise “ذُكُور – ذُكْرَان”²⁵¹ olarak kullanılmaktadır.

Erkeğin cinsel organına “الذَكَرَ” sözcüğü, her zaman erkek doğuran ve erkek doğurmak artık adeti haline gelmiş kadına “الْمَذْكَارَ” kelimesi, yaratılış olarak erkek develere benzeyen iri kemik yapısına sahip dişi develere “نَاقَةٌ مُذَكَّرَةٌ” denmiştir.²⁵² Görüldüğü üzere

²⁴⁶ Enbiya, 21/36.

²⁴⁷ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/392; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 10/94; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/311.

²⁴⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Luga*, 2/359; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/311; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 185.

²⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/36.

²⁵⁰ En'âm, 6/143.

²⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 185.

²⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 5/347; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/309; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 185.

kelimenin iki temel anlamından biri olan “erkeklik” anlamı Arap dilinde çok farklı yerlerde ve anlamlarda söz konusu anlamı ifade etmek için kullanılmıştır.

Son olarak “ذَكَرَ” kökü nişanlamak, nikâhlamak ve evlilik talebinde bulunma anlamında da kullanılmıştır. *Zikir* fiili, Arap dilinde mecazen evlenme niyetiyle anma anlamına da gelir. Bir kimse bir kadını eş olarak istediğinde ya da onunla evlendiğinde, o kadın hakkında “ذَكَرَ فُلَانَةً ذِكْرًا” denilir. Bu ifadeyi Türkçeye, “bir kişi falanca hanımı zikretti” şeklinde kelimesi kelimesine çevirebiliriz; aynı şekilde bağlama ve karinelere bakarak aynı cümleyi “falanca, filan kadına talip oldu (onu nikâhladı)” şeklinde de tercüme etmiş olsak bu çeviri yanlıştır diyemeyiz. Nitekim Hz. Ali ile Hz. Fâtıma validemiz hakkında nakledilen bir rivayette de bu kullanım görülür: “إِنَّ عَلِيًّا يَذْكُرُ فَاطِمَةَ” cümlesi “Ali, Fâtıma’yı nikahlamak istiyor” anlamında İslam aile hukukundaki “hıtbe” yani nişanlılık anlamına geldiği ifade edilmiştir.²⁵³

2.14. “خَيْرٌ” Kelimesi

“خير” kelimesi üç harfli “خ ي ر” kökünden türemiştir. Esasen “iyi veya hayırlı olmak, hayırlı olanı vermek” manasındaki “خَار يَخِيرُ” fiilinden türemiş bir mastardır. Allah senin hakkında hayırlı olanı lütfetsin manasında “خَارَ اللَّهُ لَكَ” şeklinde de bir kullanımı vardır.²⁵⁴ Genel olarak “herkesin arzu ettiği ve rağbet gösterdiği; akıl, adalet, lütuf ve kişiye faydalı olan şeyler” şeklinde tanımlanmıştır.²⁵⁵ Kelime hakkındaki başka bir etimolojik tahlilde; “خ ي ر” harfleri aslında “مِيل” ve “عُطْف” yani “şefkat” ve “meyil” manalarına dayandığı aktarılmıştır. Buna göre bu kökten türeyen “خَيْرٌ” kelimesi, “şerrin zıddıdır; zira herkes onu (*hayrı*) sever, ona meyleder ve sahibine şefkat gösterir.”²⁵⁶ Burada da söylediğimiz üzere “خير” kelimesinin zıddı “شَرٌّ” kelimesi olduğu gibi bazen de “ضَرٌّ” kelimesi zıddı olarak kullanılabilir. Nitekim ayette bunun örneğini görmekteyiz:

²⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/311; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 11/382.

²⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/264.

²⁵⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 167; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 11/238.

²⁵⁶ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 2/232.

“وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” “Eğer Allah sana bir zarar dokundursa, bu zararı O’ndan başka kaldıracak yoktur. Fakat sana bir hayır verecek olsa ona da kimse engel olamaz. Bil ki O, her şeye kâmil manada gücü yetendir.”²⁵⁷

Aynı kökten türeyen diğer kelimeler de bu etimolojik anlamla bağlantılıdır. Mesela “خيرة” kelimesi “seçme, tercih etme” manasındadır ki bu da kişinin gönlünün meylettiği, tercih ettiği şeyi ifade eder. Yine “استخارة” kelimesi “hayırlısını dilemek, en iyisini talep etmek” demektir; bu da aslında kişinin kendi hakkında en iyi olana yönelme isteğini gösterir. Nitekim “اسْتَخَارَ اللَّهَ” ifadesi “طَلَبَ مِنْهُ الْخَيْرَ” yani Allah’tan hayırlısını ve iyi olanını istedi anlamına gelmektedir.²⁵⁸ Bütün bu tanım ve açıklamalar “خير” kökünün özündeki “iyiye yönelme ve iyilik isteme” temasını yansıtır.

“خير” kelimesinin iki bölüme ayrıldığı ifade edilmiştir: ilki “mutlak hayır” olup, bütün insanlar tarafından her zamanda ve her zeminde arzulanan, istenilen ve genel kabulün iyi olarak telakki ettiği şeydir. Allah’ın bizim hakkımızda irade ettiği iyi şeylerde buna dahildir. Örneğin merhamet, sadakat, doğruluk, takva ve ibadet gibi tüm iyi şeyler bu kapsama girer.²⁵⁹ Nitekim şu ayeti kerime de bu doğrultudadır:

“فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ” “Artık kim zerre ağırlığınca bir iyilik yapmışsa, onu görür. Kim de zerre kadar bir kötülük yapmışsa, onu görür.”²⁶⁰

İkinci kısım ise “mukayyet hayır” dır ki; insandan insana değişen birisi için iyilik ve güzel bir hale vesile olurken diğer kimse için sıkıntı ve kötü bir duruma sebep olan şeyleri ifade eder. Örneğin “mal” bu şekildedir. Zira mal, hayırda ve güzel işlerde kullanan kişiyi iyiliğe sevk ederken bunun tam tersini yapan kişi için bir şer aracı haline gelir.²⁶¹ Hayır kelimesi ayetlerde “mal” anlamında çokça kullanılmaktadır. “خير” kelimesindeki meyil ve rağbet edilen anlamlarını düşündüğümüz zaman, hayra mal anlamının verilmesi de bir

²⁵⁷ En’am, 6/17.

²⁵⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 4/301; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/264; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 168.

²⁵⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 167; Semîn el-Halebi, *‘Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/545.

²⁶⁰ Zilzal, 99/7-8.

²⁶¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 167; Semîn el-Halebi, *‘Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/545.

ölçüde anlaşılmış oluyor. Zira mal da insanlar tarafından çokça istenilen ve meyledilen bir şeydir. Şu ayetlerde “خير” sözcüğü mal anlamında kullanılmıştır:

“وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ” “insan, mal sevgisine de aşırı derecede düşkündür.”²⁶²

“كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ”
“Birinizin öleceği vakit geldiğinde, eğer bırakacağı bir malı varsa anneye, babaya, yakın akrabalara usulüne uygun bir şekilde vasiyet etmek Allah’tan korkanların üzerine bir borçtur.”²⁶³

Nitekim bu kelime bir şiirde de “mal” anlamında kullanılarak geçmektedir:

مَاذَا تُرْجِي النَّفْسُ مِنْ طَلَبِ الْ خَيْرِ وَحُبِّ الْحَيَاةِ كَارِبُهَا

*Nefisler mal talep ederek ne umabilir ki, dünya sevgisi onlara gam ve keder getirirken?*²⁶⁴

Kelime hakkında bu açıklamaları yaptıktan sonra “خير” kelimesinin ayetlerde ve lügatlerde hangi manalarda kullanıldığına bakalım;

a. Yiyecek/Rızık:

Bazı ayetlerde “خير” kelimesi doğrudan yemek, azık, rızık anlamında anlaşılmıştır. Mesela Hz. Musa’nın medyen kuyusu başındaki yaptığı dua buna örnektir:

“فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ”
“Bunun üzerine Mûsâ, onların hayvanlarını suladı. Sonra gölgeye gidip, “Ey rabbim! Bana vereceğin her hayra muhtacım!” diye dua etti.”²⁶⁵

Hz. Mûsâ, Mısır’dan Medyen’e kadar yol gelmiş, yiyecek namına sadece yabani otlar ve ağaç yaprakları başka bir şey bulamamıştı. Açlık ve bedensel zayıflığın kendisine ağır geldiği bir anda Allah’tan yemek ve rızık talebinde bulunmuştur.²⁶⁶

²⁶² Âdiyât, 100/8.

²⁶³ Bakara, 2/180.

²⁶⁴ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, 20/162.

²⁶⁵ Kasas, 28/24.

²⁶⁶ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, 18/215; ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli, 3/402.

b. Salih Amel/İyilik:

Kur'an'ı Kerim de “خير” kelimesi temel anlamı olan “salih amel ve iyilik” manasında da kullanılmıştır. Çoğul formu olan “خيرات” şeklinde Kur'an'ı Kerim de geçtiğinde ise genellikle hayırlı işler, iyilikler anlamına gelir. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur:

“وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ” “Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılıp zekât vermeyi vahyettik. Onlar, bize hep kulluk ettiler.”²⁶⁷

c. Hâl ve Refah:

Bazı ayetlerde “خير” kelimesi, fiziki bir nesneden veya belirli bir şeyden ziyade muhatabın içinde bulunduğu iyi hal, refah ve bolluk manasında kullanılmıştır. Zira ayette Hz. Şuayb'ın kavmine şu şekilde hitap bilinmektedir:

وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرِيكُمْ بِخَيْرٍ “Medyen hakına da kardeşleri Şuayb'ı gönderdik. Onlara şöyle söyledi: “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur. Ölçüyü, tartıyı eksik tutmayın. Ben sizi maddî bakımdan iyi bir durumda görüyorum; ama doğrusu hakkınızda kuşatıcı bir azap gününden de korkuyorum.”²⁶⁸

İbn-i Âşûr bu ayetin tefsirini yaparken ilgili kısımda “الخیر: حسن الحال” şeklinde bir izahta bulunması kelimenin bahsettiğimiz anlamda kullanıldığını destekler niteliktedir.²⁶⁹ Sonuç olarak bu ayet özelinde “hayır kelimesinden murat, (dünyevî) halin iyi ve güzel olmasıdır” diyebiliriz.

d. At anlamı:

Kur'an'ı kerimde Hz. Süleyman'ın atlara olan ilgisi ve onlarla yaşadığı olay anlatılırken “خير” kelimesi “خيل” anlamında kullanılmaktadır.²⁷⁰

²⁶⁷ Enbiya, 21/73.

²⁶⁸ Hud, 11/84.

²⁶⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dar'u-Tunusiyye, 1446), 12/137.

²⁷⁰ el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/405; es-Sicistanî, *Garibu'l-Kur'an*, 76.

“سُـلَـيْمَانُ: دَوَّـرُسُو بِنِ اَتِ سَـوْغِـسِـيـنَ رَـبِّـيْ حَتَّى تَوَارَتْ بِاَلْحِجَابِ” “فَقَالَ اِتِّى اَحَبَّبْتُ حُبَّ اَلْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِاَلْحِجَابِ” rabbimi hatırlattığı için tutuldum dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi.”²⁷¹

Buraya kadar “خير” kelimesinin lügavi olarak anlam derinliğinden ve farklı manalarda kullanıldığından bahsettik. Son kısımda kelimemizi Sarf açısından incelemekte de fayda görüyoruz. Genel olarak “خير” kelimesi sarf açısından üç farklı formatta kullanılır:

İlki; buraya kadar anlattığımız “خَارِ يَخِيرُ” fiilinden türemiş bir mastar veya isim şeklinde kullanılmasıdır ki bunun birçok örneğini gördük.

İkincisi; ismi tafdîl olarak kullanılmasıdır. Normalde ismi tafdîl “أَفْعُلُ” kalıbında gelir. Fakat “خير” kelimesi olduğu hal üzere yani bir değişikliğe uğramadan ismi tafdîl olarak kullanılmıştır. Bu halde takdire “أَفْعُلُ” gibi kabul edilir.²⁷² Ayetlerde bunun birçok örneği vardır:

“اَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ اُولِيكُمْ اَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ” “Şimdi cevap verin bakalım (ey putperestler), sizin inkâr edenleriniz şu bahsedilenlerden daha mı iyi; yoksa sizin için kitaplarda kurtulacağınıza dair bir hükmü mü var?”²⁷³

Bu şekilde kullanımına bir de şiirden örnek verelim:

وَجَدْتُ خَيْرَ النَّاسِ كُلِّهِمْ جَاراً وَأَوْفَاهُمْ أَبَا حَنْبَلٍ

“Tüm insanlar içinde komşulukta en hayırlı olanının ve en vefalısının Ebû Hanbel olduğunu gördüm”²⁷⁴

Üçüncüsü: sıfat-ı müşebbehe olarak kullanılmasıdır. Bu durumda “خَيْرٌ” sözcüğü “خَيْرٌ” kelimesinin tahfif edilmiş halidir. Bu aynı “كَيْسٌ وَ كَيْسٌ” kelimesinin kullanımı gibidir.²⁷⁵

²⁷¹ Sad, 38/32.

²⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/264; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 167.

²⁷³ Kamer, 54/43.

²⁷⁴ Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruü'l-Kays, *Dîvânu İmruü'l-Kays* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1425), 145.

²⁷⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 168; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 11/240.

Örneğin “رَجُلٌ خَيْرٌ وَ خَيْرٌ” ve “امْرَأَةٌ خَيْرَةٌ وَ خَيْرَةٌ” hayırlı kadın veya erkek şeklinde bir kişiye sıfat yapılarak kullanılmaktadır.²⁷⁶ Kur'an'ı Kerim'deki şu ayet de bu anlamdadır:

“فَبِهِنَّ خَيْرَاتٌ جَسَنٌ” “Oralarda, hayırlı (huyu güzel), yüzü güzel kadınlar vardır.”²⁷⁷ Yukarda da anlattığımız gibi aslı “خَيْرَاتٌ” olan kelime ayette “خَيْرَاتٌ” şeklinde tahfif edilmiş haliyle geçmektedir.

Lebid b. Rebia kardeşi Erbed'e yazmış olduğu mersiyesinde de kelimeyi tahfif edilmiş haliyle kullanmıştır:

لَنْ تُفْنِيَا خَيْرَاتِ أَرْ بَدَ فَابْكِيَا حَتَّى يَعُودَا

“Erbed'in iyiliklerini (faziletlerini) saymakla bitiremezsiniz; o hâlde ağlayın, ta ki Erbed size geri dönsün.”²⁷⁸

2.15. “رَبُّ” kelimesi

“رَبُّ” kelimesi, “رَبَّ يَرْبُ” fiilinden türemiş “فَعْلٌ” vezninde mastardır.²⁷⁹ Rab, aslında “terbiye etmek yani bir şeyi halden hale, kemâle ulaşıncaya dek yetiştirmek” demektir.²⁸⁰ Lügatlerde kelimenin “sahip, idare eden, terbiye eden, koruyan, nimet veren, ıslah eden” gibi birçok manası zikredilmektedir. “رَبُّ” kelimesi Allah'ın isimlerinden olması hasebiyle kelime hakkında saydığımız bu anlamların Allah'a ait olduğu belirtilmektedir.²⁸¹

“رب” kelimesi Allah'ın ismi olmasıyla beraber ayetlerde ve Araplar arasında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Fakat aralarında şöyle bir fark vardır: “رَبُّ” kelimesi mutlak olarak yalnızca Allah için kullanılırken; bir şeyin sahibi anlamında “رب الدار” ve “رب الفرس” örneklerinde olduğu gibi Allah'ın dışındaki bir şey için yalnızca izafe edilerek kullanılmaktadır. Kelime “الرب” şeklinde elif lam takısı ile de Allah'tan başkası için

²⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/264; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 11/240.

²⁷⁷ Rahman, 55/70.

²⁷⁸ Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî Lebid b. Rebia, *Dîvânü Lebid b. Rebia* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1425), 35.

²⁷⁹ Safi, *el-Cedvel fi'l-rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 1/29.

²⁸⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 190.

²⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/399; el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 191.

kullanılmıştır.²⁸² Cahiliye döneminde Araplar “*rab*” kelimesini zaman zaman kralları için de kullanmışlardır. Nitekim meşhur bir Cahiliye şairi olan Hârîs bin Hillize, bir kasidesinde hükümdara hitaben şöyle demiştir:

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهيدُ عَلَى يَوْمِ
مِ الْحَيَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءُ

“O, hem *rab* (hükümdar) hem de şaşkınların günü üzerine şahit olandır; imtihan ise gerçekten çetin bir imtihandır.”²⁸³

Bu açıklamalarla beraber “رَبُّ” kelimesi üç temel manaya ve kavrama işaret etmektedir:

Birincisi: “bir şeyi düzeltmek ve onu gözetip üzerinde durmak” manasıdır. Bu bağlamda “رَبُّ” kelimesi “bir şeyin maliki (sahibi) ve ıslah edeni ve yöneticisi” manasına gelir. Mesela “رَبُّ فُلَانٍ ضَبَعَتُهُ” “falanca kimse arazisini ıslah edip onunla ilgilendi” anlamına gelmektedir.²⁸⁴ “الرَّبِّيَّةُ” kelimesi “küçük çocukların bakım, gözetim ve terbiyesi” anlamındaki fıkıh terimi olan “الْحَاضِنَةُ” kelimesiyle aynı anlama gelmektedir.²⁸⁵ Zira çocuğu büyüten kişi bir anlamda çocuğu yönetmiş ve ıslah etmiş olmaktadır. Yüce Allah da kâinatı yaratıp ıslah eden, bütün mahlukatı sevk ve idare eden olduğu için kendisine “الرب” denmiştir.

