

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**EBŪ 'UBEYDE'NİN (ö. 210) *MECĀZU'L-ĶUR'ĀN'I* İLE EL-AHFES EL-
EVSAŦ'IN (ö. 215) *ME'ĀNİ'L-ĶUR'ĀN'ININ* KONULARINA GÖRE
MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Esra DENİZCİ

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**EBŪ 'UBEYDE'NİN (ö. 210) *MECĀZU'L-ĶUR'ĀN'I* İLE EL-AHFES EL-
EVSAŦ'IN (ö. 215) *ME'ĀNİ'L-ĶUR'ĀN'ININ* KONULARINA GÖRE
MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Esra DENİZCİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**EBÜ 'UBEYDE'NİN (ö. 210) MECÂZU'L-ĞUR'ÂN'I İLE EL-AHFES EL-
EVSAŦ'IN (ö. 215) ME'ÂNİ'L-ĞUR'ÂN'ININ KONULARINA GÖRE
MUKAYESESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Mehmet Akif KOÇ
2. Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
3. Doç. Dr. Nurdane GÜLER

.....

.....

.....

Tez Savunması Tarihi

25.07.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Mehmet Akif Koç danışmanlığında hazırladığım “Ebü ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Ğur’ân*’ı ile el-Ahfeş el-Evsağ’ın *Me‘âni’l-Ğur’ân*’ının Konularına Göre Mukayesesi (Ankara, 2024)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

25.07.2024

Esra DENİZCİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	IV
TRANSKRİPSİYON HARFLERİ.....	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu, Problemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları.....	3
3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	4
3.1. <i>Mecāzu'l-Ḳur'ān</i> 'ın Müellifi, Mukaddimesi ve Muhakkiki.....	6
3.1.1. Ebū 'Ubeyde'nin İlmî Kişiliği ve Eserleri	6
3.1.2. Ebū 'Ubeyde'nin <i>Mecāzu'l-Ḳur'ān</i> 'ı Telif Etme Sebebi.....	13
3.1.3. M. Fuat Sezgin'in (ö. 2018) Tahkiki.....	14
3.1.4. <i>Mecāzu'l-Ḳur'ān</i> 'ın Mukaddimesinin Tanıtımı.....	29
3.2. <i>Me'āni'l-Ḳur'ān</i> 'ın Müellifi ve Muhakkikleri	36
3.2.1. el-Aḥfeş el-Evsat'ın İlmî Kişiliği ve Eserleri.....	36
3.2.2. el-Aḥfeş el-Evsat'ın <i>Me'āni'l-Ḳur'ān</i> 'ı Telif Sebebi	40
3.2.3. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd'in Tahkiki	42
1. BÖLÜM.....	52
<i>MECĀZU'L-ḲUR'ĀN İLE ME'ĀNİ'L-ḲUR'ĀN'IN MUKAYESESİNDE ÖNE</i> <i>ÇIKAN 'ULŪMU'L-ḲUR'ĀN KONULARI VE İLGİLİ AYETLER</i>	52
1.1. <i>Ḳırāat</i> 'e Konu Olan Ayetler	52

1.1.1. Bakara: 2/165	53
1.1.2. Bakara: 2/283	54
1.1.3. Āl-i ‘İmrān: 3/28	55
1.1.4. Āl-i ‘İmrān: 3/37	56
1.1.5. En‘ām: 6/111.....	57
1.1.6. Tevbe: 9/117.....	58
1.2. <i>Hurūf-ı Muḳatta‘a</i> ‘ya Konu Olan Ayetler	59
1.2.1. Bakara: 2/1	59
1.2.2. Ṭāhā: 20/1.....	61
2. BÖLÜM.....	63
<i>MECĀZU'L-ḲUR'ĀN İLE ME'ĀNİ'L-ḲUR'ĀN'IN MUKAYESESİNDE ÖNE</i>	
<i>ÇIKAN DİLBİLİM KONULARI VE İLGİLİ AYETLER</i>	63
2.1. <i>Şarf ve Nahiv</i>	63
2.1.1. <i>İsim</i>	63
2.1.1.1. <i>Müzekker ve Müenneṣe</i> Konu Olan Ayetler	63
2.1.1.1.1. Nahl: 16/9	63
2.1.1.1.2. Lokman: 31/34	64
2.1.1.2. <i>Mufred, Teṣniye ve Cemi‘</i> ye Konu Olan Ayetler	64
2.1.1.2.1. Bakara: 2/22	64
2.1.1.2.2. Āl-i ‘İmrān: 3/113.....	65
2.1.1.2.3. En‘ām: 6/25	66
2.1.1.3. <i>İsm-i Mevṣūle</i> Konu Olan Ayetler	67

2.1.1.3.1. Baqara: 2/175	67
2.1.1.3.2. Yūnus: 10/81	68
2.1.1.3.3. Enbiyā: 21/82	69
2.1.1.4. <i>İstiṣnāya</i> Konu Olan Ayetler.....	70
2.1.1.4.1. Meryem: 19/62	70
2.1.1.4.2. Mumteḥine: 60/4.	71
2.1.2. <i>Edat</i>	72
2.1.2.1. <i>İstifhām Edatlarına</i> Konu Olan Ayetler.....	72
2.1.2.1.1. Baqara: 2/30	72
2.1.2.1.2. Baqara: 2/140	73
2.1.2.2. <i>Zāid Edatlara</i> Konu Olan Ayetler.....	74
2.1.2.2.1. Baqara: 2/26.	74
2.1.2.2.2. Āl-i ‘İmrān: 3/159	76
2.1.2.2.3. A‘rāf: 7/12	76
2.1.2.2.4. Meryem: 19/25	78
2.1.2.2.5. Qalem: 68/6	78
2.2. <i>Hazf’e</i> Konu Olan Ayetler	79
2.2.1. A‘rāf: 7/155	79
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	84
ÖZET	91
ABSTRACT	92

KISALTMALAR

Bk./bk.	: bakınız
b.t.y.	: basım tarihi yok
b.y.y.	: basım yeri yok
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
ed.	: editör
H.z.	: Hazreti
s.	: sayfa
sy.	: sayı
İbn, b.	: Ođlu
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm yılı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğer
yy.	: yüzyıl

TRANSKRİPSİYON HARFLERİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء	'	ض	D/d
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Z/z
ث	S/s	ع	'
ج	C/c	غ	Ĝ/ĝ
ح	H/h	ف	F/f
خ	H/h	ق	Ḳ/ḳ
د	D/d	ك	K/k
ذ	Z/z	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	و	V/v
ش	Ş/ş	ه	H/h
ص	Ş/ş	ي	Y/y

Hareke	Kısa	Uzun
<i>fetha</i>	َ - e/a	ا = ā
<i>damme</i>	ُ - u	و = ū
<i>kesra</i>	ِ - i	ي = î

ÖNSÖZ

Kur'an'ın dilinin Arapça olması, erken dönem Arap dilcileri tarafınca üzerinde çalışma yapılan konulardan biri olmuştur. Hicrî ikinci asır Arap dili alimleri, Kur'an ayetlerinin dilsel yönünü ele alan çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır. Ebû 'Ubeyde ile el-Ahfeş el-Evsat da bu çalışmaları yapan müelliflerdendir. Onlar Kur'an ayetlerinin gerek grameri gerekse anlamı üzerine çalışmalar yapan kimseler olmuşlardır. Eserleri *Mecāzu'l-Ḳur'an* ile *Me'āni'l-Ḳur'ān* bu yönüyle yaşadıkları dönemin önemli eserleri arasında yer alabilmiştir. Erken dönemde telif edilen bu eserler günümüze de ulaşmıştır. Dolayısıyla *Mecāzu'l-Ḳur'an* ile *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı ve müelliflerini incelemek önem arz etmektedir.

Yapmış olduğumuz çalışmada öncelikle, bana vakit ayırarak verdiği tavsiye ve yönlendirmeleri ile katkı sunan danışman hocam Prof. Dr. M. Akif Koç'a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca yüksek lisans sürecinde tanıma fırsatı bulduğum ve bilgilerinden istifade ettiğim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nın kıymetli hocalarına teşekkür ederim.

Çalışma sürecimde, tezimi okuma zahmetinde bulunan değerli arkadaşım Arş. Gör. Selin Öcal'a ve öğretmen Kübra Serim'e, İngilizce özeti hazırlamada yardımcı olan Şüheda Karaosman'a, bu süreçte zorlandığım durumlarda vakit ayırarak desteğini esirgemeyen kardeşim Ahmet Denizci'ye, her durumda yanımda olacağı güvenini veren annem Zeynep Denizci'ye ve tüm aileme teşekkürü borç bilirim.

Esra Denizci

Ankara-2024

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Problemi ve Amacı

Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı ve el-Aḥfeş el-Evsaṭ’ın *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ı hicrî ikinci-üçüncü asırda telif edilen ve günümüze ulaşan önemli lügavi tefsirlerdendir. Her iki eser Mushaf tertibine göre Kur’an ayetlerinin dilsel yönünü ele alan çalışmalardır. Bu sebeple günümüzde lügavi, filolojik veya dilbilimsel tefsir ekolleri başlığı altında ele alınmaktadır.¹ Bununla birlikte hicrî birinci asrın sonlarında başlayan tefsir, temelde tefsir rivayetlerinin aktarılması faaliyetinin adı olmuştur. Muhtevasında rivayetlerin neredeyse yer almadığı *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān* bu yönüyle erken dönemde rivayet merkezli telif edilen tefsirlerden farklıdır. Başka bir deyişle ilk dönem tefsir eserlerinde görülen isnad zincirleriyle aktarılan rivayetler, bu iki eserde neredeyse yok gibidir. Bu durum ilk dönemde tefsir rivayetlerinin nakledilmesiyle *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān* özelinde lügavi tefsirlerin nakledilmesi arasındaki farkı da göstermektedir. Her iki tefsir tarzı hoca talebe ilişkisine dayalı nakil yöntemi izlese de tefsir rivayetlerinde yer alan isnad eserin sıhhatini temin edilebiliyorken, *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’da kaynak isimlerin nadiren zikredilmesi bazı durumlarda eserin sıhhatine ya da özgünlüğüne veyahut müellifinin şahsına yönelik ithamların ileri sürülmesine neden olmuştur. Nitekim Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ındaki tefsir yöntemi muasırları nezdinde hoş karşılanmamış, el-Aḥfeş el-Evsaṭ’ın kendisi ve *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ının

¹ Çalışmamızda ‘luğavî tefsir’ ifadesini kullanacağız. Tercihimizin sebebi mukayese ettiğimiz eserler için Arapça kaynaklarda genellikle *et-tefsîru-luğavî* ifadesinin kullanılmasıdır. Bununla birlikte bu ifade ya da filolojik ve dilbilimsel kelimelerinin tefsir ekollerine dahil olması yenidir. Nitekim Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* adlı çalışmasında tefsir ekolleri hakkında yapılan tasnifler içerisinde filolojik tefsirin yer almadığına işaret etmiştir. Konu hakkında Zehebî’nin *et-tefsîr ve’l-mufessirûn*’unu, Goldziher’in *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung* adlı eserini ve Abdulkâdir Mansûr’un *Mevsû’atu ‘Ulûmi’l-Kur’ān* adlı eserlerini örnek veren Aydın, söz konusu bu eserlerde de ekol olarak filolojik tefsire yer verilmediğini ve ihmal edildiğini söylemiştir. Çağımızda ise İbrahim Rufeyde’nin *en-Nahv ve’l-kutubu’l-tefsîr* adlı eserinde filolojik tefsirlerle alakalı izahların genişçe yapıldığını ifade etmiştir. (İsmail Aydın, “Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi” (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010), 20.)

sıhhati hakkında da olumsuz görüşler ileri sürülmüştür. Çalışmamızda da iki eseri mukayese etmemize neden olan şey bahsi geçen el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Kur'an*'ının sıhhati hakkında ileri sürülen görüş ve bu görüş hakkında eserin muhakkiki olan Abdülemir Muhammed Emir el-Verd'in değerlendirmeleridir. Kaynaklarda aktarılan görüşün yer aldığı rivayette Ebū Hātim es-Sicistānī (ö.255), el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Kur'an*'ı şu şekilde telif ettiğini iddia etmiştir: “el-Ahfeş, Ebū 'Ubeyde'nin kitabını (*Mecāzu'l-Kur'an*) aldı. Ona bir şeyler ekledi, ondan bir şeyler çıkardı ve değiştirdi.”² Bu rivayeti ele alan el-Verd *Me'āni'l-Kur'an*'ın girişinde, eserin el yazmasıyla matbu *Mecāzu'l-Kur'an* nüshasını mukayese ederek iki eserde iki yüzden fazla naklin aynı olduğunu tespit etmiştir. Bununla beraber o, Ebū 'Ubeyde'nin adının *Me'āni'l-Kur'an*'da sadece bir defa geçtiğini de belirtmiştir.³

el-Verd'in söz konusu rivayeti iki eser arasındaki benzerlikleri ortaya koymak suretiyle değerlendirdiği görülmektedir. Ancak Ebū Hātim, el-Ahfeş el-Evsat için böyle bir görüş ileri sürerken onun *Mecāzu'l-Kur'an*'dan yaptığı nakillerin sayısının fazla oluşuna ya da Ebū 'Ubeyde'nin eserde adının geçip geçmemesine mi tepki göstermiştir? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle her iki eserin benzer olduğu yerlerin görülmesi gerekmektedir. el-Verd *Me'āni'l-Kur'an*'ın girişinde iki eser arasında aynı olan yerleri kullandığı nüshaların sayfalarına atıf yaparak ortaya koymuştur.⁴ Ancak o, *Me'āni'l-Kur'an*'ın el yazmasına atıf yaptığı için matbu olan *Me'āni'l-Kur'an* ile *Mecāzu'l-Kur'an* arasındaki benzerliklerin nerelerde olduğu tam olarak görülmemektedir.

Eserlerin nakil yönteminden kaynaklı bu problemlerin yanında, el yazmalarındaki farklılıkların, eserlerin muhtevasında çelişik açıklamaların yer almasına neden olduğu görülmektedir. Nitekim *Mecāzu'l-Kur'an*'da Ebū 'Ubeyde'nin bazen ayetlerdeki bazen

² Ebu'l-Hasen el-Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt 'alā enbāhi'n-nuḥāt*, thk. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhîm (Kahire: Dāru'l- fikri'l-'arabî, 1406/1986), 2: 37-38.

³ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Kur'an*, thk. Abdülemir Muḥammed Emîn el-Verd (Beyrut: 'Ālimu'l-kutub, 1405/1985), 84.

⁴ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Kur'an*, 117-126.

de mukaddimede yaptığı bir açıklamanın başka bir ayette yaptığı açıklamayla çeliştiği göze çarpmaktadır. Örneğin onun, Kur'an'da yabancı kelimeler konusu hakkında *Mecāzu'l-Kur'ān*'ın mukaddimesinde yaptığı açıklamayla 2/Bakara Suresi 34. ayette geçen bir kelimeye getirdiği açıklama çelişiktir.

Çalışmamızın konusu temelde matbu *Mecāzu'l-Kur'ān* ile *Me'āni'l-Kur'ān*'ın mukayese edilmesidir. Bununla birlikte mukayese ettiğimiz kaynaklardan biri olması sebebiyle, *Mecāzu'l-Kur'ān*'ın muhakkiki Sezgin'in değerlendirmelerinden hareketle, yukarıda ifade edilen eserin el yazmaları arasındaki farklılıklara ve bunun eserin muhtevastaki etkilerine de yer vereceğiz.

Tezimizin amacı ise Ebū Hātim'in bahsi geçen iddiasının nedenini ortaya koymak ve iki eser arasındaki benzerliklerin nerelerde olduğunu, el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecāzu'l-Kur'ān*'dan nasıl faydalandığını göstermektir.

2. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Basra okuluna mensup Ebū 'Ubeyde ve el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecāzu'l-Kur'ān* ile *Me'āni'l-Kur'ān* adlı eserleri ayetlerdeki bazı kelimelerin anlamı üzerinde dursa da temelde dilsel tahlilleri ele alan çalışmalardır. Bununla birlikte cahiliye Arap şiiri, belagat, lehçeler, kıraatler vb. birçok konuyu işlemekte, müelliflerinin mensup oldukları okulun prensiplerini ve ihtilaflarını yansıtmaktadırlar. Dolayısıyla hicrî ikinci asır Arap dili alimlerinin telif ettikleri bu eserleri incelemek bir yüksek lisans çalışması için fazla ayrıntılıdır. Bu bağlamda çalışmamızda bazı sınırlandırmalar yapılmıştır.

İlk olarak her iki eserin muhakkiklerinin eserler ve müellifleri hakkında tartışmaya açtığı konuları ele alacağız. Çünkü bu konular üzerine daha sonradan yapılan çalışmaların eksik olduğu görülmektedir. İkinci olarak ise *Mecāzu'l-Kur'ān* ve *Me'āni'l-Kur'ān*'ı karşılaştırıp ayet hakkında yapılan açıklamaların aynı olduğu yerleri tespit edip her iki eseri konularına göre mukayese edeceğiz.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmamızda klasik dönem eserleriyle modern dönemde telif edilen tez, kitap makale vb. başlıca çalışmalardan faydalanarak “doküman analizi” yöntemine başvurduk. Şüphesiz başvurduğumuz bu yöntem tahlili bir yön içermektedir.

Giriş ve iki bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde, araştırmanın konusu, problemi, amacı, yöntemi ve kaynakları konularına yer verdik. Ardından özet bir şekilde Ebü ‘Ubeyde ve el-Ahfeş el-Evsa’ın ilmi kişiliği ve eserleri olan *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ı telif etmelerinin sebepleri üzerinde durduk. Eserlerin müelliflerinin tanıtılmasıyla birlikte, Sezgin’in *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın girişinde eserin adı ve el yazmaları hakkında tartışmaya açtığı konuları değerlendirmeye çalıştık. Benzer şekilde el-Verd’in *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ın girişinde eserin sıhhatine yönelik rivayetleri ele aldığı görüşleri aktardık. Onun Ebü Hâtim’den gelen rivayete yaptığı değerlendirmeyi tartışmaya ve söz konusu rivayetin nedenini ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle her iki eserde öne çıkan konuları ilgili ayetlere göre mukayese ettiğimiz birinci ve ikinci bölüme alt yapı sağlamış olduk. Muhakkiklerin eserlerin girişinde değindiği konuları değerlendirirken de klasik Arapça kaynaklardan ve tartışmaya açılan konular hakkında yapılan tez, makale, dergi vb. eserlerden istifade ettik.

Birinci bölümde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’da öne çıkan Ulümü’l-Kur’an konularını, ikinci bölümde ise dilbilim konularını ilgili ayetlerle göstermeye çalıştık. Böylelikle el-Verd’in yaptığı mukayesede tam olarak anlaşılabilen iki eser arasında aynı olan izahların bir kısmını ve el-Ahfeş el-Evsa’ın *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’dan istifade etme şeklini ortaya koyduk.

Tezimizde kullanılan ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığının resmi sitesinden alınmıştır.⁵

Çalışmamızda *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ile *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı ana kaynak olarak ele aldık. Birinci ve ikinci bölümde yaptığımız mukayesede Hudā Maḥmūd Karā'a'nın tahkik ettiği *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın matbu nüshasını kullandık. Giriş bölümünde ve birinci bölümde Abdülemir el-Verd'in görüşlerini aktarıp değerlendirdiğimiz için onun tahkik ettiği *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın matbu nüshasına yazdığı mukaddimeye yer verdik. Bununla birlikte çalışmamızda üzerinde durduğumuz konular hakkında şu kaynaklardan daha fazla istifade ettik:

- Enbārî, *Nuzhetu'l-elibbā'*
- İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*
- Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'Udebā*
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*
- İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*
- İbn Mucāhid, *Kitābu's-seb'a*
- Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*
- Suyūfî, *Buğyetu'l-vu'āt*
- Ṭaberî, *Cāmi'u'l-beyān*
- Zemaḥşerî, *el-Keşşāf*
- Ayhan Kaya, *el-Aḥfeş el-Evsaf ve Me'āni'l-Ḳur'ān Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri* (Doktora Tezi)
- Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Doktora Tezi)
- Durmuş Ali Kayapınar, *Me'āni'l-Kur'ān ile İ'rābu'l-Kur'ānların Karşılaştırılması*

⁵ <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

- Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*
- M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*
- Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*
- Sabri Türkmen, *Ebû 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'an"ın Dil Özellikleri (Doktora Tezi)*
- Süleyman Mahmut Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'an'ı (Doktora Tezi)*

Çalışmamızın *Mecâzu'l-Kur'an* ve *Me'âni'l-Kur'an*'ı konu edinen eserlerden farklı, her iki eserin mukayese edilmiş olmasıdır. Bu tür bir çalışmanın günümüze ulaşan erken dönem lügavi tefsir eserlerinin büyük bölümünü kapsamaması durumunda daha etkili sonuçlar verebileceği kanaatindeyiz. Fakat çalışmamızın kapsamı gereği sadece bu iki eseri temel alarak diğer lügavi tefsirlere yer vermedik.

3.1. *Mecâzu'l-Kur'an*'ın Müellifi, Mukaddimesi ve Muhakkiki

3.1.1. Ebû 'Ubeyde'nin İlmî Kişiliği ve Eserleri

Ebû 'Ubeyde Ma'mer el-Muşennâ et-Teymî Basralı bir Arap dili alimidir. Kureyş kabilesinin Teym kolunun mevlasıdır⁶ ve bu sebeple et-Teymî nisbesini almıştır. Kaynaklar onun doğum tarihi hakkında farklı yıllar verirler. Aktarılan bir rivayete göre onun hicrî 110 yılında el-Hasan el-Başrî'nin (ö. 110) öldüğü gece doğduğunu⁷ kabul edenler olduğu gibi hicrî 112⁸ ve 114⁹ yıllarında doğduğunu kaydedenler de vardır. Ebû

⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebâ*, thk. İhsan 'Abbâs (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1993), 2704; Muḥammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 168; Kemâleddin el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetu'l-menâr, 1405/1975), 84.

⁷ İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâr-ı Şâdir, 1398/1978), 5: 242; Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebâ*, 2708; Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3: 276.

⁸ Ebû'l-Faḍl Celâluddîn es-Suyûfî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Maṭba'atu 'îsa'l-bâbu'l-ḥalebî, 1384/1964), 2: 294.

⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, 170.

‘Ubeyde’nin vefat tarihi konusunda ise hicrî 207 ile 213 yılları arasındaki tarihleri kaydetmektedirler.¹⁰

Kaynaklar köken itibariyle Ebū ‘Ubeyde’yi Fars¹¹ ve Yahudi asıllı¹² olarak kaydederler. Bu konu hakkında onun özellikle Yahudi kökeninin tartışma konusu yapıldığı dikkat çekmektedir. Zira nesebinin bozuk olduğu¹³ ve alay konusu edildiği ifade edilmiştir.¹⁴ İlginç bir biçimde o da insanların neseplerini eleştiri konusu yapmaktadır.¹⁵ Bunun da ötesinde eleştirel kimliği ile öne çıkmıştır. Nitekim kaynaklarda fark gözetmeksizin etrafındaki herkesi eleştirdiği kaydedilmiştir.¹⁶ Onun bu yapısı o kadar bilinir olmuş ki muasırı Aşma ‘î (ö.216), bir gün mescide girdiğinde “bakın orada dilinden korkulacak kişi -Ebū ‘Ubeyde- yok” demiştir. Bu sebeple vefat ettiğinde cenazesine kimsenin katılmaması¹⁷ sürpriz olmamıştır.

Ebū ‘Ubeyde, döneminin önde gelen ilim adamları arasındaydı. Eleştirilse de birçok muasırı ilmi yönünü teslim etmiştir. Cāhiz (ö. 255), onun için “Yeryüzünde Ebū ‘Ubeyde gibi bütün ilimleri kendisinde toplayan ne bir Şîi ne de bir icmai (sünnî) vardır” yorumunu yaparken Muberrid (ö.286) de Ebū ‘Ubeyde’yi “ilme sarılmış bir deri” olarak tasvir etmiştir.¹⁸ Bu ifadeler abartı değildir. Nitekim Ebū ‘Ubeyde’nin *luğat*, *eyyāmu’l-‘arab* ve *aḥbār* alanlarında zamanının en iyisi olduğu aktarılmaktadır.¹⁹

¹⁰ Enbārî, *Nuzhetu’l-elibbā’*, 90; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu’l-a’yān*, 5: 242-243; Şemseddin Muhammed ed-Dāvudî, *Ṭabakātu’l-mufessirîn* (Lübnan-Beyrut: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1422/2002), 519; Suyūṭî, *Buğyetu’l-vu’āt*, 2: 296; Süleyman Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 551.

¹¹ Kıfṭî, *İnbāhu’r-ruvāt*, 3: 285.

¹² Bir adam Ebū ‘Ubeyde’nin yanına gelir ve ona “Ey Ebū ‘Ubeyde sen insanların neseplerine laf ediyorsun da söyler misin senin babanın aslı nedir?” Ebū ‘Ubeyde ”Babam bana babasının Bacervan’daki bir Yahudi olduğunu söyledi” demiştir. (Suyūṭî, *Buğyetu’l-vu’āt*, 2: 295.)

¹³ İbn Nedîm, *Fihrist*, 170.

¹⁴ Hamevî, *Mu’cemu’l-‘Udebā*, 2705.

¹⁵ Hamevî, *Mu’cemu’l-‘Udebā*, 2705.

¹⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 168; Kıfṭî, *İnbāhu’r-ruvāt*, 3: 285; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu’l-a’yān*, 5:240.

¹⁷ Kıfṭî, *İnbāhu’r-ruvāt*, 3: 285.

¹⁸ Suyūṭî, *Buğyetu’l-vu’āt*, 2: 294.

¹⁹ İbn Ḥallikān, *Vefeyātu’l-a’yān*, 5: 235.