Bu kullanım, günlük dile de yansımıştır: örneğin Huneyn savaşında Safvân b. Ümeyye şöyle demiştir: “لَأَنْ يَرْبِيَنَّ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَرْبِيَنَّ رَجُلٌ مِنْ هَوَازِنَ” “Beni bir Kureyşli’nin yönetmesi, Hevâzin’den birinin yönetmesinden bana daha sevimlidir.”²⁸⁶

İkincisi: “bir şeye devamlı surette bağlı kalmak, sürekli bir işi yapmak” anlamıdır ki aslında bu da ilk manaya uygundur. Bulut bir bölgede uzun süre durup yağmur yağdırdı zaman “أَرَبَّتِ السَّحَابَةُ بِهَذِهِ الْبُلْدَةِ” denilmesi bu temel anlama işaret etmektedir. “الشَّأَةُ الرَّبِّيُّ” tamlaması ise sağılmak için devamlı surette eve bırakılan koyun için kullanılmıştır.²⁸⁷

²⁸² el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*, 190; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 1/399; ez-Zebîdî, *Tâcü 'l-arûs min cevâhiri 'l-Kamus*, 2/459.

²⁸³ Ebû Ubeyde (Ebû 'z-Zalîm) el-Hârîs b. Hillize b. Mekkûh el-Yeşkûrî el-Bekrî Hârîs b. Hillize, *Dîvânü Hârîs b. Hillize*, thk. Mervan el-Atıyye (Dîmeşk: Daru'l-İmam en-Nevevi, 1415), 70.

²⁸⁴ İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*, 1/467; el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 15/128; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi 'l-Luga*, 2/383.

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 1/405.

²⁸⁶ el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 15/128; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*, 190; el-Cevherî, *Tâcü 'l-Luga*, 1/130.

²⁸⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, 8/257; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi 'l-Luga*, 2/283.

Üçüncüsü: “bir şeyi diğerine eklemek, bitişirmek” manasıdır şeklinde ifade edilmiştir ki bu da “الرب” kelimesinin “toplamak, bir araya getirmek, ahid ve söz vermek” anlamına kapı aralar. Mesela okların toplanıp içene konduğu bez parçasına “ربابة” denilir. Anlaşma ve sözleşmeye de “ربابة” ve bu kelimenin cemisi olan “أربة” kelimesi kullanılmıştır. Çünkü anlaşma tarafları ortak bir noktada toplar ve birleştirir.²⁸⁸ Nitekim bir şiirde bu manada kullanıldığına rastlamaktayız:

وَكُنْتُ إِمْرًا أَفْضَتْ إِلَيْكَ رِبَابَتِي وَقَبْلَكَ رَبَّتِي فَضَعْتُ رُبُوبُ

“Ben sana söz veren kişiyim halbuki senden evvel (o kadın) bana söz verdi de (sözünde durmadığı için) çocuğunu düşürdü”²⁸⁹

Şimdide kelimenin ayetlerdeki anlamlarına ve kullanım şekillerine bakalım:

a. Allah’tan başka tapılan nesneler:

Ayetlerde müşriklerin veya ehli kitabın bozuk imanları eleştirilirken “رب” kelimesinin cemisi olan “أرباب” kelimesi kullanılmıştır. Örneğin bir ayette şu şekilde ifade edilmektedir: “يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ” “Ey mahpushane dostlarım! Türlü türlü ilahlar mı, yoksa gücü karşısında kimsenin duramadığı tek olan Allah mı (iman edilmeye) daha layık?”.²⁹⁰

Başka bir ayette ise “اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ” “Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, bilhassa Meryem oğlu Mesih’i ilah edindiler”²⁹¹ şeklinde geçmektedir. Müfessirler bu ayeti açıklarken, Yahudi ve Hristiyanların din adamlarını haramı helal, helali haram kılmada mutlak otorite kabul ederek onlara adeta rab makamı verdiklerini belirtirler.²⁹²

b. Efendi, melik, kral:

²⁸⁸ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 2/383.

²⁸⁹ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 1/133; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*, 2/467.

²⁹⁰ Yusuf, 12/39.

²⁹¹ Tevbe, 9/31.

²⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/417.

Bunun örneklerini Kur'an'daki Yusuf (a.s.) ve kardeşlerinin kıssasının anlatıldığı yerde görmekteyiz:

“يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمْ فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا” “Ey mahpushane dostlarım! Biriniz kralına şarap ikram edecek...”²⁹³

“وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسِيَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ” “içlerinden, kurtulacağına inandığına, “kralının yanına gidince beni anlat” dedi. Ama şeytan ona, efendisine Yusuf’tan bahsetmeyi unutturdu. Dolayısıyla Yusuf birkaç sene daha zindanda kaldı.”²⁹⁴ Bu ayette geçen “عند ربك” ifadesinde “efendi” anlamının kastedildiği hususunda alimler müttelik iken; aynı ayetteki “ذكر ربه” hakkında farklı tefsirler yapılmıştır. Bu durumda ayete “şeytan Yusuf (a.s.)’a rabbini hatırlamayı unutturdu” şeklinde anlam verilmiştir.²⁹⁵

c. Rabbâniyyun (İlim Sahipleri)

Sarf açısından “رَبَّانِي” kelimesi ile alakalı üç farklı görüş vardır: birincisi “الرب” kelimesine nispet edilmesidir. Bu durumda kelimedeki elif ve nûn harfleri zait kabul edilir ve kelimeye mübalağa anlamı katar. İkincisi ise “رَبَّانِي” kelimesinin “رَبَّان” a nispet edildiği görüşüdür ki bu da “rab bilgisine sahip olan kişi” anlamında alem olmuş olur.²⁹⁶ Üçüncü görüş ise kelimenin aslının Süryanice veya İbranice olup “ilim ehli ve fıkıh bilgini” anlamlarına gelmesidir.²⁹⁷ Kelime ayette şu şekilde geçmektedir:

“لَوْلَا يَنْهَيْهِمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِثَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ” “hiç olmazsa dinden sorumlu olanlar ve alimler onları yalanı konuşmaktan ve haramı yemekten engelleselerdi. Bu yaptıkları çok kötü bir şeydir!”²⁹⁸

²⁹³ Yusuf, 12/41.

²⁹⁴ Yusuf, 12/42.

²⁹⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Budeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 2/112.

²⁹⁶ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 15/129; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 191; Safî, *el-Cedvel fî İ'rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 2/229.

²⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/407; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 2/461; Salime Leyla Gürkan, “Rabbaniyyun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/376.

²⁹⁸ Maide, 5/63.

Kur'an'da sadece bir yerde geçen “رَبَّيُّونَ” kelimesinin ise teknik olarak tıpkı “رَبَّانِي” kelimesi gibi “الرب” kelimesine mensup bir isim olduğu söylenmiştir.²⁹⁹ Manasının ise “Yahudi geleneğinde öğretici ve yönetici konumundaki rabbâniyyun’a tâbi olan sıradan halk”³⁰⁰ “büyük topluluk, binlerce kişi, ilim sahibi topluluk” gibi anlamlar verilmiştir.³⁰¹

2.16. “يَصِدُّونَ” kelimesi

“صَدَّ يَصِدُّ” muzaaf bir fiil olup “نصر” babındandır. Fakat fiil muzari halinde aynel fiilin bazen “يَصِدُّ” şeklinde kesralı olarak; bazen de “يَصِدُّ” şeklinde dammeli olarak kullanılmaktadır.³⁰² Kelimenin muzari halindeki bu hareke farklılığı anlama doğrudan etki etmemekle beraber ayetlerde dammeli ve kesralı okuyuşlarda farklı tefsirler yapılmıştır. Mesela “يَصِدُّ” şeklinde damme ile okunduğunda “Yüz çevirmek ve uzaklaşmak” manalarında kullanılmıştır. Örneğin ayette şöyle buyurulmaktadır: “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصِدُّونَ عَنْكَ صُدُّوًا” “Onlara, Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün”.³⁰³ Aynı şekilde Kutâmî (ö. 101/719-20 [?]) de bir şiirinde “yüz çevirip uzaklaşan” anlamındaki “صَادُّ” kelimesinin cemisi olan “صُدَاد” kelimesini “إِعْرَاض” anlamında kullanmıştır:

أَبْصَارُهُنَّ إِلَى الشُّبَّانِ مَائِلَةٌ وَقَدْ أَرَاهُنَّ عَنْهُمْ غَيْرَ صُدَادٍ

“Gözlerini delikanlılardan alamıyorlardı ve onların delikanlılardan yüz çevirmediklerini (onlara ilgisiz kalmadıklarını) da gördüm”³⁰⁴

Yine “يَصِدُّ” şeklinde okunduğu zaman “منع” ve “صرف” yani “başkasını engellemek ve yoldan çevirmek” anlamına da gelmektedir ve bu manada kullanımı da yaygındır.³⁰⁵ Ayetler de bunun örneğini çokça görmekteyiz: “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا” “İnkâr eden ve Allah yolundan alıkoyanlar şüphesiz doğru yoldan çok

²⁹⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 191.

³⁰⁰ Gürkan, “Rabbaniyyun”, 34/377.

³⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/407.

³⁰² el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/73; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 3/282; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/266.

³⁰³ Nisa, 4/61.

³⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/245; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/266.

³⁰⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/73; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, 3/282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/245; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/266.

uzaklaşmışlardır”.³⁰⁶ “أَصَدَّ” ve “صَدَّدَ” kelimeleri “صَدَّ عَنْهُ” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir. Yani “engelleme” anlamında kullanılmıştır.³⁰⁷ Hem “engelleme” anlamına hem de “أَصَدَّ” ve “صَدَّدَ” kelimeleri “صَدَّ عَنْهُ” kelimesinin yerine kullanıldığına şiirden bir örnek verelim:

أَنَاسٌ أَصَدُّوا النَّاسَ بِالسَّيْفِ عَنْهُمْ صُدُّوا السَّوَاقِي عَنْ أَثُوفِ الْحَوَائِمِ

“Bir grup insan vardır ki, insanları kendilerinden kılıçla uzaklaştırdılar (engellediler) Nasıl ki dereler (ya da su yolları), susamış hayvanların burunlarından suyu engellerse, öyle uzaklaştırdılar”³⁰⁸

Kelime sadece araştırmamıza konu olan Zuhurf suresinde muzari halde iken aynel fiilin kesrası ile “وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ” şeklinde geçmekte olup; “Meryem oğlu bir örnek olarak (öne) atılınca hemen senin kavmin bundan (şımarıp haykıra haykıra) gülüyorlar”³⁰⁹ anlamı verilmiştir. Bu ayette kıraat bakımından iki farklı okuyuş varsa da tercih edilen “يَصِدُّ” şeklinde okunmasıdır. Bu şekilde okunduğu zamanda kelime “bağırarak gülmek, kahkaha atmak” anlamlarına gelen “ضَجَّ” ve “عَجَّ” kelimeleriyle tefsir edilmiştir.³¹⁰

Buraya kadar verdiğimiz manalarından farklı olarak Kur’an’da “صَدَّ” kelimesi “تَعَرَّضَ لَهُ” “bir şeye yönelmek ve karşısına çıkmak” anlamında da kullanılmıştır.³¹¹ Ayetin metni şu şekildedir: “أَمَّا مَنْ اسْتَعْزَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى” “Sen ise kendini her bakımdan ihtiyaçsız görene yöneliyorsun”.³¹² Ayette geçen “تَصَدَّى” kelimesinin yazılışı farklı olsa da aslı “تَصَدَّدَ” olup araştırmamıza konu olan kelime ile aynı kökten türemiştir.³¹³ Kur’an’ı Kerim deki geçen bu anlamına şiirlerde de rastlamaktayız:

لَمَّا رَأَيْتُ وَلَدِي فِيهِمْ مَيِّلٌ إِلَى الْبُيُوتِ وَتَصَدَّوْا لِلْحَجَلِ

³⁰⁶ Nisa, 4/167.

³⁰⁷ el-Cevherî, *Tâcû'l-Luga*, 2/495; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/245; ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/267.

³⁰⁸ el-Cevherî, *Tâcû'l-Luga*, 2/495; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/245.

³⁰⁹ Zuhurf, 43/57.

³¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/80; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/246.

³¹¹ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247.

³¹² Abese, 80/5-6.

³¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247.

“Oğlumun (çocuğumun) onlarla evlere doğru bir meyil gösterdiğini ve kekliklere yöneldiklerini gördüğümde...”³¹⁴

Kelimenin “bir şeyin karşısına çıkma, ona yönelme” anlamında kullanıldığını yukarda zikretmiştik. Bu anlam ile bağlantılı olarak Arapçada “bu ev şu evin karşısındadır” demek istendiğinde “هَذِهِ الدَّارُ عَلَى صَدَدِ هَذِهِ” şeklinde söylenir. Dolayısıyla bu cümledeki “صَدَدٍ” kelimesi “karşısında” anlamına gelen “قبالة” sözcüğüyle açıklanmaktadır.³¹⁵

“صَدَدٌ” kelimesi Kur’an’da “el çırpma, alkış yapmak” manasında da kullanılmaktadır. Ayet şu şekildedir:

“وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيدٌ” “Kabe’nin yanında o kişilerin namazı ıslık çalmak ve el çırpma başka bir şey değildir”.³¹⁶ “تَصْدِيدٌ” kelimesinin aslı “صَدَدٌ يَصْدِدُ” dur. Üç tane “د” harfi peş peşe gelince bunlardan birisi “ي” harfine kalb edilmiştir. Bunun örneğini “قَصَصْتُ أَظْفَارِي” cümlesindeki “قَصَصْتُ” fiilinde de görmekteyiz zira kelimenin aslı “قَصَصْتُ” dur.³¹⁷ Kelimedeki “el çırpma” anlamı her ne kadar çok değişik ve kelimenin kök anlamlarından uzak bir anlamı ifade ediyormuş gibi görünse de bir önceki paragrafta söylemiş olduğumuz “صَدَدٌ” kelimesinin “قبالة” yani “karşısında” anlamı ile bağlantılıdır. Şöyle ki el çırpma dediğimiz eylem iki elin karşılıklı olarak durdurulup sonra birbirine vurulması neticesinde meydana gelmektedir.³¹⁸

Kelime Kur’an’da sadece bir yerde “صديد” şeklinde isim olarak geçmektedir. Ayet-i kerime şu şekildedir:

“مَنْ وَرَاثَهُ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ” “Arkasında cehennem vardır; kendisine irin şeklinde bir su içirilecek”.³¹⁹ “صديد” kelimesi “irin ile karışmış kan” diye tarif edilir.³²⁰ Ayetteki bağlamı da dikkate alınırsa cehennemliklerin içeceğinin olduğu da anlaşılmaktadır.

³¹⁴ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247.

³¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 7/81; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/74; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247.

³¹⁶ Enfal, 8/35.

³¹⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 12/73; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/268.

³¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 8/268.

³¹⁹ İbrahim, 14/16.

³²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1/80; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/247.

Son olarak vadi veya dağ geçitlerinin iki tarafını ifade etmek için “صَدَّانَ” kelimesi kullanılır. Meşhur aşk hikayelerinden birinin kahramanı olan, Leyla el-Ahyeliyye (ö. 86/705’ten sonra) kelimeyi bir şiirinde zikrettiğimiz anlamda şu şekilde kullanmıştır:

أُنَابِعَ لَمْ تَنْبَغْ وَلَمْ تَكُ أَوْلَا وَكُنْتُ صَنْئًا بَيْنَ صَدَّيْنِ مَجْهَلًا

“Ey Nâbiga! Sen (zaten) üstün vasıflı biri değildin ve ilk sırada da yer almadın
Sen, iki dağ (büyük şahsiyet) arasında kaybolmuş, tanınmayan bir çıraktın”³²¹

2.17. “يَفْتَرُ” kelimesi

İlgili ayette “يَفْتَرُ” şeklinde geçen kelime tef’il babından olup “ف ت ر” kök harflerinden meydana gelmiş, sarf ilmi açısından sahih salim bir fiildir. Kur’an-ı Kerîm’de “فتر” kökü, morfolojik olarak ikisi fiil formunda, biri ise isim formunda olmak üzere toplam üç kez kullanılmıştır.

“ف ت ر” kökünün temel anlamı “zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme” olup, bu anlam fiziksel, zihinsel ve hatta coğrafi bağlamlara kadar genişlemiştir.³²²

“فتر” kelimesini doğrudan “zayıflık, güçsüzlük ve sakinlik” kelimeleri ile tanımlamak eksik bir tanım olur. Çünkü “فتر” kelimesi bir halden başka bir hale geçişi yani “öfkeli iken sakinleşmeyi, güçlü iken gücünü kaybetmeyi, sert iken yumuşamayı” ifade eder.³²³ Kelimenin anlam ve kullanımına örnek olarak gösterebileceğimiz İbn-i Mukbil’in beytine bir bakalım:

تَأْمَلْ خَلِيلِي هَلْ تَرَى ضَوْءَ بَارِقٍ يَمَانٍ مَرَّتْهُ رِيحٌ نَجْدٍ فَفَتَّرَا

“Ey dostum, dikkatle bak! Görüyor musun Yemen tarafında bir şimşegin ışığını? Ona
Necid yeli uğradı da (şiddetini) hafifletti, zayıflattı”³²⁴

³²¹ Leylâ bint Abdillâh b. Rehâh b. Şeddâd b. Kâ’b Leylâ el-Ahyeliyye, *Dîvânü Leylâ el-Ahyeliyye*, thk. Halîl İbrâhîm el-Atıyye - Celîl el-Atıyye (Irak: Vizâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâd, ts.), 102.

³²² Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/114; İbn Fâris, *Mu’cemü Mekayîsi’l-Luga*, 4/470; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/43; Semîn el-Halebi, *Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrefi’l-elfâz*, 3/190.

³²³ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/114; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 373; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/43; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kamus*, 13/293.

³²⁴ el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luga*, 14/194; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/43.

Görüldüğü üzere “فتر” fiili burada kuvvetle çakan şimşegin gücünün azaldığını ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim Kur’an da kelimenin lügat anlamında kullanıldığını görmekteyiz:

“إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُنْجِسُونَ” “Günaha girmiş olan kimseler şüphesiz cehennem azabında sürekli kalacaklar, azapları hafifletilmeyecek (ara verilmeyecek) ve (kurtulmaktan) ümit kesmiş halde susacaklar!”³²⁵

Yukarda da değindiğimiz üzere “فتر” kelimesi fiziki, duygusal ve zamansal bağlamlarda kullanım alanı olan geniş yelpazeli bir kelimedir. Şimdi örneklerle bunları açıklayalım;

a. Fiziksel ve Soyut zayıflama:

“أَجِدُ فِي نَفْسِي فَتْرَةً” ve “فَتَرَ جَسْمَهُ” denildiği zaman “bedeni gevşedi ve zayıfladı” anlamına gelir. Kişinin yorulduğunu ve halsizliğini ifade etmek için kullanılır.³²⁶

Mesela bir hadiste “نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفْتَرٍ” şeklinde bir ifade geçmektedir. Hadiste geçen sarhoş edici “مُسْكِرٍ”, içildiğinde aklı gideren şeydir; “مُفْتَرٍ” ise, içildiğinde bedeni gevşeten şeydir; yani fiziki olarak bedeni hararetlendirir ve onda bir durgunluk (bitkinlik, halsizlik) meydana getirir.³²⁷

Soyut olarak zayıflamaya da ayetten örnek verebiliriz:

“يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ” “Onlar, ara vermeden ve zayıflığa düşmeden (zayıflamaksızın) gece gündüz Allah’ı tenzih ederler”³²⁸

b. Zaman ve Hareket Bağlamında:

Zaman açısından “kesinti” ve “ara verme” anlamında kullanılır. Nitekim ayette de bu anlamda kullanılmıştır:

³²⁵ Zuhurf, 43/75.

³²⁶ Mürsî, *el-Muhassas*, 1/471; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/43; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/293.

³²⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 14/194; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/43; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/294.

³²⁸ Enbiya, 21/20.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ
“Ey Ehli kitap! “Bize uyarıcı da müjdeleyici de gelmedi”
diyerek mazeret uydurmayasınız diye peygamberlerin arası kesildiği bir dönemde size gerçekleri açıklamak üzere elçimiz gelmişti. İşte size müjdeleyici de uyarıcı da geldi. Allah her şeye kadirdir”³²⁹

Kur’an da “فَتْرَةٌ” kelimesinin isim olarak geçtiği tek yerdir. Kelime zikrettiğimiz ayette ve bazı hadislerde terim olarak kullanılmış olup genel olarak “Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki tebliğin durakladığı dönem, Kur’an’ın inişi sırasında yaşanan vahiy kesintileri ve tarih boyunca bazı devletlerde merkezi otoritenin zayıfladığı, yönetim boşluklarının olduğu zaman dilimleri” için kullanılmıştır. Bunlar; “فَتْرَةُ الْوَحْيِ” “أَهْلُ الْفَتْرَةِ” gibi tamlamalarla ifade edilmiştir.³³⁰

c. Ölçü Birimi Anlamında:

“الْفَتْرُ” kelimesi baş parmak ile işaret parmağı açıldığı zaman aradaki kalan mesafeye denir. Tıpkı “Onu karışı ile ölçtü” “كَأَلَهُ بِشِيرِهِ” kullanımında olduğu gibi “قَدَّرَهُ وَكَأَلَهُ بِفَتْرِهِ” şeklinde kullanımları da vardır.³³¹ İki peygamber arasına tebliğin olmadığı fetret dönemi denilen zamansal bir boşluk ile fiziki olarak iki parmak arasındaki mesafe içinde kullanılması kelimenin farklı alanlardaki anlam genişlemesini göstermektedir.

Kelimenin zikrettiğimiz bu kullanımların dışında farklı kullanımları da vardır. Örneğin kişinin bakışlarındaki keskinliğin zayıfladığını ve durgunlaştığını anlatmak için “طَرَفٌ فَاتِرٌ” ifadesi; aynı şekilde içinde hoş bir zayıflık bulunan yumuşak ve çekici bakış içinde kullanılmıştır.³³²

Soğuk veya sıcaklığın azalması içinde kelimemiz kullanılmıştır. Örneğin “فَتَرَ الْبَرْدُ” cümlesi “soğuk şiddetini azalttı” anlamında, “فَتَرَ الْمَاءَ” “suyun harareti yatıştı, sıcaklığı azaldı”

³²⁹ Maide, 5/19.

³³⁰ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/294; Metin Yurdağür, “Fetret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475.

³³¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 373; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/44; Semîn el-Halebi, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 3/196; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/294.

³³² Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/114; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 14/193; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 373; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/43; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/294.

manasında kullanılmıştır. Bu cümlelerde “فَتَر” kökü kelimenin temel anlamına karşılık gelen “سكن” fiilinin manasında kullanılmıştır.³³³

2.18. “تُخَبِّرُونَ” Kelimesi

“حبر” kelimesi sarf açısından sahih salim bir fiildir. Kur’an da dört yerde isim, iki yerde de fiil olmak üzere toplamda altı defa geçmektedir. Araştırmamıza konu olan Zuhruf suresinde fiil olarak kullanılmıştır. Kelimenin bağlamına göre farklı kullanım alanları ve manaları olsa da temel olarak “bir şeyin izi, alim, nimet, güzellik ve bir şeyi güzelleştiren” anlamlarına gelmektedir.³³⁴ Şimdi kelimenin saydığımız anlamlarını da dikkate alarak kelimenin Kur’an’ı Kerimdeki kullanıldıkları yerleri inceleyelim:

“ح ب ر” kökünün Kur’an da iki yerde fiil formatında geçtiğini söylemiştik. İki yerde de aynı anlamda geçtiği için sadece Zuhruf suresindeki ayeti zikretmeyi yeterli görüyoruz.

“أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَآرَؤُكُمْ تُخَبِّرُونَ” “Siz ve eşleriniz, muhteşem bir şekilde karşılanıp ağırlanmak üzere cennete girin”³³⁵

Mealde “ağırlanmak” şeklinde çevirisi yapılan kelimeye lügatlerde “sevindirilirler, nimetlere ulaşırlar, ikramda bulunulur” anlamları verilmiştir. Lügatlerde bu ayetteki “تُخَبِّرُونَ” kelimesi “nimet” kelimesiyle açıklanmıştır.³³⁶ Nitekim sözcüğün bir şiirde bu anlamda kullanıldığını görürüz:

قَدْ لَيْسَتْ الدَّهْرُ مِنْ أَفْئَانِهِ كُلَّ فَنٍ نَاعِمٍ مِنْهُ حَبْرٌ

“Zamanın türlü dallarından her birini giydim (yaşadım); onun her tatlı türünden de sevinçle nasibimi aldım.”³³⁷

Kelimenin “bir şeyin izi” anlamına geldiğini daha önce zikretmiştik. Kelimenin Arapça da bu anlamı ifade eden hali “الْحَبْرُ” veya “الْحَبَرُ” kelimeleridir. Kelimedeki bu temel

³³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/43; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 13/296.

³³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/22; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/157.

³³⁵ Zuhruf, 43/70.

³³⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/419; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzîli*, 4/263; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/23.

³³⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/23.

anlamı da göz önünde bulundurarak ayetteki “خَبْرُونَ” kelimesine “yüzlerinizde o nimetin izi görünür” şeklinde anlam verilmesi de mümkündür.³³⁸

Kuran'da dört yerde “أخبار” şeklinde isim olarak geçtiğini zikretmiştik. Dört yerde de bu kelime “bilgin ve alim” anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim Abdullah b. Abbas “ümmetin bilgini” anlamında “جُبْرِ الْأُمَّةِ” lakabı ile anılagelmiştir.³³⁹ Kelimemiz burada da “عالم” manasında kullanılmıştır. Şimdi bu ayetlerden birini anlamsal açıdan ele alıp kelimemizi tahlil edelim:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا “İçinde hakikate rehberlik eden bir nur barındıran Tevrat’ı biz indirdik. Allah’a kendilerini adanmış peygamberler, Yahudiler arasında onunla hüküm verirlerdi. Ayrıca, Rablerine teslimiyet gösteren zahitler ve ilahi kitabı korumakla sorumlu kılınmış bilginler de bu hükmün tanıklarıydı...”³⁴⁰

Mealde “bilginler” olarak çevrilen “الأخبار” kelimesi “Yahudi din alimleri” anlamında veya “ister Müslüman olsun ister zimmi ehli kitap olan her alim” için kullanılan bir isimdir. Müfredi “الْحَبْرُ” veya “الجُبْرُ” şeklinde gelir.³⁴¹ “ح ب ر” kök harflerinden türeyen bir isim olan “الأخبار” kelimesinin Kur’an da “alim” veya “din bilgini” kelimelerinin yerine kullanılmıştır. Fakat sözcük ilk başta “alim” kelimesi için vaz’ olunmamıştır. “الأخبار” kelimesinin “alim” anlamında kullanılması “ح ب ر” kökünün temel anlamlarından olan “أثر الشيء” yani “bir şeyin izi” anlamıyla bağlantılıdır. Şöyle ki alimlerin satırlarından insanların sadırlarına yerleşen ilim onların kalplerinde bir iz bırakmıştır.³⁴² Dolayısıyla kelimenin kök anlamı olan “أثر الشيء” ile sonradan bu kökten türeyen “العالم” anlamındaki “الأخبار” arasında böyle bir ilişki vardır.

³³⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 113; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzîli*, 4/263; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/158.

³³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/158; İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas” (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/78.

³⁴⁰ Maide, 5/44.

³⁴¹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/23; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/157.

³⁴² el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 113.

Yazıyı, şiiri, sözü ve bunların dışındaki şeyleri güzelleştirmek ve süslemek için “حَبْرٌ” veya “حَبْرٌ” fiili kullanılmıştır.³⁴³ Mesela şiiri güzelleştirdiği ve süslediği için cahiliye şairi Tufeyl el-Ganevî’ye “مُحَبَّرٌ” denmiştir.³⁴⁴ Kelimenin zikredilen anlamı bir şiirde de şu şekilde geçmektedir:

كَتَحْبِيرِ الْكِتَابِ بِحَطِّ يَوْمًا يَهُودِيٍّ يَقَارِبُ أَوْ يَزِيلُ

“Bir gün, bir Yahudi’nin yaklaşması ya da ortadan kaldırmasıyla kitabı güzel ve süslü bir hat ile yazmak gibi...”³⁴⁵

“الحَبْرُ” kelimesi “المِدَاد” mürekkep; “المِحْبَرَةُ” ise mürekkep hokkası anlamına gelmektedir.³⁴⁶ Sözcüğün “kelamı, şiiri, yazıyı güzelleştiren” manasında kullanılması daha önce “ح ب ر” kelimesi hakkında zikrettiğimiz “iz bırakma” anlamı ile alakası vardır. Çünkü şiiri, kelamı ve yazıyı güzelleştirip ortaya sanat eseri koyan kişi muhatabında bir iz bırakır.

“الْحَبْرُ وَالْحَبْرَةُ وَالْحَبْرَةُ وَالْحَبْرُ وَالْحَبْرَةُ” kelimelerinin hepsi “Dişlerin beyazlığına karışan (bulaşan) bir sarılık” manasına gelmektedir.³⁴⁷ Nitekim kelimenin bu anlamına bir şairin beyitlerinde rastlamaktayız:

تَجَلُّوْا بِأَخْضَرٍ مِنْ نَعْمَانَ ذَا أَشْرٍ كَعَارِضِ الْبَرَقِ لَمْ يَسْتَشْرِبِ الْحَبْرَا

“Numan (vadisi) yeşilliğiyle beraber, çoşkulu ve canlı bir şekilde parıldıyor; Şimşek yüklü bir bulut gibi henüz sarılık bulaşmamış saf bir beyazlıkta”³⁴⁸

Sonuç olarak, “تَحْبُرُونَ” kelimesi, kökü olan “ح ب ر” nin “iz bırakmak, güzelleştirmek, süslemek, sevinç vermek” gibi anlam katmanlarını Kur’an bağlamında cennet ehline yönelik sevindirme, ikram ve nimetlendirme manasında bir araya getirmektedir. Kökün, “ilim” ve “alim” anlamında “الأحبار” formuyla kullanımı ise, bilginlerin söz ve eserleriyle

³⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/158; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 10/515.

³⁴⁴ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/22; el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/157; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 10/513.

³⁴⁵ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/23; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/158.

³⁴⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/157.

³⁴⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/218; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/23; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/160; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamus*, 10/507.

³⁴⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 5/123.

insanların zihin ve kalplerinde iz bırakmasıyla ilişkili tarihî ve semantik bir gelişmeyi yansıtır. Bu yönüyle kelime hem maddî hem de manevî güzellik ve mutluluk hâllerini ifade eden çok boyutlu bir kavram olarak Arapçanın zengin anlam dünyasını yansıtmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SURENİN NAHİV İLMİ AÇISINDAN TAHLİLİ

İslam'ın yayılmasıyla birlikte Arap toplumu, önceki dönemlere kıyasla çok daha çeşitli kültürel etkileşimlere maruz kalmıştır. Bu etkileşimler, özellikle sınır bölgelerinde ve ticaret merkezlerinde, Arapçanın kullanımında birtakım değişim ve bozulmalara yol açmıştır. İslamiyet öncesinde toplumun doğal dil duyarlılığı sayesinde korunan dilsel doğruluk, farklı milletlerle kurulan ilişkiler sonucunda zayıflamaya başlamıştır. Bu durum, Arap dilinin kurallarının sistematik biçimde belirlenmesini ve gramerinin ilmî bir disiplin olarak inşa edilmesini zorunlu kılmıştır.

Arap gramer ilminin kim tarafından ilk kez sistemleştirildiği konusu, kaynaklar arasında çeşitli görüş ayrılıklarına konu olmuştur.³⁴⁹ Ancak bu alandaki erken çalışmaların öncüsü olarak genellikle Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ismi öne çıkar ve farklı yaklaşımlara sahip birçok görüş bu ismin etrafında birleşmektedir. Arap grameri üzerine yapılan ilk sistemli çalışmalar, Kur'an-ı Kerîm'in lafzının doğru okunması ve anlam kaymalarına yol açabilecek kıraat yanlışlarının önüne geçilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Nitekim önceki bölümlerde de zikrettiğimiz bazı rivayetlerde, bir bedevinin “*أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ*”³⁵⁰ ayetini Arap grameri açısından hatalı biçimde okuması, bu türden yanlışların yaygınlaşabileceği endişesini doğurmuştur. Bu bağlamda, Kur'an'ın yanlış anlaşılmasını önlemek ve doğru telaffuzu sağlamak için nahiv ilminin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Kaynaklara göre bu ilmin temelleri, ya Basra valisi Ziyâd b. Ebîh'in ya da

³⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elîbbâ*, thk. İbrahim es-Samerrai (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1405), 21.

³⁵⁰ Tevbe, 9/3.

Hz. Ömer'in talimatıyla, bazı rivayetlerde ise Hz. Ali'nin temel kuralları belirleyerek yön göstermesiyle Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından sistemleştirilmiştir.³⁵¹

Arap gramer geleneğinde elimizde bulunan ilk kapsamlı eser olarak Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ön plana çıkmaktadır. Bu eser, nahiv ilminin belirli bir sistem çerçevesinde olgunlaşmaya başladığı dönemi yansıtmaktadır. Ondan önce kaleme alındığı bilinen herhangi bir çalışmanın günümüze ulaşmamış olması, el-Kitâb'ın ilmi değerini daha da pekiştirmektedir. Eser, yalnızca kendi döneminin bir ürünü olmakla kalmayıp, kendisinden önceki bilgileri de derleyip aktarması yönüyle tarihî bir köprü işlevi görmektedir.