Ömrünün çoğunu Basra'da geçiren Ebū 'Ubeyde, hicrî 188 yılında Bermekî veziri Fađl b. Rabi'nin (ö. 208) davetiyle Bağdat'a gitmiş²⁰ ve oradaki ilmî sohbetlere katılmıştır. Aynı yıl dönemin halifesi Hārūn er-Reşîd'in (ö. 193) isteği üzerine kendisine kitaplarını okumuştur.²¹

Ebū 'Ubeyde'nin yaşadığı dönemde Basra, ilmî ve fikrî konuların tartışıldığı bir şehirdi ve onun bu şehirde yetişmesi ilmî seviyesini ayrıcalıklı kılmıştır. Nitekim Basra dil okulunun meşhur alimi Yūnus b. Hābîb'den (ö. 182) ve yedi kıraat imamlarından biri olan Ebū 'Amr b. el-'Alā'dan (ö. 154) ders almış; kendisinden de Ebū 'Ubeyd Kāsım b. Sellām (ö.182), el-Eşrem 'Alî b. el-Muğîre, Ebū Osman el-Ma'zinî (ö.249), Ebū Hātım es-Sicistānî (ö. 255) ve 'Amr b. Şebbe en-Numeyrî (ö. 262) gibi birçok alim faydalanmıştır.²²

Ebū 'Ubeyde hakkında olumlu görüşlerle birlikte olumsuz görüşler de vardır. Nitekim aktarılan görüşler arasında onun kirli birisi olduğu ve dini ve nesebinin bozuk olduğu yer almaktadır.²³ Esasen, ona yöneltilen bu olumsuz görüşler bir yönüyle siyasi ve itikadi kaygılara dayandığı söylenebilir. Sözelimi Lecker, Ebū 'Ubeyde'yi konu edindiği bir çalışmada onun kirli, dininin ve nesebinin bozuk olduğunu aktaran rivayetleri değerlendirir. Lecker, kaynaklarda zikri geçen Yahudi kökenlilik ve kirlilik arasında kurulan alakaya işaret etmekte ve Ebū 'Ubeyde hakkındaki bu rivayetlerin doğruluğunu tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda Lecker, Yahudilerin ilk İslami literatürde kötü bir

²⁰ Kıftî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 3: 277-278.

²¹ İbn Hāllikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, 5: 235.

²² Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebā*, 2704-2705; Sabri Türkmen Ebū 'Ubeyde'yi ve *Mecāzu'l-Ḳur'an*'ı konu ettiği lisans üstü çalışmada onun hocalarını ve öğrencilerini çeşitli kaynaklara atıf yaparak ortaya koymaktadır. Burada sadece isimlerini vermek yeterlidir. Ebū 'Ubeyde'nin hocaları Ebū 'Amr b. el-'Alā' 'İsā b. 'Amr es-Seḳafi (ö. 154), Ebu'l-Hattāb el-Aḫfeş (ö.149), Yūnus b. Hābîb, Vekî' b. Cerrāh (ö. 197), Ebū Sevvār el-Ġanevî, Ebū Muḫammed 'Abdullah b. Sa'id el-Emevî, Munteci' b. Nebhān el-'Adevî, Ebū Muni' el-Kuleybî, Ebu 'Amr el-Huzelî, Hişām b. 'Urve ve Ru'be b. 'Accāc'dır. Ebū 'Ubeyde'nin öğrencileri İshāk b. İbrāhîm el-Mevsilî, Ebū Nuvas, 'Abdullah b. Muḫammed et-Tevezzî, Cāhiz ve Ebu'l-'Aynā'dır. (Sabri Türkmen, "Ebū 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecāzu'l-Ḳur'an"ın Dil Özellikleri" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 20-23, 30-31.)

²³ Kıftî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 3: 285.

üne sahip olduklarını ve onlara yapılan suçlamalar arasında kirliliğin var olduğunu aktarmıştır.²⁴ Dolayısıyla ona göre Yahudi kökene sahip olan Ebū ‘Ubeyde’nin de yıllarca Müslüman olan akrabalarının durumu önemli olmamış onun dedelerine atfedilen kirlilik Ebū ‘Ubeyde’ye de atfedilmiştir.²⁵

İtikadi kaygılarla Ebū ‘Ubeyde’ye yöneltilen bu olumsuz görüşler onun farklı mezheplere mensup gösterilmesine de sebep olmuştur. Nitekim kaynaklarda yer alan rivayetlere göre Ebū ‘Ubeyde Haricîlerin Sufriyye²⁶ ya da İbadiyye²⁷ koluna mensuptur. Ayrıca onun Kaderî²⁸, İtizalî²⁹ görüşler benimsediği de kaydedilmiştir. Ancak öğrencisi Ebū Hâtim onun Kaderî olduğunu reddetmektedir.³⁰ Birbirinden farklı itikadi mezheplere mensup gösterilen Ebū ‘Ubeyde’nin mensubu olduğu mezhepler, özellikle Haricî oluşu hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Sezgin, onun bazen Kaderî bazen de Haricî olarak etiketlenmesini, muasırları tarafından sevilmeyen bir konumda olmasına bağlamaktadır. Nitekim *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın girişinde Ebū ‘Ubeyde’nin herhangi bir mezhebin görüşlerini yazmadığını ifade etmektedir.³¹ Goldziher (ö. 1921), Ebū ‘Ubeyde’nin Haricî olmasıyla alakalı rivayetleri, *şu ‘ūbî*³² oluşuyla ilişkilendirmektedir. O, Ebū ‘Ubeyde’nin siyasi ve itikadi anlamda Haricî olduğunu düşünmez. Ona göre Haricîler ve Şuubîlerin “herhangi bir ırkın imtiyaz sahibi olmadığı” ortak ilkesi şuubî olan

²⁴ Micheal Lecker, “Biographical notes on Abu ‘Ubayda Ma’mer b. al-Muthanna”, *Brill* 81 (1995): 88.

²⁵ Lecker, “Biographical notes”, 88.

²⁶ Rivayette Ebū Hâtim: Ebū ‘Ubeyde Sufriyy idi ama bunu gizlerdi. Bana ‘İmrân b. Hittân’dan şu beyti okumuştur...” (Muḥammed b. ‘İmrân el-Merzûbânî, *Nûru’l-ḳabes el-muḥtaşar mine’l-Muḳtebes*, thk. Rudolf Zelhaym (Almanya: el- Maḥba’atu’l-kâtülikiyye, 1384/1964), 109.)

²⁷ Suyûfî, *Buḡyetu’l-vu’ât*, 2: 295.

²⁸ Ebū Bekr ez-Zubeydî, *Ṭabaḳātu’n-naḥviyyîn ve’l-luḡaviyyîn*, thk. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-me’ârif, 1984), 175.

²⁹ Zubeydî, *Ṭabaḳātu’n-naḥviyyîn*, 177.

³⁰ Zubeydî, *Ṭabaḳātu’n-naḥviyyîn*, 175.

³¹ M. Fuad Sezgin, “Mukaddime”, *Mecāzu’l-Ḳur’ān* içinde, thk. M. Fuad Sezgin (Kahire, 1374/1954), 1: 11.

³² Arap olmayan Türk, Berberi, Fars gibi milletlerin Araplardan üstün olduğunu savunan düşünce ve akıma Şuubiyye, bu düşünceyi benimseyenlere de Şuubi denir. Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Apak, “Şuubiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 244.

Ebū ‘Ubeyde’nin de Haricîlerden sayılmasına neden olmuştur.³³ Goyal, Ebū ‘Ubeyde’ye Haricî etiketin nasıl verildiğini incelediği çalışmasında, Ebū Hâtim es-Sicistânî tarafından Haricî-Sufri olarak nitelenen beş farklı kaynaktaki rivayetleri bir tabloda sıralamıştır.³⁴ Onun sıraladığı bu tablodaki rivayetler arasında kelime ve bağlaç eksiklikleri, rivayetin yanlış anlaşılmasına ve Ebū ‘Ubeyde’nin Haricî-Sufri olarak nitelenmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Ebū ‘Ubeyde, yanlış/eksik aktarılan bir rivayet sebebiyle Haricîlerden sayılmıştır.³⁵

Esasen kaynaklardaki söz konusu rivayetler ve araştırmacıların konu hakkındaki değerlendirmeleri bütün bu ithamların ideolojik bir zemine dayandığını göstermektedir. Onun mezhebi aidiyeti hakkındaki çelişkili rivayetlerin yanı sıra, ilmi yönünün de bu durumdan pay aldığı söylenebilir. Kaynaklardan hareketle Ebū ‘Ubeyde’nin muasırları onun hatasız şiir ve Kur’an okuyamadığını ve *lahn*³⁶ yaptığını söylemeleri bu duruma örnek verilebilir.³⁷ Ancak Ebū ‘Ubeyde’nin -eğer doğruysa- bu tarz hatalar yapması Arap olmayan bir geçmişe aidiyeti sebebiyle gariptenecek bir durum değildir.³⁸

Ebū ‘Ubeyde eseri *Mecāzu’l-Kur’ân* sebebiyle de eleştirilmiştir. Hatta kaynaklar, Ferrā’nın (ö.207) Ebū ‘Ubeyde’ye bu eseri sebebiyle dayak atmak istediğini,³⁹ talebesi Ebū Hâtim’in de eserin okunmasını helal saymadığını⁴⁰ aktarmaktadır. Esasen muasırlarının bu tepkileri eserin muhtevassından kaynaklıdır. Hicri ikinci asır alimlerinden Ebū ‘Ubeyde’nin bu tefsirinin, yaşadığı asrın tefsir yazım şekline uymadığı söylenebilir.

³³ İgnaz Goldziher, *Muhammedanische Studien İslam Kültür Araştırmaları*, trc. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 1: 277.

³⁴ Raasid S. Goyal, “Rebel’s Advocate: “How Abu Ubayda Ma’mer b. al-Muthanna Came to be Labelled a Kharijite”, *Journal of Near Eastern Studies* 81, sy. 1 (2022): 127.

³⁵ Goyal, “Rebel’s Advocate”, 134.

³⁶ Lahn, cümlelerin, kelimelerin yapısında ve irabında ve Kur’ân okunurken harflerde yapılan hataya denir. Bk. Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 55.

³⁷ Kıfî, *İnbāhu’r-ruvāt*, 3: 283; Suyūti, *Buğyetu’l-vu’āt*, 2: 295.

³⁸ Sezgin, “Mukaddime”, 1: 14-15.

³⁹ Enbārî, *Nuzhetu’l-elibbā’*, 87.

⁴⁰ Zubeydî, *Ṭabaqātu’n-naḥviyyîn*, 176.

Bu bağlamda döneminin tefsir yazım anlayışından bahsetmek gerekirse; temelde rivayet-dirayet ikileminde yürütülen bir tartışma zemininin var olduğu ve rivayetin daha baskın olduğu görülebilir. Böyle bir durumda o, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da ayetleri açıklarken bolca Arap şiiri kullanmış ancak rivayetlere oldukça az yer vermiştir. Esasen Ebū 'Ubeyde'nin bir dilci olduğu düşünüldüğünde tefsirinde temel kaynak olarak Arap şiirini kullanması doğal gözükse de bu yaklaşımı o dönemde makbul görülmeven 'rey ile tefsir' kapsamında değerlendirilmiştir. Buna rağmen Ebū 'Ubeyde muasırlarının bu tepkilerinden çekinmemiştir. Kendisine *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın fukahanın tefsirine ters olduğu söylendiğinde “evet bu topuklarına bevledenlerin tefsiridir. Dilersen alırsın dilersen almazsın.” diyebilmiştir.⁴¹ Benzer şekilde onunla Aşma'î arasında gerçekleşen diyalogda Aşma'î Ebū 'Ubeyde'yi Kur'an'ı kendi reyine göre tefsir ettiği için ayıplamaktadır. Aşma'î'nin sözleri Ebū 'Ubeyde'nin kulağına gidince o da bineğine binip yanına gitmiş ve meclisinde ona şu soruyu sormuştur: “Ey Ebā Sa'id bana söyler misin ekmek nedir?” Aşma'î de ekmeğin yedikleri, pişirdikleri bir şey olduğunu söylediğinde Ebū 'Ubeyde Aşma'î'ye “sen Allah'ın kitabını kendi reyine göre tefsir ettin çünkü ayette *أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي* *أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي* (...başımın üstünde bir ekmek taşıdığımı...) buyrulmaktadır” der. Aşma'î “bu sorduğun (ekmek) gayet açık bir şeydir ve ben de onu söyledim deyince Ebū 'Ubeyde de “senin beni ayıpladığın konular da bana açık gelen şeylerdir ve ben de onları söyledim. Kendi reyime göre tefsir etmedim” demiş ve oradan uzaklaşmıştır.⁴²

Mecāzu'l-Ḳur'ān, Ebū 'Ubeyde'nin bazı muasırlarının nezdinde makul bir tefsir görülmemiş olsa da Ebū 'Ubeyde'den sonra birçok alim bu eserden faydalanmıştır. Bu hususa dikkat çeken Sezgin, eserden faydalanan alimleri zikretmektedir. Bu alimler: Buḥārî (ö. 256), Ebū 'Abdullah el-Yezîdî (ö.237), Ṭaberî (ö. 310), Zeccāc (ö. 311), İbn

⁴¹ Ebū 'Ubeyde topuklarına bevledenler derken bedevi Arapları kastetmiştir bk. Zubeydî, *Ṭabaḳātu'n-naḥviyyîn*, 176.

⁴² Kıftî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 3: 278.

Dureyd (ö. 321), Ebū Bekr es-Sicistānî (ö. 330), İbn en-Neḥḥās (ö. 338), Ezherî (ö. 370), Ebū ‘Alî el-Fārisî (ö. 377), Cevherî (ö. 400), Ebū ‘Ubeyd el-Herevî (ö. 401) ve İbn Hacer el-‘Asḳalānî’dir (ö. 852).⁴³

Ebū Ubeyde *Mecāzu’l-Ḳur’ān* dışındaki eserleriyle de birçok alimin kaynağı konumundadır. Nitekim Gibb (ö. 1971), İslam öncesi dönemi konu edinen müelliflerin eserlerindeki bilgilerinin neredeyse yarısının kaynağında Ebū ‘Ubeyde’nin bulunduğunu söylemektedir.⁴⁴ Bu durum onun yüksek bir ilmi seviyeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebū ‘Ubeyde birçok eser telif etmiştir. İbn Nedîm (ö. 385) 105 tane eserini kaydeder.⁴⁵ İbn Ḥallikān (ö. 681) ise Ebū ‘Ubeyde’nin 200’e yakın eseri olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Ebū ‘Ubeyde üzerine yapılan bir doktora tezinde, farklı kaynaklardan hareketle onun 160’a yakın eserinin adı kaydedilmiştir.⁴⁷ Bu çalışmada sadece günümüze ulaşan eserlerine yer verilecektir⁴⁸:

1. *Mecāzu’l-Ḳur’ān*⁴⁹
2. *Kitābu’l-Ḥayl*⁵⁰
3. *Neḳāiḍu Cerîr ve’l-Ferazdaḳ*⁵¹
4. *Kitābu’l-‘Aḳaḳa ve’l-berara*⁵²
5. *Tesmiyetu ezvāci’n-Nebî ve evlādih*⁵³

⁴³ Sezgin, “Mukaddime”, 1: 17.

⁴⁴ Hamilton Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 68.

⁴⁵ İbn Nedîm, *Fihrist*, 170-172.

⁴⁶ İbn Ḥallikān, *Vefeyātu’l-a’yān*, 5: 238.

⁴⁷ Türkmen, “Ebū ‘Ubeyde, Hayatı ve Eseri “Mecāzu’l-Ḳur’ān”ın Dil Özellikleri”, 32-45.

⁴⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, 170-172; Türkmen, Ebū ‘Ubeyde’nin günümüze ulaşan ve ulaşmayan eserlerinin isimlerini çeşitli kaynaklardan hareketle ortaya koymuştur. Bk. Türkmen, “Ebū ‘Ubeyde, Hayatı ve Eseri “Mecāzu’l-Ḳur’ān”ın Dil Özellikleri”, 32-45.

⁴⁹ Thk. M. Fuad Sezgin (Kahire, 1374/1954-1381/1962)

⁵⁰ Thk. Fritz Krenkow (Haydarabat: Maḩba’atu Dāireti’l-Me’ālimi’l-‘Usmaniyye, 1358/1939)

⁵¹ Thk. Ḥalîl ‘İmrān el-Mansur (Lübnan: Daru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1419/1998)

⁵² ‘Abdusselām M. Harun, *Nevādiru’l-Maḩḩuḩat* adlı eserinde bu eseri yayımlamıştır. (‘Abdusselām Harun, *Nevādiru’l-Maḩḩuḩat* (Kahire, 1374/1954) 2: 328.)

⁵³ Thk. Nihad el-Musa (Kahire, 1387/1967)

6. *Kitābu Eyyāmi'l-‘Arab kıable'l-İslām*⁵⁴

7. *Kitābu'd-Dıbac*⁵⁵

8. *Kitābu Fe‘ale ve ef‘ale*⁵⁶

9. *Kitābu'd-Devāhi*⁵⁷

10. *Kitābu'l-Farķ*⁵⁸

11. *Kitābu Meķātili'l-fursān*⁵⁹

12. *Kitabü İ‘rābi'l-Ķur‘ān*⁶⁰

13. *Kitabu'l-Enbaz*⁶¹

14. *el-Muķādarāt ve'l-muķāverāt*⁶²

3.1.2. Ebü ‘Ubeyde’nin *Mecāzu'l-Ķur‘ān*’ı Telif Etme Sebebi

Erken dönemden itibaren telif edilen tefsir eserleri Kur’an’ı en doğru şekilde anlama çabasını gözetmekle birlikte müelliflerinin uzmanı olduğu alanı, müelliflerin itikadi görüşlerini ve Kur’an’a yaklaşımlarını da içermektedir. Nitekim Ebü ‘Ubeyde de bu hususları eserine yansıtmıştır. Zira o Arap dili alimi olarak ayetleri açıklarken çoğunlukla Arap şiirini kullanmıştır. Ebü ‘Ubeyde eseri *Mecāzu'l-Ķur‘ān*’ın mukaddimesinde, vahyin Arapça indiğini ve vahye muhatap olanların Kur’an’ı anlama sorunu yaşamadıklarını ifade etmekte⁶³ ve böylece onların dilinden hareketle ayetleri açıklamaktadır. Dolayısıyla Arap şiiri kullandığı temel kaynaktır.

⁵⁴ Thk. ‘Adil Cāsım el-Beyātı (Kahire, 1973)

⁵⁵ Thk. ‘Abdullah b. Suleymān el-Cerbu‘ - ‘Abdurrahman b. Suleymān el-‘Useymīn (Kahire: Mektebetu'l-Ĥancı, 1991)

⁵⁶ Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.

⁵⁷ Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.

⁵⁸ Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.

⁵⁹ Okunamayacak derecede karışık nüshası Bristish Museum’da bulunmaktadır. (Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.)

⁶⁰ Bir nüshasının Rapurda olduğu kaydedilmektedir. (Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.)

⁶¹ Zirikli bir nüshasının mevcut olduğunu kaydettiği eserin hangi kütüphanede bulunduğunu belirtmemektedir. (Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.)

⁶² Bir nüshasının Medine’de Arif Hikmet Kütüphanesinde olduğu kaydedilmektedir. (Tülücü, “Ma’mer Müsenna”, 552.)

⁶³ Sezgin, “Mukaddime”, 1: 8.

Ebū ‘Ubeyde eserini yazmasına sebep olan olayı şu şekilde anlatmaktadır:

“Faḍl b. Rabi‘ kendisini görmem için Basra’ya bir mektup gönderdi. Oraya ulaştım ve bana izin verdiğinde yanına girdim. O geniş bir masası olan bir yerdeydi ve minderin üzerinde oturuyordu. Ona selam verdim o da bana gülerek karşılık verdi (...) Bana sorular sordu, övgü dolu sözler söyledi ve şiir okumamı istedi. Ben de cahiliye dönemine ait ezberimde olan şiirler okudum. (...) Sonra yanımıza kâtip görünümlü bir adam girdi ve Faḍl b. Rabi‘ onu yanıma oturttu. ‘Adama onu tanıyor musun?’ diye sordu. O da ‘hayır’ cevabını verince Faḍl b. Rabi‘ o Basra’nın önde gelenlerinden Ebū ‘Ubeyde’dir, ilminden faydalanmak için onu çağırdık dedi. O adam da bunun üzerine Faḍl b. Rabi’ye dua etti ve bu yaptığı daveti övdü ve bana dedi ki seni görmeyi çok istiyordum. Bana bir meselede soru soruldu, izin verirsen onu sana anlatayım? Ben de buyur dedim. Allah azze ve celle “طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ” (Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.) buyurmuş ancak bu ayetin benzeri gibi olanlar bilinen va‘d ve va‘ittendir fakat bu ayet anlaşılıyor deyince ben de dedim ki Allah Araplara onların kelamıyla hitap etti. Sen İmruu’l-Ḳays’ın şu sözünü işitmedin mi: “أَيُّقْتَلْنِي وَ” “المشركى مضاجعى و مسنونة زرق كائىاب أعال” Araplar gulu hiç görmemişlerdi ancak ondan korktukları için onunla korkutuldu. Faḍl ve soruyu soran bu cevaptan hoşnut oldular ve ben de o günden sonra Kur’an’daki bu ve benzeri konuları ele alacağım bir kitap yazmaya karar verdim. Basra’ya döndüğüm zaman mecāz adını verdiğim kitabımı yazdım. O adamın kim olduğunu sorduğumda bana onun vezirin katiplerinden ve arkadaşlarından İbrāhīm b. İsmā‘il b. Dāvūd olduğu söylendi.”⁶⁴

3.1.3. M. Fuat Sezgin’in (ö. 2018) Tahkiki

Hocası Hellmut Ritter’in (ö. 1971) yönlendirmesiyle *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın tahkik çalışmasına başlayan Sezgin, günümüze ulaşan beş yazma nüsha kullanarak çalışmasını tamamlamıştır. O *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın, İstanbul Murad Molla Kütüphanesi, Ankara İsmail Saib Sencer Kütüphanesi, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi, Tunus Zeytuniyye

⁶⁴ Kıftı, *İnbāhu’r-ruvāt*, 3: 277-278.

Kütüphanesi ve Dāru'l-kutubi'l-Mısırye'de bulunan nüshalarını kullanmış ve İstanbul'da bulunan nüshayı esas almıştır.⁶⁵ Kullandığı nüshalara işaret etmesi için sırasıyla R, S, K, T ve M rumuzlarını veren Sezgin, söz konusu bu nüshaların özellikleri ve birbirleriyle ilişkileri üzerinden birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Tahkik bölümünde göze çarpan bu değerlendirmeler, onun yine bu bölümde tartışmaya açtığı konularla alakalı olduğu görülmektedir.

Bu başlıkta muhakkikin bahsi geçen değerlendirmeleri ve tartışmaya açtığı konu üzerinde durulacaktır. Ancak muhakkik bu değerlendirmeleri yaparken nüshaların ravilerine de değindiği için öncelikle *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'in ravilerine yer vermek faydalı olacaktır. *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'in günümüze ulaşan ve ulaşmayan nüshalarının ravilerinden bazıları aşağıdaki gibidir:⁶⁶

1. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muğîre el-Eşrem (ö. 230)⁶⁷
2. Ebū Ḥātim es-Sicistānî⁶⁸
3. Rafî' b. Seleme⁶⁹
4. 'Abdullah b. Muḥammed et-Tevezzi⁷⁰
5. Ebū Ca'fer el-Meşādirî

Bu ravilerden sadece el-Eşrem'in rivayeti günümüze ulaşmıştır. Ondan rivayet eden üç raviden iki ravinin nüshaları, muhakkikin kullandığı nüshalardır. Eşrem'den rivayet eden Ebū'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdulazîz'den K, T, M ve R nüshaları, Ebu Muḥammed Ṣābit

⁶⁵ Sezgin, "Mukaddime", 1: 21-23.

⁶⁶ Sezgin, "Mukaddime", 1: 19-20.

⁶⁷ Nahiv, garib ve lügat alanlarında iyi olduğu bilinmektedir. Ebū 'Ubeyde ve Asmaî'nin kitaplarını rivayet etmiştir. (Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 319.)

⁶⁸ Basralı bir alimdir. Ebū 'Ubeyde ve 'Asmaî'den rivayet etmiştir. Lügat ve şiirde alimdi. Aruz ilmini de iyi bilirdi. (Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 58-59.)

⁶⁹ Adı Rafî' b. Seleme b. Muslim b. Rafî' b. el-'Abdî'dir. Ebū 'Ubeyde'den rivayet etmiş ve ondan ensab, tarih ilimlerini öğrenmiştir. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 172.)

⁷⁰ Adının Abdullah b. Muhammed b. Hārūn olduğu nakledilmiştir. Asmaî'den okumuş ve Ebū 'Ubeyde'den rivayet etmiştir. Ebū Ömer el-Cermî'den Sibeveyh'in *el-Kitāb* adlı eserini okumuştur. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 180-182.)

b. Ebî Sâbit Abdulazîz'den de S nüshası gelmiştir. Eşrem'den rivayet eden diğer ravi Ebû'l 'Abbâs Aḥmed b. Yaḥyâ Sa'leb'in nüshası ise günümüze ulaşmamıştır.⁷¹

Muhakkik, Eşrem'in rivayeti dışında günümüze ulaşmayan nüshaların ravilerini, başka müelliflerin eserlerinde kullandıkları kaynaklara yaptıkları atıflar aracılığıyla ortaya koymaktadır. Örneğin Rafî' b. Seleme'nin adı, Sa'lebî'nin (ö. 427) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimesinde yer almaktadır.⁷²

Sezgin'in nüshaların özelliklerini ve aralarındaki ilişkiyi aktarması, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'ı çalışmayı isteyenler için önem arz etmektedir. Zira ileride değinileceği üzere eserin metninde problemlî görünen ifadeler, kullanılan nüshalar göz önünde bulundurularak çözülebilir. Benzer şekilde onun tahkik bölümünde İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eserinde Ebû 'Ubeyde'ye *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'ın dışında *Ġarîbu'l-Ḳur'ân*, *İ'râbu'l-Ḳur'ân* ve *Me'âni'l-Ḳur'ân* adlı eserlerin nispet edilmesini ve söz konusu bu eserlerin Ebû 'Ubeyde tarafından telif edilip edilmediğini tartışmaya açması da⁷³ nüsha farklılıklarını göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir. Şimdi bahsi geçen bu nüshalar arasındaki ilişki ve farklılıklar kısaca aktarılacaktır:⁷⁴

1. Sâbit b. Ebî Sâbit'in Eşrem'den rivayet ettiği S nüshasında yer alan rivayete göre Ebû 'Ubeyde *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'ı Eşrem'e bir kez; Eşrem de Ebû 'Ubeyde'ye iki kez okumuştur. Muhakkike göre bu durum Eşrem'in kendine ait bir nüshasının olması anlamına gelmektedir ve S nüshası da Eşrem'in bu nüshasıyla bağlantısı olduğu için bu nüshasının Ebû 'Ubeyde ile arasındaki bağ güçlü olmaktadır. Onun

⁷¹ Sezgin, "Mukaddime", 1: 20.