Sîbeveyhi'ye gelinceye kadar nahiv alanında birçok tartışmanın yaşandığı bilinmektedir. Nahvin ortaya çıkışıyla ilgili rivayetler farklılık gösterse de genel kabul gören görüş; Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin bu ilmi bir disiplin haline getirmede ilk adımları atan, özellikle i'rab işaretlerini sistemleştirerek nahiv ilminin temelini atan şahsiyet olduğudur.³⁵²

Bu bölümde, surede yer alan tüm ayetlerin kelimesi kelimesine i'rabı yapılmamış, bunun yerine nahiv açısından dikkat çekici ve anlamı etkileyen yapılar öne çıkarılmıştır. Amaç, gramer çözümlemeleriyle surenin dilsel derinliğine katkıda bulunmak ve özellikle açıklanmaya değer görülen nahiv unsurlarına odaklanmaktır. Bu yönüyle çalışma, kapsamlı bir i'rab tahlili sunmaktan çok, seçici bir yaklaşımla anlamı belirleyici dil yapılarının tahliline yönelmiştir.

3.1. Birinci – Dördüncü Ayetler

“(وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ)” (2)

Kasem ve harfî cer olan “و” ve kendisiyle yemin edilen “الكتاب” kelimesi, hazfedilmiş “أقسم” fiiline müte'allaktır. Cümlelerin takdiri “أقسم الكتاب” şeklindedir.³⁵³ “المُبِين” kelimesi ise “الكتاب” kelimesinin sıfatıdır.

³⁵¹ İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300.

³⁵² Mehmet Şirin Çıkar, “Nahiv İlmi”, *İslam Medeniyetinde Din İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 87.

³⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi 't-tenzîli*, 4/236; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü 't-Tenzîl ve Esrârü 't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418), 5/87.

(3) “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”

Ayetteki “جعلنا” fiilini “صَيَّرْنَا” anlamında kabul edersek iki mefûl alır. Bu takdirde “هـ” birinci “قُرْءَانًا” ise ikinci mefûlü olmuş olur. ez-Zemahşerî’nin benimsediği bir diğer görüşe göre ise, “جعلنا” fiili “خَلَقْنَا” anlamında kullanılmış olup tek mefûl alan bir fiil olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda “هـ” zamiri fiilin tek mefûlü olurken “قُرْءَانًا” kelimesi de “هـ” zamirinden hal olmuş olur.³⁵⁴

“لعل” teraccî, işfak ve ta’lîl olmak üzere üç farklı anlamda kullanılabilen bir harftir.³⁵⁵ Ayetteki “لعل” ta’lîl yani sebebiyet içindir. Takdiri “لَكي تفهموا معانيه” şeklindedir.³⁵⁶ Bazı alimler buradaki “لعل” harfinin teraccî yani “gerçekleşmesi istenen bir şeyin ümit edilmesi” anlamında olduğunu söyleyip “burada “ümit” anlamı, “irade” (istemek) anlamında mecaz yoluyla kullanılmıştır” şeklinde açıklama yapmışlardır.³⁵⁷

“إِنَّا جَعَلْنَاهُ” cümlesi bir önceki ayette geçen kasemin cevabıdır ve irapta mahalli yoktur.³⁵⁸

(4) “وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ”

“لَعَلِّي” kelimesinin başındaki “ل” harfi müzahlaka lâmidir ve te’kid için gelmiştir.³⁵⁹ Müzahlaka lâmı gerçekte, ibtidâiyye lâmı ile aynı işlevi görür. Bu lâm, isim cümlelerinde anlamı kuvvetlendirmek amacıyla mübtedânın başında yer alan, fetha harekesiyle gelen fazladan bir harf olarak kullanılır.³⁶⁰ İbtidâiyye lâmı, isim cümlesinde mübtedâyâ başına gelmesi gerekirken cümle başında “إِنَّ” yer alıyorsa, bu durumda lâm, “إِنَّ” harfinin etkilediği ögelere, yani ismine ya da haberine dahil olur.³⁶¹ Bu nedenle, bulunduğu yerden başka bir yere geçtiği için “yerinden kaydırılmış” manasında “lâm-ı müzahlaka”

³⁵⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/236; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 25/162; Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu* (Humus: Dârü'l-İrşâd, ts.), 9/60.

³⁵⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, ts.), 149.

³⁵⁶ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 5/87.

³⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/236; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/60.

³⁵⁸ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/60.

³⁵⁹ Safi, *el-Cedvel fi İ'rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/63.

³⁶⁰ Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Yayınları, 1989), 110.

³⁶¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Mâzîn el-Mübârek (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1985), 300.

denmiştir. Dolayısıyla ayetteki “لَعَلِّي” kelimesindeki lââm-ı müzahlaka inne’nin haberinin başına dahil olmuştur.

3.2. Beşinci Ayet

(5) “أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ”

Ayetin başında gelen “أ” istifham-ı inkarî içindir. Nitekim burada soru bir şey öğrenmek veya cevap almak için değil sorulan şeyi reddetmek veya imkansızlığını göstermek içindir.³⁶² Soru edatı olan hemzenin “saderet” yani cümlelerin başında gelme hakkı vardır. Görüldüğü üzere ilgili ayette “أَفَنَضْرِبُ” derken istifham hemzesi bu özelliğinden dolayı atıf harfi olan “ف” dan önce gelmiştir.³⁶³

“أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ” cümlesi matuf olup atıf harfi olan “ف” dan önce hazfedilmiş “أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ” şeklinde takdir edilen bir matufun aleyh vardır.³⁶⁴ Bazı alimler bu ayette istifham hemzesinin asli konumunda yer aldığını dolayısıyla cümlelerin başında geldiğini ifade etmiştir.³⁶⁵ İçlerinde İbn-i Hişâm’ın da olduğu cumhur ise bu ve buna benzer ayetler de istifham hemzesinin matufun başına gelebileceğini söylemişlerdir. “أَفَأَمِنْ أَهْلِ الْقُرَى” ayeti matuf, öncesinde geçen “فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً” ayeti matufun aleyhtir diyerek delil getirmişlerdir.³⁶⁶

“صَفْحًا” kelimesi hakkında birkaç görüş vardır:

Birincisi mefulü mutlaklıdır. Ayetteki “ضرب” fiilinin “ضرب عن كذا وأضرب عنه” şeklinde kullanıldığı zaman “صفحا” kelimesinin anlamı olan “yüz çevirme” ile aynı manada kullanılmaktadır. Dolayısıyla müradif kelimelerdir. İkincisi “صافحين” şeklinde müştak bir kelime takdir etmek suretiyle cümlede hal olabilir. Üçüncüsü ise mefulü leh olmasıdır.³⁶⁷

3.3. Altı ve Sekizinci Ayetler

(6) “وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ”

³⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/237; Safi, *el-Cedvel fi İ’rabi’l-Kur’an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/63.

³⁶³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e-ârib*, 21.

³⁶⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/237; Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/60.

³⁶⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/237.

³⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e-ârib*, 23.

³⁶⁷ Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/61; Muhammed Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerim ve İ’rabuhu ve Beyanuhu* (Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 1430), 8/567.

“کم” edatının haberiye ve istifhamiye olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayette geçen kem-i haberiye'dir. Bu edata “haberiye” denmesinin nedeni, cümlelerin yapısının haber verme veya hikâye etme biçiminde olmasıdır; yoksa bir mübtedânın haberi olduğu için değil. Anlam olarak “nice” veya “çok” anlamına gelir. Çoğunlukla temyizine muzaf olarak kullanılır ve bu temyiz ya müfred ya da cemi olabilir. Ancak bazen muzaf olmadan da kullanıldığı görülür; bu durumda temyiz “من” ile mecrur olur.³⁶⁸ Nitekim ilgili ayette de “من نبي” şeklinde edatın temyizi bu şekilde geçmektedir.³⁶⁹ Aynı zamanda “کم” öne geçmiş mefûlü bih tir. Mebni olduğu için mahallen mansubdur.³⁷⁰

Ayetin başındaki “و” burada isti'nafiye edatıdır. Edattan önceki cümle ile sonraki cümleyi birbirine atfetmek mümkün olmayınca “و” isti'nafiye olur. Dolayısıyla edattan sonra gelen cümle de isti'nafiye cümlesi olup öncesiyle herhangi bir bağlantısı olmadığı için irapta mahalli yoktur.³⁷¹

(8) “فَاَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَمَضَىٰ مَثَلُ الْأَوَّلِينَ”

Ayetin evvelindeki “ف” harfi fasîha yani açıklama harfidir. Fâ-i fasîha, Türkçedeki “işte”, “artık”, “o hâlde” gibi anlamlara karşılık gelir. Bu harfin “fasîha” olarak adlandırılmasının sebebi, öncesinde varlığı kabul edilen ama ifade edilmeyen bir cümleyi sezdirip açıklık kazandırmasıdır. Nahiv âlimleri bu fâyı farklı şekillerde değerlendirmiştir: Kimi, hazfedilmiş bir ma'tûf aleyhi bulunduğu için onu fâ-i atıfa saymış; kimi ise gizli bir şart cümlesine cevap olarak fâ-i cevâbiyye kabul etmiştir.

“أشد” mefûlün bih tir. “بطشاً” ise “أشد” ismi tafdilinin temyizidir. Her ne kadar “باطشين” takdiriyle “أهلکنا”nın failinden hal de olur dense de bu zorlamadır.³⁷²

3.4. Dokuzuncu ve On Birinci Ayetler

(9) “وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ”

“إن” şart edatı olup “سألتهن” cümlesi şart cümlesidir. Şart edatından önce gelen “ل” harfinin görevi ise burada bir kasem cümlesinin var olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla

³⁶⁸ Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 106.

³⁶⁹ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/61.

³⁷⁰ Ali Taha, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuhu*, 8/568.

³⁷¹ Safi, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'an ve Sarfîhi ve Beyânihi*, 13/65; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 137.

³⁷² Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/61.

cümlelerin açılımı “أقسم بالله ولإن سألتهم” şeklindedir. Bu sebeple şart cümlesinin akabinde gelen “لَيَقُولَنَّ” cümlesi kaseme cevap olarak kabul edilir.³⁷³ Bilindiği üzere hem yemin (kasem) hem de şart ifadeleri, kendilerine karşılık bir cevap gerektirir. Ancak cümlede tek bir cevap olduğundan, bu cevap yapısal olarak hangisi önce gelmişse ona ait kabul edilir. Nitekim İbn Malik Elfiye’inde bunu şöyle ifade etmektedir:

واحذف لدى اجتماع شرط وقسم جواب ما أخرت فهو ملترزم

Ayrıca kasemin cevabı şartın cevabına delalet ettiği için hazfedilir. Bundan dolayı da cümlede sadece bir cevap cümlesi bulunur.³⁷⁴

(10) “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ”

“الذي” bir önceki ayette geçen “العزیز” isminin ikinci sıfatı veya bedel olabilir.³⁷⁵ İbn Âşûr’a göre ise ismi mevsul ile başlayan cümle isti’nafiye yani yeni bir cümledir. Dolayısıyla “الذي” mahzûf bir mübtedanın haberi olup takdiri “هو الذي جعل لكم الأرض” şeklindedir.³⁷⁶

3.5. On İkinci ve On Dördüncü Ayetler

(12) “وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ”

“لَيْسَتُوا عَلَى ظُهُورِهِمْ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِبِينَ”
(13)

“مَا تَرْكَبُونَ” cümlesindeki “ما” ismi mevsûldür. İsmi mevsûlden sonraki cümleye sıla cümlesi denir ve daima sıla cümlesinde ismi mevsûle dönen bir aid zamiri bulunur. Ayetteki ismi mevsûlün aid zamiri ise hazfedilmiş olup takdiri “مَا تَرْكَبُونَهُ” şeklindedir.³⁷⁷ “فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ” fiili, “الْفُلْكِ” için kullanıldığında harf-i cer ile müteaddi olur. ayeti buna örnektir. Ancak başka nesneler için doğrudan geçişli yani harf-i cersiz olarak

³⁷³ Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 111.

³⁷⁴ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Daru’t-Tûras, 1400), 4/43; Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerim ve İ’rabuhu ve Beyanuhu*, 8/570.

³⁷⁵ Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/67.

³⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 25/169.

³⁷⁷ Ankebut, 29/65.

kullanılır. Nitekim başka ayette “لَتَرْكَبُوَهَا”³⁷⁸ şeklinde mefûlünü doğrudan almıştır. Dolayısıyla Zuhurf suresinin ilgili ayetinde de “مَا تَرْكَبُوَنَّهُ” şeklinde hazfedilmiş aid zamirini harf-i cersizbir şekilde doğrudan alabilir ve aid zahirinin takdirini “مَا تَرْكَبُوَنَّهُ” şeklinde yapabiliriz.³⁷⁹

3.6. On Beşinci ve On Sekizinci Ayetler

(16) “أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ”

“أَمْ” atıf edatı olup muttasıl ve munkatı’ olmak üzere iki çeşidi vardır. Kısaca tanımlamak gerekirse: öncesindeki cümle ile irtibatı varsa muttasıl, yoksa munkatı’ olan “أَمْ” denir. Bir diğer ayırt edici nokta ise muttasıl olan “أَمْ” edatından önce istifham veya muadile hemzesi geçer nitekim bizim vereceğimiz örnekte soru hemzesi geçmiştir. Munkatıda olduğunda ise hemzesiz olarak gelir.³⁸⁰ Ayetteki “أَمْ” edatı muttasıldır ve kendisinden inkâr ve tevbihin kastedildiği mahzûf bir istifhama atfedilmiştir. Takdiri “أَتَقُولُونَ أَمْ اتَّخَذَ” şeklindedir.³⁸¹

(17) “وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ”

“ظَلَّ” tıpkı “كَانَ” gibi mübteda ve haberin başına gelip ismini ref’ haberini nasb eder. Ayette yazıldığı şekilde irap ettiğimiz vakit “وَجْهُهُ” nakıs fiil olan “ظَلَّ” nin ismi, “مُسْوَدًّا” ise onun haberi konumunda olur. Fakat farklı okuyuşları da göz önünde bulundurarak başka iraplarda yapılabilir. Örneğin “وَجْهُهُ مُسْوَدُّ” şeklinde iki kelimeyi de ref’ okursak “ظَلَّ” nin ismi müstetir “هُوَ” zamiri, “وَجْهُهُ مُسْوَدُّ” ise kendi içerisinde mübteda haber, cümle olarak ise mahallen mansup “ظَلَّ” nin haberi olmuş olur.³⁸²

(18) “أَوَمَنْ يُنَشِّئُ فِي الْحُلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ”

³⁷⁸ Nahl, 16/8.

³⁷⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/239; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 9/576.

³⁸⁰ Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 28.

³⁸¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, thk. Abdu's-Selam Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 5/49; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/177; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/72.

³⁸² el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/28; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, 9/578; İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, 127.

Ayette geçen “مَنْ” in ref’, nasb ve cer olmak üzere üç farklı şekilde irabını yapmak mümkündür:

- Cümlede mübteda konumunda olup mahallen merfu’ olur. Bu durumda haberi mahzuf kaul edilir ve takdiri “أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَةِ كَمَنْ لَيْسَ كَذَلِكَ” şeklinde olur.
- Cümlede mefûlün bih konumunda olup mahallen mansub olur. Bu halde mahzuf bir fiilin mefûlü olmuş olur ve takdiri “أَجْعَلْتُمْ أَوْ أَتَجْعَلُونَ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَةِ” şeklinde olur.
- Bir önceki ayette geçen “وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ” cümlesinden bedel olur ki bu durumda da mahallen mecrûr olmuş olur.³⁸³

Ayetteki “وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ” kısmı cümlede hâl konumunda olup mahallen mansubtur. “الْخِصَامِ فِي” deki “فِي” nin müteallakı yani âmili hakkında iki görüş vardır:

- İlki “فِي الْخِصَامِ” den sonra gelen kısmın delalet ettiği manada mahzuf bir fiil olabilir. Bunun takdiri ise “وَهُوَ لَا يَبِينُ فِي الْخِصَامِ” şeklindedir.
- Diğer görüş ise “فِي” nin müteallakının “مُبِينٍ” ismi faili olduğu yönündedir. Fakat müteallakının “مُبِينٍ” kelimesi olduğunu kabul edersek muzafun ileyhin muzaf dan önceki bir ögede amel ettiğini kabul etmiş oluruz. Bu ise normalde mümkün olmayan bir şeydir. Fakat burada “غَيْرُ” kelimesi nefiy anlamındaki “لَا” manasında olduğundan dolayı “غَيْرُ” kelimesinin muzafun ileyhi kendisinden önceki geçen kelimedede âmil olabilir.³⁸⁴ Nitekim “أَنَا زَيْدٌ غَيْرُ ضَارِبٍ” veya “غَيْرُ ضَارِبٍ زَيْدٌ” şeklinde cümle kurulabilir. Bunun örneğini aşağıda vereceğimiz beyitte de görmekteyiz:

إِنَّ امْرَأً حَصَّنِي عَمْدًا مَوَدَّتَهُ عَلَى التَّنَائِي لَعُنْدِي غَيْرُ مَكْفُورٍ

³⁸³ el-Ferra, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 3/29; ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 4/407; Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/578; Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Cebli İbnü’l-Ahnef el-Yemenî, *el-Büstân fî İ‘râbi Muşkilâti’l-Kur’ân* (Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1439), 2/46.

³⁸⁴ Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/579; Dervîş, *İ‘râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/73.

“Gerçekten, bir kimse bana bilerek dostluğunu (sevgisini) tahsis etmişse, uzaklık (ayrılık) olsa bile bu benim nezdimde nankörlükle karşılanmaz (unutulmaz, inkâr edilmez)”

Beytin sonundaki “لَعْنَدِي” harfî cerrinin müteallakı “غیر” ın muzafun ileyhi olan “مَكْفُور” ismidir. Kendisinden önce geçmesine rağmen amel etmiştir. Beytin son kısmının takdiri ise “لَغَيْرُ مَكْفُورٍ عِنْدِي” şeklindedir. Fakat “غیر” nefiy manasında kullanılmazsa bu durum caiz değildir. Dolayısıyla “جاء القومُ زِيداً غَيْرَ ضَارِبٍ” denemez çünkü “غیر” nefiy manasında değildir.³⁸⁵

3.7. On Dokuzuncu ve Yirmi Beşinci Ayetler

(19) “وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ”

“الَّذِينَ” ismi mevsûlü ise “الْمَلَائِكَةُ” kelimesinin sıfatı olup mevsufuna uygun şekilde cemi’ müzekker olarak gelmiştir.³⁸⁶

(20) “وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ”

Ayette geçen “لو” cezmetmeyen şart edatlarından. Kendisinden sonra gelen iki fiil “şart” ve “cevap” cümlesi olarak adlandırılır. Bu fiiller muzari sigasında bulunsalar dahi, cümleye geçmiş zaman manası verilir.³⁸⁷ Birde “لو” gibi meşîet bildiren edatlardan sonra mefûlün bih in hazfı yaygın bir uygulamadır. Nitekim burada da bunun örneğini görmekteyiz ayetin takdiri ise “لو شاء عدم عبادة الملائكة ما عبدناهم” şeklindedir.³⁸⁸

“لَهُمْ” mukaddem haberdur. “مِنْ عِلْمٍ” buradaki “عِلْمٍ” ise muahhar mübtedadır. Çünkü başındaki “مِنْ” harfî cerri zaidir. Dolayısıyla “عِلْمٍ” kelimesi lafzen mecrur mahallen merfu’dur.³⁸⁹

(21) “أَمْ أَنْتِنَا هُكْتَاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ”

³⁸⁵ Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fî Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 1/72.

³⁸⁶ Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/73; Safi, *el-Cedvel fî Î'rabi 'l-Kur'an ve Sarfîhi ve Beyanihi*, 13/73.

³⁸⁷ Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 120.

³⁸⁸ Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/76.

³⁸⁹ Safi, *el-Cedvel fî Î'rabi 'l-Kur'an ve Sarfîhi ve Beyanihi*, 13/74.

“أَمْ” edatının çeşitleri ve kullanımlarını daha önce zikretmiştik. Buradaki “أَمْ” edatı muttasıla olup daha önceki ayette geçen “أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ” kısmına muadiledir. Takdiri ise “أَحْضَرُوا خَلْقَهُمْ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ” şeklinde yapılabilir.³⁹⁰

(22) “بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ”

Ayetin “إِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ” kısmında iki farklı irap yapmak mümkündür:

- a. “نَا” nin ismi, “إِنْ” nin haberi ve “عَلَىٰ” nın müteallakı da “مُهْتَدُونَ” kelimesi olur bu birinci irap şeklidir.
- b. İkinci irap şekli ise “نَا” nin ismi, “عَلَىٰ آثَارِهِمْ” birinci haber “مُهْتَدُونَ” ise ikinci haber olmasıdır. Bu şekilde irap edildiği takdirde burada zarf-ı müstekar vardır.³⁹¹ Yani “عَلَىٰ” nın müteallakı mahzûf bir umumî fiildir ki o da “كائن” veya “حاصل” şeklinde takdir edilir.

“وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ”
(23)

Ayetin “من نذير” kısmındaki harfî cer zattir cümleyi te’kid ve tezyin için gelmiştir. “نَذِير” ise “مَا أَرْسَلْنَا” fiilinin mefûlün bihidir, lafzen mecrur mahallen mansubtur.³⁹² “أَرْسَلْنَا” cümlesi isti’nafiye cümlesi olduğu için irapta mahalli yoktur. “إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا” cümlesi mekulü’l-kavl olup nasb mahallindedir. “عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ” kısmının irabı ise bir önceki ayette zikrettiğimiz şekildedir.³⁹³

(24) “قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ”

“بِأَهْدَىٰ” cümlesindeki “ب” nın müteallakı “جِئْتُكُمْ” fiili olur ve cümlede mefûlün bih gayri sarîh konumunda olur. Ya da “جِئْتُكُمْ” fiilindeki muhatap zamirinin hâli olur.³⁹⁴

(25) “فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ”

³⁹⁰ el-Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-Ahkâmi ‘l-Kur ‘ân*, 16/74.

³⁹¹ ez-Zeccâc, *Meâni ‘l-Kur ‘ân*, 4/408.

³⁹² Dervîş, *Îrâbu ‘l-Kur ‘âni ‘l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/77.

³⁹³ Safi, *el-Cedvel fi ‘l-Rabi ‘l-Kur ‘ân ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/75.

³⁹⁴ Safi, *el-Cedvel fi ‘l-Rabi ‘l-Kur ‘ân ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/77.

“كيف” istifham edatıdır ve cümlede “كان” nin mukaddem haberidir. Mahallen mansubtur. “عاقبة” ise “كان” nin ismidir. “انظر” mukadder şart cümlesinin cevabıdır ve mahallen meczumdur. Takdiri ise “إن كذبك قومك فانظر” şeklindedir.³⁹⁵

3.8. Yirmi Altı ve Yirmi Sekizinci Ayetler

(26) “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ”

“وَ” ist’nafiye dir. “إِذْ” edatı cümle içinde mefûl, zaman zarfı gibi farklı öğelere karşılık gelebilecek şekilde kullanılabilir. İlgili ayette mefûlün bih konumundadır. “إِذْ” edatı cümlede mefûl konumunda olursa, muhataba geçmişte yaşanmış bir olayı hatırlatmak için kullanılır. Dolayısıyla edattan önce mahzûf veya açık bir şekilde “أَذْكُرُ” manasında bir fiil mutlaka bulunur. Edat ise işte bu fiilin mefûlü olmuş olur. Aynı zamanda “إِذْ” edatı kendisinden sonraki cümlelerin muzafıdır. Ayetteki “قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ” kısmı mahallen mecrur “إِذْ” edatının muzafun ileyhidir.³⁹⁶

(2) “إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ”

“إِلَّا” istisna edatı “الَّذِي” ise müstesnadır. Burada “إِلَّا” ile alakalı farklı irap vecihleri vardır:

Ayette bahsedilenler sadece puta taptıklarından ve Allah’a inanmadıklarından dolayı munkatı’ istisna olur. Çünkü munkatı’ istisna müstesna ile müstesna minh’in farklı cinslerden olduğunu ifade eder. Bir rivayete göre ise buradaki bahsedilenler müşriktir. Yani Allah’a inanmakla beraber putları da ona ortak koşmaktadırlar. Bu takdirde buradaki istisna muttasıl olmuş olur.

Diğer görüş ise öncesinde geçen “مِمَّا تَعْبُدُونَ” deki ismi mevsûl olan “ما” dan bedel olup onun irabı ile iraplanması ki bu durumda mecrur olmuş olur. Bu görüşü ez-Zemahşerî dile getirmiştir. Fakat Ebu Hayyan gibi alimler bunu reddetmiş ve bunun sadece nefy veya nefye benzer durumlarda caiz olacağını söylemişlerdir. Onlara göre ez-Zemahşerî’yi bu görüşe götüren şey, “براء” kelimesinin anlamca nefiy (olumsuzluk) taşımasıdır. Fakat bu ez-Zemahşerî’yi kurtarmaz, çünkü cümle anlamca mûcep yani olumlu diye açıklamaktadırlar. Buna karşın ayette geçen “وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ” gibi örneklerde nahivciler

³⁹⁵ Safi, *el-Cedvel fi l-rabi’l-Kur’an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/77.

³⁹⁶ Dervîş, *l-râbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/79; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 12.

istisna-i mufarrağ olduğunu söylemiştir. Halbuki istisna-i mufarrağ olumlu cümlelerde olmaz. Ancak burada “يَأْبَى” fiili, anlamca “yapmaz, kabul etmez” gibi bir nefy (olumsuzluk) anlamı taşıdığı için bu tür istisna câiz görülmüştür. Dolayısıyla burada da bedel olması caizdir şeklinde delil getirmişlerdir ve burada bedel olabileceği görüşünü benimsemişlerdir.³⁹⁷

Son olarak ise burada “إِلَّا”nın “غَيْر” manasında sıfat olduğu görüşüdür. Mevsufu ise “مَمَّا” ayetindeki “مَا” ismi mevsûlüdür. Bu görüş yine ez-Zemahşerî’ye aittir. Muberrid ise, bu ayetteki “إِلَّا” edatının istisna edatı olduğunu ve kendisinden sonrasının bedel olduğunu iddia etmiştir. Fakat İbn Hişam, Sîbeveyh ve onun görüşünde olanlar burada “إِلَّا”nın “غَيْر” manasında sıfat olduğu görüşünü tercih etmişler ve “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ” ayetini delil getirmişlerdir. Bu ayet ile konumuz olan ayetin aynı olduğunu söylemişlerdir. Çünkü “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” ayetinde “إِلَّا” ya istisna anlamı verilirse mananın “Eğer o ikisinde (göklerde ve yerde) tanrılar olsaydı ve içlerinde Allah olmasaydı, o zaman bozulurlardı” şeklinde olacağını ve bundan da “Eğer içlerinde Allah ile başka tanrılar olsaydı, bozulmazlardı” gibi yanlış bir sonuca varılacağını ifade etmişlerdir.³⁹⁸

3.9. Yirmi Dokuzuncu ve Otuzuncu Ayeteler

(29) “بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ”

“بَلْ” edatı, Arapçada idrâb yani önceki hükümden dönme ve sonrakine yönelme anlamı taşıyan bir harftir. Bu edatın kullanımında iki temel yapı görülür:

Eğer “بَلْ” edatından sonra müfred bir ifade gelirse hem idrâb hem de atıf görevini üstlenir. Bu durumda edat, önceki ifadenin geçersiz olduğunu belirterek doğru olan yeni bilgiyi sunar. “اضْرِبْ زَيْدًا بِلْ عَمْرًا” “Zeyd’e değil bilakis Amr’a vur” cümlesi buna örnektir.

“بَلْ” edatından sonra bir cümle gelirse, artık atıf değil, isti’nâf (yeni bir başlangıç) görevinde kullanılır. Bu durumda sonraki cümle, bağımsız kabul edilir. Bu kullanımın da

³⁹⁷ ez-Zeccâc, *Meâni l-Kur’ân*, 4/406; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/246; Semîn el-Halebi, *ed-Durru l-Masûn fi Ulûmi l-Kitabi l-Meknûn*, 9/582; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru l-Muhît*, 9/368.

³⁹⁸ Semîn el-Halebi, *ed-Durru l-Masûn fi Ulûmi l-Kitabi l-Meknûn*, 9/583; İbn Hişam, *Muğni l-lebîb ‘an kütübi l-e ‘ârîb*, 99.

iki yönü vardır: Önceki cümleyi reddedip, sonraki cümlelerin doğru olduğunu belirtme anlamı içerir. Buna da “إِبْطَالٌ” denir. Bir amaçtan başka bir amaca veya bir konudan başka bir konuya geçmek için kullanılır. Bu şekilde kullanıldığında ise “انْتِقَالٌ” anlamı içerir.³⁹⁹

İlgili ayette geçen “بَلْ” edatı “إِبْطَالٌ” için kullanılmıştır ve 28.ayette geçen “لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ” cümlesinin anlamını reddetmektedir. “بَلْ” den sonra ise “إِبْطَالٌ” manasını da içerecek biçimde mahzuf cümle vardır ve takdiri “بَلْ لَمْ يَرْجِعْ هَؤُلَاءِ وَأَبَاؤُهُمُ الْأُولُونَ إِلَى التَّوْحِيدِ وَلَمْ يَتَّبِعُوا” “من عبادة الأصنام ولا أخذوا بوصاية إبراهيم” şeklindedir.⁴⁰⁰

(30) “وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ”

“لَمَّا” cezmetme özelliği taşımayan bir şart edatıdır. Aynı zamanda, “إِذَا” gibi, içinde yer aldığı cümleye muzâf olan bir zaman zarfı görevindedir. Dolayısıyla “جاءهم الحق” cümlesi “لَمَّا”nın muzafun ileyhidir. “قَالُوا” cümlesi ise cezmetme özelliği olmayan bir şart edatına cevap olduğundan dolayı i’rapda mahalli yoktur. Ek olarak “لَمَّا”nın cevabında gelen fiil edatı zaman zarfı olarak nasb eder, “لَمَّا” nasb mahallindedir.⁴⁰¹

Ayette geçtiği üzere “لَمَّا” edatı mazi fiilin başına gelirse “حِينَ” manasında zaman zarfı olur. Cezmetmeyen bu şart edatı bu haliyle isimdir. Muzari fiilin başına geldiğinde ise cezmeden bir nefy edatı olur ki bu durumda artık isim değil harf olmuş olur.

3.10. Otuz Birinci ve Otuz İkinci Ayetler

(31) “وَقَالُوا لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ”

Ayet-i kerimede “لَوْلَا” tahzîz “التَّحْذِيزُ” edatıdır ve harftir. Bunun dışında “العرض” arz ve “التوبيخ” kınama edatı olarak da kullanılır. Ayette Örneğini gördüğümüz tahzîd edatı olan “لَوْلَا” karşı taraftan bir şeyin yapılmasını sert bir üslupla talep etmek anlamına gelmektedir. Arz ise bunun tam tersi yumuşak bir dille istemektir.⁴⁰² Buna örnek olarak ise “رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ” “Rabbim ne olur bana biraz daha vakit versen”⁴⁰³ şeklinde geçen ayeti zikredebiliriz. Üçüncü ve son olarak “التوبيخ” yani kınama edatı olabilmesi

³⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e 'arîb*, 151-152.

⁴⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/196.

⁴⁰¹ Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/80; Safi, *el-Cedvel fi İ'rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/80.

⁴⁰² Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 121.

⁴⁰³ Münafikûn, 63/10.

için mazi fiilden önce gelmesi gerekir. “لَوْلَا جَاءُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ” “Bu davalarına dört şahit getirirler ya!”⁴⁰⁴ ayetini örnek olarak verebiliriz.

“مِنَ الْقَرِينَيْنِ” öncesinde geçen “رَجُلٍ” kelimesinin birinci sıfatı, “عَظِيمٍ” ise ikinci sıfatıdır. “مِنَ الْقَرِينَيْنِ” derken muzaf hazfedilmiştir. Takdiri “مِنَ رَجُلَيْنِ الْقَرِينَيْنِ” şeklinde veya “من إحدى” şeklinde yapılabilir.⁴⁰⁵

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ “بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمَتْ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ” (32)

“هُم” zamiri mübtedadır mahallen merfudur. Gizli bir fiilin faili de olabilir. Mübteda olduğu takdirde “يَقْسِمُونَ” cümlesi haberi olmuş olur.⁴⁰⁶

“بَعْضُهُمْ” birinci meful “دَرَجَاتٍ” ise ikinci mefuldür. “دَرَجَاتٍ” kelimesinden “عَلَى” veya “إِلَى” harfi cerri hazfedilmiştir.⁴⁰⁷ Ayetin anlamını da düşünerek “دَرَجَاتٍ” kelimesi başka şekilde de irap edilebilir. “رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ” cümlesindeki kapalılığı kaldırdığı için temyiz olabilir. Ya da mastarın yerine geçmiş mefulu mutlak olur. Bu durumda mahzuf olan mastarın sıfatı olmuş olur. Takdiri ise “رفعا متفاوتا” şeklinde yapılır.⁴⁰⁸

“بَعْضًا” birinci meful “سَخِرِيًّا” ikinci mefuldür.⁴⁰⁹

3.11. Otuz Üç ve Otuz Beşinci Ayetler

“لَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُفْهًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ” (33)

لولا كراهة “أَنْ” masdariyyedir. “أَنْ” den sonraki cümle ise masdar te’vilindedir. Takdiri “كون الناس أمة واحدة على الكفر” şeklinde yapılır.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ Nûr, 24/13.

⁴⁰⁵ Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fî Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/584; Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/81.

⁴⁰⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nahhâs, *Î'râbü 'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/71; Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/81.

⁴⁰⁷ en-Nahhâs, *Î'râbü 'l-Kur'ân*, 4/71; İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, *el-Büstân fî Î'râbi Muşkilâti 'l-Kur'ân*, 2/464.

⁴⁰⁸ Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/81; Safi, *el-Cedvel fî Î'rabi 'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/81.

⁴⁰⁹ Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/81.

⁴¹⁰ en-Nahhâs, *Î'râbü 'l-Kur'ân*, 4/71; Safi, *el-Cedvel fî Î'rabi 'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/83.