⁷² Sezgin, "Mukaddime", 1: 20; Sa'lebî'nin tefsirinin mukaddimesinde *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, *Kitâbu'l-Mecâz* şeklinde kaydedilmiş ve bu eserin ravileri arasında Rafî' b. Seleme'nin ismi Seleme b. Rafî' Ebâ Ğassân el-Basrî şeklinde zikredilmiştir. (Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Muḳâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitabiyat Yay., 2005), 120.); İbn Nedîm, Ebû 'Ubeyde'nin talebelerinin isimlerini zikrettiği bölümde Rafî' b. Seleme'yi "Dimaz Ebû Ğassân: İsmi Rafî' b. Seleme b. Muslim b. Rafî' el-'Abdî'dir." şeklinde kaydetmiştir. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 172.)

⁷³ Sezgin, "Mukaddime", 1: 17-18.

⁷⁴ Sezgin, "Mukaddime", 1: 23-25.

bu düşünceyi ileri sürmesine neden olan şey R ve S nüshalarında mecâz ve türevlerinin ayrıntılı bir şekilde açıklandığı bir mukaddimenin bulunmasıdır ve ona göre mecâz ve türevlerinin açıklandığı kısım müellife okunan asıl nüshadan bir kısımdır. Ancak bu asıl nüshadan günümüze sadece mecaz ve türevlerinin açıklandığı bölüm ulaşmıştır.

2. S ve R nüshalarındaki Nisa Suresinin tefsirinde telfik edilmesi mümkün olmayan farklılıklar yer almaktadır. Ayrıca S nüshasının ilk bölümü R nüshasına göre daha kısa, S nüshasının ikinci bölümü de R nüshasına göre daha uzundur.
3. S nüshasının ikinci bölümünün kenarlarında Ebü Hâtim es-Sicistânî'nin yaptığı yorumlar ve düzeltmeler yer almaktadır ancak ilk bölümde bahsi geçen yorum ve düzeltmeler bulunmamaktadır.
4. Sezgin'e göre T ve R nüshalarındaki farklılık ve hataların aynı olması sebebiyle T nüshası R nüshasının doğrudan ya da dolaylı yoldan bir dalıdır. O, K nüshasının müstensihinin bu nüshanın T nüshasından nakledildiğini ve R nüshasının dallarından olan T nüshasının eksik bir dalı olduğunu söylediği görüşü aktarmıştır.
5. Sezgin'e göre M nüshası R nüshasıyla bağlantılıdır. M nüshası zaman bakımından en yeni olması hasebiyle R nüshasının bir dalı olduğunu ya da her iki nüshanın da günümüze ulaşmayan bir nüshadan geldiğini söylemiştir.

Nüshalar arasındaki söz konusu olan bu ilişki ve farklılıklar *Mecâzu'l-Ḳur'ân*'daki bazı ayetlerin ya da ayetteki bir kelimeye getirilen çelişik açıklamaların anlaşılmasına yardımcı olabilir. Örneğin, 2/Bakara Suresinin 34. ayetinde zikri geçen *iblis* kelimesinin çekimlenmediği, çünkü a'cemi/yabancı asıllı olduğu ifadesi geçmektedir.⁷⁵ Ancak eserin mukaddimesinde yer alan bilgilere göre Ebü 'Ubeyde Kur'an'da yabancı asıllı kelimelerin var olduğunu kabul etmez.⁷⁶ Dolayısıyla *iblis* kelimesi hakkında yapılan

⁷⁵ Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, 1: 38.

⁷⁶ Ebü 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, 1: 17.

açıklamayla eserin mukaddimesi arasında çelişik bir durum vardır.⁷⁷ Yine 4/Nisā Suresinin 3. ayetinde iki defa zikri geçen خَفْنَمٌ kelimesi Arap şiirinden yola çıkılarak أُيَقْنَمٌ şeklinde açıklanmıştır. Yapılan açıklamanın devamında أُيَقْنَمٌ kelimesi için “bunu Ebū ‘Ubeyde’den işitmedim.” cümlesi yer almaktadır.⁷⁸ Bu cümleyi söyleyenin de eserin ravisi olan Eşrem olduğu ifade edilmiştir.⁷⁹ Ancak aynı ayette daha önce geçen ilk خَفْنَمٌ kelimesi أُيَقْنَمٌ kelimesiyle şiir kullanılmaksızın açıklanmış ve söz konusu ayet için başka herhangi bir açıklama yapılmamıştır.⁸⁰

Buraya kadar aktarılan nüshalar arasındaki ilişki ve farklılıklar ve *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’dan verilen yukarıdaki iki örnek, bahsi geçen farklılıkların neden bu nüshalarda yer aldığı sorusunu akla getirmektedir. Sezgin’e göre bu farklılığın nedenlerinden biri Ebū ‘Ubeyde’den eseri dinleyenlerin ilmi seviyelerinin farklı olmasıdır.⁸¹ Bir diğer sebep ise Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı birkaç kez imla ettirmesidir. Muhtelif imlalar neticesinde de metinde birtakım eksik ifadeler ya da fazlalıklar yer alabilmiştir.⁸² Bunlar bazen ayetin anlamını doğrudan ilgilendirmeyen, ayrıntıya yönelik farklılıklar olabildiği gibi bazen de anlamın değişmesine neden olmuştur.⁸³

Bahsi geçen bu hususları aktardıktan sonra muhakkikin tahkik bölümünde tartışmaya açtığı konuya geçilebilir. Tekrar etmek gerekirse Sezgin, Ebū ‘Ubeyde’ye *Mecāzu’l-Ḳur’ān* dışında isnad edilen *Ġarību’l-Ḳur’ān*, *İ’rābu’l-Ḳur’ān* ve *Me’āni’l-Ḳur’an* adlı eserlerin Ebū ‘Ubeyde tarafından telif edilip edilmediğini tartışmaya açmıştır. Ona göre Ebū ‘Ubeyde’ye isnad edilen bu eserler aslında onun tarafından telif edilmiş değildir. Onlar *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın diğer isimleridir. Sezgin ileri sürdüğü bu görüşü de çeşitli

⁷⁷ Bu örnek bir sonraki başlıkta tekrar ele alınacaktır.

⁷⁸ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 116.

⁷⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 116

⁸⁰ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 114

⁸¹ Sezgin, “Mukaddime”, 1: 25.

⁸² Sezgin, “Mukaddime”, 1: 25

⁸³ Sezgin, “Mukaddime”, 1: 25.

kaynaklardaki rivayetlerden ve faydalandığı nüshalardaki ifadelerden hareketle ortaya koymuştur.⁸⁴

Sezgin'in ileri sürdüğü bu görüş bazı soruları akla getirmektedir. Erken dönemde telif edilen *Ğaribu'l-Ğur'an*, *Me'āni'l-Ğur'an*, *İ'rābü'l-Ğur'an* türü eserlerin muhtevaları tamamen farklı mıdır yoksa bahsi geçen eser türlerinin isimleri eş anlamda mı kullanılmıştır? Bu sorulara araştırmacılar farklı şekillerde cevap vermişlerdir. Kayapınar, bahsi geçen dönemde *Me'āni'l-Ğur'an*'ların aslında birer *İ'rābü'l-Ğur'an* olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁵ O görüşünü bu devrede telif edilen eser isimlerini örnek göstererek ortaya koymaktadır. Söz konusu örneklerden biri olan Ferrā'nın *Me'āni'l-Ğur'an*'ının *tefsīru müşkili i'rabi'l-Ğur'an ve me'ānihi* şeklinde kaydedildiğini aktararak *me'āni* ve *i'rāb* kelimelerinin iç içe bulunduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁶ Yine onun tespitlerine göre *me'āni* ve *i'rāb* kelimeleri de dahil *mecāz*, *müşkil* ve *ğarīb* kelimeleri de birbiriyle iç içedir.⁸⁷ Bu tespiti için verdiği bir örnek *me'āni*, *ğarīb* ve *müşkil* kelimelerin bir arada olduğu Mufađđal b. Seleme'nin *fi me'āni'l-Ğur'an ve ğarībihi ve müşkili* adlı eseridir.⁸⁸

Bahsi geçen bu örneklerden hareketle, hicrî ikinci asırda telife başlanan bu eserlerin isimlerinin eş anlamlı olduğu kabul edilirse, muhtevaları arasında da bir farklılığın olmaması gerektiği söylenebilir. Ancak dilbilimsel tefsir üzerine yaptığı çalışmada Karagöz, *Ğaribu'l-Ğur'an*, *Me'āni'l-Ğur'an* ve *Mecāzu'l-Ğur'an* isimlerinin eş anlamlı

⁸⁴ Sezgin'in aktardığı rivayetlerden ilki Zubeydî'nin *Ğabakātü'n-naħviyyin* adlı eserinde geçmektedir. Bu eserde "...seeltü Ebā Ğātım 'an ğaribi'l-Ğur'an li Ebî 'Ubeyde ellezî yukālu lehu'l-mecāz" rivayetine göre *Mecāzu'l-Ğur'an*'a *Ğaribu'l-Ğur'an* da denmektedir. İkinci rivayet ise İbn Ğayr el-İşbilî'nin *Fihrist*'indeki "...evvelu kitabın cumi 'a fi ğaribi'l-Ğur'an ve me'ānihi kitabı Ebî 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennā ve huve Kitābu'l-mecāz" rivayetidir. Bu eserde *Mecāzu'l-Ğur'an* hem *ğaribu'l-Ğur'an* hem de *me'āni'l-Ğur'an* olarak ifade edilmiştir. Yine bu iddiasını, kullandığı nüshalardan hareketle ortaya koymuştur. İsmail Saib Sencer nüshasının ilk cüzünde "*en-nisfu'l-eħir min kitābi ğaribi'l-Ğur'an*" ifadesinin yer aldığı Murad Molla nüshasında ise kitabın adının "*kitābu'l-mecāz li tefsiri ğaribi'l-Ğur'an*" şeklinde kaydedildiğini söylemiştir. (Sezgin, "Mukaddime", 1: 18.)

⁸⁵ Durmuş Ali Kayapınar, "Me'āni'l-Kur'an ile İ'rābü'l-Kur'anların Karşılaştırılması", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Dergisi* 4, sy. 4 (Mayıs 1991): 100.

⁸⁶ Kayapınar, "Me'āni'l-Kur'an ile İ'rābü'l-Kur'anların Karşılaştırılması", 100.

⁸⁷ Kayapınar, "Me'āni'l-Kur'an ile İ'rābü'l-Kur'anların Karşılaştırılması", 102.

⁸⁸ Kayapınar, "Me'āni'l-Kur'an ile İ'rābü'l-Kur'anların Karşılaştırılması", 102.

olmadığını ileri sürmektedir. Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ının *Me‘āni’l-Ḳur’ān* türü bir eser olarak görülmesini ve *Ġarību’l-Ḳur’ān* türü eserlerin *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ın bir parçası sayılmasını doğru bulmamaktadır.⁸⁹ Ona göre bu isimlerle yazılan eserlerin muhtevaları ve yazılış amaçları farklıdır.⁹⁰ Ancak o, *Ġarību’l-Ḳur’ān* türü eserlerin içeriğine yakın görmesi sebebiyle *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın *Ġarību’l-Ḳur’ān* türü bir eser sayılabileceğini söylemiştir.⁹¹ Bu son görüşün genel bir kabul olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Suyūṭī, *Buġyetu’l-vu‘āt* adlı eserinde Ebū ‘Ubeyde’nin eserlerinden *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı, *el-Mecāz fi Ġarībi’l-Ḳur’ān* şeklinde kaydetmiştir.⁹² Zerkeşî’ye göre de eser *Ġarību’l-Ḳur’ān* türündedir.⁹³

Araştırmacıların öne sürdükleri görüşlere ve tespitlere göre erken dönemde bahsi geçen isimlerin ve isim olarak verildikleri eserlerin muhtevaları arasında bir yakınlığın bulunduğu, bununla birlikte içeriklerinin sınırlarını belirleyen farklılıkların da olabileceği düşünülebilir. Hiç şüphesiz, bunu ortaya koymak için daha fazla çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak araştırmacıların tespitlerinden hareketle şu söylenebilir: Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı telif ettiği dönemde eser, *ġarību’l-Ḳur’ān*, *me‘āni’l-Ḳur’ān* vb. isimler de alabilmiştir. Ebū ‘Ubeyde Kur’an hakkında sadece *Mecāz*’ı yazmış olup ona isnad edilen söz konusu eserler *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın diğer isimleridir. Dolayısıyla Sezgin, tartışmaya açtığı konuda haklı görünmektedir. Ancak Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı dışında bahsi geçen eserlerinin bulunduğunu ileri süren bazı çalışmalar yapılmıştır. Aşağıda bu çalışmalara yer verilecektir:

⁸⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2020), 152.

⁹⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 152.

⁹¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, 153.

⁹² Suyūṭī, *Buġyetu’l-vu‘āt*, 2: 295.

⁹³ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhān fi ‘ulūmi’l-Ḳur’ān*, thk. Muḥammed Ebū’l-Faḍl İbrāhîm (Kahire: Mektebetu Dāri’t-turās, 1276/1957) 1: 291.

İbn Hişâm'ın *es-Sire*'sini konu edindiği çalışmasında Özel, İbn Hişâm'ın *ğarîb* kelimeler konusunda Ebû 'Ubeyde'den faydalandığını ileri sürerek onun en önemli ikinci kaynağının Ebû 'Ubeyde olduğunu söylemiştir.⁹⁴ *es-Sire*'de zikri geçen bir ayetin Ebû 'Ubeyde'den gelen izahını örnek veren araştırmacı, bu izahın *Mecāzu'l-Ḳur'ân*'da yer almadığını tespit etmiştir.⁹⁵ *Mecāzu'l-Ḳur'ân*'da yer almayan bu izahın da Sezgin'in tartışmaya açtığı konu olan Ebû 'Ubeyde'nin Kur'an hakkında *Mecāzu'l-Ḳur'ân* dışında eserinin bulunmadığı görüşünü çürüttüğünü ileri sürmüştür.⁹⁶

Konu hakkındaki bir diğer çalışma, İbn Dureyd'in *Cemheretu'l-luğa* adlı eserinde yer alan Ebû 'Ubeyde'ye ait nakillerin topladığı bir çalışmadır. Söz konusu nakiller içerisinde Ebû 'Ubeyde'ye nispet edilen ve *Mecāzu'l-Ḳur'ân*'da yer almayan 29 görüş tespit edilmiş ve bu görüşler *Ğarîbü'l-Ḳur'ân* kategorisinde değerlendirilmiştir.⁹⁷

Araştırmacıların *Mecāzu'l-Ḳur'ân*'da yer almayan bu nakilleri tespit etmelerinden nasıl bir sonuç çıkarılabilir? Bu nakiller Ebû 'Ubeyde'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ân* dışında bir eseri olduğunu ispatlayabilir mi? Bu sorulara daha önce aktarılan eserin nüshaları arasındaki farklılıkların göz önünde bulundurulmasıyla cevap verilebilir. Sözelimi nüshaların farklı olması, eserden faydalanan müelliflerin aktardıkları nakillerin de farklı olmasına neden olmuş olabilir.⁹⁸ Şimdi bu ihtimali kuvvetlendirebilen bazı örneklerle yer verilecektir:

Cemheretü'l-luğa'da yer alan bir kelimenin izahı için Ebû 'Ubeyde'den aktarılan naklin, *Mecāzu'l-Ḳur'ân*'da da yer aldığı görülmektedir. Ancak her iki eserde kelime için

⁹⁴ Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı olarak İbn Hişâm'ın es-Siresi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2011): 212.

⁹⁵ Özel, "Bir Tefsir Kaynağı olarak İbn Hişâm'ın es-Siresi", 212.

⁹⁶ Özel, "Bir Tefsir Kaynağı olarak İbn Hişâm'ın es-Siresi", 212.

⁹⁷ Sa'd b. Mubârek ed-Devseri, "Ğarîbü'l-Ḳur'ân li ebî 'Ubeyde fi ğayri mecâzi'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-ilmîyye* 33, sy. 4 (2021): 493.

⁹⁸ El yazmalarında görülebilen bu türden ciddi farklılığın bir örneği için bk. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 86-89.

yapılan izah farklı kelimelerle açıklanmıştır. Örnek olarak 9/Tevbe Suresi 47. ayette zikri geçen خَبَالًا kelimesi *Cemheretü'l-luğa*'da وَهَنًا kelimesiyle,⁹⁹ *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da فَسَادًا kelimesiyle¹⁰⁰ açıklanmıştır. 15/ Hicr Suresi 26. ayette zikri geçen مَسْنُون kelimesi *Cemheretü'l-luğa*'da سَائِل kelimesiyle,¹⁰¹ *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da مَصْنُوب kelimesiyle¹⁰² açıklanmıştır. Son olarak 19/Meryem Suresinin 74. ayetinde geçen أَثَانًا kelimesi *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da هُوَ جَيِّدُ الْمَتَاعِ cümlesiyle¹⁰³ *Cemheretü'l-luğa*'da ise مَتَاعُ النَّيْتِ şeklinde¹⁰⁴ açıklanmıştır. Aktarılan ayetlere getirilen açıklamaların her biri Ebū 'Ubeyde'ye nispet edilse bile, bahsi geçen iki eserdeki bu açıklamaların anlam olarak yakın ancak farklı kelimelerle izah edildikleri görülmektedir. Bu durumdan ve *Cemheretu'l-luğa* hakkında yapılmış olan çalışmadan şu sonuç çıkmaktadır: *Cemheretü'l-luğa*'da hem *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da yer almayan Ebū 'Ubeyde'ye ait görüşler hem de *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da yer alsa bile anlam olarak yakın ancak farklı lafızlarla aktarılan görüşler bulunmaktadır. O halde şu sorular sorulabilir: Bu görüşler Sezgin'in düşündüğünün aksine Ebū 'Ubeyde'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'la birlikte Kur'an hakkında başka bir eserinin olduğuna mı işaret eder yoksa İbn Dureyd *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın günümüze ulaşmayan bir nüshasını mı kullanmıştır? Tekrar etmek gerekirse, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın nüshalarının farklılığı dikkate alındığında ikinci soruya olumlu cevap vermenin daha isabetli olduğu söylenilebilir. Nitekim Sezgin, İbn Dureyd'in S nüshasına benzeyen farklı bir nüshayı kullanmış olabileceğini de zikretmiştir.¹⁰⁵ Benzer durum İbn Hişām'ın *es-Sîre* adlı eseri için de düşünülebilir. Yani, daha önceden aktarıldığı üzere *es-Sîre*'de yer alan söz konusu naklin, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın farklı bir nüshasından kaynaklı olma ihtimali vardır. Dolayısıyla

⁹⁹ Ebu Bekr İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Lübnan-Beyrut: Dāru'l-'ilm li'l-melāyîn, 1987), 293.

¹⁰⁰ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 261.

¹⁰¹ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 135.

¹⁰² Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 351.

¹⁰³ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 10.

¹⁰⁴ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 54.

¹⁰⁵ Sezgin, "Mukaddime", 1: 26.

Sezgin'in Ebū 'Ubeyde'nin eserleri hakkında ileri sürdüğü görüşün geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Bu hususlara değindikten sonra, tahkik bölümünde ele alınan Ebū 'Ubeyde'nin tefsir yöntemiyle alakalı hususlara kısaca yer verilecektir:¹⁰⁶

Arap dili alimi olan Ebū 'Ubeyde, yaşadığı dönemde Kur'an'daki birtakım kelime ve tabirlerin anlaşılmadığını görünce *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı yazmaya karar vermiştir.¹⁰⁷ Ona göre vahyin Arapça nazil olması, doğrudan muhatapların (sahabenin) Kur'an'ı anlamada sorun yaşamadığı anlamına gelmektedir.¹⁰⁸ Bu sebeple Ebū 'Ubeyde, Kur'an'ı anlaşılır kılmak için doğrudan muhatapların dilini ve bu dilin özelliklerini göz önünde bulundurmuş, yani vahiy döneminin Arapçasıyla ilgilenmiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla ona göre Kur'an'ın tefsirinde yapılması gereken şey nüzul dönemi Arapçasına vukufiyet, kullanım alanlarının bilinmesi ve Arapçadaki anlatım hususlarına nüfuz edilmesidir.¹¹⁰ Bu sebeptendir ki o, mecāz başlığı altında sarf ve nahiv konularını işlediği gibi, *ziyāde*, *hazf*, *iḍmār*, *taḳdīm-te'hîr* vb. *belāğat* konularını da ele almıştır.¹¹¹ Bu konuları dikkate alan Sezgin, Ebū 'Ubeyde'ye göre mecāzın anlamını şu şekilde ortaya koymuştur: Mecāz, Kur'an'ın kendini ifade ederken izlediği yolların genel adıdır ve daha sonradan belagat alimlerinin mecāz kelimesine yükleyeceği anlamdan daha kapsamlıdır.¹¹²

Ebū 'Ubeyde'nin Arapçaya verdiği bu önemin, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'daki tefsir yöntemine yansıdığı görülebilir. Zira Ebū 'Ubeyde ayetlerde gerekli gördüğü hususları açıklarken tefsir rivayetlerinden faydalanmak yerine çoğunlukla Arap şiirini tercih

¹⁰⁶ Ebū 'Ubeyde'nin tefsir yöntemiyle alakalı ayrıca bk. Adem Yerinde, "Mecāzu'l-Ḳur'ān'ı Çerçevesinde Ebū Ubeyde'nin Tefsirciliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (Haziran 2009): 168-170.

¹⁰⁷ Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 3: 277-278.

¹⁰⁸ Sezgin, "Mukaddime", 1: 8.

¹⁰⁹ Sezgin, "Mukaddime", 1: 19

¹¹⁰ Sezgin, "Mukaddime", 1: 16

¹¹¹ Adem Yerinde, "Mecāzu'l-Ḳur'ān", *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 225.)

¹¹² Sezgin, "Mukaddime", 1: 19.

etmiştir. Üstelik Arap şiirini yalnızca ayetin veya ayetteki bir kelimenin anlamını izah etmek için değil; bazen ayette anlatmak istediği istisna,¹¹³ fiil çekimi,¹¹⁴ zaid harfler¹¹⁵ gibi konuları ortaya koyarken de Arap şiirini kullanmıştır. Bununla birlikte ayetlerin yorumu için kullandığı kaynaklar arasında Kur'an, sünnet, kıraatler ve tarihi bilgiler de vardır.¹¹⁶

Sezgin, Ebū 'Ubeyde'nin çoğunlukla ayetlerin ve ayetlerde yer alan kelimelerin dil yönüne vurgu yapmasını, onu Kur'an kıssalarının ayrıntılarına inmekten ve sebab-i nüzulle ilgilenmekten uzak tuttuğunu söylemiştir.¹¹⁷

Ebū 'Ubeyde Kur'an surelerini Mushaf tertibine göre yukarıda kısaca aktarılan şekilde tefsir ettiği söylenebilir. Onun ayetlere bu şekilde yaklaşması, daha önce de aktarıldığı gibi bazı muasırları nezdinde hoş karşılanmamıştı. Bunun muhtemel sebebi ise Ebū 'Ubeyde'nin ayetlere yaklaşımının makbul kabul edilmeyen rey ile tefsir kapsamında olmasıydı. Esasen *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın ve diğer *Ġarībü'l-Ḳur'ān* türü eserlerin telif edildikleri dönemde tefsir eseri sayılıp sayılmadığı tartışılabilir. Modern dönemde lügavi, filolojik, dilbilimsel tefsir adı altında ele alınan söz konusu bu eserler, bir bakıma tefsir ismini alırken, aynı eserler İbn Nedim'in *el-Fihrist'inde* tefsir eserleri başlığı altında zikredilmemiştir.¹¹⁸ Nitekim bazı araştırmacılara göre de *Ġarībü'l-Ḳur'ān*, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, *İ'rābu'l-Ḳur'an* türü eserlerin tefsir eserleri olarak kabul edilmediği aktarılmıştır.¹¹⁹ Bu tartışmalı konuya daha fazla yer verilmeyecektir. Ancak Ebū 'Ubeyde'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı bir tefsir eseri olarak tasarladığı, ayetleri açıklarken kullandığı kelimelerden görülebilir. Nitekim Sezgin tahkik bölümünde, "Ebū 'Ubeyde'ye

¹¹³ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 8-9.

¹¹⁴ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 221.

¹¹⁵ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 48-49.

¹¹⁶ Yerinde, "Mecāzu'l-Ḳur'ān'ı Çerçevesinde Ebū 'Ubeyde'nin Tefsirciliği", 170-174.

¹¹⁷ Sezgin, "Mukaddime", 1: 19.

¹¹⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, 112-114.

¹¹⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 99.

göre *mecāz*'ın anlamı" başlığı altında, onun ayetleri tefsir ederken kullandığı kelimelere yer vermiştir.¹²⁰ Bu kelimeler *mecāzuhu keza*, *tefsîruhu keza*, *ma'nāhu keza*, *ğarîbuhu*, *taqdîrihi* ve *te'vîlihi* kelimeleridir.¹²¹ *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'dan anlaşıldığı kadarıyla da o bu kelimeleri birbiri yerine kullanmıştır. Aşağıda *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'dan bazı örneklere yer verilecektir:

Ebū 'Ubeyde, 7/Arāf suresinin 53. ayeti هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ kısmında geçen *te'vîl* kelimesini şu şekilde tefsir etmiştir: اِي هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا بَيَانَهُ وَمَعَانِيهِ وَتَفْسِيرِهِ. Burada o, ayette zikri geçen *te'vîl* kelimesini, *beyān*, *ma'nā* ve *tefsîr* kelimeleriyle açıklayarak söz konusu kelimeleri birbiri yerine kullanmıştır. Yine o, 7/Arāf suresi 101. ayette zikredilen مَنْ harfi cerrinin zaid olduğunu söylerken kullandığı tabir فَسَّرْنَا (tefsir ettik).¹²² Mukaddimeden anlaşıldığı kadarıyla da zaid harfler de *mecāz* kapsamındadır.¹²³ Dolayısıyla Ebū 'Ubeyde'ye göre *mecāz* ve *tefsîr* hemen hemen aynı anlama gelir.

Yukarıda verilen ayet tefsiri örnekleri ve Ebū 'Ubeyde'nin ayetleri açıklarken kullandığı kelimeler onun bahsi geçen *tefsîr*, *te'vîl*, *beyān* ve *mecāz* kelimeleri arasında kesin bir ayırım yapmadığını göstermektedir. Esasen bu durum bir karmaşıklığa sebep olmaktadır. Zira Ebū 'Ubeyde *tefsîr* ve *te'vîl* kelimelerini de aynı anlamda kullanmıştır. Bilindiği üzere tefsir ve tevil kelimelerinin muhtevalarına muhtelif açılardan bakılmış ve söz konusu kelimelerin birbirinin aynı ya da farklı iki faaliyet olduklarına dair görüşler ileri sürülmüştür. Bahsi geçen bu görüşleri aktarmadan önce aşağıda *tefsîr* ve *te'vîl* kelimelerinin anlamları üzerine kısaca durulacaktır.