“لِمَنْ يَكْفُرْ” kısmı harfî cer olan “ل” tekrar ettiğinden dolayı “لِمَنْ يَكْفُرْ” cümlesindeki ismi mevsûlünden bedeldir. Bedelin çeşitlerinden ise bedeli iştimaldir. Bu ayetteki lamların tekrarı aynı “وَهَبْتَ لَهُ ثَوْبًا لَقَمِيصَهُ” cümlesindeki lamlar ile aynıdır.⁴¹¹

(35) “وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ”

“زخرفا” kelimesinden önceki “و” atıf harfî kabul edersek “زخرفا” kelimesi “سررا” üzerine atfedilmiş olur. Ya da mahzûf bir fiilin mefulün bihi olur bu durumda “و” ibtidaiyye olur. Takdiri ise “وجعلنا لهم زخرفا” şeklinde yapılabilir.⁴¹²

Ayetin “لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ” kısmında “لَمَّا” ayette geçtiği üzere şeddeli olarak okunduğunda “إلا” anlamındadır. Bu durumda “إِنْ” nafiye yani olumsuzluk anlamındadır. Başka bir kırâata göre “لَمَّا” şeddeli değil “لما” şeklinde de okunmuştur ki bu sefer “إِنْ” ismini nasb haberini ref’ yapan “إِنْ” nin muhaffef halidir ve tahfif edildiğinden dolayı amel etmemiştir. Dolayısıyla “لما” daki “ل” nafiye olan “إِنْ” ile muhaffef olan “إِنْ” birbirinden ayırt etmek için gelen bundan dolayı da lamı fârika diye adlandırılan lam konumundadır.⁴¹³

3.12. Otuz Altı ve Otuz Dokuzuncu Ayetler

(36) “وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ”

“يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ” şart cümlesidir ve mahallen meczumdur. “نَقِيضٌ” cümlesi ise cevap konumundadır. Bu i’raba göre “من” şart edatı olur. Fakat “يعشو” şeklinde okunmasını dikkate alırsak “من” şart edatı değil ismi mevsûl olur. Bu durumda “نَقِيضٌ” kelimesini de merfu’ yapmamız gerekir zira artık cevap cümlesi değil “من” mübtedasının haberi olmuş olur.⁴¹⁴ “من” şart edatı olması halinde mübteda konumundadır, şart cümlesi haberi olmuş olur. Şart cümlesi ile cevap cümlesinin birlikte haber olması da caizdir.⁴¹⁵

⁴¹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/239; Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/584.

⁴¹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/249; Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/84.

⁴¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/249; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb’an kütübi’l-e’ârib*, 36; İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, 164.

⁴¹⁴ en-Nahhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 4/73; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/252; Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Îrabuhu ve Beyanuhu*, 8/601.

⁴¹⁵ Dervîş, *Îrâbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/85; Safî, *el-Cedvel fi Îrabi’l-Kur’an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/87.

(37) “وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ”

“لَيَصُدُّونَهُمْ” cümlesinin başındaki “ل” lamı muzahlekedir. Bununla alakalı detaylı bilgiyi daha önce vermiştik. “لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ” cümlesi “إِنَّ” nin haberidir mahallen merfu’ dur. “وَإِنَّهُمْ” diye başlayan isim cümlesi bir önceki ayette geçen “شَيْطَانًا” kelimesinin hâlidir. Cümlelerin başındaki “و” ise vav-u hâliyyedir. Aynı zamanda hâl ile zil hâl arasında râbıttır.⁴¹⁶

“أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ” cümlesinde “إِنَّ” haberi ve ismi ile mastar tevilindedir ve “يَحْسَبُونَ” fiilinin iki mefulü yerine kaimdir. “وَيَحْسَبُونَ” cümlesi mahzuf bir zamirin haberidir ve mahallen merfu’ dur. Takdiri ise “وَهُمْ يَحْسَبُونَ” şeklindedir. Takdirini yaptığımız cümle ise mahallen mansub hâl konumundadır. Buradaki râbıt ise hem “و” hemde “هَمْ” zamiridir.⁴¹⁷ Burada hâl cümlesine “هَمْ” zamirini: “Hal cümlesi olarak gelen cümle, eğer olumlu bir muzari fiille başlarsa, râbıt “و” değil zamir olması gerekir” kaidesinden dolayı takdir ettik.⁴¹⁸

(38) “حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ”

Ayette geçen “بِئْسَ” yerme ve kınama fiillerindendir. Bir de aynı bunun gibi kullanılan medih fiili vardır ki oda “نعم” fiilidir. Her ne kadar iş, oluş veya hareket bildirmeseler de şekilsel olarak mazi fiile benzedikleri için Arapçada fiil kategorisinde değerlendirilmişlerdir. Dolayısıyla kullanılış olarak diğer fiillerden farklı ve kendilerine has özellikleri vardır. Bu fiillerle kurulan cümlelerde medih veya zem fiili, faili ve mahsus öğeleri bulunur.

“نعم” ve “بِئْسَ” fiillerinin failleri mutlaka aşağıdaki durumlardan biri olması gerekir:

Faili el takısı ile marife olmuş bir isim olabilir. “نعم العبد” buna örnektir. El takısı taşıyan bir kelimeye izafe edilmiş bir isim olabilir. Buna örnek olarak “نعم دار المتقين” cümlesini örnek verebiliriz. Son olarak da gizli bir zamir (özne) olup, sonra gelen bir nekre (belirsiz)

⁴¹⁶ Ali Taha, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/601; Safi, *el-Cedvel fî İ'rabi 'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/87.

⁴¹⁷ Ali Taha, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/601-602.

⁴¹⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2/279; Ali Taha, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/602.

ile açıklanması gerekir. Bu nekre, cümlede temyiz olarak mansub olur. “بئس للظالمين بدلاً” ayeti bunun örneğidir. Bu cümlelerin takdiri ise “بئس هو أي البدل بدلاً” şeklinde yapılır.⁴¹⁹

İlgili ayette “بئس القرين” kısmında zem fiili kullanılmış ve failini el takısı ile almıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu fiillerle kurulan cümlelerde mutlaka bir mahsus olması gerekir. Mahsusu “övmenin ya da yermenin yapıldığı şey ya da kişi” şeklinde tanımlayabiliriz. Örneğin “نعم الرجل محمد” cümlesinde “محمد” mahsusun bi’l-medihtir. Bu mahsus hazfedilebilir. Böyle bir durumda cümlelerin siyak ve sibakına bakılarak uygun bir mahsus takdir edilir. Nitekim söz konusu “بئس القرين” ayetinde de mahsus hazfedilmiştir. Takdirini “فبئس القرين أنت” şeklinde yapabiliriz.⁴²⁰

(39) “وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ”

“الْيَوْمَ” edatının irabı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlk görüş “إِذْ” edatının “الْيَوْمَ” kelimesinden bedel olduğudur. Fakat diğer görüşün sahipleri “إِذْ ظَلَمْتُمْ” ile “الْيَوْمَ” kelimesinin zamanları farklı olduğu için bedel olamayacağını, “إِذْ” edatının geçmiş zaman değil mutlak zaman olarak kabul edildiği takdirde ancak bedel olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna cevaben birinci görüşü savunanlar: “öncelikle “إِذْ” geçmiş zaman, “الْيَوْمَ” ise şimdiki zaman ifadesi olduğu için bedel yapılamaz denilmesin; zira dünya ile ahiret birbiriyle bağlantılıdır ve Allah’ın hükmü ve ilmi açısından ikisi de aynıdır. İbn Cinnî, bu meselede Ebû Alî ile defalarca müzakere etmiş ve en sonunda ondan aldığı netice şudur: Dünya ve ahiret birbirine bağlıdır; Allah’ın hükmü ve ilmi bakımından ikisi de aynıdır.” Şeklinde cevap vermişler ve bedel olduğunda ısrar etmişlerdir.⁴²¹

“أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ” müevvel mastardır. Daha önce söylediğimiz üzere “أَنْ” kendinden sonraki cümleyi müfret hale getirmektedir. Buranın takdiri ise “لَنْ يَنْفَعَكُمْ اشتراكم في العذاب” şeklinde yapılabilir.⁴²²

⁴¹⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, 186.

⁴²⁰ Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/590; İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, 186; Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/85; Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve İ’rabuhu ve Beyânuhu*, 8/603.

⁴²¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/252-253; Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/591; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîr*, 9/375; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb’an kütübi’l-e’ârib*, 114.

⁴²² el-Ferra, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/34; en-Nahhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4/73; Safi, *el-Cedvel fi İ’rabi’l-Kur’an ve Sarfihi ve Beyanihi*, 13/89.

3.13. Kırk ve Kırk Dördüncü Ayetler

(40) “أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ”

Hemze cümle içerisinde nidâ, tesviye veya soru edatı gibi farklı şekillerde kullanılabilir. Bu ayetin başındaki hemze soru edatı olarak kullanılmıştır. Nefiy ve inkâr manasına gelmektedir. Sanki “أَتَقْدِرُ يَا مُحَمَّدُ عَلَى إِسْمَاعِهِمْ” anlamında bir cümle kurularak muhatabın böyle bir şeye gücünün yetmeyeceği ima edilmiş olur.⁴²³

(41) “فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ”

Ayetin başındaki “إِمَّا” şart edatı olan “إِنْ” ve zait bir “مَا” dan meydana gelmiştir. Bundan dolayı birleşik “إِمَّا” da denir. Ayette de görüldüğü üzere bu “إِمَّا” dan sonra mutlaka tekitli bir muzari fiil gelir.⁴²⁴ Her ne kadar şart edatına birleştirilen “مَا” ya zait desek de bu fazlalık veya gereksizlik anlamına gelmez. Cümleyi tezyin ve te’kit etmektedir. Kendisinden sonra gelen muzari fiile mutlaka te’kit nûnu bitişmesi yönüyle de kasem lamına benzemektedir.⁴²⁵ Müberrid ve Zeccâc Kur’an’da bunun hiçbir istisnasının olmadığını fakat şiir gibi bir zaruret olduğu zaman hazfedilebileceğini söylemişlerdir. Örnek olarak da “إِمَّا تَرَىٰ رَأْسِي تَغِيرُ لَوْنَهُ” beytini delil getirmektedirler. Zira “تَرَىٰ” fiili beyitte te’kitsiz olarak kullanılmıştır.⁴²⁶

(43) “فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”

Ayetin başındaki “ف” fasîhadır. Bununla alakalı detaylı bilgiyi daha önce vermiştik. “ف” dan sonraki cümle öncesinde geçen mukadder bir şart cümlesini açıklamaktadır. Takdiri “وَإِذَا كَانَ مَا ذَكَرَ وَاقِعًا بِهِمْ؛ فَاسْتَمْسِكْ” şeklinde yapılabilir. “فَاسْتَمْسِكْ” fiil cümlesi ise mukadder şart cümlesinin cevabıdır.⁴²⁷

3.14. Kırk Beş ve Ellinci Ayetler

(45) “وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ”

⁴²³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/253; Ali Taha, *Tefsîru l-Kur’ani l-Kerim ve l-rabuhu ve Beyanuhu*, 8/604.

⁴²⁴ Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 32.

⁴²⁵ ez-Zeccâc, *Meâni l-Kur’ân*, 4/413; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/253.

⁴²⁶ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hem’u l-Hevâmi*, thk. Abdu’l-Hamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.), 2/613.

⁴²⁷ Ali Taha, *Tefsîru l-Kur’ani l-Kerim ve l-rabuhu ve Beyanuhu*, 8/607.

“مَنْ” i farklı şekillerde i’rab etmek mümkündür. Burada en açık olan i’rab “مَنْ” i ismi mevsûl kabul edip mefulün bih olmak üzere mahallen mansub olmasıdır. İkinci görüşe göre, bu ifade harfi cerrin hazfi üzerinedir. Mesulün anı dediğimiz “مَنْ أَرْسَلْنَا” dan önce bir harfi cer vardır ve bu hazfedilmiştir. Burada asıl soruya konu olan bir meful vardır ve o düşürülmüştür. Bu haliyle cümlelerin takdiri “وَأَسْأَلْنَا عَنْ مَنْ أَرْسَلْنَا” şeklinde yapılmıştır. Burada açık bir i’rab dururken böyle hazif ve takdirlerle gidilmesinin asıl sebebi ayetin anlamından dolayıdır. Zira ilk i’raba göre ayetin mealı “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor” şeklinde yapılmaktadır. Ama aklen Resulullah’ın hayatta olmayan diğer nebilere sorması mümkün değildir. Bu işkal birtakım açıklamalarla izaha kavuşturulduğu gibi i’rab ile de açıklığa kavuşturulmuştur. Nitekim ayetin yukarıda yaptığımız ikinci i’rabına göre anlam “Sana gönderdiğimiz kişi hakkında bize sor” şeklinde olmaktadır ki bu da meseleyi açıklığa kavuşturmaktadır.⁴²⁸

“أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ” cümlesi sıla cümlesidir ve irabta mahalli yoktur. Sıla cümlesinde ismi mevsûle dönen aid zamir ise mahzûf olup takdiri “أَسْأَلُ الَّذِينَ أَرْسَلْنَاهُمْ” şeklinde yapılır. “مَنْ” kısmı ise aid zamiri olan “هَمْ” mefulünün hâlidir.⁴²⁹

(46) “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ”

(47) “فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ”

Daha önceki ayetlerde “لَمَّا” ile ilgili bilgi vermiştik. Bu ayette edat mazi fiilin başına geldiği için isimdir. Bu bağlamda, cezmetme özelliği olmayan şart edatları arasında yer alır. Dolayısıyla kendisine şart ve cevap cümlesi alır. Şart ve cevap cümlelerinin fiilleride mazi olur. Bu ayette cevap cümlesi “إِذَا” edatıyla başlayan cümledir. Normalde “لَمَّا”nın cevabının “إِذَا” olması caiz değildir. Fakat burada “إِذَا” müfacee edatı olduğu için müfacee fiilide takdiren vardır ve asıl cevap cümlesi de odur. Cümlelerin takdiri “فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا” şeklinde yapılmaktadır. Müfacee edatı olan “إِذَا” bir işin veya olayın aniden sürpriz bir şekilde meydana geldiğini ifade eder. Zira ayetin mealı de buna uygun

⁴²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzili*, 4/254; Semîn el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, 9/593.

⁴²⁹ Ali Taha, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/608.

olarak “Birdenbire onlar onunla alay edercesine gülmeye başladılar” şeklinde yapılmıştır.⁴³⁰

(48) “وَمَا تُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ”

“أكبر” nafiye'dir. “إلا” hasr edatıdır. “هي” mübteda “أكبر” haber “من” in müteallakı ise “أكبر” dur. “آية” kelimesinin sıfatıdır. “إلا هي أكبر من أختها” cümlesi öncesindeki nekra olan “آية” kelimesinin lafzına itibarla cümle mahallen mecrur veya “آية” meful olduğu için mahalli itibarıyla da mansub şeklinde iki türlü irap yapılabilir.⁴³¹

(49) “وَقَالُوا يَا آيَةُ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهَنْتُونَ”

“يا” nida edatıdır. Normalde ayetteki münada yani karşıdaki seslenilen kişi “السَّاحِرُ” olması gerekirken nida edatından sonra “أي” kelimesi getirilmiş ve münada bu olmuştur. Çünkü Arapçada münada elif lam takılı olunca “يَا السَّاحِرُ” diye bir kullanım yoktur. Bunun yerine ayette olduğu gibi müzekkerlerde “أَيُّهَا” müenneslerde ise “أَيَّتْهَا” şeklinde bir aracı koyularak nida gerçekleştirilir. Bu durumda “أي” münada nekrei maksude olup damme üzerine mebnidir mahallen ise mansubtur.⁴³² “ها” ise tenbih için gelmiştir. “ها” edatı tenbih (dikkat çekme, uyarı) amacıyla kullanılır ve dört farklı yapıya girer:

Birincisi: “ها” işaret isimlerine gelir; ama uzak için olanlara değil, yakın için kullanılan işaret zamirlerine gelir. “هذا” buna örnektir.

İkincisi: İsmi işaretle kendisinden bahsedilen merfu’ munfasıl zaminin başına gelir. “هَـ”⁴³³ ayetindeki kullanımı buna örnektir.

Üçüncüsü: bazen Allah Teâlâ’nın ismiyle yapılan yeminlerde, yemin harfinin hazfı durumunda görülür. “ها الله” kullanımı buna örnektir.

⁴³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi 't-tenzili*, 4/254; Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fi Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/594; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 15.

⁴³¹ Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fi Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/594; Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/93.

⁴³² İbn Hişâm, *Şerhu Katru 'n-Nedâ ve Belli 's-Sadâ*, 203; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 50.

⁴³³ Âli İmran, 3/66.

Dördüncüsü: ilgili ayette örneğini gördüğümüz “أَيُّ” münada olduğu zaman tenbih için ona bitişen “ها” dır. Normalde “أَيْهَا” şeklinde “ها”nın elifi ile yazılırken benî esed lügatine göre “يَا أَيُّهُ السَّاحِرُ” şeklinde elifi hazfedilerek kullanımı da vardır.⁴³⁴

(50) “فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ”

Müfaace için olan “إِذَا”nın “لَمَّا”ya cevap cümlesi oluşunu önceki ayette tafsilatlı bir şekilde anlattık. Burada da aynı durum söz konusudur.

3.15. Elli Bir ve Elli Altıncı Ayetler

(51) “وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ”

“و” cümlesini iki şekilde irabını yapmak mümkündür. Birinci seçenek “و” hâliyyedir “هذه” mübteda “الأنهار” ise ismi işaretin sıfatı başka bir görüşe göre ise atf-ı beyanıdır. “تَجْرِي” ise mübtedanın haberi olmuş olur. Bütün olarak bu cümle “لي” ifadesindeki mütekellim ye’sinden hâldir. İkinci görüş ise “و” atıf harfidir “هذه” kelimesi öncesinde geçen “مُلْكُ مِصْرَ” tamlamasına ma’tuftur. Bu durumda “تَجْرِي” fiili hâl olur. Takdiri ise “أليس مُلْكُ مِصْرَ وهذه الأنهارُ جارية” şeklinde yapılabilir.⁴³⁵

(52) “أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ”

“أَمْ” ifadesindeki “أَمْ” edatıyla alakalı bilgileri daha önce zikretmiştik. Bu ayetteki “أَمْ” edatı hakkında farklı görüşler olduğu için burada bunları bir kez daha vermeyi faydalı görüyoruz. “أَمْ” edatı munkatıa içindir, “بَلْ” ve istifhamı inkarî olan “أَمْ” anlamındadır. Takdiri ise “بَلْ أَنَا خَيْرٌ” şeklinde yapılır. “أَمْ” edatı muttasıla olabilir. Bu sefer anlam öncesiyle bağlantılı olur. Bunun takdiri ise “أَفَلَا تَبْصُرُونَ أَمْ تَبْصُرُونَ” şeklinde yapılır. Bu şekilde takdir edildiği zaman “أَنَا خَيْرٌ” cümlesi “تَبْصُرُونَ” yerine konulmuş olur ki bu durumda sebep müsebbebin konumuna indirgenmiş olur. Fakat bu görüş şu sebeple tenkit edilmiştir: muttasıla olan “أَمْ” den sonra mu’adileyi hazfetmek caiz değildir. Ancak “أَمْ” den sonra “لَا” varsa hazfedilebilir. Bu ise “أَتَقُولُ أَمْ لَا أَيْ أَمْ لَا تَقُولُ” örneğindeki gibi olursa hazfedilir. Dolayısıyla burada olduğu gibi “لَا” olmayan yerlerde hazfedilmez. Başka bir

⁴³⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 456.

⁴³⁵ Semîn el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, 9/596.

görüş ise lafzen munkatı’ manen muttasıl olmasıdır ki munkatı’ın özelliği önceki anlamı iptal etmek muttasılınki ise bağlamak olduğundan dolayı çok tutarlı bir görüş değildir.⁴³⁶

“يُبَيِّنُ” cümlesi ise mahallen mansub olup “كاد” nin haberidir.

(53) “فَلَوْلَا الْفِي عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَكَةُ مُقْتَرِنِينَ”

Daha önce de bahsettiğimiz gibi “لولا” burada “هلا” anlamındadır tahzîd edatıdır. “مُقْتَرِنِينَ” ise “الْمَلَكَةُ” kelimesinin hâlidir.

(55) “فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ”

“أَجْمَعِينَ” kelimesi te’kiddir. Te’kidin manevi te’kid kısmına girmektedir. Zira manevi te’kid: “جميع , نفس , عين” gibi özel lafızlarla yapılan ve cümlede tâbi olduğu ögeyi lafız ve mâna yönünden pekiştiren ya da vurgulayan şeydir. Lafzî te’kid ise “جاء المعلم المعلم” şeklinde vurgu yapılmak isetenen kelimenin tekrar edilmesi suretiyle yapılır.⁴³⁷

(56) “فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ”

Ayetteki “لِلْآخِرِينَ” kısmı “مَثَلًا” kelimesinin sıfatıdır.⁴³⁸ Çünkü kural olarak nekra bir isimden sonra gelen cümle veya şibih cümleler sıfat olurlar.

3.16. Elli Yedinci ve Altmış İkinci Ayetler

(57) “وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونُ”

“ضرب” fiili “جعل” manasını içerdiğinden dolayı “مثلا” kelimesi ikinci meful olur. Şayet bu anlam göz önünde bulundurulmadan “ذكر” fiili gibi kabul edilirse hâl olur. Takdiri ise “ذكر ممثلا به” şeklinde yapılabilir.⁴³⁹

“إِذَا”nın fucaiye olduğu ve nasıl “لما”nın cevabı olabildiğini önceki ayette açıklamıştık.

⁴³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzili*, 4/258; Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/598; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 9/379; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârîb*, 64.

⁴³⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katru’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ*, 292.

⁴³⁸ Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/95.

⁴³⁹ Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/600; Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/98.

(58) “وَقَالُوا ءَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ”

“ءَالِهَتُنَا” cümlesinin başındaki istifham hemzesi hazfedilerek de okunmuştur. Zira sonrasında gelen “أَمْ” muadile olduğu için öncesinde bir istifham hemzesi olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda “أَمْ” munkatı’ olmuş olur. Ama burada genel olan görüş “أَمْ” edatının muttasıla olmasıdır. Muttasıl olduğunda “ءَالِهَتُنَا” üzerine atfedilir. Takdiri ise “أَالِهَتُنَا أَمْ هُوَ خَيْرٌ” şeklinde yapılır. Anlam olarak ise “onlardan hangisi daha hayırlıdır” anlamı kastedilmektedir.⁴⁴⁰

“جَدَلًا” kelimesinde iki farklı irap yapmak mümkündür. Birincisi “لَأَجْلِ الْجَدَلِ وَالْمِرَاءِ” manasında mefulün leh olabilir. “جَدَلًا” kelimesini mastar kabul edersek hâl olur bu da ikinci görüştür.⁴⁴¹

(60) “وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ”

Ayetteki “مِنْكُمْ” kısmında geçen “مِنْ” harfi cerdir. Bu harfi cerrin ta’lîl, teb’îz, beyân, bedel gibi birçok anlamı ve kullanım şekli vardır.⁴⁴² Konumuz olan ayette ise harfi cerre şu anlamlar verilmiştir:

Meşhur olan ve cumhurun benimsediği görüş buradaki “مِنْ” harfi cerrini bedel anlamında kullanıldığdır. Bu durumda cümledeki ilgili kısmı “لَجَعَلْنَا بِدَلًا مِنْكُمْ” şeklinde takdir edilir ve “dileseydik sizin yerinize melekleri yaratırdık” anlamını ifade etmiş olur.⁴⁴³

İkinci görüş ise “مِنْ” in teb’îziye anlamında olduğu görüşüdür. Buna göre cümle “لَحَوْلُنَا لَوْلَدْنَا مِنْكُمْ يَا” “Sizin bir kısmınızı meleklerle çevirirdik (dönüştürürdük)” anlamına gelmektedir. Yine teb’îz manasında ama farklı bir takdir ise şu şekildedir: “رَجَالُ مَلَائِكَةٍ فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَكُمْ كَمَا يَخْلُفُكُمْ أَوْلَادُكُمْ” “Ey insanlar! Sizden (yani sizin bir

⁴⁴⁰ Semîn el-Halebi, *ed-Durru ’l-Masûn fî Ulûmi ’l-Kitabi ’l-Meknûn*, 9/602; Dervîş, *Î’râbu ’l-Kur’âni ’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/95.

⁴⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi ’t-tenzîli*, 4/260; Semîn el-Halebi, *ed-Durru ’l-Masûn fî Ulûmi ’l-Kitabi ’l-Meknûn*, 9/602.

⁴⁴² İbn Hişâm, *Muğni ’l-lebîb ’an kütübi ’l-e’ârîb*, 419.

⁴⁴³ ez-Zeccâc, *Meâni ’l-Kur’ân*, 4/417; el-Beyzâvî, *Envârü ’t-Tenzîl ve Esrârü ’t-Te’vîl*, 5/94; İbn Hişâm, *Muğni ’l-lebîb ’an kütübi ’l-e’ârîb*, 419.

kısmınızdan) yeryüzünde sizi halef olarak bırakacak melekler türetirdik; tıpkı çocuklarınızın sizin yerinize geçmesi gibi.”⁴⁴⁴

(61) “وَإِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”

Arapçada cümleye doğru anlam verebilmek için gramer kurallarına dikkat etmek gerekir. Zamirlerin merciinin ve harfi cerlerin müteallakının tespiti bu kuralların başında gelmektedir. Zira mercilerin tespiti anlama doğrudan etki etmektedir. Örneğin ilgili ayetin “إِنَّهُ” kısmındaki “ه” zamiri genel görüşe göre İsa Aleyhisselam dönmektedir. Dolayısıyla ayetin meali “İsa Aleyhisselam kıyametin saati için bir bilgidir” anlamına gelmektedir. Diğer görüşe göre ise Kur’an’a dönmektedir. Bu durumda ise ayet “Kur’an kıyametin saati için bir bilgidir” anlamına gelmektedir.⁴⁴⁵

“فَلَا تَمْتَرُنَّ” cümlesinin başındaki “ف” fasîhadır. Bununla alakalı bilgiyi daha önce zikretmiştik.

3.17. Altmış Üç ve Yetmişinci Ayetler

(63) “وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا”

Ayetin “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا” kısmı hakkında nahiv alimleri bu cümlemin öncesine bağlanışı hakkında iki farklı görüş belirtmişlerdir:

İlk görüş cümlemin başındaki “ف” harfinin atıf için kullanıldığı yönündedir. Bu takdirde cümle, İsa (a.s.)’ın sözlerinin devamı olarak kabul edilir. Yani İsa, getirdiği hikmet ve beyanın bir sonucu olarak “o halde Allah’a karşı takvalı olun ve bana itaat edin” demektedir.

İkinci görüş ise “ف” harfinin isti’naf kabul edilmesidir. Bu durumda “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا” cümlesi, Allah Teâlâ’nın İsa kıssasını anlattıktan sonra muhataplara doğrudan hitap ettiği müstakil bir uyarı cümlesi olarak anlaşılır.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzili*, 4/260; Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/603.

⁴⁴⁵ ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/417; en-Nahhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 4/78; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzili*, 4/261.

⁴⁴⁶ Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/101.

(66) “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ”

Ayetin başındaki “هَلْ” yanıtı olumsuz olan bir istifham edatıdır. Yani kendisinden sonraki fiilin “لا ينظرون” “beklemiyorlar” manasını ifade ettiğini göstermektedir. Bu olumsuzluk “إِلَّا” istisna edatıyla bozulmuştur ve cümleye hasır anlamı katmaktadır. Müstesna konumunda olan “السَّاعَةَ” ise mefulün bihtir. “أَنْ” mastariyye harfidir, kendisinden sonraki fiili mastar yapar ve nasb eder. “تَأْتِيَهُمْ” fiil cümlesi en ’den dolayı mastar (isim-fiil) haline gelerek kendisinden önceki “السَّاعَةَ” kelimesinden bedeldir. Ayrıca bedelin bedel-ü iştilal kısmına girmektedir. Takdiri ise “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا إِيَّانَ السَّاعَةِ” şeklindedir.⁴⁴⁷

Hâl konumunda gelen kelimelerin, nekre ve mastar olmaları çokça görülür. Ancak bu kullanım, kıyaslanabilir bir kaide değildir; zira bu tür kullanım, asıl kaideye aykırıdır (yani istisnaîdir). Hâl olarak gelen kelime asıl olan ise “قائم” “مضروب” gibi sıfat olmasıdır. Fakat cümlemizin başında zikrettiğimiz üzere asıl kaideye aykırı olarak nekre ve mastar olan kelimenin hâl olması da Arap dilinde çokça kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Mâlik de meşhur manzumesi el-Elfiyye’de şu ifadeyi kullanarak meseleyi şiirsel biçimde özetlemiştir:

ومصدر منكر حالا يقع بكثرة كبغته زيد طلع

Ayette geçen “بَغْتَةً” kelimesi de bu açıklamalar doğrultusunda hâl konumundadır ve “ansızın yakalayacak şekilde” anlamında bir durum bildirir. Bu, Sîbeveyh ve cumhur tarafından benimsenen görüştür. Buna mukabil, Ahfeş ve Müberrid ise, bu kelimenin mastar konumunda olduğunu ve bu mastarın cümledeki âmilinin hazfedildiğini savunurlar. Bu görüşe göre takdir edilen cümle “تَبَغْتُهُمْ بَغْتَةً” şeklindedir. Bu durumda, onların nazarında, fiil cümlesi olan “تَبَغْتُهُمْ” hâl konumundadır ve “تَأْتِيَهُ” fiilinin fâilinden hâl olarak gelmektedir. Dolayısıyla onlara göre “بَغْتَةً” kelimesi hâl değildir.⁴⁴⁸

(67) “الْأَجْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ”

⁴⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi t-tenzîli*, 4/263; İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, *el-Büstân fî I'râbi Muşkilâti'l-Kur'ân*, 2/483; Dervîş, *I'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/103.

⁴⁴⁸ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 2/252; Ali Taha, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim ve I'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/636.

Mealde “o gün” diye çevrilen “يَوْمَ-إِذْ” kelimelerinin terkiibinden oluşmaktadır. Sonundaki tenvin ise mahzuf cümleden ivazdır. Takdiri ise “يَوْمَ إِذْ تَأْتِيهِمُ السَّاعَةُ” şeklindedir.⁴⁴⁹

Ayetin başında geçen “الْأَجَلَاءُ” kelimesi mübtedadır. Haberi ise kendi içersinde mübteda ve haberden oluşan isim cümlesinden oluşan “بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ” cümlesinin tamamıdır. İkinci bir irap ise şu şekilde yapılmıştır: “الْأَجَلَاءُ” yine mübteda “بَعْضُهُمْ” ise onun bedeli konumundadır. Bu durumda “عَدُوٌّ” kelimesi “الْأَجَلَاءُ” mübtedasının haberi olmuş olur. Her ne kadar gramer açısından iki şekilde de irap yapmak mümkün olsa da tercih edilen görüş ilk görüştür.⁴⁵⁰

(68) “يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ”

(69) “الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ”

“لَا خَوْفٌ” ifadesinde “لَا” nafiyyedir. Dolayısıyla “خَوْفٌ” mübteda “عَلَيْكُمْ” ise haberidir. Bu durumda cümlelerin takdiri ise “لَا خَوْفٌ كَائِنْ عَلَيْكُمْ” şeklindedir. Yani “عليكم” ifadesi mahzuf bir umumi fiile bağlıdır. Aynı anlama gelecek diğer irap ise “لَا خَوْفٌ” şeklindedir ki, bu okunuşta “لَا” cinsini nefyeden la olmuş olur. Nitekim farklı kıraatlarda bu şekilde okuyuşlarda vardır.⁴⁵¹ Klasik dilciler, her iki çözümle de anlam aynı olduğundan burada ref veya nasb arasındaki tercihi üslup meselesi olarak görürler.

“الَّذِينَ” kelimesi, “عِبَادِي” kelimesine sıfat olarak mansup kılınmıştır; zira “عِبَادِي” izafetli bir münâdâdır. Başka bir görüşe göre “الَّذِينَ آمَنُوا” ifadesi, hazfedilmiş bir mübtedânın haberidir yahut bizzat mübtedâ olup haberi hazfedilmiştir. Buna göre takdiri “هُمُ الَّذِينَ آمَنُوا” veya “الَّذِينَ آمَنُوا يُقَالُ لَهُمْ: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ” şeklinde yapılmaktadır.

(70) “ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ”

“أَنْتُمْ” merfu munfasıl zamirdir ve cümle içerisinde “ادْخُلُوا” fiilinin faili olan “و” ı tekit etmek için gelmiştir. Zira kural olarak merfu muttasıl zamire bir şey atfedileceği zaman

⁴⁴⁹ Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fî Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/604; İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, *el-Büstân fî 'l-râbi Muşkilâtî 'l-Kur'ân*, 8/636.

⁴⁵⁰ İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, *el-Büstân fî 'l-râbi Muşkilâtî 'l-Kur'ân*, 2/463; Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm ve Beyânuhu*.

⁴⁵¹ Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fî Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/604; Ali Taha, *Tefsîru 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm ve Î'râbu ve Beyânuhu*, 8/637.

ayette olduğu üzere öncelikle merfu munfasıl bir zamirle tekit edilir daha sonra atfedilir. Nitekim ayette “وَأَزْوَاجُكُمْ” bu yolla atfedilmiştir.⁴⁵² Bu durumda “تُخْبِرُونَ” hâl cümlesi olur mahallen mansubtur. Bununla beraber “أَنْتُمْ” mübteda, “وَأَزْوَاجُكُمْ” doğrudan fiilin zahirine matuf, “تُخْبِرُونَ” ise mübtedanın haberidir şeklinde irap yapılsa da İbn Hişam gibi alimlerin tercihi “أَنْتُمْ” zahirinin tekit konumunda fasıl zamiri olduğu görüşüdür.⁴⁵³

3.18. Yetmiş Birinci ve Seksen üçüncü Ayetler

(72) “وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”

(73) “لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ”

Ayette geçen “تِلْكَ” mübteda “الْجَنَّةُ” kelimesi ise onun haberidir. “الْجَنَّةُ” kelimesinden sonraki gelen ismi mevsûl ise onun sıfatı konumundadır. Ayrıca “الجنة” kelimesinin, işaret isminin bedeli olarak irap edilmesi de mümkündür; bu durumda “...لكم فيها فاكهة” cümlesi işaret isminin haberi olur.