Tefsîr kelimesi, açmak, ortaya çıkarmak anlamına gelen *el-fesr* kelimesinden türemiş ve benzer anlamlara gelen *es-sefr* ve *et-tefsire* kelimelerinden türediği de ileri

¹²⁰ Sezgin, "Mukaddime", 1: 18.

¹²¹ Sezgin, "Mukaddime", 1: 18-19.

¹²² Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 223.

¹²³ Sezgin, "Mukaddime", 1: 18-19.

sürülmüştür.¹²⁴ Söz konusu kelimelerden hareketle ilmi bir disiplin olan *tefsîr* çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Zerkeşî *tefsîri* Allah'ın elçisine indirdiği kitabının manalarını ortaya koyup, ahkâmını ve hikmetlerini ortaya çıkarmak şeklinde tanımlamış ve tefsirin lügat, nahiv, sarf, beyan ilimlerine, usul-i fikha ve kıraatlere ihtiyacı olduğunu söylemiştir.¹²⁵ *Te'vil* kelimesi ise bir şeyin varacağı nihai nokta anlamına gelen “-âle-yeûlu-” (آل يُّؤُلُو) kökünden gelmektedir.¹²⁶ Terim olarak *te'vil* ise, Kur'an lafzının muhtemel manalarından birine hamledilmesidir.¹²⁷

Kur'an yorumu söz konusu olduğunda *tefsîr* kelimesi *te'vil* kelimesine göre daha yaygın olsa da hicrî ilk üç asırda bahsi geçen kelimelerin aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.¹²⁸ Nitekim Taberî'nin de tefsirinde söz konusu kelimeleri birbirinin yerine kullandığı ileri sürülmüştür.¹²⁹

Tefsîr ve *te'vil* kelimelerinin aralarındaki ilişki ve farklılık düşünülünce akla Mâturîdî gelmektedir. O, *tefsîre* kesinlik atfederken *te'vil* için aynı kesinliğin olamayacağını söylemiştir.¹³⁰ Ona göre sahabe vahyin nüzulüne şahit olduğu için onların Kur'an'dan anladıkları *tefsîr*dir ve bağlayıcıdır ancak fukahanın ayetlere getirdikleri yorumlar bağlayıcı değildir ve yaptıkları faaliyetin adı da *te'vildir*.¹³¹

¹²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 281.

¹²⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 13.

¹²⁶ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 1: 29.

¹²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 27.

¹²⁸ Mehmet Akif Koç, “Tefsîr ve Te'vil Üzerine,” Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* içinde (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 31.

¹²⁹ Koç, “Tefsîr ve Te'vil Üzerine,” 31; Hicrî dördüncü asır itibariyle *tefsîr* kelimesinin *te'vil* kelimesine tercih edildiği ve *te'vil* kelimesine olumsuz bir anlam yüklenerek bazı düşünce gruplarının görüşlerini meşru kılma çabasının faaliyeti gözüyle bakıldığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte *tefsîr* ile *te'vil* arasında bir zıtlık meydana geldiği ancak söz konusu bu zıtlığın sahabe döneminde ortaya çıkmadığı ifade edilmiştir. Ancak bu görüşlerin spekülasyonlara dayandığı görülmektedir. Krş: Nasr Hamid Ebu Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde “Kur'an Tev'ili” Sorunsalı” çev. Ömer Özsoy, *İslami Araştırmalar* 9, sy. 1-2-3-4 (1996): 24-26.

¹³⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 29.

¹³¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 29-30.

Māturîdî'nin *tefsîr* ve *te'vîl* kelimeleri arasında yaptığı ayrımın kendi döneminde bu kelimelere yüklenen anlamı yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla sahabe dönemi sonrası *tefsîr* ve *te'vîl* kelimelerinin muhtevalarını değiştiren durumlar önem arz etmektedir.

Erken dönem tefsir nakilleri üzerine yaptığı çalışmasında Dinç, tefsir rivayetleri üzerinden birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun yaptığı değerlendirmeler erken dönemdeki *tefsîr* ve *te'vîl* kelimelerinin muhtevaları hakkında bilgiler ortaya koymaktadır. Dinç, hicrî ilk üç asırdaki tefsir nakillerini incelerken, bahsi geçen devredeki ilim anlayışının çerçevesinin Ehl-i Hadis tarafından çizildiği tespitinden hareket etmektedir.¹³² Kısaca Ehl-i Hadis'in ilim anlayışına değinmek gerekirse, Ehl-i Hadis'e göre bilginin temelinde rey değil hadis yer almaktadır ve hadis ilimle eş anlamlıdır.¹³³ Dolayısıyla hadisçiler bilgiye ulaşmada nakli önemsemişler ve bununla birlikte isnadı naklin önemli bir parçası saymışlardır.¹³⁴ Onların isnada atfettikleri bu önem, hadisle beraber tefsir, fıkıh, tarih, şiir vb. birçok ilmin nakillerinin kabul edilebilmesinde de isnadın şart koşulmasına neden olmuştur.¹³⁵

Dinç, Ehl-i Hadis'in bilginin temelinde hadisi ve hadisin ayrılmaz bir unsuru saydıkları isnadı gören anlayışından hareketle tefsir rivayetlerinin onlar nezdinde problemlili bulunduğuna işaret etmiştir.¹³⁶ Zira tefsir rivayetlerinin temelde hoca-talebe ilişkisine dayanan ve bazı hocalar üzerinden yapılan bir faaliyet olması sebebiyle, Ehl-i Hadis'e göre bir hadisin kabul edilmesinin şartı olan merfu-muttasıl olma ölçütüne uymadığını söylemiştir.¹³⁷ Bu sebeple hicrî üçüncü asra gelindiğinde Taberî ve İbn Ebî

¹³² Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: İsam Yay., 2022), 217.

¹³³ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* (Bursa: Emin Yay., 2007), 169. İlimin hadisle aynı anlamda kullanıldığına dair örnekler için bk. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, 162-166.

¹³⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 249.

¹³⁵ Abdulfettâh Ebû Gudde, *Mevzû' Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul, 1997), 90.

¹³⁶ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 277.

¹³⁷ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 278; Koç, tefsir rivayetlerinin yaklaşık % 75'inin tabiin ve sonrası nesilden geldiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla tefsir rivayetlerinin çoğu merfu değil maktudur. Bk. Mehmet Akif Koç, "İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn

Hâtim'in tefsirlerinde tefsir rivayetlerini hadis formatında zikrederek onlara değer kazandırmayı hedefledikleri ifade edilmiştir.¹³⁸

Dinç, tefsir rivayetlerinin bu durumundan hareketle *tefsîr*in hadis rivayetleri kapsamında değerlendirildiğini ifade etmektedir. Ona göre Mâturîdî'nin *tefsîri* sahabeye *te'vîli* ise fukahaya ait görmesi, *tefsîr*in Ehli Hadis'in ilim anlayışı çerçevesinde gelişen isnad merkezli bir alan olarak görülmesinden kaynaklıdır.¹³⁹

Özetle, *tefsîr* kelimesi hadisle yakın anlamda kullanılırken *te'vîl* hadis dışında reyî de içine alabilen bir kelime olarak kullanılmış görünmektedir. Dolayısıyla Kur'an yorumu söz konusu olduğunda, *tefsîr* ve *te'vîl* faaliyeti hadisin/rivayetin esas alınıp alınmamasına göre belirlenmektedir.

Tefsirin rivayetle yakın olma durumu kabul edildiğinde Ebû 'Ubeyde'nin bunu dikkate almadığı söylenebilir. Hatırlanacağı üzere o, *Mecâzu'l-Kur'ân*'da rivayetlere neredeyse hiç yer vermemiş ve ayetleri açıklarken *tefsîr*, *te'vîl*, *mecâz* kelimelerini birbiri yerine kullanmıştır. Dolayısıyla o Mâturîdî'deki gibi *tefsîr* ve *tefsîr* kelimeleri arasında ayırım yapmamış, Taberî gibi bu kelimeleri müradif kullanmıştır. Ancak onun bu konuda Taberî ile aynı düşündüğünü söylemek doğru olmaz. Çünkü Ebû 'Ubeyde'nin tersine Taberî tefsiri bir rivayet tefsiridir. Bu sebeple Ebû 'Ubeyde'nin *tefsîr* ve *te'vîl* kelimelerini birbiri yerine kullanmasının sebebi Taberî'den farklı görülmektedir. Bunun için şu söylenebilir: Tefsir rivayetlerinin az bir kısmı Hz. Peygamber ve sahabeden, çoğu ise tabiiiden gelmiştir.¹⁴⁰ Ebû 'Ubeyde tefsir rivayetlerinin bu yapısını bildiği için kendi reyî

Ebî Hâtim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 101.

¹³⁸ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesir (ö.747/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 179-180.

¹³⁹ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 272.

¹⁴⁰ Koç, “İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri”, 101.

ile tabiinin reyî arasında bir ayrıma gitmeyip kelimeleri birbiri yerine kullanmış ve tefsir yapma hakkını kendinde görmüş olabilir.

3.1.4. *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın Mukaddimesinin Tanıtımı

Ebū 'Ubeyde'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı, kendi döneminde Kur'an ilimleri alanında telif edilen eserlerden, mukaddime ihtiva etmesi bakımından farklılık arz etmektedir. Nitekim Ebū 'Ubeyde'nin muasırları olan İmam Şāfi'î (ö. 204), Ḳuṭrub (ö. 210), Ferrā gibi müelliflerin eserlerinde mukaddime bulunmamaktadır.¹⁴¹ Ayrıca hicrî üçüncü asır öncesi bazı eserlerde yer alan mukaddimelerin, müelliflerine aidiyeti tartışmalı bir konudur.¹⁴² Bununla birlikte tefsir eserlerinde yer alan mukaddimelerin en erken örneklerinden birinin Ebū 'Ubeyde'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı, diğerlerinin ise Abdurrezzak es-San'ānî'nin *et-Tefsir*'i, Hüd b. Muhakkem el-Hevvāri'nin *Tefsiru Kitabillahi'l-'azîz*'i ve Ṭaberî'nin *Cāmi'u'l-Beyān*'ı olduğu ifade edilmiştir.¹⁴³ Mukaddime kelimesinin tefsir eserlerinde isim olarak kullanılmasının ise hicrî IV. asra kadar gidebildiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁴

Sezgin, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın girişinde, mukaddimenin, kitabın ravisi Eḡrem tarafından esere eklenmiş olabileceğini söylemiştir.¹⁴⁵ Nitekim toplam yirmi sayfa kadar olan mukaddime aslında üç mukaddimeden oluşmaktadır. Bu üç mukaddimenin her birinde genel olarak aynı konular işlenmekle birlikte farklı konulara da değinilmiştir. Aşağıda kısaca bu mukaddimeler tanıtılacaktır:¹⁴⁶

Birinci mukaddime *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın ravilerinin yer aldığı rivayet zinciri ile başlamaktadır. Ebū 'Ubeyde ile biten bu rivayet zincirinde ilk olarak "Kur'an" ismi

¹⁴¹ İsmail Durmuş, "Mukaddime", *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2020), 116.

¹⁴² Durmuş, "Mukaddime", 116.

¹⁴³ Ahmet Sait Arık, "Tefsir Mukaddimleri Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021), 12.

¹⁴⁴ Ali Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi" (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 20.

¹⁴⁵ Sezgin, "Mukaddime", 1: 24.

¹⁴⁶ Mukaddimenin tanıtımı için ayrıca bk. Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi", 63-64.

üzerinde durulmuştur. Ebū ‘Ubeyde Kur’an’ın yalnızca Allah’ın kitabının adı olduğunu, başka kitapların bu isimle adlandırılmadığını söylemekte, ayetlerden ve Arap şiirden delil getirerek Kur’an isminin kökünü ve anlamını ortaya koymaktadır. Devamında “sure” ve “ayet” kelimelerini açıklayan Ebū ‘Ubeyde benzer şekilde “sure” kelimesinin kökünü ve anlamını Arap şiirinden delil getirerek açıklamıştır. Kur’an surelerinin farklı isimlerinin olduğunu ve surelerin içerdikleri ayet sayısına göre de miün, mesāni ve *es-seb‘u’t-tuvel* gibi isimler aldığına değinmiştir.¹⁴⁷

İkinci mukaddimede birincide olduğu gibi Kur’an, sure, ayet gibi kelimeler ve anlamları yer almamaktadır. İlk olarak 14/İbrahim Suresi 4. ayetten hareketle Kur’an’ın Arap diliyle nazil olduğu ve bu sebeple vahye muhatap olan Arapların Kur’an’ı anladıkları ifade edilmiştir. Devamında esere adını veren mecāz kavramı otuz dokuz paragrafla ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.¹⁴⁸

Üçüncü mukaddimede yine mecāz kavramı açıklanmış ancak ikinci mukaddimedeki kadar ayrıntılı tahlil edilmemiştir. Devamında bismelenin tefsiriyle isim müsemma tartışmasına kısaca değinilmiş ve Kur’an’da Arapça dışında bir kelimenin var olup olmadığı tartışılmıştır.¹⁴⁹

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, mukaddimelerde öne çıkan hususlar, Kur’an’ın doğrudan muhataplarının vahyi anlamada sorun yaşamadıkları görüşü, mecāz kavramının açıklanması ve Arapça dışındaki dillerden kelimelerin Kur’an’da olup olmadığı meselesidir. Özellikle ikinci ve üçüncü mukaddimeden hareketle, söz konusu hususların birbiriyle bağlantılı olduğu görülebilir. Nitekim Ebū ‘Ubeyde’nin vahyin Arapça oluşunu vurgulamasındaki amacının, Kur’an’ın doğrudan muhataplarının anlama sorunu yaşamadıklarına ve Kur’an’ı doğru anlamak için Arap dilinin inceliklerini

¹⁴⁷ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 1-6.

¹⁴⁸ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 8-16.

¹⁴⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 16-19.

bilmenin önemine dikkat çekmek için olduğu söylenebilir. Zira mukaddimedeki örneklerden hareketle de eserin adı olan mecāzın; irap, hazf, zaid harfler, fiil çekimleri vb. gibi Arap dilinin birtakım özelliklerinin toplamı anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeptendir ki Ebū ‘Ubeyde, Arap dilinin özelliklerini en güzel yansıttığını düşündüğü Arap şiirini temel kaynak olarak kullanmıştır. Şimdi mukaddimede yer alan mecāz örneklerine geçmeden önce, Kur’an’da Arapça dışındaki dillerden kelimelerin olup olmadığı tartışmasına kısaca değinilecek ve *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’daki yansımaları üzerinde durulacaktır.

Yabancı kelimelerin Arapçaya girip bu dilin kalıplarına göre düzenlenmelerine terim olarak *ta’rib* adı verilmektedir.¹⁵⁰ Arapçaya dahil olup, onun yapısına uygun hale getirilen yabancı kelimelere de *mu’arreb* denilmiştir.¹⁵¹ İslamiyet’in gelişinden önce Farsça, İbranice, Habeşçe ve Rumca gibi çeşitli dillerle etkileşim halinde olan Arapça, İslam’ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte başka dillerden de etkilenmiş ve alıntı yapmıştır.¹⁵² Arap dilcileri söz konusu olan bu yabancı kelimelere erken dönemlerde itibaren ilgi göstermişlerdir.¹⁵³

Arapçanın bahsi geçen farklı dillerle etkileşim halinde olması durumu ve bu dillerden aldığı kelimelerin Kur’an’da yer alıp almadığı meselesi tartışmalı bir konudur. Konu hakkında Arap dili alimlerinin olumsuz yaklaştığı görülmektedir. Zira onlara göre bazı ayetlerde zikri geçen *Ḳur’ānen ‘arabiyyen* ve *bilisāni’n-‘arabiyyîn mubîn* terkipleri Kur’an’da yabancı kelimelerin yer almadığına işaret etmektedir.¹⁵⁴ İmam Şāfi‘î ve Ṭaberî

¹⁵⁰ Nasuhi Ünal Karaaslan, “Ta’rib”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 26.

¹⁵¹ Karaaslan, “Ta’rib”, 26.

¹⁵² Karaaslan, “Ta’rib”, 26.

¹⁵³ Karaaslan, “Ta’rib”, 26.

¹⁵⁴ Ebū’l-Faḍl Celāluddīn es-Suyūṭī, *el-Muzhir fi ‘ulūmi’l-luġa ve envā’iha*, thk. M. Aḥmed Cādelmevlā Bek - Muhammed Ebū’l-Faḍl İbrāhīm – ‘Ali Muḥammed el-Bicāwī (Beirut: Menşūrātu’l-Mektebeti’l ‘aşriyye) 1: 268.

de bahsi geçen ayetlerdeki ifadelerden hareketle benzer görüş ileri sürmüştür.¹⁵⁵ Bununla birlikte bazı sahabe ve tabiun alimleri Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabul etmiştir. Sözelimi 'Abdullah b. 'Abbās (ö.68), Mucāhid b. Cebr (ö.103), Sa'id b. Cubeyr (ö.94), 'İkrime (ö.105) ve 'Atā b. Ebî Rabaḥ (ö.114) böyle düşünmektedir.¹⁵⁶ Müfessir aynı zamanda bir dil alimi olan Ebū Ḥayyān el-Endelusî (ö. 745) de Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabul etmiş ve *mu'arreb* kelimeleri üçe ayırmıştır.¹⁵⁷

Kur'an'daki *mu'arreb* kelimeleri müstakil bir eserde toplayan ilk müellif Suyūṭî'dir.¹⁵⁸ *el-Muhezzeb fi mā veka'a fi'l-Ḳur'ān mine'l-mu'arreb* adlı eserinde söz konusu kelimeleri incelemiştir¹⁵⁹ ve Kur'an'da bu kelimelerin bulunmasını Kur'an'ın evvel ve ahir bütün ilimleri barındırmasının hikmeti sebebiyle olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰

Kur'an'da yabancı kelimeler konusu Oryantalistlerin de ilgi alanına giren bir konu olmuştur. Arthur Jeffry'nin *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* adlı çalışması Kur'an'da yabancı kelimeler konusu işleyen önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Jeffry, iki bölümden oluşan çalışmasında yabancı kelimeleri üç grupta ele almıştır. Onun kullandığı klasik kaynaklar arasında Suyūṭî'nin *el-İtḳan* adlı eseri önemli bir yer tutmaktadır.¹⁶¹

Buraya kadar toparlamak gerekirse, Kur'an'da yabancı kelimelerin olup olmadığı konusuna klasik ve modern dönem çalışmalarında genellikle olumlu yaklaşıldığı görülmektedir. Konuya olumlu yaklaşan alimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin daha önce de aktarıldığı gibi Suyūṭî'ye göre Kur'an'da yabancı kelimelerin

¹⁵⁵ Ebū'l-Faḍl Celāluddīn es-Suyūṭî, *el-İtḳan fi 'ulūmi'l-Ḳur'ān*, thk. Muṣṭafa Şeyh Muṣṭafa (Lübnan-Beyrut: Muessesetu'r-risāleti nāşirūn, 1429/2008), 288.

¹⁵⁶ Suyūṭî, *Muzhir*, 1: 268.

¹⁵⁷ Suyūṭî, *Muzhir*, 1: 269-270.

¹⁵⁸ Karaaslan, "Ta'rib", 27.

¹⁵⁹ Suyūṭî, *İtḳan*, 288.

¹⁶⁰ Suyūṭî, *İtḳan*, 289.

¹⁶¹ İnceleme için bk. Bilal Gökkır, "Kur'an'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım" *Marife* 3 (2002): 135-142.

bulunma sebebi, Kur'an'ın evvel ve ahir bütün ilimleri ihtiva etmesidir.¹⁶² Kur'an'da yabancı dillerden kelimelerin bulunmadığını savunanlar ise, Kur'an'ın Arapça bir hitap ve Arapçanın zengin bir dil oluşundan hareket etmektedir.¹⁶³

Ebū 'Ubeyde de Kur'an'da yabancı kelimeler meselesine olumsuz yaklaşanlar arasında gösterilmektedir. Onun Kur'an'da yabancı kelimeler konusuna yaklaşımının sert olduğu ifade edilmiş ve konuya olumlu yaklaşanların görüşlerini aşırılıkla itham ettiği aktarılmıştır.¹⁶⁴ Zira Ebū 'Ubeyde mukaddimedeki Kur'an'da zikri geçen *tā-hā, istebrāḫ* ve *siccīl* kelimelerini ele almış ve bu kelimelerin Arapça dışında Farsça ya da Nebat dilinden olduğunu söyleyenleri eleştirmiştir.¹⁶⁵ Ancak mukaddimedeki yer alan bilgilerin Ebū 'Ubeyde'nin Kur'an'daki yabancı kelimeler konusuna yaklaşımını tam yansıtmadığı görülmektedir. Nitekim *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da onun mukaddimedeki yer alan görüşünün aksini gösteren bir örnek yer almaktadır. Bu örnek bir önceki başlıkta da aktarılan 2/Bakara Suresinin 34. ayette zikri geçen *iblis* kelimesine getirilen açıklamadır. Bu açıklamada *iblis* kelimesinin yabancı asıllı olduğu için çekimlenmediği aktarılmıştır.¹⁶⁶ Bu ayetteki açıklamaya göre ise Ebū 'Ubeyde Kur'an'da yabancı kelimelerin yer aldığını kabul ettiği söylenilebilir. Dolayısıyla çelişik bir durum söz konusudur.

Mecāzu'l-Ḳur'ān'da *iblis* kelimesine getirilen açıklama Ebū 'Ubeyde'nin kendisiyle çeliştiğini mi gösterir yoksa Ebū 'Ubeyde kendi dönemindeki bir müellifin görüşünü eserini mi aktarmıştır? Bu çelişik durum bir önceki başlıkta değinildiği üzere eserin ravilerinden mi kaynaklıdır? Bu soruları şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Ebū 'Ubeyde'nin başka bir müellifin görüşünü aktarmış olma ihtimalinin düşük olduğu görülmektedir. Nitekim *iblis* kelimesinin açıklandığı yerde onun başka bir kaynaktan

¹⁶² Suyūfī, *İtḫān*, 289.

¹⁶³ Suyūfī, *İtḫān*, 288.

¹⁶⁴ Karaaslan, "Ta'rib", 26.

¹⁶⁵ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 17-18.

¹⁶⁶ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 38.

alındığını gösteren herhangi bir isim veya eser ismi bulunmamaktadır. Ancak *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'da genel olarak ayete getirilen yorumlarda isim zikredilmediği için söz konusu ayetin açıklaması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Esasen bu çelişik durumunun ravilerin eksik/yanlış aktarmasından kaynaklı olma ihtimali daha yüksektir. Zira farklı kaynaklarda Ebū 'Ubeyde'nin Kur'an'da yabancı kelimeler konusuna yaklaşımının olumlu olduğunu aktaran rivayetler bulunmaktadır.

Suyūfī, Kur'an'da muarreb kelimeler konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini söyleyerek söz konusu meseleye olumsuz yaklaşanlar arasında Ebū 'Ubeyde'ye yer vermiştir.¹⁶⁷ Ancak o, *el-Muzhir* adlı eserinde Ebū 'Ubeyde'nin söz konusu meseleye olumlu yaklaştığını gösteren bir rivayeti aktarmıştır.¹⁶⁸ Bu rivayete göre Ebū 'Ubeyde, bazı kelimelerin yabancı asıllı olduklarını ancak Arapların bu kelimeleri kendi lafızlarına dönüştürdüklerini ve böylece Arapça kabul edildiklerini söylemiş, bu kelimelerin Arapça ya da yabancı olduğunu söyleyen her iki görüşünde doğru olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹ Dolayısıyla Ebū 'Ubeyde'den gelen bu rivayetten hareketle onun muarreb kelimeler konusuna yaklaşımının, mukaddimede eksik aktarıldığı söylenilebilir. Dolayısıyla çelişkili gibi görünen mesele, Ebū 'Ubeyde'nin konuya yaklaşımının eksik bir şekilde aktarılmasından kaynaklı gibidir.

Mukaddimede öne çıkan bir diğer husus “mecāz”ın ayrıntılı bir şekilde açıklanmasıdır. *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ismi telif edildiği dönemde özgün bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki mecāz isminin ne anlama geldiği mukaddime de ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır.

¹⁶⁷ Suyūfī, *İtḳān*, 288.

¹⁶⁸ Suyūfī, *Muzhir*, 1: 269.

¹⁶⁹ Suyūfī, *Muzhir*, 1: 269.

Daha önceden ifade edildiği gibi Mecaz Arap dilinin özelliklerinin toplamı anlamında kullanılmıştır. Burada *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın mukaddimesinde yer alan örneklerinden bazılarına yer verilecektir.¹⁷⁰

1. Cümlede gizli bulunan kelime. “مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا”-Allah bu örnek ile ne kastetmiş?” (Bakara 2/26) ayetinin devamında gelen “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا”-onunla birçoklarını saptırır.” İfadesi yer almaktadır. Söz konusu iki ifade arasında metinde yer almayan ancak gizli halde bulunan قُلْ يَا مُحَمَّد (söyle ey Muhammed) ifadesi bulunmaktadır. Böylelikle ayetin anlamı şu şekilde olmalıdır: مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا قُلْ يَا مُحَمَّد يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا “Allah bu örnek ile ne kastetmiş? ey Muhammed de ki: Allah bununla birçoğunu saptırmıştır.”
2. Gizli olan kelimenin çıkarılması. “وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا”-Orada bulunduğumuz şehre ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor” (Yusuf 12/82) ayetinde الْقَرْيَةَ ve الْعَيْرَ kelimeleri أَهْلُ الْقَرْيَةَ (şehir halkı) ve مَنْ فِي الْعَيْرِ (kabilede bulunanlar) şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak أَهْلُ kelimesi ve مَنْ ism-i mevsulu hafzedilmiştir.
3. Çoğul anlamda kullanılan müfred lafızlar. “يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا”-sizi bebek olarak çıkarırız” (Hac 22/5) ayetindeki طِفْلًا (bebek) kelimesi كُمْ zamirinden dolayı أَطْفَالًا (bebekler) olarak gelmesi gerekirken müfred lafızla gelmiştir. Ancak anlam olarak أَطْفَالًا (bebekler)'dir.
4. Cemi' lafızla gelmesi gereken kelimenin müfred lafızla gelmesi. “الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ”-Birtakım insanlar onlara, “insanlar size karşı asker toplamışlar...” (Al-i İmran 3/173) ayetinde النَّاسُ kelimesi çoğul anlamda kullanılsa da söyleyen tek bir kişidir.

¹⁷⁰ Ebü 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, Mukaddime, 1: 8-16; *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ın Mukaddimesi ve Mecaz örneklerinin daha ayrıntılı incelemesi için bk. Zeynep Nermin Aksakal, “Ebü Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecāzü'l-Kur'ân*'ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2015): 83-104.

5. Çoğulu olmayan lafzın hem müfred hem de cemi' anlamda kullanılması. “ حَتَّىٰ إِذَا ”
فُلْكَ (gemi) - كُنْتُمْ فِي الْفُلْكَ - gemide bulunduğunuzda” (Yunus 10/22) ayetinde geçen فُلْكَ (gemi)
kelimesi hem müfred hem de çoğul lafız için kullanılabilen bir lafızdır.
6. İnsana ait fiillerin cansız varlıklara ya da hayvanlara atfedilmesi. “ رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا ”
وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُمْ لِي سَاجِدِينَ - on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde
ederken gördüm.” (Yusuf 12/4) ayetinde insana ait secde/boyun eğme fiili yıldız,
güneş ve ay için kullanılmıştır.
7. Zaid harfler. “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ”
sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez.”
(Bakara 2/26) ayetindeki ما harfi zaidir.
8. Kıraat farklılıkları. “ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ”
getirdiğinde doğruluğunu araştırın.” (Hucūrāt 49/6) ayette فَتَبَيَّنُوا kelimesinde ihtilaf
edilmiştir. Bazıları فَتَبَيَّنُوا şeklinde okumuştur.
9. İsim veya sıfat konumundaki masdar. “ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى ”
Allah'a saygılı olmasıdır” (Bakara 2/189) ayetinde masdar konumunda olan الْبِرَّ
ism-i fail anlamında الْبَار/erdemli olan olmalıdır.
10. İraptaki farklılıklar. “ سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا ”
İndirdiğimiz bir suredir.” (Nur 4/1) ayetinde سُورَةٌ kelimesinin hem nasb hem de ref' olduğu konusunda görüşler vardır.

3.2. Me'āni'l-Ḳur'ān'ın Müellifi ve Muhakkikleri

3.2.1. el-Aḥfeş el-Evsaf'ın İlmi Kişiliği ve Eserleri

Kaynaklar Ebū'l-Ḥasen Sa'īd b. Mes'ade el-Aḥfeş'in, doğum tarihini vermezler. Vefat tarihiyle alakalı olarak 210, 215 ve 221 yıllarını kaydetmektedirler.¹⁷¹ Belh asıllı olduğu için Belhî, Mucāşî b. Dārim oğullarının mevlası olduğu içinde Mucaşî nisbesini¹⁷²

¹⁷¹ Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 41; Suyūfî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 591; İbn Nedîm, *Fihrist*, 166.

¹⁷² Suyūfî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1: 590.

alan Ebū'l-Ḥasen Sa'îd b. Mes'ade, en çok el-Aḥfeş el-Evsat lakabıyla¹⁷³ tanınmaktadır ve Aḥfeş lakabını alan alimler içerisinde en meşhur olanıdır.¹⁷⁴ Kendisine başta el-Aḥfeş el-Ekber lakabıyla anılan Ebū'l-Ḥattāb'tan (ö. 177) sonra el-Aḥfeş es-Sağîr lakabı verilmiştir. Ancak daha sonra 'Ali b. Süleymān (ö. 316) "el-Aḥfeş es-Sağîr" lakabını alınca, müellifler Ebū'l-Ḥasen Sa'îd b. Mes'ade'yi el-Aḥfeş el-Evsat olarak anmaya başlamışlardır.¹⁷⁵

el-Aḥfeş el-Evsat, döneminin önde gelen dilcileri arasındaydı. Basra'da yaşaması ve Basra dil mektebinin hocalarından ders alması ilmi seviyesini belirlemiştir. Nitekim kaynaklar, onun Arap gramerinin öncülerinden olan Sîbeveyhi (ö. 180) ve Sîbeveyhi'nin hocalarından ders aldığını kaydetmektedirler.¹⁷⁶

el-Aḥfeş el-Evsat'ın hocaları arasında Sîbeveyhi özel bir konumdadır. Aktarılan rivayetlere göre Sîbeveyhi el-Aḥfeş el-Evsat'tan yaşça küçüktür. Ancak bu durum el-Aḥfeş el-Evsat'ın ondan istifade etmesini engellememiştir. İki arasında gerçekleşen bir münazaradan sonra el-Aḥfeş el-Evsat Sîbeveyhi'ye kendisinden sadece istifade etmek istediğini söylemiş o da bundan şüphe etmediğini dile getirmiştir.¹⁷⁷ Yine Sîbeveyhi *el-Kitāb* olarak bilinen eserini yazarken yeni bir bilgi eklediğinde onu el-Aḥfeş el-Evsat'a

¹⁷³ Ahfeş, görme bozukluğu olan kişilere verilen bir lakaptır. Bu lakabı alan alimlerin ortak özelliği Arap dili alimi olmalarıdır. el-Ekber, el-Evsat ve el-As'ar olmak üzere üç meşhur Ahfeş vardır. (M. Yaşar Kandemir, "Ahfeş", *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 524.)

¹⁷⁴ Hudā Maḥmūd Ḳara'a, "Mukaddime", *Me'āni'l-Ḳur'ān* içinde, thk. Hudā Maḥmūd Ḳara'a (Kahire, 1990), 6.

¹⁷⁵ İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, 2: 380.

¹⁷⁶ Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 36. Kayagil, el-Aḥfeş el-Evsat'ı ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını konu edindiği doktora çalışmasında onun Sîbeveyhi'nin hocalarından ders aldığını ifade eden bu rivayet dikkate alarak el-Aḥfeş el-Evsat'ın hocalarını şu şekilde sıralanmaktadır: Ebā Mālik 'Amr b. Kerkere en-Numeyrî, Ebu's-Semmāl Ḳan'ab el-'Adevî, Ebu Şimr el-Mu'tezilî, Ḥammād b. ez-Zibirḳān, Hişām b. 'Urve, 'İsa b. 'Ömer es-Seḳafî, Ebū 'Amr b. 'Alā', Ḥammād b. Seleme, Hārun b. Mūsā el-A'var, el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferāhidî, Ebu'l-Ḥattāb Aḥfeş el-Ekber, Sîbeveyh, Ḥalefu'l-Aḥmer, Yūnus b. Ḥabîb, el-Kelbi, Ebū Zeyd ve diğerleri için bk. Süleyman Mahmut Kayagil, "*El-Aḥfeş el-Evsat ve Me'āni'l-Ḳur'ān*" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 39-53; Ayrıca bk. Ayhan Kaya, "el-Aḥfeş el-Evsat ve Me'āni'l-Ḳur'ān Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 50-59.

¹⁷⁷ Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 40.

sunmuştur.¹⁷⁸ Bu durum *el-Kitāb*'ın hazırlanmasında el-Ahfeş el-Evsat'ı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Zira eserine adını veremeden vefat eden Sibeveyhi'den sonra *el-Kitāp* el-Ahfeş el-Evsat tarafından şerh edilmiş ve birçok alim *el-Kitāb*'ı ondan okumuştur.¹⁷⁹

el-Ahfeş el-Evsat Sibeveyhi'nin en azimli öğrencisiydi ve gerektiğinde ona muhalefet etmekteydi. Otuz kadar meselede Sibeveyhi'ye ve Halil b. Ahmed'e muhalefet etmiş ve Kufe mektebinin önde gelen dilcileri olan Ferrā ve Kisāi (ö. 189) ile ittifak ederek Kufe okulunun kurulmasında önemli bir rol oynamıştır.¹⁸⁰ Ayrıca Basra okulunun aksine, Kūfilere şaz şiir ve rivayetlerle istişhadın kapısını el-Ahfeş el-Evsat açmıştır.¹⁸¹ Bu durum el-Ahfeş el-Evsat'ın yaşadığı asırda çok önemli bir gelişme olduğu söylenebilir. Zira şaz şiir ve rivayetlerle istişhad meselesi Basra-Kufe dil mektepleri arasındaki temel ihtilaf ve anlayış farklılıklarından biridir. Her iki dil okulu dilde *semai* ve *kıyası* kullanmasına rağmen Basralılar dile ait kurallar oluşturmak için bedevi Arapların lehçesini esas almış ve belirledikleri kurala uymayan şekilleri şaz kabul etmişlerdir. Buna karşın Kūfeliler, aynı titizliği göstermeyerek Araplardan rivayet edilen ibareleri şekil itibariyle şaz bile olsalar kullanmışlardır.¹⁸²

Neticede Basralı olan el-Ahfeş el-Evsat, Kūfeli alimlere göre önemli bir konumda görülmektedir. Nitekim, kaynaklarda Ferrā'ya “dilinin ve Arapçanın ehli” şeklinde övgü dolu sözler söylendiğinde onun “el-Ahfeş el-Evsat hayattayken o ben olamam” dediği yer alır.¹⁸³ Yine bir diğer örnek olarak, Kūfeli Ebu'l-Abbās Sa'leb (ö. 291), el-Ahfeş el-

¹⁷⁸ İbn Hallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, 2: 381.

¹⁷⁹ Sibeveyhi'nin *el-Kitāp* isimli eserine ulaşmanın yolu el-Ahfeş el-Evsat'tan geçmektedir. Onun eserini birisine okuduğu ya da birisinin *el-Kitāb*'ı ona okunduğu bilinmiyor. Sibeveyh vefat ettiği zaman eser el-Ahfeş el-Evsat'a okunur olmuştur. *el-Kitāb*'ı okuyanlar arasında Ebū Ömer el-Cermî ve Ebū Osman el-Ma'zini vardır. (Kıftî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 39-40.)

¹⁸⁰ Şevkî Dayf, *Medârisu'n-naḥviyye* (Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1968): 155-156.

¹⁸¹ Şevkî Dayf, *Medârisu'n-naḥviyye*, 156.

¹⁸² Hulusi Kılıç, “Basriyyun”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 117.

¹⁸³ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 1375.

Evsat'ın ilmini övmekte ve onun nahiv, kafiye ve aruz hakkında birçok eser kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁸⁴

el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı da Kūfeli alimler için önemli bir eserdir. Kaynaklar Kisāi'nin kendi *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını yazarken el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını ölçüt aldığını aktarmakta, Ferrā'nın da el-Ahfeş el-Evsat'ın ve Kisāi'nin *Me'āni'l-Ḳur'ān*'larını ölçüt alarak kendi *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını yazdığını kaydetmektedirler.¹⁸⁵

el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı, bu başlıkla eser yazan muasır müelliflere kaynak olmasına rağmen öğrencisi Ebū Ḥātim es-Sicistānî tarafından özgün bir eser kabul edilmemiştir. Aktarılan bir rivayette Ebū Ḥātim'in "Ahfeş Ebū 'Ubeyde'nin kitabını (*Mecāzu'l-Ḳur'ān*) aldı. Ona bir şeyler ekledi, ondan bir şeyler çıkardı ve değiştirdi" ifadeleri yer alır.¹⁸⁶ Bu bağlamda *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın muhakkiklerinden Abdülemir el-Verd bu rivayeti dikkate alarak *Me'āni'l-Ḳur'ān* ve *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı mukayese yapıp iki yüzden fazla yerde ortak nokta tespit etmekte ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*'da Ebū 'Ubeyde'nin adının sadece bir defa geçtiğine dikkat çekmektedir.¹⁸⁷ Nitekim kaynaklardan hareketle el-Ahfeş el-Evsat bu ve benzeri başka suçlamalara da maruz kalmıştır. Benzer şekilde Ebū Ḥātim, el-Ahfeş el-Evsat'ın nahivle alakalı bir eserini de başkasının eserinden aldığını söylemektedir.¹⁸⁸ Başka bir rivayette ise Ebū Ömer el-Cermî ve Ebū Osman el-Mazinî, el-Ahfeş el-Evsat'ı Sibeveyhi'nin *el-Kitāb* adlı eserini kendi eseriymiş gibi göstermesinden endişe ettikleri aktarılmıştır. Bunu engellemek için ise el-Cermî ve el-Mazinî *el-Kitāb*'ı el-Ahfeş el-Evsat'tan okumuştur.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 40.

¹⁸⁵ Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 37.

¹⁸⁶ Ḳıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 37-38.

¹⁸⁷ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", *Me'āni'l-Kur'ān* içinde, thk. Abdülemir el-Verd (Beyrut: 'Ālimu'l-kutub, 1405/1985), 84.

¹⁸⁸ Zubeydî, *Ṭabaḳātu'n-naḥviyyîn*, 73.

¹⁸⁹ Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba*, 1374.

el-Ahfeş el-Evsat'ın farklı kişiler tarafından bu ithamlara maruz kalması dikkat çekmektedir. Nitekim o hem Sibeveyhi'nin en gözde öğrencisidir hem de eseri *Me'āni'l-Kur'ān* önde gelen Kūfeli dilciler için kaynak görevi görmüştür. Dolayısıyla burada çelişkili bir durum söz konusudur. Bu ithamların sebebi bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Fakat bu durumun bir yönüyle itikadi sebeplere dayalı olabileceği söylenebilir. Sözgelimi, Ebū Hātim el-Ahfeş el-Evsat'ın Mutezile'nin Şimriyye koluna mensup olduğunu ve onun kötü bir adam olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰ Kaynaklarda mezhebi hakkında başka bir bilgi yer almadığı için el-Ahfeş el-Evsat Mu'tezili kabul edilmiştir. Huda Maḥmūd Kara'a da el-Ahfeş'in Mutezileden olduğunu onun *Me'āni'l-Kur'ān*'ında ayetlere yaklaşımından örnekler vererek ortaya koymaktadır.¹⁹¹

el-Ahfeş el-Evsat'ın on dört eser telif ettiği bilinmektedir.¹⁹² Ancak günümüze sadece dört tanesi ulamıştır on tanesi ise kayıptır. Günümüze ulaşan eserleri şunlardır:¹⁹³

1. *Me'āni'l-Kur'ān*¹⁹⁴
2. *Kitābu'l-Ḳavāfi*¹⁹⁵
3. *Kitābu'l-'Arūz*¹⁹⁶
4. *Şerhu ebyāti'l-mu'āyāh*¹⁹⁷

3.2.2. el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Kur'ān*'ı Telif Sebebi

Basra-Kūfe dil okulları çalışmalarını kendi belirledikleri kurullarla yürütmüştür ve bu kurullar neticesinde yaptıkları çalışmalar, farklı sonuçlar verdiği için iki okul arasında ihtilaflar yaşanmıştır.¹⁹⁸ Önceleri Basra okulunda yetişen ve Kūfe okulunu kuran alimler,

¹⁹⁰ Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 38.

¹⁹¹ Maḥmūd Kara'a, "Mukaddime", 84.

¹⁹² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 166.

¹⁹³ Brockelmann, Ahfeş'in sadece üç eserinin günümüze ulaştığını söylemektedir bk. Carl Brockelmann, *Tārîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc. 'Abdülhâlim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1959) 2: 152.

¹⁹⁴ Thk. Abdülemir Muḥammed Emîn el-Verd (Beyrut: 'Ālimu'l-kutub, 1405/1985)

¹⁹⁵ Thk. 'İzzet Ḥasen (Şam, 1970)

¹⁹⁶ Thk. Aḥmed Muḥammed Abdüddâyim Abdullah (Kahire, 1989)

¹⁹⁷ Vatikan kütüphanesinde bulunduğu ifade edilmektedir. (Brockelmann, *Tārîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2: 152.)

¹⁹⁸ Hulusi Kılıç, "Kufiyyun", *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 345.

hocalarına muhalefet ederek kendi görüşlerini oluşturmuşlar ve bu durum iki okul arasında yaşanan ihtilafların artmasına neden olmuştur.¹⁹⁹ Bu ihtilaflardan bir tanesi Sîbeveyhi ve Kisâî arasında gerçekleşmiştir. Bağdat'a davet edilen Sîbeveyhi, Vezir Yahyâ b. Halid el-Bermekî'nin huzurunda Kisâî ile bir münazara gerçekleştirmiştir. Söz konusu münazarada Kisâî, bir ifadenin irabını Sîbeveyhi'ye sorar ve “mes'eletu'z-zunburiyye” adı verilen bu irab meselesinde, Sîbeveyhi soruyu cevaplamasına rağmen orada bulunan bedevi hakemlerin kararıyla mağlup kabul edilir.²⁰⁰ Yaşadığı bu olay neticesinde derin bir üzüntüyle Bağdat'tan Basra'ya dönen Sîbeveyhi öğrencisi el-Ahfeş el-Evsat'a münazaradan bahsettikten sonra Ahvaz'a gitmiştir.²⁰¹

Hocasının ve yakın dostunun yaşadığı bu olay sebebiyle Bağdat'taki Kisâî'nin meclisine gitmeye karar veren el-Ahfeş el-Evsat, onun meclisine girmiş ve kendisine çok sayıda soru sormuştur. Kisâî sorduğu sorulara yanlış cevap verince onun meclisinde bulunanlar el-Ahfeş el-Evsat'a doğru atılmışlar ancak Kisâî onları engellemiştir.²⁰² Kisâî soruları soran kişinin el-Ahfeş el-Evsat olduğunu öğrenince ona yakınlık göstermiş ve onun Bağdat'ta kalıp çocuklarını eğitmesini istemiştir.²⁰³ Bağdat'ta kaldığı süreçte Kisâî, el-Ahfeş el-Evsat'tan Kur'an'ın *me'ânilerini* içeren bir eser yazmasını istemiş ve o da yazmıştır. Daha sonra Kisâî bu eserden hareketle kendi *Me'âni'l-Kur'ân*'ını, Ferrâ da bu iki *Me'âni'l-Kur'ân*'dan hareketle kendi *Me'âni'l-Kur'ân*'ını yazmıştır.²⁰⁴ Kaynaklardan hareketle *Me'âni'l-Kur'ân*'ın dolaylı olarak iki dil okulu arasında yaşanan ihtilaf sebebiyle telif edildiği söylenmiştir.²⁰⁵

¹⁹⁹ Kılıç, “Kufiyyun”, 345.

²⁰⁰ Kılıç, “Kufiyyun”, 345.

²⁰¹ Zubeydî, *Tabakātu'n-naḥviyyîn*, 68-69.

²⁰² Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 37.

²⁰³ Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 37.

²⁰⁴ Kıfî, *İnbāhu'r-ruvāt*, 2: 37.

²⁰⁵ Kayagil, “El-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân'ı”, 82-85; Kaya, “el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri”, 98-99.

Me'āni'l-Ḳur'ān'ın muhakkiklerinden el-Ḳarā'a ise el-Aḥfeş el-Evsaṭ'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı telif etme sebebini Sîbeveyhi'nin gözde öğrencisi olmasıyla ilişkilendirmektedir. Zira el-Aḥfeş el-Evsaṭ Sîbeveyh'in en iyi öğrencilerindedir ve Sîbeveyh'in hocalarından da ders almıştır. Bunun neticesinde yüksek bir ilmi seviyeye sahip olan el-Aḥfeş el-Evsaṭ, ilmini, görüşlerini ve çalışmalarını insanlara ulaştırmayı istemiş ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı yazmıştır.²⁰⁶

3.2.3. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd'in Tahkiki

Me'āni'l-Ḳur'ān birbirinden bağımsız üç muhakkikin tahkik ettiği üç ayrı yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Fāiz Fāris 1979 yılında Kuveyt'te, Abdülemir Muhammed Emîn el-Verd 1985 yılında Beyrut'ta ve Hudā Maḥmūd Ḳarā'a 1990 yılında Kahire'de neşretmiştir. Bu başlıkta, Ebū Hātım'in eserin özgünlüğüne yönelik iddiasını değerlendirdiği için Abdülemir el-Verd'in yazdığı mukaddime ele alınacaktır.

Mukaddime yüzeysel bir şekilde incelendiğinde bile, onun *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın gerek muhtevasına gerekse kaynaklarına ilişkin önemli bilgiler verdiği görülmektedir. Nitekim Abdülemir el-Verd, *Me'āni'l-Ḳur'ān*'da incelenen ilmi konulardan²⁰⁷ şiirle istişhad meselesine;²⁰⁸ eserin problemleri görünen hususlarından²⁰⁹ eserde adı geçen isim ve gruplara;²¹⁰ el-Aḥfeş el-Evsaṭ'ın aktardığı kıraatlere ve onun bu kıraatler arasındaki değerlendirilmelerine;²¹¹ *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın telif edildiği dönemdeki bazı eserlerle ilişkisine;²¹² eserden faydalanan müelliflerin isim ve eserlerine²¹³ kadar birçok konuyu mukaddimedede ele almıştır.

²⁰⁶ Maḥmūd Ḳarā'a, "Mukaddime", 25-26.

²⁰⁷ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 18-56.

²⁰⁸ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 57-60.

²⁰⁹ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 60-65.

²¹⁰ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 83-88.

²¹¹ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 65-82.

²¹² Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 94-114.

²¹³ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 114-116.

Mukaddimedede yukarıda bahsi geçen konular önem arz etmekle birlikte “*Me‘āni’l-Ḳur‘ān*’ın telif edildiği dönemdeki bazı eserlerle ilişkisi” meselesi daha fazla dikkat çekmektedir. Bu hususu dikkat çekici kılan şey el-Verd’in konu hakkındaki değerlendirmeleridir. Nitekim o, yaptığı bu değerlendirmeleri daha önce aktarıldığı üzere el-Aḥfeş el-Evsaṭ ve *Me‘āni’l-Ḳur‘ān* hakkındaki bazı iddiaların ileri sürüldüğü rivayetlerden hareketle ortaya koymaktadır. Burada söz konusu rivayetler tekrar aktarılacak ve muhakkikin görüşleri değerlendirilecektir.

Bu rivayetlerden ilki *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*’ın özgünlüğüyle alakalıdır. Ebū Ḥātim es-Sicistānî’ye göre el-Aḥfeş el-Evsaṭ, Ebū ‘Ubeyde ’nin *Mecāzu’l-Ḳur‘ān* ’ından bir şeyler ekleyip çıkararak eserini telif ettiğini iddia etmekteydi. el-Verd bu iddiayı bahsi geçen iki eseri mukayese ederek değerlendirmiş ve iki eserde iki yüzden fazla yerde benzerlik tespit etmiştir.²¹⁴ O yaptığı bu tespitlerde Ebū ‘Ubeyde ’nin adının sadece bir defa geçtiğini ortaya koymuş ve bu konu hakkında şaşkınlığını dile getirmiştir.²¹⁵

Rivayetlerden ikincisi el-Aḥfeş el-Evsaṭ hakkındadır. Bu rivayette ise Ebū Ömer el-Cermî ve Ebū Osman el-Ma‘zinî’nin, el-Aḥfeş el-Evsaṭ’ın Sîbeveyhi’nin *el-Kitāb* adlı eserini kendine hamletmesinden endişe duydukları geçmekteydi. el-Cermî ve el-Ma‘zinî bu endişelerini gidermek için *el-Kitāb*’ı el-Aḥfeş el-Evsaṭ’tan okudukları ve böylece eserin Sîbeveyhi’ye ait olduğunu ortaya koydukları aktarılmıştır. el-Verd bahsi geçen bu rivayete mukaddimedede yer vermiş ve iki eser arasında bir mukayese yapmıştır. O yaptığı bu mukayese neticesinde eserler arasında iki yüzden fazla yerde benzerliğin bulunduğunu ve Sîbeveyhi’nin adının eserde hiç zikredilmediğini ortaya koymuştur.²¹⁶ Dolayısıyla el-Verd, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān* ’da Sîbeveyhi’nin adı geçemese bile eserin kaynakları arasında yer aldığını ifade etmiştir. Ancak Sîbeveyhi’nin *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*’ın kaynakları arasında yer

²¹⁴ Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 84.

²¹⁵ Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 84.

²¹⁶ Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 88.

alıp almadığı Hudā Maḥmūd Qarā'a tarafından farklı bir şekilde değerlendirilmiştir. O, el-Aḥfeş el-Evsat'ın eserinde Sıbeveyhi'ye herhangi bir görüşü nispet etmediğini ve ondan bir görüş aktarmadığını söylemiştir.²¹⁷

Rivayetlerden bir diğeri Ferrā'nın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ıyla alakalıydı. Şöyle ki, rivayete göre Ferrā kendi *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını telif ederken el-Aḥfeş el-Evsat'ın ve Kisāi'nin *Me'āni'l-Ḳur'ān*'larını ölçüt almıştır. Bu konuda da Abdülemir el-Verd daha önceki iki eserlerde olduğu gibi Ferrā'nın ve el-Aḥfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'larını mukayese etmiş ve yine iki yüzden fazla benzerlik tespit etmiştir.²¹⁸

Abdülemir el-Verd merkeze el-Aḥfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ını alıp bahsi geçen diğer üç eserle yaptığı mukayeseyi bir tablo hazırlayarak ve üç eser arasındaki benzerlikleri sayfa numaralarına atıf yaparak göstermiştir. Ancak onun hazırladığı tabloda el-Aḥfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın el yazması olan sayfalarına atıf yaptığı görülmektedir.²¹⁹ Yani kendi tahkik ettiği kitabında hangi sayfalara işaret ettiği belirsizdir. Ayrıca o, bahsi geçen eserler arasındaki benzerliğin sebebine dair bir açıklama yapmamış ve Ebū Ḥātim'in el-Aḥfeş el-Evsat hakkındaki iddiasını kabul etmiş gibidir. Yine Sıbeveyhi'nin adının *Me'āni'l-Ḳur'ān*'da geçip geçmemesi de eserin muhakkikleri tarafından farklı değerlendirilmiştir.

el-Verd söz konusu eserlerin benzerliğini mukaddimedede ortaya koyduktan sonra *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın el-Aḥfeş el-Evsat'tan sonraki müellif ve eserlerine etkisini ele almıştır. Ardından o burada *Me'āni'l-Ḳur'ān*'dan nakilde bulunan müelliflere ve

²¹⁷ Hudā Maḥmūd Qarā'a el-Aḥfeş'in hocalarını sıralarken Sıbeveyh hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “ve ‘ala’r-rağmi min enne sıbeveyh ehemmu şuyūhi’l-Aḥfeş ve min kabli kāne zemilen lehu illa ennena la necidu lehu zikren fi kitābi Me’āni’l-Ḳur’ān felem nera naklen ‘anhu ve lā ra’yen nesebe ileyhi” bk. Maḥmūd Qarā'a, “Mukaddime”, 11.

²¹⁸ Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 94.