“لكم فيها فاكهة” ayetin başında gelmiş iki cer mecrur öbekten oluşur. Buranın irabı ise şu şekildedir: “لكم” mukaddem haber, “فاكهة” muahhar mübteda, “فيها” ise “فاكهة” kelimesinden hal veya nitelik cümlesine bağlı bir unsurudur.⁴⁵⁴

Ayetin “مِنْهَا” kısmındaki harfî cer teb’îziyye veya ibtidaiyye için kullanıldığı kabul edilebilir. Câr ve mecrûrun müteallakı hemen akabinde gelen “تَأْكُلُونَ” fiilidir. Öne geçmesinin sebebi ise fasıla görevi görmesi içindir.⁴⁵⁵

(74) “إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ”

“الْمُجْرِمِينَ” inne’nin ismidir lafzen ya ile mansubtur. “فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ” şibih cümlesi inne’nin birinci haberi, “خَالِدُونَ” ise ikinci haberidir. Bunun yanı sıra “فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ” cümlesini birinci haber değil “خَالِدُونَ” kelimesine de bağlayabiliriz.⁴⁵⁶ “إِنَّ الْمُجْرِمِينَ” cümlesi isti’nafîye veya ibtaî bir cümledir her iki halde de irapta mahalli yoktur.⁴⁵⁷

⁴⁵² İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/236.

⁴⁵³ Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerim ve İ’rabuhu ve Beyanuhu*, 8/639.

⁴⁵⁴ Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerim ve Beyânuhu*, 9/105.

⁴⁵⁵ Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/606.

⁴⁵⁶ Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’âni’l-Kerim ve Beyânuhu*, 9/107.

⁴⁵⁷ Ali Taha, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerim ve İ’rabuhu ve Beyanuhu*, 8/644.

(76) “وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ”

“الظَّالِمِينَ” kelimesi kane’nin haberidir. Öncesindeki “هُمُ” zamiri ise fasıl veya tekit zamiridir. Tekit kabul edersek müekkedin i’rabıyla aynı olur. Fasıl zamiri kabul edersek i’rapta mahalli yoktur. İ’rabı bu ayetteki gibi olan yerlerde genel kabul bu şekildedir. Başka kıraatlarda kelime “الظالمون” şeklinde ref ile okunmuştur. Buna göre “هُمُ” mübteda “الظالمون” haber ikisi birlikte cümle olarak kane’nin haberidir mahallen mansubtur. Bu i’rap ise Temîm lügatine göre böyledir. Nitekim bir şiirde de son yaptığımız i’raptaki gibi kullanıldığını görmekteyiz:

تَجِنُّ إِلَى لَيْلَى وَأَنْتَ تَرَكْتَهَا وَكَنتَ عَلَيْهَا بِالْمَلَا أَنْتَ أَقْدَرُ

Görüldüğü üzere şiirdeki istişhad noktamız olan “أقدر” kelimesi merfu olarak okunmuştur.⁴⁵⁸

(79) “أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ”

Ayettin başındaki “أَمْ” edatı idrab içindir. “أَبْرَمُوا” fiil ve fail “أَمْراً” ise mefulün bihtir. “فَإِنَّا” cümlesinin başındaki “فَ” fa-i fasîhadır. Bunlarla alakalı bilgileri önceki ayetlerde zikretmiştik. “إِنَّا مُبْرِمُونَ” cümlesi kendi içerisinde “نَا” inne’nin ismi “مُبْرِمُونَ” ise haberidir. Cümle olarak ise irapta mahalli yoktur. Çünkü bu cümle cezm etmeyen şart edatının cevabıdır. Bu şart edatı ve şart cümlesi ise ayette lafzen değil takdiren var olduğu kabul edilmektedir. Takdiri ise “وَإِذَا حَصَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَإِنَّا مَبْرِمُونَ” şeklinde yapılmaktadır.⁴⁵⁹

3.19. Seksen Dördüncü ve Seksen Dokuzuncu Ayetler

(84) “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ”

Allah Teâlâ, ayetteki “إِلَهُ” ismine sıfat anlamı katmış “فِي السَّمَاءِ” ve “فِي الْأَرْضِ” zarflarını da ona bağlamıştır. Yoksa burada “إِلَهُ” kelimesi isim olduğu için harfi cerlerin müteallakı olmaya uygun değildir. Bu Hâtim kelimesine “cömert” anlamı katılmak suretiyle “هُوَ حَاتِمٌ” denmesi gibidir. Bu cümleyle sanki “o Tay kabilesinde de cömerttir, Tağlib kabilesinde de cömerttir” denilmiş olur. Dolayısıyla ayette de “وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ”

⁴⁵⁸ ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/419; Semîn el-Halebi, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*, 9/606.

⁴⁵⁹ Ali Taha, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 8/648.

“وفي الأرض الله” “göğün Allah’ı da o’dur yerin Allah’ı da” şeklinde anlaşılmıştır. Sonuç olarak burada Allah kelimesine ma’bûd ve mâlik bir anlam katılmıştır.⁴⁶⁰

(86) “وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ”

“إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ” ifadesi hakkında iki görüş vardır:

Birincisi, buradaki istisnanın munkatı’ olduğu görüşüdür. Buna göre anlam: “Onların ilâhları -ki burada kastedilen putlar ve heykellerdir- onların zannettikleri gibi Allah katında kendilerine şefaathçi olamazlar. Ancak, Allah’ın birliğine şahitlik eden ve bu şahitliğinin ne anlama geldiğini bilerek şahitlikte bulunan kimse, şefaate malik olur.” Bilindiği üzere munkatı’ istisnanın özelliği müstesna minh ile müstesna arasında cins birliğinin bulunmamasıdır. Zira ayette de şefaath edebilenler ile şefaath edemeyenler birbirinden farklıdır.

İkinci görüş ise istisnanın muttasıl olduğu yönündedir. Bu durumda müstesna minh mahzûf kabul edilir ve takdiri “وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ فِي أَحَدٍ إِلَّا فِيمَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ” şeklinde yapılabilir.⁴⁶¹

(88) “وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ”

Ayetin başındaki “وَقِيلَ” Asım kıraatına göre görüldüğü üzere kesra olarak, geriye kalan kıraath alimleri nasb ile okunmuştur. Bu durumda iki türlü irap veçhi vardır:

Birincisi: “و” atıf harfidir ve 85. Ayette geçen “السَّاعَةِ” kelimesinin üzerine atfedilmiştir. Yani cümlemiz “عِنْدَهُ عِلْمٌ قَبْلَهُ” “peygamberin söylediği şeylerin bilgisi de Allah katındadır” şeklinde olmaktadır.

İkinci vecih ise “و” kasem içindir ve vav’dan sonra gelen kelime bu yüzden mecrur olmuştur. Bu durumda ayetin ilgili yerinin anlamı “Onun (Muhammed’in), “Ya Rabbi!” demesine andolsun ki” şeklinde olmaktadır. Kasemin cevabı ise “لَتَنْصُرُنَّ” veya “لَأَفْعَلَنَّ بِهِمْ”

⁴⁶⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*, 4/267; Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/610.

⁴⁶¹ Semîn el-Halebi, *ed-Durru’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitabi’l-Meknûn*, 9/610; Dervîş, *Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/113.

”ما أريد“ şeklinde mahzûf olup takdir edilebilir. Ya da ”إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ“ cümlesi de cevap olabilir.⁴⁶²

(89) ”فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ“

”سَلَامٌ“ kelimesi mahzûf mübtedanın haberi konumundadır. Takdiri ise ”الْأمر سلام“ şeklinde yapılmaktadır.⁴⁶³



⁴⁶² Semîn el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masûn fî Ulûmi 'l-Kitabi 'l-Meknûn*, 9/611.

⁴⁶³ Dervîş, *Î'râbu 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve Beyânuhu*, 9/114.

SONUÇ

Bu çalışma, Kur'an'ın dilsel derinliğini ve Arap dili üzerindeki etkisini ortaya koymak amacıyla Zuhurf Suresi özelinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma sürecinde, Kur'an'ın indiği dil olan Arapçanın, ilahi mesajın doğru anlaşılmasındaki vazgeçilmez rolü vurgulanmış; özellikle bu surede yer alan kavramlar ve nahiv yapıları, dilbilimsel perspektifle tahlil edilmiştir.

Birinci bölümde Kur'an'ın Arap dili üzerindeki tesiri tarihî, kültürel ve dilsel bağlamlarıyla ortaya konulmuş; bu etkinin yalnızca dilin canlılığını korumaya yönelik değil, aynı zamanda gramer ve belagat gibi alanların gelişimine de katkı sağladığı gösterilmiştir. İkinci bölümde, Zuhurf Suresi'nde geçen bazı kelimeler lügat, şiir ve deyim örnekleriyle birlikte değerlendirilerek kelimelerin tarihsel ve semantik dönüşümleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, suredeki nahiv özellikleri öne çıkarılmış; i'rab açısından dikkat çeken yerler üzerinden dilsel yapıların anlam üzerindeki etkisine odaklanılmıştır.

Tezin ortaya koyduğu temel sonuçlardan biri, Kur'an'ın yalnızca dinî bir metin değil; aynı zamanda Arapçanın yapısını şekillendiren, geliştiren ve yaşatan güçlü bir dil kaynağı olduğudur. Zuhurf Suresi'nin lügat ve nahiv açısından yapılan analizi, Kur'an'ın kelime seçimindeki inceliği ve dilsel estetiği gözler önüne sermektedir. Ayrıca surede geçen bazı kelimelerin İslam öncesi kullanım biçimleriyle Kur'an'daki anlamları arasında önemli farklar bulunduğu tespit edilmiştir. Bu da Kur'an'ın sadece mevcut dilsel malzemeyi kullanmakla kalmayıp ona yeni anlam katmanları kazandırdığını göstermektedir.

Sonuç olarak bu tez, Zuhurf Suresi'nin Arap dili açısından özgün ve sistemli bir incelemesini sunarak Kur'an'ın dilsel yönünü anlamaya yönelik çalışmalara katkı sağlamayı amaçlamış ve bu doğrultuda klasik kaynaklardan yararlanılarak

zenginleştirilmiş bir analiz ortaya koymuştur. Bu tür çalışmaların, Kur'an'ın dil boyutunu daha yakından tanımak isteyen araştırmacılar için yol gösterici olması umulmaktadır.



KAYNAKÇA

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Ali Taha, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim ve I'rabuhu ve Beyanuhu*. Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 1430.
- Bâkûrî, Ahmed Hasen el-. *Eseru'l-Ku'ani'l-Kerîm fi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Mısır: Daru'l-Mea'rif, 1960.
- Berâzî, Mecd Muhammed el-Bâkir el-. *Fi'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn el-. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûgu'n-Necat, 1. Basım, 1422.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcü'l-Luga*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-melayin, 4. Basım, 1407.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Nahiv İlmi". *İslam Medeniyetinde Din İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Dervîş, Muhyiddîn. *I'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*. Humus: Dâru'l-İrşâd, 4. Basım, ts.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebu Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Muhammed Cemil sıdkı. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1420.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 3. basım., 2010.
- Esedî, Ebü'l-Müstehil el-Kümeit b. Zeyd b. Huneys el-. *Dîvânu'l-Kumeit b. Zeyd el-Esedî*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1421.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Luga*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasil Arabi, 1. Basım, 1422.

- Fahreddin er-Razi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Tüрасil Arabî, 3. Basım, 1420.
- Ferra, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necatî. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Gürkan, Salime Leyla. "Rabbaniyyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hâdî, Salâhuddîn el-. *el-Edeb fî 'Asri'n-Nubuvve ve'r-Râşidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1987.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzu - İbrahim Semarri. 8 Cilt. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hâris b. Hillize, Ebû Ubeyde (Ebü'z-Zalîm) el-Hâris b. Hillize b. Mekkûh el-Yeşkürî el-Bekrî. *Dîvânu Hâris b. Hillize*. thk. Mervan el-Atıyye. Dîmeşk: Daru'l-İmam en-Nevevî, 1. Basım, 1415.
- Izutsu, Toshihiko. *Ku'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜİFY, 1975.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrrahmân. *Şerhu İbn Akîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Daru't-Tüрас, 20. Basım, 1400.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dar'u-Tunusiyye, 1446.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân. *el-Muharreru'l-Vecîz*. thk. Abdu's-Selam Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Ebu'l-Hattab, Ebu Zeyd el-Kureşî. *Cemheretü eş'ari'l-Arab*. thk. Ali Muhammed Bicadî. Nehzatü'l-Mısır, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed. *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikir, 1399.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb'an kütübî'l-e'arîb*. thk. Mâzîn el-Mübârek. Dîmeşk: Daru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 11. Basım, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Ma'ânî*. thk. Sâlim el-Karnakûvî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Yemânî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâ'ât*. Mısır: Daru'l-Mea'rif, 2. Basım, 1400.
- İbn-i Ebi Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. sa'd b. Nasır b. Abdülaziz Ebu Habib eş-Şesri. 25 Cilt. Riyad: Daru Kunûzü İşbliyye, 1. Basım, 1436.

- İbn-i Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Garibu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398.
- İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Ceblî. *el-Büstân fî İ'râbi Muşkilâti'l-Kur'ân*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1439.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Hatem Salih ed-Damin. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1. Basım, 1412.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Nüzhetü'l-Elibbâ*. thk. İbrahim es-Samerrai. Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 3. Basım, 1405.
- İmruü'l-Kays. *Dîvân*. thk. Muhammed el-İskenderânî - Nihâd Rezûk. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 2004.
- İmruü'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvânu İmruü'l-Kays*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1425.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil İtanî. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 6. Basım, 1431.
- Kâlî, Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-. *el-Emâlî*. Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1344.
- Kassâb, Velîd. *Dîvanu 'Abdillâh b. Ravâha ve Dirâse fî Sîretih ve Şi'rih*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 1981.
- Katâmiş, Abdulmecîd. *el-Emsâlu'l-'Arabiyye-Dirâse Tarîhiyye Tahlîliyye*. Şam: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 2011.
- Kayravânî, İbn Raşîk el-. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Karkazân. Şam: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Lebid b. Rebia, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî. *Dîvânu Lebid b. Rebia*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1. Basım, 1425.
- Leylâ el-Ahyeliyye, Leylâ bint Abdillâh b. Rehhâl b. Şeddâd b. Kâ'b. *Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye*. thk. Halîl İbrâhîm el-Atıyye - Celîl el-Atıyye. Irak: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.
- Luğavî, Ebu't-Tayyib el-. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Nehdati Mısır, 1955.
- Lütfî Çakan, İsmail - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". 1/78. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-abbas>
- Ma'mer b. el-Müsenna, Ebû Ubeyde. *Şerhu Nakâizi Cerîr ve'l-Farazdak*. thk. Muhammed İbrâhîm Hur - Velîd Mahmûd Hâlis. Birleşik Arap Emirlikleri: el-Mecma' es-Sekâfi, 2. Basım, 1419.
- Ma'rûf, Nâyif. *el-Edebu'l-İslâmî fî 'Ahdi'n-Nubuvve ve Hilâfeti'r-Râşidîn*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1998.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Abdülmaksud b. Abdürrahim es-Seyyid. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433.
- Mekkî, Sâmî. *el-'Ânî, el-İslâm ve's-Şî'r*. Kuveyt: 'Âlemu'l-Ma'rife, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Daru İhyai't-Türaş, 1. Basım, 1423.
- Mürsî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Daru İhyai't-Türaşil Arabî, 1. Basım, 1417.
- Müslim b. Haccac, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Camiu's-Sahih*. Türkiye: Daru't-Tibaati'l-Amire, 1334.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl*. thk. Yusuf Ali Budeyvi. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1419.
- Öznurhan, Halim. "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri". *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıçı. İstanbul: Kuramer Yayınları, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetü't-Tefasir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1438.
- Safî, Mahmud. *el-Cedvel fi İ'rabi'l-Kur'an ve Sarfihi ve Beyanihi*. 16 Cilt. Dimeşk: Darü'r-Reşîd, 3. Basım, 1416.
- Sammo, Hammâdî. *et-Tefkîru'l-Belâğî 'İnde'l-'Arab*. Tunus: Menşûrâtu'l Câmi'ati't-Tûnisiyye, 1981.
- Semîn el-Halebi, Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Basil 'Uyun es-Sud. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Semîn el-Halebi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Seyyid Ahmed, Abdussettâr. *Dirâsât fi'l-edebi'l-İslâmî-'Asru'n-Nübüvve ve Hilâfeti'r-Râşidîn*. Halep: Menşûratu Câmi'ati Haleb Kulliyet'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 2005.
- Sicistanî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-. *Garibu'l-Kur'an*. suriye: Daru Kuteybe, 1. Basım, 1416.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-Muzhir*. thk. Fuat Ali Mansur. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Hem'u'l-Hevâmi'*. thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-İtkan*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1. Basım, 1357.

- Şurbecî, Muhammed Yusuf eş-. “Eseru’l-Kur’âni’l-Kerîm fi’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve’t-Tehaddiyâti’l-Mu’âsira”. *et-Turâsu’l-‘Arabî* 90 (2003).
- Tabâne, Bedevî. *el-Beyânu’l-‘Arabî*. Kahire: Mektebetu’l-Anglo el-Misriyye, 2. Basım, 1958.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. thk. Dr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî Abdulmuhsin. Kahire: Daru Hicr, 1. Basım, ts.
- Tantâvî, Ahmed et-. *Neş’etu’n-Nahv ve Târîhu Eşheri’n-Nuhât*. thk. Muhammed Abdürrahman b. Muhammed b. İsmail. Mektebetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1426.
- Yurdagür, Metin. “Fetret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/475. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetret>
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü’l-arûs min cevahiri’l-Kamus*. 40 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü’l-Vatani li’s-Sekafe ve’l-Fünun ve’l-Edeb, 1422.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Meâni’l-Kur’ân*. 5 Cilt. Beyrut: Alemu’l-Kitap, 1. Basım, 1408.
- Zemaşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzîli*. Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi’l-luğati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.