²¹⁹ Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 117-127.

eserlerine yer vermiş, aktardığı müellif ve eserlerinin el-Aḥfeş el-Evsaṭ'ın adını zikrettikleri ve zikretmedikleri şekilde iki türlü nakilde bulduklarını eklemiştir.²²⁰

Buraya kadar özetlemek gerekirse el-Verd, *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın etkilendiği ve etkilediği eserleri benzer noktaları göstermek suretiyle ortaya koymuştur. O, özelde Sîbeveyhi'nin, Ebū 'Ubeyde'nin ve Ferrā'nın bahsi geçen eserleriyle ilişki ve benzerliklerini ele almış ancak bu benzerliklerin sebebi üzerinde durmayarak tehlikeli bir yanının bulunduğunu dile getirmekle yetinmiştir.²²¹

Muhakkikin yukarıda aktarılan benzerlikleri tehlikeli bulmasının sebebinin, eserler arasındaki benzer noktaların sayı bakımından fazla olması ve el-Aḥfeş el-Evsaṭ'ın kaynak olarak kullandığı eserlerin müelliflerini zikretmemesi olduğu söylenebilir. Bu başlıkta bu husus üzerinde durulacak ve özelde Ebū Ḥātim'in el-Aḥfeş el-Evsaṭ'a yönelttiği iddia değerlendirilecektir. Öncelikle şu sorular sorularak başlanabilir: el-Aḥfeş el-Evsaṭ eserinde bahsi geçen isimleri zikretmeyerek hata mı etmiştir yoksa *Me'āni'l-Ḳur'ān* özelinde söylenilecek olursa, erken dönem lügavi tefsirlerde isim zikretmemek dönemin bir adeti midir? Burada ikinci soruya olumlu yanıt vermek daha makul gibidir. Zira bizzat Ebū 'Ubeyde'nin ve Sîbeveyhi'nin de bahsi geçen eserlerinde nadiren isim zikrettikleri görülmektedir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitāb*'ında hocası Ḥalīl b. Aḥmed'in ve Yūnus b. Ḥabīb'in görüşlerine fazlaca yer vermesine rağmen adlarını nadiren zikrettiği aktarılmıştır.²²² Esasen muhakkik *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ı karşılaştırdığı Ebū 'Ubeyde'nin ve Sîbeveyh'in eserinin bu yönüne de vurgu yapabilmirdi. Bu durumdan hareketle muhakkikin tespit ettiği kadarıyla *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'la ve *el-Kitāb* arasında nicelik bakımından dikkat çekecek kadar benzerlik olmasında ve bahsi geçen nakillerin müelliflerine nispet edilmemesinde bir sakınca olmadığı söylenebilir. Benzer şekilde

²²⁰ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 114-116.

²²¹ Abdülemir el-Verd, "Mukaddime", 114.

²²² Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*, trc. Güllü Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yay., 2022), 151.

bahsi geçen eserlerden sonra telif edilen tefsir ve hadis eserlerinde, el-Ahfeş el-Evsat'ın ve Ferrā'nın *Me'āni'l-Ḳur'ān*'larından ve *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ından yapılan nakillerin müelliflerine nadiren nispet edildiği ifade edilmiştir. et-Turkî *Cāmi'u'l-Beyān*'ın girişinde Ṭaberî'nin *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'dan görüş aktarırken Ebū 'Ubeyde'nin adını nadiren zikrettiğini söylemiştir.²²³ Benzer şekilde el-Ḳarā'a, Ṭaberî'nin genellikle “bazı Basralı nahivciler” diyerek el-Ahfeş el-Evsat'tan nakilde bulunduğunu tespit etmiştir.²²⁴ Yine Sezgin, el-Buḥārî'nin *eş-Şahîh* adlı eserinde, Ebū 'Ubeyde ve Ferrā'dan nakilde bulunduğunu ancak bu nakilleri onların isimlerine nadiren nispet ederek aktardığını söylemiştir.²²⁵

Özetle, yukarıda aktarılan Ebū 'Ubeyde'nin, el-Ahfeş el-Evsat'ın, Ferrā'nın ve Sîbeveyhi'nin gerek birbirlerini kaynak olarak kullanmaları gerekse kendilerinden sonraki eslere kaynak olmaları durumunda kendi isimlerine nispetle yapılan nakillerin nadir olduğu ifade edilebilir. Burada şu sorular sorulabilir: Erken dönemdeki lügavi tefsirlerin müelliflerinin adının zikredilmemesi bir adet ise bu neyden kaynaklıdır? Ṭaberî, tefsirini telif ettiğinde tefsir rivayetlerini isnatlarıyla birlikte aktarırken neden birer lügavi tefsir olan *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ile *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın müelliflerinin isimlerini nadiren zikretmiştir? Bu durumda Ṭaberî isnadla gelen tefsir rivayetleriyle lügavi tefsir nakilleri arasında bir ayırım mı yapıyordu? Daha önce üzerinde durulduğu gibi ‘tefsir’in Hz. Peygamber’den, sahabeden ve tabiundan gelen nakillerin rivayet edilmesi olduğu kabul edilirse, tabiun sonrası neslin Kur’an hakkındaki yorumları tefsir rivayetleri kadar değerli görülmediği ve bu sebeple de isnadlı bir şekilde aktarımına gerek duyulmadığı düşünülebilir. Bundan dolayı Ṭaberî'nin de tefsirinde tefsir rivayetlerini isnadlı aktardığı ancak lügavi tefsirlerden nakil yaparken isimlerini çok az zikrettiği ya da “bazı

²²³ Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'u'l-Beyān 'an te'vîl-i āyi'l-Ḳur'ān*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Dār-ı hecr), Muhakkikin Mukaddimesi, 57.

²²⁴ Maḥmūd Ḳarā'a, “Mukaddime”, 52.

²²⁵ M. Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yay., 2019), 155.

nahivciler” gibi genel bir tabir kullanmayı yeterli gördüğü söylenebilir. Ancak Taberî'nin tefsirinde kıraatlerin isnadsız,²²⁶ bununla beraber İsrailiyyat rivayetlerinin isnadlı bir şekilde²²⁷ aktarıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece, hicrî üçüncü asır ve öncesinde hangi bilgilerin isnadlı bir formda geldiği karışık bir görünüm arz ettiği ifade edilebilir. Burada tekrar Ehl-i Hadis'in ilim anlayışının hicrî üçüncü asırda etkili olduğuna değinmek gerekirse, Ehl-i Hadis'te ilim rivayet demektir ve isnad rivayetinin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu düşüncenin erken dönem tefsir, dilbilim, tarih, kıraat vd. ilimlere ne ölçüde etki ettiği tartışılabilir. Yani bahsi geçen ilimlerin başlangıçlarında kendi nakil yöntemleri var mıydı yoksa Ehl-i Hadisin rivayet-isnad merkezli ilim anlayışı sebebiyle mi isnadlı bir formda nakledildiler?²²⁸ Bir eserin kaynağı olduklarında *Mecāzu'l-Kur'ān*, *Me'āni'l-Kur'ān* vb. erken lügavi eserlerin kendilerine ait nakil yöntemleri olduğu için mi müelliflerinin isimleri zikredilmemiştir? Hiç şüphesiz bu sorulara cevap verebilmek için daha ayrıntılı okumalara ihtiyaç vardır. Burada soruların sorulmasının nedeni, bahsi geçen erken dönem tefsir ve hadis rivayetlerinin nakledilmesiyle lügavi tefsirlerin nakledilmesi arasındaki farkı göstermek içindir. Tekrar etmek gerekirse, Taberî'nin *Cāmi'u'l-Beyān*'ı ve Buḥārî'nin *eş-Şahih*'inde bahsi geçen lügavi tefsir nakilleri müelliflerine nadiren nispet edilerek aktarılmıştır. Bu durum en azından lügavi tefsirlerin nakledilmelerinin, tefsir ve hadis rivayetlerinin nakledilmelerinden farklı olduğunu ortaya koyabilir ve kabul edildiği takdirde el-Verdi'nin dört eser arasında yaptığı mukayesedeki benzerliklerin fazla olması ya da kaynak olan eserin müellifinin adının zikredilmemesi anlaşılabilir. Ancak bu durumda da -eğer doğruysa- Ebū Hātim es-Sicistānî'nin, el-Cermî ve el-Ma'zinî'nin, el-Aḥfeş el-Evsat ve *Me'āni'l-Kur'ān*'ı hakkında bahsi geçen iddiaların sebebinin ne olduğu merak uyandırmaktadır. Neden Ebū

²²⁶ Mehmet Akif Koç-Zekeriya Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* içinde, 155.

²²⁷ Abdulhamit Birşık, “İsrailiyyât”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 200.

²²⁸ Bu konuda Ehl-i Hadis'in tefsire etkisi için bk. Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 245-262.

Hâtim es-Sicistânî, el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecâzu'l-Kur'an*'a bir şeyler ekleyip çıkardığını ve onu değiştirdiğini söylemiştir? Benzer şekilde neden el-Cermi ve el-Ma'zinî el-Ahfeş el-Evsat'ı Sîbeveyh'in eserini kendine hamletmesinden endişe etmişlerdi? Bu soruların cevabı erken dönemde yaşamış müelliflerin referans gösterme geleneklerinde aranabilir. Zira ileride değinileceği üzere bir eseri referans göstermek için onu kullanmak yeterli değildi; onu, icazet hakkı elde etmiş bir hocanın huzurunda müzakere etmek gerekiyordu. Esasen el-Ahfeş el-Evsat'a yöneltilen iddiaların da onun, bu geleneği ihmal etmesine dayandığı söylenebilir. Bu konuda Bağdâdî'nin *Takyîdu'l-'ilm* adlı eserinden görüldüğü kadarıyla da erken dönemde bilgi nakledilirken sadece kitaba dayananlar eleştirilmiştir. Çünkü kitapta yazılan bilgiyi almak için hocadan dinlemek esastır. Bu hadis rivayetlerinin naklinde de tabiki geçerliydi. Yani rivayetler yazıyla kaydedilmiş olsa bile sadece yazılı metinlerden nakledilmeleri yeterli görülmemiştir. Konunun anlaşılması için hadis rivayetiyle alakalı olan hususlara aşağıda kısaca yer verilecektir.

Bilindiği üzere erken dönemde hadislerin yazıyla kayıt altında alınması hususunda lehte²²⁹ ve aleyhte²³⁰ iki türlü yaklaşım vardır. Bunun yanı sıra bazı kimselerin hadis yazımının aleyhinde görüş ileri sürmelerine rağmen hadisleri kendilerinin yazmaları, durumun farklı bir yönüne işaret etmekteydi.²³¹ Onların bu tarz görüş ileri sürmelerinin sebeplerinden biri; bazılarının bilgiyi kağıtta bulundurmakla yetinip hafızlarına yerleştirmemeleri endişesi sebebiyle olduğu ifade edilmiştir.²³² Dolayısıyla bir bilginin hafızada olması esas iken yazıda olması ikinci plandaydı. İslami eğitim sisteminde de bir metnin öğrenilmesi için onu el yazmasından almak değil, bir hocanın huzurunda dinlenilmesi ve okunması öncelikliydi.²³³ Yani bilgiyi nakletmek için kitaptan

²²⁹ Hañîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-'ilm*, nşr. Yûsuf el-'İş, (Dimeşk, 1974): 64-68.

²³⁰ Bağdâdî, *Takyîdu'l-'ilm*, 30-35.

²³¹ Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 54.

²³² Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 54.

²³³ Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*, 71.

yararlanmak yeterli değildi. Hadis özelinde söylemek gerekirse bir bilginin nakli, *et-taḥammul*²³⁴ adı verilen hadislerin rivayet edilmesi metotlarına uygun olmalıydı.²³⁵ Kısaca bu metotlar *semā‘*, *ḳırā‘a*, *icāze*, *munāvele*, *kitābe*, *vaṣiyye*, *i‘lamu’ş-şeyh* ve *vicāde* olmak üzere sekiz taneydi²³⁶ ve hicrî üçüncü asır öncesi yazılı metinlerin nakil yollarının muhtelif çeşitleriydi.²³⁷ Sonuçta isnad müessesesi ortaya çıktı.²³⁸ Hadis rivayetinde önemli bir konuma sahip olan isnad ise rivayetinin bir parçasını teşkil eden yazıyı ikinci plana itmiş, hadis rivayetinde en iyi metot *semā‘* sonra da *ḳırā‘a* kabul edilmişti.²³⁹ Bahsi geçen metotlardan *icāze*, *kitābe* vd. çeşitler var olmasına rağmen hadis rivayetini bizzat hocadan almayı gerektiren *semā‘* ve *ḳırā‘a*nın yerini yıllardır alamamışlardı.²⁴⁰

Suyūṭî de bilginin aktarılmasında altı yolun olduğunu söylemiş ve ilk sıraya *semā‘*’ı koymuştur.²⁴¹ Onun verdiği ravi örnekleri arasında dilcilerin de yer alması, Arap dilcilerin de benzer bir tasnife tabi olduklarını ortaya koymaktadır.²⁴²

Özetle, erken dönemde bir bilginin aktarılması için kitabın yeterli görülmediği aktarılmıştır. Hadis özelinde bilginin *et-taḥammul* adı verilen metotlara uygun bir şekilde aktarılması gerekiyordu ve bu metotlardan en önemlisi *semā‘* idi. *et-taḥammul* adı verilen metot dilcilerin de kabul ettiği bir sistemdi ve onlarda ilk sıraya *semā‘*’ı koymuşlar, yazıyla nakli içeren metotları ise daha sonraya yerleştirmişlerdi. Bu durumda onlarda da

²³⁴ Hadis terimi olarak taḥammul, bir ravinin hocalarından sözlü veya yazılı aldığı bir rivayeti nakletmesidir. Taḥammulu’l-‘ilm ya da taḥammulu’l-ḥadīs isimleriyle de anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Nevzat Aşık, “Tahammül”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 380.

²³⁵ Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 63.

²³⁶ Aşık, “Tahammül”, 380-381.

²³⁷ Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 70.

²³⁸ Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 70.

²³⁹ Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 71.

²⁴⁰ Sezgin, *Buhari’nin Kaynakları*, 76.

²⁴¹ Suyūṭî, *Muzḥir*, 1: 144-170. Diğerleri sırayla şunlardır: öğrencinin hocaya okuması, hocaların yanında başkası okurken onun dinlenmesi, icaze, kitabe ve vicade. (Suyūṭî, *Muzḥir*, 1: 144-170.)

²⁴² Houari Touati, *Ortaçağ’da İslam ve Seyahat*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 69.

semā temel aktarım metoduydu. Bu sebeple genel olarak erken dönemde bir hocadan dinlemeden sadece kitaptan yapılan nakiller hoş karşılanmamaktaydı.

Bu konuda Bağdādî'nin yaptığı açıklamalara da değinmek gerekir. O, bazı müelliflerin ölümden önce kitaplarını yok ettiklerini ya da bunu başkalarına emrettiklerini aktarmıştır.²⁴³ Çünkü bu müellifler kitaplarının içindeki hükümleri anlamayan, kitaplarına bir şeyler ekleyip çıkararak kimselerin eline geçmesinden endişe etmekteydiler.²⁴⁴ Bu endişelere benzer şekilde Ebū Hâtim es-Sicistânî, el-Ahfeş el-Evsat için de şu ifadeleri kullanmıştı: “el-Ahfeş Ebū ‘Ubeyde ’nin kitabını (*Mecāzu’l-Ḳur’ān*) aldı. Ona bir şeyler ekledi, ondan bir şeyler çıkardı ve değiştirdi.” Bu rivayetten hareketle Ebū Hâtim es-Sicistânî'nin el-Ahfeş el-Evsat'a verdiği tepkinin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*'dan aldığı nakillerin sayısında ya da Ebū ‘Ubeyde'nin adının zikredilmesinde değil, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*'ı rivayetiyle alakalı olduğu söylenebilir. Yani Ebū Hâtim es-Sicistânî burada el-Ahfeş el-Evsat'ı *Mecāzu’l-Ḳur’ān*'ı sadece el yazmasından okuyarak sebebiyle memnuniyetsizliğini dile getirmiş gibidir.²⁴⁵ Benzer şekilde el-Cermî ve el-Ma‘zinî'nin el-Ahfeş el-Evsat'ın *el-Kitāb*'ı kendisine hamletme endişesi de bu konudan kaynaklı olabilir. Çünkü *el-Kitāb*'ın müellifi Sîbeveyhi, erken yaşta vefat etmesi sebebiyle eserini kimseye okutamamış, düzenlerken sadece el-Ahfeş el-Evsat'la müzakere edebilmiş hatta ona *el-Kitāb* adını da el-Ahfeş el-Evsat vermiştir.²⁴⁶

Yukarıda aktarılan hususlarla birlikte el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecāzu’l-Ḳur’ān*'dan faydalanmasının eserini şüpheli hale getirmediği söylenilebilir. Nitekim el-Verd'in yapmış olduğu mukayesede elde ettiği iki yüzden fazla benzerlik yeterince açık değildir.

²⁴³ Bağdādî, *Takyîdu’l-‘ilm*, 61.

²⁴⁴ Bağdādî, *Takyîdu’l-‘ilm*, 61.

²⁴⁵ Erken dönemde bilgi bir hocadan alınmadığı takdirde icāze, kitābe, vicāde gibi kitaptan alınabilen uygulamalar vardı. Bu durumda el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecāzu’l-Ḳur’ān*'ı icazet almadan naklettiği de düşünülebilir. Bununla birlikte kaynaklarda aktarılan bilgilere göre Ebū ‘Ubeyde kitaplarının icazetini Bağdat'ta vermiştir. (Ebū ‘Abdillāh ez-Zehebî, *Siyeru a’lāmi’n-nubelā*, thk. Beşşār ‘Avvād Ma’rūf (Lübnan-Beyrut: Muessesetu’r-risāle, 1417/1996) 9: 446.)

²⁴⁶ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 131.

Bu bağlamda çalışmamızda iki eseri tekrar mukayese ettik ve yüz altmış iki yerde benzerlik tespit ettik. Tespitimiz neticesinde elde ettiğimiz benzerliklerin bir kısmını birinci ve ikinci bölümde aktaracağız. Aktardığımız örneklerden de görüleceği üzere eserler arasındaki benzerlikler, rivayette ifade edildiği gibi el-Ahfeş el-Evsat'ın tamamen *Mecāzu'l-Kur'ān*'dan faydalanmadığını ortaya koymaktadır.

1. BÖLÜM

MECĀZU'L-ḲUR'ĀN İLE ME'ĀNİ'L-ḲUR'ĀN'IN MUKAYESESİNDE ÖNE ÇIKAN 'ULŪMU'L-ḲUR'ĀN KONULARI VE İLGİLİ AYETLER

Çalışmanın birinci bölümünde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ve *Me'āni'l-Ḳur'ān* mukayesesinde öne çıkan 'Ulūmu'l-Ḳur'ān konularına ve ilgili ayetlere yer verilecektir.

1.1. *Ḳırāat'e* Konu Olan Ayetler

Erken dönem lügavi tefsirlerinde *ḳırāat* konusu ele alınmakla birlikte sistematik bir şekilde incelenmemiştir.²⁴⁷ Zira lügavi tefsir müellifleri *ḳırāat* farklılıklarını ayeti tefsir ederken ya da dilsel bir çözümleme yaparken ele aldıkları için ayete getirdikleri izahın tefsir mi, dilsel bir açıklama mı yoksa *ḳırāat* mı olduğu konusu karışık bir durum arz etmiştir.²⁴⁸

Bahsi geçen eserlerde müellifler *ḳırāat*leri ifade ederken “*ḳırāat*” kelimesiyle birlikte “*ḥarf*” kelimesini de kullanmışlardır.²⁴⁹ Bununla birlikte onlar ilgili *ḳırāati* bir isme isnad etmek yerine *ba'du'l-'arab* (بَعْضُ الْعَرَبِ), *ba'duhum* (بَعْضُهُمْ), *nāsun mine'l-'arab* (نَاسٌ مِنَ الْعَرَبِ), *ḳavmun* (قَوْمٌ), *tuḳrau* (تُقْرَأُ) vb. ifadeler kullanarak hangi şahıslardan aktardıklarını belirsiz bırakmışlardır.²⁵⁰

Erken dönem lügavi tefsirlerinden olan *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ın da yukarıda bahsi geçen özellikleri barındırdığı söylenebilir.²⁵¹ Nitekim *ḳırāat* konusunun bu eserlerde sistematik bir şekilde değil ayetteki izahlarla birlikte ele alındığı görülmektedir. Ancak bahsi geçen konu hakkında el-Aḥfeş el-Evsat'ın Ebū 'Ubeyde'ye

²⁴⁷ Ali Temel, “Dilbilimsel Tefsirlerde *Ḳırāat*lere Yaklaşım” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 51.

²⁴⁸ Temel, “Dilbilimsel Tefsirlerde *Ḳırāat*lere Yaklaşım”, 51.

²⁴⁹ Temel, “Dilbilimsel Tefsirlerde *Ḳırāat*lere Yaklaşım”, 52.

²⁵⁰ Temel, “Dilbilimsel Tefsirlerde *Ḳırāat*lere Yaklaşım”, 52.

²⁵¹ el-Aḥfeş el-Evsat'ın ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*'ının ele alındığı doktora tezlerinde *Me'āni'l-Ḳur'ān*'daki *ḳırāat*lere yaklaşım ele alınmıştır. Bk. Kayagil, “El-Aḥfeş el-Evsat ve *Me'āni'l-Ḳur'ān*’ı”, 260-320; Kaya, “El-Aḥfeş el-Evsat ve *Me'āni'l-Ḳur'ān* adlı eseri ışığında Arap Dili Gramerindeki Yeri”, 91-92.

göre daha sistemli olduğu söylenebilir. Nitekim Abdülemir el-Verd *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*’ın girişinde el-Ahfeş el-Evsat’ın kıraat konusunda esas aldığı ölçütlere yer vermiştir. Bu ölçütler: Resm-i mushafa uygunluk, Arap kelamına uygunluk ve ammenin kıraati olmak üzere üç tanedir.²⁵² Ayrıca o aşağıdaki ayet örneklerinde görüleceği üzere kıraat konusunu Arap grameri çerçevesinde ele alırken, eleştirdiği ve tercih ettiği kıraatleri de dile getirmiştir. Ebū ‘Ubeyde ise kıraatleri mecāz ismi kapsamında değerlendirmiş ve genellikle kıraat ihtilaflarına konu olan kelimelere çok fazla değinmemiştir.²⁵³ Yine her ikisi eserlerinde aktardıkları kıraati nadiren bir isme işaret ederek aktarmışlardır. Kıraatleri aktarırken bazen isim vermedikleri gibi *ba’dhum* (بَعْضُهُمْ) ifadesini de kullanmışlardır. Burada vermek istediğimiz örnekler şunlardır:

1.1.1. Baqara: 2/165

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ
الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

“İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah’tan başka bazı varlıkları Allah’a denk tanrılar sayar da bunları Allah’ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah’ı severler. Keşke zalimler – azapla yüz yüze geldiklerinde anlayacakları gibi – şimdi de bütün kuvvetin Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı.”

Ayette bulunan *يَرَى* kelimesinin *ye* ile mi yoksa *te* ile mi okunacağı konusunda ihtilaf edilmiştir.²⁵⁴ Ebū ‘Ubeyde kelimeyi *يَرَى* şeklinde kaydetmiş olup söz konusu kelimenin *te* ile okunuşuna değinmemiştir. Bu kelimenin anlamının bilmek/anlamak olduğunu ve gözün görmesi anlamında bir görme anlamına sahip olmadığını söylemiştir.²⁵⁵

²⁵² Abdülemir el-Verd, “Mukaddime”, 70.

²⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Pilgir, “Ebū Ubeyde’nin Mecāzu’l-Kur‘ān’ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri”, *Artuklu Akademi* 1 (2023), 79-94.

²⁵⁴ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb‘a*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dāru’l-Me‘ārif, 1972), 173.

²⁵⁵ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur‘ān*, 1: 62.

el-Ahfeş el-Evsat kelimeyi تَرَى şeklinde kaydetmiş ve kelimenin تَرَى şeklinde okunacağı takdirde ayetin devamındaki أَنِّ nin kesralı olması gerektiğini söylemiştir. O, “*kāle ba ‘duhum/bazıları dedi ki*” diyerek kelimenin diğer okunuşu olan يَرَى kelimesini ve bu takdirde ayetin devamında gelen أَنِّ yi de *fethalı* okuyanların görüşlerini aktarmıştır.²⁵⁶

Kelime, İbn Kesîr (ö. 120), Āsım, Ebū ‘Amr (ö.154), Ḥamza (ö.156) ve Kisâî (ö.189) tarafından يَرَى şeklinde *ye*; Nāfi‘ ve İbn Āmir (ö. 118) tarafından تَرَى şeklinde *te* ile okunmuştur.²⁵⁷ Ebū ‘Ubeyde kelimeyi يَرَى ; el-Ahfeş el-Evsat ise تَرَى şeklinde kaydetmiştir. Ebū ‘Ubeyde kelimedeki ihtilafa değinmezken, el-Ahfeş el-Evsat anonim atıf yaparak kelimenin *ye* ile okunuşunu aktarmıştır.

1.1.2. Baqara: 2/283

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

“Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenerseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah’tan sakınsın. Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilendir.”

رِهَانٌ kelimedeki *rā* harfinin *ḍammeli* veya *kesralı* okunuşu; *elifin* kelimeye girmesi veya *elifsiz* okunması ve *he* harfinin *ḍammeli* okunuşu konusunda ihtilaf edilmiştir.²⁵⁸ Ebū ‘Ubeyde ayeti فَرِهَانٌ şeklinde kaydetmiş, Ebū ‘Amr’ın الرِهَانِ فِي الْخَيْلِ şeklindeki bir ifadesini aktarmış ve Arap şiiirinden hareketle رُهْنٌ şeklindeki okuyuşa yer vermiştir.²⁵⁹ Ebū ‘Ubeyde’nin Ebū ‘Amr’dan aktardığı ifadenin eksik olduğu

²⁵⁶ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*, 164-165.

²⁵⁷ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb‘a*, 173.

²⁵⁸ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb‘a*, 194-195.

²⁵⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur‘ān*, 1: 84.

görülmektedir. Nitekim *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*’da Ebū ‘Amr’ın kelimeyi رُهْنُ şeklinde okuduğu aktarılmıştır.

Me‘āni’l-Ḳur‘ān’da kelime فَرَهَانُ şeklinde kaydedilmiştir. el-Aḥfeş el-Evsat, رُهْنُ ve رِهَانُ kelimelerinin حَبْلٌ ve جِبَالٌ kelimelerindeki gibi müfred-cem olduğunu aktarmış ve benzer kelimeleri örnek vermiştir. Ebū ‘Amr’ın فَرُهْنُ şeklinde okuyuşunu aktarmış ancak bunun iyi bir okuma olmadığını söyleyerek eleştirmiştir.²⁶⁰

Kelimeyi İbn Kesîr ve Ebū ‘Amr فَرُهْنُ şeklinde okumuştur. Nāfi‘, Āsım’, Ḥamza, Kisâi ve İbn ‘Āmir ise رِهَانُ şeklinde rā harfini kesralı okumuşlar ve elifi kelimeye dahil etmişlerdir.²⁶¹ Müellifler kelimeyi farklı şekillerde kaydetmişler, bununla birlikte Ebū ‘Amr’ın رِهَانُ kelimesiyle alakalı görüşünü aktarmışlardır. İki eser arasında benzer olarak görülen bu görüşü el-Aḥfeş el-Evsat eleştirmiştir.

1.1.3. Āl-i ‘İmrān: 3/28

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً ۗ
وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ تَفْسَةً ۗ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ

“Müminler müminleri bırakıp da inkarcıları dost edinmesin. Kim böyle Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyardığıdır. Çünkü dönüş Allah’adır.”

تَقْيَةً kelimesindeki kâfın imale ile okunmasında ihtilaf edilmiştir. Ebū ‘Ubeyde kelimeyi تَقَاءً şeklinde kaydetmiş ve تَقْيَةً kelimesiyle aynı olduklarını söylemiştir.²⁶² el-Aḥfeş el-Evsat ise kelimeyi تَقْيَةً şeklinde kaydetmiştir. O, bazılarının kelimeyi تَقَاءً şeklinde okuduğunu ve bu kelimenin daha iyi olduğunu söylemiştir.²⁶³

²⁶⁰ el-Aḥfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*, 206.

²⁶¹ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb‘a*, 194-195.

²⁶² Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur‘ān*, 1: 90.

²⁶³ el-Aḥfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*, 214.

Kisâi hem bu ayetteki kelimeyi hem de aynı surenin 102. ayetindeki تَفَاتِيهِ kelimesindeki *kāfi* imale ile okumuştur. Hamza ise bu ayetteki *kāfi* imale ile okurken 102. ayetteki *kāf*da imale yapmamıştır. İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Nāfi‘, Āsım, Kisâi ve İbn ‘Āmir *kāfi fetħa* ile okumuşlardır.²⁶⁴ Müellifler kelimeyi farklı şekilde kaydetmiştir. el-Ahfeş anonim atıf yaparak, Ebû ‘Ubeyde ise isim zikretmeden kelimenin diğer okunuşunu aktarmıştır. Bu durum iki eser arasında benzerlik gibi görülse de aslında kıraat imamlarının farklı okuyuşlarıdır.

1.1.4. Āl-i ‘İmrān: 3/37

فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriya’yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekeriya, onun bulduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem, Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”

kāf kelimesindeki *fe* harfinin şeddeli ve şeddesiz okunuşlarında ve ayetteki Zekeriya kelimesinin sonundaki *elif*de ihtilaf edilmiştir. *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’da söz konusu kelimeler *كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا* şeklinde *fe* harfine hareke konulmadan zikredilmiştir. Ebû ‘Ubeyde *كَفَّلَهَا* kelimesi için iki durumun söz konusu olduğunu söyleyerek *كَفَّلَهَا يَكْفُلُ* ve *كَفَّلَهَا يَكْفُلُ* çekimlerini aktarmış ve kelimenin “bakım yapmak” ve üstlenmek” anlamına geldiğini söylemiştir.²⁶⁵

el-Ahfeş el-Evsat, *كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا* şeklinde *fe* harfini şeddeli olarak aktarmıştır. O bazılarının *كَفَّلَهَا* ve *كَفَّلَهَا* şeklinde *fe* harfini *fethalı* ve *kesralı* okuyanların Zekeriya kelimesini hemzesiz *كَفَّلَهَا* şeklinde okuduklarını ancak bazılarının da *fe* harfini kesreli

²⁶⁴ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb’a*, 204.

²⁶⁵ Ebû ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 91.

okuyup Zekeriya'yı زَكَرِيَاءَ şeklinde hemzeli okuduklarını aktarmıştır. O Ebû 'Ubeyde'de olduğu gibi kelimenin كَفَلٌ olduğu takdirde muzarisinin يَكْفُلُ; كَفَلٌ olduğunda ise muzarisinin يَكْفُلُ olacağını söylemiştir.²⁶⁶

İbn Kesîr, Nāfi', Ebû 'Amr ve İbn 'Āmir *fe* harfini şeddesiz ve *fethalı* كَفَّلَهَا ; Zekeriya ismini زَكَرِيَاءُ şeklinde ref' halinde okumuştur. Āsım, Ebû Bekir rivayetinde كَفَّلَهَا şeklinde *fe* harfini şeddeli ve Zekeriya kelimesini زَكَرِيَاءُ و şeklinde hemze ile nasb halinde; Hafs rivayetinde ise كَفَّلَهَا şeklinde *feyi* şeddeli, Zekeriya'yı زَكَرِيَا şeklinde hemzesiz okumuştur. Ĥamza ve Kisâi de tıpkı Hafs gibi kelimeyi كَفَّلَهَا şeklinde şeddeli, Zekeriya kelimesini ise زَكَرِيَا şeklinde hemzesiz okumuştur.²⁶⁷ Her iki eserde benzer olan izah كَفَلٌ kelimesinin mazi-muzari çekimleri, okunuşudur. Ebû 'Ubeyde kelimenin anlamı üzerinde dururken el-Aḥfeş el-Evsat زَكَرِيَا kelimesinin okunuşlarını aktarmıştır.

1.1.5. En'ām: 6/111

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَسَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوۡا اِلَّا اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُوْنَ

“Biz onlara melekleri de indirseydik, kendileriyle ölümler de konuşsaydı ve her şeyi karşılarında (hakikatin şahitleri olarak) toplansaydı Allah dilemedikçe yine de iman edecek değillerdi. Fakat onların çoğu bilmiyorlar.”

قُبُلًا kelimesinin *kāf* harfinin *dammeli* ve *kesralı* okunuşlarında ihtilaf edilmiştir. Ebû 'Ubeyde kelimenin قَبِيلٌ kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyip قُبُلًا şeklinde kaydetmiştir. O, قُبُلًا şeklinde okunduğu takdirde kelimenin grup grup, sınıf sınıf anlamına geldiğini; قَبِيلًا şeklinde *kāf* harfinin kesralı okunması durumunda ise kelimenin عِيَانًا (gözle görülecek

²⁶⁶ el-Aḥfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Kur'ān*, 215-216.

²⁶⁷ İbn Mucāhid, *Kitābu's-seb'a*, 204-205.

şekilde) anlamına geldiğini ifade etmiştir. O, bazılarının ise kelimeyi قُبْلًا şeklinde okuduklarını ve kelimeye مُقَابَلَةٌ (karşı karşıya) anlamını verdiklerini aktarmıştır.²⁶⁸

el-Ahfeş el-Evsat, kelimenin قبيل kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyip قُبْلًا şeklinde kaydetmiş ve grup grup anlamına geldiğini söylemiştir. O قِبْلًا yani *kāf* harfinin kesreli okunması durumunda kelimenin عِيَانًا gözle görülecek şekilde anlamına geldiğini söylemiştir. Bu görüşünü de 18/Kehf suresi 55. ayette zikri geçen قِبْلًا kelimesiyle ortaya koymuştur. O, قبل kelimesinin başka anlamlarına da değinmiştir. Bunlardan biri لَا قِبْلَ لِي بِهَذَا (bunu yapamam) ifadesindeki قِبْلَ kelimesinin طاقَة anlamına gelmesidir.²⁶⁹

Her iki müellif قُبْلًا ve قِبْلًا kelimelerinin okunuşları ve anlamları konusunda benzer açıklamalar yapmıştır. Ebū ‘Ubeyde قُبْلًا kelimesinin farklı anlamının olduğunu anonim atıf yaparak aktarmıştır. Bununla birlikte kelimeyi Nāfi‘ ve İbn ‘Āmir قِبْلًا şeklinde *kāf* harfini *kesralı be* harfini *fethalı*; Āsım, Ĥamza, Kisāi, İbn Kesîr ve Ebū ‘Amr قُبْلًا şeklinde *kāf* harfini ve *be* harfini *ḍammeli* okumuştur.²⁷⁰

1.1.6. Tevbe: 9/117

لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ
ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ

“Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri erilmeye yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlere ensarın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir. Şüphesiz O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”

يَزِيغ kelimesinde ihtilaf edilmiştir. Ebū ‘Ubeyde kelimeyi تَزِيغ şeklinde *te* ile kaydetmiş تجور، تعدل، (sapmak, yoldan çıkmak) anlamlarına geldiğini söylemiştir.²⁷¹ el-Ahfeş de kelimeyi تَزِيغ şeklinde kaydetmiştir. O, bazılarının kelimeyi يَزِيغ şeklinde *ye*

²⁶⁸ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 204.

²⁶⁹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 310.

²⁷⁰ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb’a*, 266.

²⁷¹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 270.

ile okuduklarını aktarmış ve bu şekilde okunduğu takdirde كاد ye gizli bir isim takdir ettiklerini aktarmıştır.²⁷²

Her iki müellif kelimeyi تَرِيْع şeklinde kaydetmiştir. Ebū ‘Ubeyde kelimedeki ihtilafa değinmemiştir. el-Aḥfeş el-Evsat ise anonim atıf yaparak kelimenin diğer okunuşunu aktarmıştır. Kelimeyi Āsım بَرِيْع şeklinde ye; Ḥamza, Kisāi, İbn Kesîr ve Ebū ‘Amr تَرِيْع şeklinde te ile okumuştur.²⁷³

1.2. Ḥurūf-ı Muḳaṭṭa‘a’ya Konu Olan Ayetler

Kesilmiş harfler anlamına gelen ḥuruf-ı muḳaṭṭa‘a, Kur’an’da yirmi dokuz surenin başında yer alan harflerin adıdır. Ḥurūf-ı muḳaṭṭa‘a’ya, ḥurūf-ı teheccî, evāilu’s-suver, fevātiḥu’s-suver ve ḥurūf-ı mubheme de denilmektedir.²⁷⁴

Ḥuruf-ı muḳaṭṭa‘a’nın tefsiri söz konusu olduğunda onun müteşabihattan sayılıp sayılmamasına göre farklı yorumların ileri sürüldüğü görülmektedir.²⁷⁵ el-Aḥfeş el-Evsat bu farklı yorumların bazısını aktarmış ve ḥuruf-ı muḳaṭṭa‘a harflerinin okunuşları üzerinde durmuştur. Ebū ‘Ubeyde ise ḥuruf-ı muḳaṭṭa‘a’nın yer aldığı surelerde genellikle farklı yorumları aktarmayıp kendi görüşünü ileri sürmüştür.

1.2.1. Baḳara: 2/1

الم

“elif lām mîm”

²⁷² el-Aḥfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*, 367.

²⁷³ İbn Mucāhid, *Kitābu’s-seb‘a*, 319.

²⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Zeki Duman, “Ḥuruf-ı Mukattaa”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 401-408.

²⁷⁵ Mesut Okumuş, “Tefsir Usulü”, Mehmet Akif Koç (ed.). *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi* içinde, 314-317.

Ebū ‘Ubeyde elif lām mîm’in açılış, söze başlangıç ve surenin şiarı olduğu kanaatindedir. Söz konusu harflerin alfabe harfleri olması sebebiyle harekesiz olduğu görüşündedir. O bu görüşünü şu şiirle ortaya koymuştur:²⁷⁶

أَقْبَلْتُ مِنْ عِنْدِ زِيَادٍ كَالْحَرْفِ أَجْرُ زُجَلِيَّ بِخَطِّ مُخْتَلَفٍ

كأنما تكتبان لام الف²⁷⁷

el-Ahfeş el-Evsat da Ebū ‘Ubeyde’ye benzer şekilde harflerin harekesiz olduğu kanaatindedir. Nitekim o bunu ortaya koyarken Arapların alfabe harflerini okurken ve sayıları sayarken atıf harfi koymadan *elif, ba, ta, sa* (أَلِفٌ بَاءٌ تَاءٌ سَاءٌ) şeklinde okuduklarını, benzer şekilde sayıları da *vahid isnān selāse* (وَاجِدٌ اِثْنَانٌ ثَلَاثَةٌ) gibi son harflerinde vakıf yaparak saydıklarını söylemiştir. Aralarına atıf harfi almalarında ise *elifun ve bāun ve sāun* (أَلِفٌ وَ بَاءٌ وَ تَاءٌ وَ سَاءٌ) şeklinde okunacağını eklemiştir.

el-Ahfeş el-Evsat, burada *elif lām mîm* dışında diğer surelerdeki hıruuf-ı muḳaṭṭa‘anın okunuşlarıyla alakalı görüşleri aktarmıştır. O bazılarının (حَمْ)، (طَهْ)، (يِسْ)، ‘i yabancı isimlerden olan هَابِيل ve قَابِيل de olduğu gibi nasb ile okuduklarını, bazılarının (صَادَ، قَافَ، نُونَ) *kāfe, nūne, sāde* (قَ، نَ، صَ) sonuna tek bir harekeyle yani *fetha* ile *kāfe, nūne, sāde* şeklinde sureye isim yaptıklarını ve söz konusu harfleri müennes kabul ettiklerini aktarmıştır.²⁷⁸

Onun aktardığı bir diğer görüşte de ص (sād) ile alakalıdır. Söz konusu harfin صَادِيَّتْ fiilinden alınıp رَام’de olduğu gibi صَادٍ şeklinde emir yapıldığını ve böylece ayetin anlam olarak صَادِ الْحَقِّ بِعَمَلِكَ şeklinde olabildiği görüşünü aktarmıştır.

el-Ahfeş el-Evsat, sure başlarında bulunan bu harflerin ne anlama geldiği konusunda ihtilafın bulunduğunu söylemiş ve konu hakkında yine bazı görüşleri

²⁷⁶ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 28.

²⁷⁷ Yaşlı bir bunak gibi Ziyad’ın yanından çıktım Ayaklarımı rastgele yere sürüyordum Sanki onlarla lām elif yazıyordum.

²⁷⁸ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 19.

aktarmıştır. O ilk olarak, bazılarının bu harfleri kendinden önceki surenin bittiğini gösteren harfler anlamına geldiği yani sureye başlangıç anlamı ifade ettiği görüşünü ele almış ve söz konusu bu görüşe örnek olarak aşağıdaki Arap şiirini zikretmiştir.²⁷⁹

بَلْ وَ بَلْدَةٍ مَا الْإِنْسُ مِنْ أَهْلِهَا

بَلْ مَا هَاجَ أَحْرَانَا وَ شَجُوا قَدْ شَجَا

el-Ahfeş, şiirde geçen بَلْ harfinin şiirin aslından olmayıp kendisinden sonra gelen kısımdan ayrı olduğuna işaret etmesi için oraya eklendiğini söylemiştir.²⁸⁰

el-Ahfeş el-Evsat bazılarının ise söz konusu harflerin bilinebileceği görüşlerine yer vermiştir. Örneğin bir gurubun ن، حم، الم harflerini birleştirip الرَّحْمَن anlamını verdiklerini, benzer şekilde كيعص ayetindeki harfler için *Kef* harfinin *kāfin*, *he* harfinin *hādin*, ‘ayın harfinin ‘*ālime* ve *şād* harfi *şādık* isimlerine delalet ettiğini ileri süren görüşleri aktarmıştır.²⁸¹

Ebū ‘Ubeyde Arap şiiriyle, el-Ahfeş el-Evsat ise Arapçada harflerin ve sayıların durumundan yola çıkarak elif lām mîm’in harekesiz olduğunu söylemiştir. Ahfeş anonim atıf yaparak Ebū ‘Ubeyde’nin görüşünü ve diğer görüşleri de aktarmıştır.

1.2.2. Tāhā: 20/1

طه

“Tā hā”

Ebū ‘Ubeyde, daha önce 2/ Bakara suresi 1. ayette zikri geçen hûruf-ı muqatta‘a’ya benzer açıklamayı *tā hā* ayeti için de yapmıştır. *Tā hā*’nın alfabe harflerinden olması sebebiyle sakın olduğunu ve sure başlangıcı anlamına geldiğini ifade etmiştir. O burada

²⁷⁹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Kur‘ān*, 21.

²⁸⁰ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Kur‘ān*, 21.

²⁸¹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Kur‘ān*, 22.

Ebū ̤ufeyl el-Hirmazî'nin söz konusu ayet için yaptığı *yā racul* açıklamasını aktarmıştır. Ancak Ebū 'Ubeyde bu açıklamayı, *ṭā hā*'nın isim olmadığını isim olsaydı irab alacağını ancak *ṭā hā*'nın irabtan mahalli olmadığını söyleyerek eleştirmiştir.²⁸²

el-Aḥfeş el-Evsat bu ayet için iki görüş aktarmıştır. O bazılarının ayeti 40/ Mumin suresi 1. ayetinde geçen *ḥā mîm*'de olduğu gibi iki harf olarak kabul ettiğini söylerken bazı Arap lügatlarında söz konusu ayete *yā racul* yani ey adam anlamının verildiğini söylemiştir.²⁸³

Müellifler Ṭā hā ayetine benzer iki görüş getirmişlerdir. İkinci görüş için Ebu 'Ubeyde isim vererek el-Aḥfeş el-Evsat ise anonim atıf yaparak bu harflere *yā racul* anlamı verildiğini aktarmıştır.

²⁸² Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2, 15.

²⁸³ El-Aḥfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 442.

2. BÖLÜM

MECĀZU'L-ḲUR'ĀN İLE ME'ĀNİ'L-ḲUR'ĀN'IN MUKAYESESİNDE ÖNE ÇIKAN DİLBİLİM KONULARI VE İLGİLİ AYETLER

Çalışmanın ikinci bölümünde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān* ile *Me'āni'l-Ḳur'ān* mukayesesinde öne çıkan dilbilim konuları ve ilgili ayetlere yer verilecektir.

2.1. Şarf ve Nahiv

2.1.1. İsim

2.1.1.1. Müzeker ve Müenneş Konu Olan Ayetler

2.1.1.1.1. Nahıl: 16/9

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ

“Doğru yolu göstermek Allah’a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doru yola iletirdi.”

Ebū ‘Ubeyde السَّبِيلِ kelimesinin müfred lafızla gelse bile anlamının çoğul olduğunu söylemiştir. Ayrıca devamında gelen مِنْهَا ’daki müennes ها zamirinin aslında السَّبِيلِ kelimesine raci olduğunu, bazılarının bu kelimeyi müennes kabul ettiğini (بعضهم يؤنث) aktarmıştır.²⁸⁴ el-Aḥfeş el-Evsat da, مِنْهَا ’nın مِنَ السَّبِيلِ anlamına geldiğini söyleyerek müennes ها zamirinin السَّبِيلِ kelimesine raci olduğunu, çünkü bu kelimenin Hicaz ehlinin lügatında müennes kabul edildiğini aktarmıştır.²⁸⁵

السَّبِيلِ ’daki müennes ها zamiri konusunda müellifler benzer açıklama yapmıştır. السَّبِيلِ kelimesinin müennes kabul edildiğini Ebū ‘Ubeyde anonim atıf yaparak el-Aḥfeş el-Evsat ise belli bir gruba işaret ederek aktarmıştır.

²⁸⁴ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 357.

²⁸⁵ el-Aḥfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 414.

2.1.1.1.2. Loğman: 31/34

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ حَاطِمٌ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ
تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيرٌ

“Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”

Ebū ‘Ubejde *أَيُّ* kelimesinin hem müzekker hem de müennes yapıda kullanılabildiğini göstermek için *بِأَيِّ أَرْضٍ كُنْتُ* ve *بِأَيِّتِ أَرْضٍ كُنْتُ* şeklinde bir açıklama yapmıştır.²⁸⁶ el-Ahfeş el-Evsat da Ebū ‘Ubejde’ye benzer şekilde *أَيُّ* kelimesinin müzekker ve müennes yapıda kullanılabildiğini *أَيُّ امْرَأَةٍ جَاءَتْكَ* و *أَيُّهُ امْرَأَةٌ جَاءَتْكَ* örneklerini vererek açıklamıştır.²⁸⁷

Her iki müellif *أَيُّ* kelimesinin hem müzekker hem de müennes kullanıldığını farklı örnekler vererek açıklamışlardır. İki eserdeki benzerlik şeklinde görülse de söz konusu kelimenin müzekker ve müennes oluşu hakkında Sîbeveyh’ten de görüş bulunmaktadır.²⁸⁸

2.1.1.2. Mufred, Teşniye ve Cemi’ye Konu Olan Ayetler

2.1.1.2.1. Bakara: 2/22

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ
أُتْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

²⁸⁶ Ebū ‘Ubejde, *Mecāzu’l-Kur’ān*, 2: 129.;

²⁸⁷ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Kur’ān*, 478; Taberî, *أَيُّ* kelimesinin müzekker ve müennes için kullanılabildiğini ancak müennes bir kelimeye izafe edildiğinde müenneslik ta’sı alabildiğini söylemiştir. Onun verdiği örnekler arasında el-Ahfeş el-Evsat’ın verdiği bu örnek de yer almaktadır ancak Taberî bu görüşü herhangi birine nispet etmeden aktarmıştır. (Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 18: 588.)

²⁸⁸ Zemaşşerî, *بِأَيِّ أَرْضٍ* ifadesi için “*بِأَيِّتِ أَرْضٍ*” şeklinde de okunduğu söylemiştir. O, Sîbeveyh’in *أَيُّ* kelimesinin müennes yapılmasıyla alakalı görüşünü aktarmıştır. Bu görüşünde Sîbeveyh, söz konusu kelimenin müennes yapılmasını, *كُلُّ* kelimesinin kadınlar için kullanıldığında *كُلُّهُنَّ* şeklinde müennes yapılmasına benzetmiştir. (Zemaşşerî, *el-Keşşāf*, thk. Şeyh ‘Ādil Ahmed ‘Abdu’l-Mevcūt-Şeyh ‘Alî Muḥammed Mu’avviḍ (Riyad: Mektebetu’l-‘ubeykân, 1998), 5: 26.)

“O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın.”

Ebū ‘Ubeyde ilk olarak فَرَّاشًا kelimesinin anlamının مِهَادًا olduğunu, ayette zikri geçen أَنْدَادًا kelimesinin müfredinin نَدٌّ olduğunu ve أَنْدَادٌ anlamına geldiğini söylemiştir. O, أَنْدَادًا kelimesinin anlamını ve müfredini Arap şiirinden yola çıkarak ortaya koymuştur.²⁸⁹

اتهجوه و لست له بِنَدٍّ فشر كما لخير كما الفداء²⁹⁰

Şiirde نَدٌّ kelimesi müfred halde ve eşit/denk anlamında kullanılmıştır.

el-Ahfeş el-Evsat أَنْدَادًا kelimesindeki hemzenin hemze-i kati olduğunu kelimenin taşıdır kalıbına girdiğinde أَنْدَادٌ şeklinde hemzei katı ile yazılmasından hareketle ortaya koymuştur. O söz konusu kelimenin müfredinin نَدٌّ olduğunu ve المثل (denk) anlamına geldiğini söylemiştir.²⁹¹

Ebū ‘Ubeyde’nin herhangi bir isme nispet etmeden فَرَّاشًا kelimesine verdiği مِهَادًا anlamı İbn Me‘ūd’dan da gelmektedir.²⁹² Her iki müellif أَنْدَادًا kelimesinin müfredinin نَدٌّ olduğunu söylemiş ancak bunu farklı gerekçelerle ortaya koymuşlardır.²⁹³

2.1.1.2.2. Āl-i ‘İmrān: 3/113

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

“Onların (Kitap ehlinin) hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okuyan bir topluluk da vardır.”

²⁸⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 34.

²⁹⁰ Ona eşit olmadığın halde iğneliyor musun İkinizden kötü olan iyiye kurban olsun.

²⁹¹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 56.

²⁹² İbn Me‘ūd’dan gelen bir rivayete göre فَرَّاشًا kelimesinin anlamı مِهَادًا dir. (Ṭaberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 1: 388); Zemaşşerî, Ṭalḥa b. Musarrıf’ın (ö. 112) فَرَّاشًا kelimesini مِهَادًا şeklinde okuduğunu aktarmıştır. (Zemaşşerî, *el-Keşşāf*, 1: 215.)

²⁹³ Ṭaberî, نَدٌّ kelimesinin çoğulunun أَنْدَادًا olduğunu ve المثل ve العَدْلُ anlamlarına geldiğini Ebū ‘Ubeyde’nin örnek verdiği şiirle ortaya koymuştur. (Ṭaberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 1: 390-391.)

أَنَاءُ Ebū ‘Ubeyde أَنَاءُ اللَّيْلِ ifadesine “gece saatleri” (ساعات الليل) anlamını vermiştir. أَنَاءُ kelimesinin müfredinin أَنِي olduğunu tekil ve çoğul olan جُنِّي - أَجِيَاءُ kelimelerinin takdirine benzetmiştir. O, أَنَاءُ kelimesinin müfredi için şu şiiri kullanmıştır:²⁹⁴

خُلُوْ وَ مُرُّ كَعَطْفِ الْقَدْحِ مَرَّتُهُ فِي كُلِّ إِنِّي قَضَاهُ اللَّيْلُ يَنْتَعِلُ²⁹⁵

Şiirde أَنِي müfred halde ve saat anlamında kullanılmıştır.

el-Ahfeş el-Evsat أَنَاءُ kelimesinin müfredinin أَنِي olduğunu söylemiştir.²⁹⁶ O, bazılarının kelimenin müfredini أَنِي şeklinde kaydettiğini ve böylece anlamın “gece saatleri” anlamına geldiğini aktarmıştır. Aynı zamanda el-Ahfeş el-Evsat أَنِي şeklinde gelen müfred lafzı aşağıdaki şiirden yola çıkarak ortaya koymuştur:²⁹⁷

فِي كُلِّ إِنِّي قَضَاهُ اللَّيْلُ يَنْتَعِلُ

Ebū ‘Ubeyde أَنَاءُ kelimesinin müfredini Arap şiiriyle, el-Ahfeş el-Evsat ise anonim atıf yaparak aktarmıştır. Her iki müellif أَنَاءُ اللَّيْلِ ifadesi için “gece saatleri” yorumunu yaparken bu yorum Qatāde’den de aktarılmıştır.²⁹⁸

2.1.1.2.3. En‘ām: 6/25

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا إِلَيْهِ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذْ جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“İçlerinden, (Kur’an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de

²⁹⁴ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Kur‘ān*, 1: 102.

²⁹⁵ Gerek yumuşak gerek sert fal oku gibi yumuşak bir insandı Gecenin aktığı her saatte yürüyecek kadar dayanıklıydı.

²⁹⁶ Taberî, الأَمْعَاءُ-مَعَى tekil ve çoğul kelimelerinin takdirinden hareketle أَنَاءُ kelimesinin müfredinin أَنِي şeklinde gelebildiğini aktarmıştır. (Taberî, *Cāmi‘u’l-beyān*, 5: 696.)

²⁹⁷ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Kur‘ān*, 230.

²⁹⁸ Taberî, “gece saatleri” anlamını Qatāde’den gelen rivayetle aktarmıştır. (Taberî, *Cāmi‘u’l-beyān*, 5: 696.)

onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkar edenler, ‘Bu (Kur’an) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil’ derler.”

Ebū ‘Ubeyde وَفْرًا kelimesinin “yük” ve “sağırılık” anlamlarına, وَفْرٌ şeklinde kesreli okunması durumunda الْجَمَل (hayvanların taşıdığı yük) anlamına geldiğini söylemiş, inanmayanların aslında işitseler bile hakka, iyiye ve hidayete karşı sağır oldukları yorumunu yapmıştır. O, ayetin devamında gelen اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ ifadesi için de “faydasız ve batıl şeyler” anlamına geldiğini, اَسَاطِيرُ kelimesinin müfredinin اَسْطُورَةٌ olduğunu ve اِسْطَارَةٌ şeklinde müfredinin de bulunduğunu aktarmıştır.²⁹⁹

el-Ahfeş el-Evsat ilk olarak, bazılarının اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ tamlamasındaki اَسَاطِيرُ kelimesinin müfredini اِسْطُورَةٌ ve اِسْطَارَةٌ şeklinde söylediklerini aktarmıştır. Ancak el-Ahfeş el-Evsat burada kendi görüşünü ileri sürerek söz konusu kelimenin عَبَادِيدٌ، مَذَاقِيرٌ، اَسَاطِيرُ اَبَابِيلٌ kelimeleri gibi müfredi olmayan kelimelerden olduğunu ifade etmiştir. O bazılarının اَسَاطِيرُ اَبَابِيلٌ kelimesinin müfredini اِبْوَالٌ ve اِبْوَالٌ olarak, benzer şekilde الشَّمَاطِيطِ kelimesinin müfredini de شِمَطَاطٌ şeklinde okuduklarını aktarmış ve söz konusu bu müfred kelimelerin çok az kullanıldığını ve konuşulmadığını eklemiştir.³⁰⁰

Ebū ‘Ubeyde ve el-Ahfeş el-Evsat اَسَاطِيرُ kelimesinin müfredlerini aktarmış ancak el-Ahfeş kelimenin müfredini anonim atıf yaparak aktarmış ve kendi görüşünü ileri sürmüştür.

2.1.1.3. İsm-i Mevşūle Konu Olan Ayetler

2.1.1.3.1. Bakara: 2/175

أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَنَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ

²⁹⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 189.

³⁰⁰ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 296.

“İşte bunlar hidayeti verip sapıklığı, bağışlanmayı verip azabı satın alanlardır. Onlar ateşe karşı ne kadar da dayanıklıdırlar(!)”

Ebū ‘Ubeyde ayette geçen مَا harfinin الَّذِي anlamına geldiğini söyleyip mecazının şu olduğunu ileri sürmüştür: مَا الَّذِي صَبَّرَهُمْ عَلَى النَّارِ (Onları ateşe karşı sabırlı kılan nedir?). O ayetin taaccüb anlamına gelmediğini de eklemiştir.³⁰¹ el-Ahfeş el-Evsat ise bazılarının ayeti taaccüb olarak yorumladığını 81/Abese Suresinin 17. ayetinden hareketle aktarmıştır. O, bazılarının da مَا الَّذِي صَبَّرَهُمْ؟ şeklinde taaccüb olarak değil de soru anlamı verdiklerini eklemiştir.³⁰²

Her iki müellif مَا harfinin taaccüb olmadığı görüşüne yer vermiştir. Ancak el-Ahfeş el-Evsat bu görüşü anonim atıfla aktarmıştır. Bununla birlikte o yine anonim atıf yaparak bahsi geçen harfe taaccüb anlamını veren görüşe de değinmiştir.

2.1.1.3.2. Yūnus: 10/81

فَلَمَّا أَقْوَا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَبَّطَهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ

“Sihirbazlar atacaklarını atınca Mūsā dedi ki: ‘Sizin bu yaptığınız sihirdir. Allah onu elbette boşa çıkaracaktır. Çünkü Allah bozguncuların işini düzeltmez.’”

Ebū ‘Ubeyde ayette zikri geçen مَا harfinin الَّذِي anlamına geldiğini söylemiştir. O, bazılarının ayetin devamında gelen السِّحْرُ kelimesinin önüne istifham elifi koyduğunu ve bu durumda السِّحْرُ şeklinde kaydedildiğini aktarmıştır.³⁰³ el-Ahfeş el-Evsat da ayeti الَّذِي şeklinde kaydederek مَا harfinin الَّذِي anlamına geldiğine işaret etmiştir. Yine o,

³⁰¹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 64; Ṭaberî, ayette zikri geçen مَا harfinin taaccüb ya da istifham olduğu konusunda ihtilaf edildiğini aktarmıştır. Taaccüb olduğunu düşünenlere göre anlam şu şekildedir: “Kendilerini ateşe sokmaya sebep olan işleri yapma konusunda ne kadar da cüretkarlar! Bu tıpkı 81/Abese suresi 17. ayette (Kahrolası o insan! Ne kadar da inkarcı!) zikri geçen inkarcıların durumu gibidir.” İstifham olduğunu düşünlere göre ise ayetin anlamı şu şekildedir: “Ateşe karşı onları dayanıklı kılan nedir? Oysaki Allah mağfiretiyle değiştirmedikçe ateşe karşı dayanıklı olmak yoktur.” (Ṭaberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 3: 70-71.)

³⁰² Ebū ‘Ubeyde, *Me’āni’l-Ḳur’ān*, 166.

³⁰³ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 280.

Ebū ‘Ubeyde ile benzer şekilde bazılarının ayetin devamında gelen السِّحْرِ kelimesinin önüne istifham elifi koyduğunu ve bu durumda السَّحْرُ şeklinde kaydettiklerini aktarmıştır.³⁰⁴

Her iki müellif ayette zikri geçen ما harfinin الَّذِي anlamına geldiğini herhangi bir isme nispet etmeden söylemiştir.³⁰⁵

2.1.1.3.3. Enbiyā: 21/82

وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ

“Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik. Hep onları zapteden bizdik.”

Ebū ‘Ubeyde ayette zikri geçen من ismi mesulünün sayı ve cinsiyet bakımından kullanımlarının aynı olduğunu söylemiştir. Yani cümle içerisinde sayı bakımından müfred, tesniye ve cemi; cinsiyet bakımından müzekker ve müennes anlamına sahip olsa da من şeklinde gelmektedir.

Ebū ‘Ubeyde bu görüşünü hem Arap şiiriyle hem de 33/Ahzab suresi 31. ayetle delillendirmiştir. Aktardığı şiir:

تَعَالَ فَإِنْ عَاهَدْتَنِي لَا تَخُونَنِي كُنْ مِثْلَ مَنْ يَأْتِي دَنْبُ يَصْطَحِبَانِ³⁰⁶

Şiirde men çoğul anlamda kullanılmıştır.

³⁰⁴ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān*, 376-377.

³⁰⁵ Ṭaberî, مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ ifadesiyle alakalı iki yaklaşımı aktarmıştır. Hicaz ve Irak ehline göre السِّحْرُ ifadeyi, Firavun’un sihirbazlarının getirdikleri şeyin bir sihir olduğuna dair Musa’dan bir haberdir. Bu durumda anlam şu şekildedir: “sizin bu ortaya koyduklarınız sihirdir!”. Mucahid b. Cebr, bazı Medine ve Basra ehline göre ise ما soru edatıdır ve السِّحْرُ kelimesi السَّحْرُ şeklinde olup önüne de soru elifi gelmektedir. Bu durumda anlam: “Sizin bu ortaya koyduklarınız nedir? Sihir mi?” (Ṭaberî, *Cāmi‘u’l-beyān*, 12: 242.)

³⁰⁶ Gel benimle anlaş ve bana ihanet etme Ey kurt! İki arkadaş misali olalım.

Aktardığı bahsi geçen ayette ise zikri geçen وَمَنْ يَقْنُتْ ifadesindeki مَنْ ismi mevsulü mevzu bahistir. Burada مَنْ müennes anlamdadır.³⁰⁷

el-Ahfeş el-Evsat ayette zikri geçen يَغُوصُونَ fiilinin çoğul olduğunu ancak مَنْ ismi mevsulünün müfred lafızla geldiğini söylemiştir. O zikri geçen مَنْ'nin cemi anlama da gelebileceğini Arap şiirinden yola çıkarak ortaya koymuştur:

أَسْنَا كَمَنْ جَعَلَتْ إِيَادِ دَارَهَا تَكْرِيبَ تَنْظُرُ حَبَّهَا أَنْ يُحْصَدَا³⁰⁸

Şiirde men çoğul anlamda kullanılmıştır.

el-Ahfeş el-Evsat, şiir de geçen مَنْ ismi mevsulünün çoğul anlamda kullandığını söylemiştir. O, Ebū 'Ubeyde'nin de kullandığı şiiri istişhad etmiş ve ayetin devamında gelen الشَّيَاطِينِ (şeytanlar) kelimesi hakkında da açıklamalar yapmıştır. Söz konusu kelimenin yani şeytanların insan türünden olmamasına rağmen insanlar gibi itaat ve masiyet noktasında benzer durumda olmalarından hareketle kelimenin cemi müzekker formda kullanıldığını söylemiştir.³⁰⁹

2.1.1.4. İstişnāya Konu Olan Ayetler

2.1.1.4.1. Meryem: 19/62

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Orada boş söz işitmezler. Yalnızca (meleklerin) “selam!” (deyişini) işitirler. Orada sabah akşam rızıkları da vardır.”

Ebū 'Ubeyde لَغْوًا kelimesinin asılsız, batıl anlamına geldiğini söylemiş, Arapların bir üslubu olarak devamında istisna olarak gelen سَلَامًا kelimesinin لَغْوًا kelimesinden ayrı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre لَغْوًا kelimesi ile سَلَامًا kelimesi arasında anlam olarak

³⁰⁷ Ebū 'Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 41.

³⁰⁸ İyad kabilesinin gelip yerleştiğini gören Hasatlarının toplanıldığını izleyen Tikritliler gibi olmayız biz.

³⁰⁹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 447.

gizli bulunan أَنَّهُمْ يَسْمَعُونَ ifadesi yer almaktadır. Bu durumda Ebū ‘Ubeyde ayetin şöyle olduğunu ileri sürmüştür: لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَعْوًا إِلَّا أَنَّهُمْ يَسْمَعُونَ سَلَامًا (Onlara orada asılsız şeyler işitmeyecek ancak selam işiteceklerdir.)

Ebū ‘Ubeyde ayette açıkladığı istisna konusu Arap şiiriyle de desteklemiştir

من قَطْرَةٍ غَيْرِ النَّجَاءِ الْأَذْفَقِ³¹⁰

النَّجَاءِ suyun katresinden istisna edilmiştir ve ondan ayrı bir şeydir.³¹¹

el-Ahfeş el-Evsat ayette istisna konusunun ele alındığını ve buradaki istisna türünün cümlelerin bütününe dahil olmayan istisna türünden olduğunu ve bedel olarak da düşünülebileceğini ileri sürmüş ve ayete şu anlamı vermiştir: لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا إِلَّا سَلَامًا (Orada yalnızca selam işitecekler.)

el-Ahfeş el-Evsat Abdullah b. Mes‘ūd kıraatinde فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلٌ (Bakara 2/249) ve el-Ahfeş el-Evsat ayetlerinde قَلِيلٌ kelimesinin merfu okunduğunu, merfu okununca da sıfat anlamı verildiğini söylemiştir.³¹²

Her iki müellif ayette istisna konusunun ele alındığını söylemiştir. Ebū ‘Ubeyde görüşünü Arap şiiri ile aktarmıştır. el-Ahfeş el-Evsat da istisna olan kelimenin irabının değişeceğini farklı ayet örnekleriyle açıklamıştır.

2.1.1.4.2. Mumteħine: 60/4.

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

³¹⁰ Bol dallardan olmayan bir su damlası

³¹¹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 2: 9.

³¹² el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 439; el-Ahfeş el-Evsat’ın Bakara ve Hud surelerinden verdiği ayet örneklerindeki قَلِيلٌ kelimesi قليلا şeklinde mansub halde de okunmaktadır. O merfu okunması durumunda istisna edilenin cümlelerin bütününden bir parça olacağına işaret etmektedir.

“İbrahim'de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine, "Biz sizden ve Allah'ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir" demişlerdi. Yalnız İbrahim'in, babasına, "Senin için mutlaka bağışlama dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez" sözü başka. Onlar şöyle dediler: "Ey Rabbimiz! Ancak sana dayandık, içtenlikle yalnız sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır."”

Ebū ‘Ubeyde öncelikle 60/Mümtehine suresi 4. ayeti olan *فَدَكَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي* *إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ* ayetini verip aynı ayette geçen *إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ* ayetiyle Hz. İbrahim'in babasına duasının istisna olduğunu söylemiştir.³¹³

el-Ahfeş el-Evsat'a göre *إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ* ifadesi ayetin öncesinden ayrı olan istisnadır.³¹⁴

Burada her iki müellif *إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ* ifadesinin istisna olduğunu herhangi bir isme nispet etmeden söylemiştir.

2.1.2. *Edat*

2.1.2.1. *İstifhām Edatlarına Konu Olan Ayetler*

2.1.2.1.1. **Bağara: 2/30**

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hani rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek

³¹³ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 2: 257.

³¹⁴ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 541.

daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler, Allah da “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” demişti.”

Ebū ‘Ubeyde, soru gibi gözükse de meleklerin soru sormadıklarını söylemiştir. O, ayetin devamında gelen Allah Teala’nın “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (2/30) kelimini da muhakkak yaratacağı anlamında bir kesinlik içerdiğini Cerîr’den alıntı yaparak ortaya koymuştur. Abdülmelik b. Mervan’dan aktardığı şiirde de:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَ أُنْدَى الْعَالَمِينَ بُطُونَ رَاحٍ³¹⁵

Şiirde *elestum* ifadesindeki elifin soru elifi anlamına gelmediğini ancak takrir anlamında olduğunu söylemiştir.³¹⁶

el-Ahfeş el-Evsat söz konusu ayette meleklerin sorusu üzerine durmuştur. Ona göre melekler Rablerinin sözünü reddetmek için soru sormamışlardı. Çünkü melekler rablerini tesbih ediyor ve yüceltiyordu. Onlar Allah’a isyanı kerih gördükleri için bu tepkiyi vermişti.³¹⁷

el-Ahfeş el-Evsat *أَتَجْعَلُ فِيهَا* ayetini verip takrir anlamına geldiğini söylemiş ve Arap şiiri ile desteklemiştir. O Ebū ‘Ubeyde ’nin zikrettiği şiiri aktarmıştır.³¹⁸

Burada iki eserde benzer olan izah ayette zikri geçen *أَتَجْعَلُ* ifadesinin takrir anlamına gelmesidir. Her iki müellif bu görüşü aynı Arap şiiri ile ortaya koymuştur.

2.1.2.1.2. Baqara: 2/140

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

³¹⁵ Siz ata binenlerin en hayırlısıdır İnsanların en eli ıslak olanlarıdır.

³¹⁶ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 35-36.

³¹⁷ el-Ahfeş el-Evsat, *Me’āni’l-Ḳur’ān*, 63; Ṭaberî, bazı Arapça ehline göre diyerek el-Ahfeş el-Evsat’ın bu görüşünü aktarmıştır. (Ṭaberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 1: 498.)

³¹⁸ el-Ahfeş el-Evsat, *Me’āni’l-Ḳur’ān*, 63.

“Yoksa siz, “İbrahim de, İsmail de, İshak da, Yakup ile Yakuboğulları da Yahudi, ya da hıristiyan idiler” mi diyorsunuz? De ki: “Sizler mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?” Allah tarafından kendisine ulaşan bir gerçeği gizleyen kimseden daha zalim kimdir? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”

Ebū ‘Ubeyde *أم* harfinin istifham elifi anlamında olduğunu ileri sürmüş ve ayetin *أَمْ تَقُولُونَ؟* şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁹

el-Ahfeş el-Evsat ayette zikri geçen *تَقُولُونَ* kelimesini *يَقُولُونَ* şeklinde *ye* ile kaydetmiştir. O bazılarının ayeti *أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ* şeklinde bir önceki ayette zikri geçen *قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا* ifadesi üzere kaydettiklerini aktarmıştır. Bu durumda *أم* anlam olarak *أَمْ تَقُولُونَ* ayetindeki soru elifine muadil olmaktadır. O, ayetin *أَمْ يَقُولُونَ* şeklinde *ye* ile okunduğu takdirde önceki ayete bağlı olmayan yeni bir soru olduğunu aktarmıştır.³²⁰

Ebū ‘Ubeyde ayette zikri geçen *تَقُولُونَ* kelimesindeki kıraat ihtilafına değinmemiş ve kelimenin *te* ile okunduğu takdirde aldığı anlam üzerinde durmuştur. el-Ahfeş el-Evsat ise kelimenin *te* ve *ye* harfleriyle okunuşlarına ve böylece oluşan anlam değişmelerine yer vermiştir. Her iki eserde benzer olan izah *أم* harfinin istifham elifi anlamına geldiğidir.³²¹

2.1.2.2. *Zāid Edatlara Konu Olan Ayetler*

2.1.2.2.1. *Bakara: 2/26.*

³¹⁹ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 59.

³²⁰ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 160.

³²¹ Taberî, *أَمْ تَقُولُونَ* ifadesinde iki durumun söz konusu olduğunu söylemiştir. Tā ile okuyanlara göre ayetin anlamı şu şekildedir: Ey Muhammed, Yahudi ve Hristiyanlardan sana “Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız” (Bakara 2/135) diyenlere de ki: Allah hakkında bizimle mi tartışıyorsunuz? Yoksa siz İbrahim’in...?” bu durumda *أَمْ تَقُولُونَ* ifadesi soru anlamına gelmektedir. Ya ile okuyanlara göre ayet tıpkı 10/Yunus suresi 38. ayette zikri geçen “*أَمْ يَقُولُونَ افترية*” (Yoksa onu Muhammed uydurdu mu diyorlar?) başlangıç sorusudur. (Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 2: 608-609.)

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا 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

“Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”

Ebū ‘Ubeyde ’ye göre ayetin anlamı *لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا بَعُوضَةً* şeklindedir. Yani ayetteki *مَا* tekid için gelmiş olup zaid harflerdendir. O bu görüşünü Arap şiiri ile ortaya koymaktadır:

قالت الا لبيت ما هذا الحمام لنا الى حمامتنا و نصفه فقد³²²

Şiirde *مَا* harfi zaidtir.

Ebū ‘Ubeyde *بَعُوضَةً* kelimesinin Ben-i Temim tarafından *بَعُوضَةً* şeklide ref’ ile okunuşunu Arap şiirini göstererek açıklamıştır. Yani kelimenin ref’ ile okunması durumunda *مَا* harfi ismi mevsul kabul edilmelidir.³²³

el-Ahfeş el-Evsat ayette zikri geçen *مَا* harfinin zaid olduğunu söylemiştir. Ona göre ayet *لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا بَعُوضَةً* şeklinde anlaşılmalıdır. O, Beni Temim’den bir grup kimsenin *بَعُوضَةً* kelimesini merfu okuduklarını ve *مَا* harfini *الذي* anlamında ismi mevsul kabul ettikleri görüşünü de aktarmıştır.³²⁴

Müellifler ayette zikri geçen *مَا* harfinin zaid olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte *بَعُوضَةً* kelimesi hakkında Beni Temim’in görüşünü aktararak *مَا* harfi hakkında değerlendirme yapmışlardır.

³²² De ki: Keşke bu güvercin bizimkilerden olsaydı Onu tasvir etseydik bize yeterdi.

³²³ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 35.

³²⁴ el-Ahfeş el-Evsat, *Me’āni’l-Ḳur’ān*, 26.

2.1.2.2.2. Āl-i ‘İmrān: 3/159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”

Ebū ‘Ubeyde ayette zikri geçen فَبِمَا daki ما harfinin zaid olduğunu ve ona bitişen ب harfi cerrinin de amel ederek önündeki rahmet kelimesini رَحْمَةٍ şeklinde mecrur yaptığını söylemiştir. O buna örnek olarak da daha önce zikri geçen 2/Bakara Suresi 26. ayetini de örnek vermiştir. Ebū ‘Ubeyde 'ye göre söz konusu ayette أَنْ يَضْرِبَ اِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ اِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ اِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ اِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ ا� zikri geçen ما harfi zaid olup kendisinden sonra gelen بَعُوضَةً kelimesini etkilememiş ve bahsi geçen kelime nasb halinde kalmıştır.³²⁵

el-Ahfeş el-Evsat da ayette zikri geçen ما zaid olduğunu فَبِمَا şeklinde göstermiş ve ب harfi cerrinin rahmet kelimesini mecrur yaptığını ortaya koymuştur.³²⁶

Burada müellifler ب harfi cerri konusunda aynı görüşü herhangi bir isme nispet etmeden söylemişlerdir. Söz konusu bu görüş Kātāde'den de aktarılmıştır.³²⁷

2.1.2.2.3. A‘rāf: 7/12

قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

³²⁵ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu ‘l-Ḳur ‘ān*, 1: 107.

³²⁶ el-Ahfeş el-Evsat, *Me ‘āni ‘l-Ḳur ‘ān*, 238.

³²⁷ Taberî tefsirinde bu görüş Kātāde'den aktarmıştır. (Taberî, *Cāmi ‘u ‘l-beyān*, 6: 186.)

“Allah, "Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?" dedi. (O da) "Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın" dedi.”

Ebû ‘Ubeyde ayetin anlamı مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ şeklinde verip لا harfinin zaid olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü ortaya koyarken Arap şiiirlerinden örnekler vermiştir. Onun verdiği örneklerden biri şudur:

و يُلْحِقُنِي فِي اللّٰهُوْ اَلَا اَحْبِهٖ و للّٰهُو دَاعِ دَائِبٌ غَيْرِ غَافِلٍ³²⁸

Şiirde altı çizili olan yerde fiilden önceki la harfi zaittir ve في اللّٰهُو اَلَا اَحْبِهٖ şeklinde anlaşılmalıdır.³²⁹

el-Ahfeş el-Evsat ayetin مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ şeklinde olması gerektiğini söyleyerek ما harfinin zaid olduğunu ortaya koymuştur. O bu görüşünü aşağıdaki şiirle desteklemektedir

أَبِي جُوْدُهُ لَا الْبُخْلَ وَ اسْتَعَجَلْتُ بِهِ نَعَمْ، مِنْ فَنَى لَا يَمْنَعُ الْجُوعَ قَاتِلَةٌ³³⁰

el-Ahfeş el-Evsat Arapların şiiri الْبُخْلَ şeklinde لا harfini okumadan açıkladıklarını söylemiştir. O bununla beraber الْبُخْلَ kelimesini Yûnus b. Hâbib’in mecrur olarak aktardığı ve bu durumda لا harfini de zaid değil bahsi geçen kelimeye izafe ettiğini eklemiştir.³³¹

Her iki eserdeki benzer izah لا harfinin zaid olduğudur. Ancak müellifler görüşlerini farklı Arap şiiirleriyle delillendirmiştir. el-Ahfeş el-Evsat aktardığı Arap şiiriyle alakalı Yûnus b. Hâbib’in görüşünü de eklemiştir.³³²

³²⁸ Onu sevdiğim için bana hakaretler ediyorlar Ancak durmadan aşkın coşkusuna çağırın bir de vardır.

³²⁹ Ebû ‘Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur'ān*, 1: 211.

³³⁰ Cömertliği cimrilik etmesine engel oldu da Hemen evet dedi, açlık onu öldürse bile

³³¹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 321.

³³² Taberî, *El-Ahfeş el-Evsat*'ın bu görüşünü bazı Basralı nahivciler diyerek aktarır. O Yûnus b. Hâbib'in görüşünün kabul edildiği takdirde لا التي للبخل şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. (Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, 10: 82-83.)

2.1.2.2.4. Meryem: 19/25

وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُطُ عَلَيْكَ رُطْبًا خَمِيماً

“Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün.”

Ebū ‘Ubeyde ’ye göre ayeti şu şekilde olmalıdır: هُزِّي إِلَيْكَ جِذْعَ النَّخْلَةِ yani ب harfi zaidir. Bu görüşünü Arap şiiriyle desteklemiştir:

نَضْرِبُ بِالْبَيْضِ وَ نَرْجُو بِالْفَرَجِ³³³

Şiir aslında نَرْجُو بِالْفَرَجِ şeklinde olup ب harfi zaittir.³³⁴

el-Ahfeş el-Evsat ب harfinin genellikle cümlelere eklendiğini söylemiş ve örnek olarak 23/Mu’minun Suresi 20. ayeti vermiştir: تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ. el-Ahfeş el-Evsat’a göre ayette el-dühn kelimesine bitişik olan ب harfi zaittir. O Arap şiirinden de bir örnek aktarmıştır:

بِوَادِ يَمَانٍ يُنْبِتُ السِّدْرَ صَدْرُهُ وَ أَسْفَلُهُ بِالْمَرْجِ وَ الشَّهَانَ³³⁵

el-Ahfeş’e göre şiirde الْمَرْجِ kelimesine bitişen ب harfi zaidir.

el-Ahfeş el-Evsat ayetin هُزِّي رُطْبًا بِجِذْعِ النَّخْلَةِ anlaşılmasının da caiz olduğunu eklemiştir.³³⁶

Her iki eserde benzer olan izah ayette zikri geçen ب harfinin zaid olduğudur. Ancak müellifler bu görüşlerini farklı Arap şiirleriyle delillendirmiştir.

2.1.2.2.5. Kalem: 68/6

بَايَكُمُ الْمَفْتُونُ

“Hanginizin deli olduğunu...”

³³³ Kılıçlarla vururuz ve kurtulmayı umarız.

³³⁴ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 2: 5.

³³⁵ Öyle bir vadi ki başında hünnap yetişir Alt tarafta ise merac ve şehaban büyür.

³³⁶ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 440; Taberî, el-Ahfeş el-Evsat’ın bu görüşlerini herhangi birine nispet etmeden aktarmıştır. (Taberî, *Cāmi’u’l-beyān*, 15: 512-513.)

Ebū ‘Ubeyde ’ye göre ayetin mecazı şudur: أَيْكُمُ المفتون yani ba harfi zaittir. O bu görüşünü Arap şiiriyle desteklemiştir:

نحن بنو جَعْدَةَ أصحابُ الفَلَجِ نَضْرِبُ بالسيفِ و نرجو بالفِرَجِ³³⁷

Şiirde altı çizili olan kelimeye bitişen ب harfi zaittir.³³⁸

el-Ahfeş bu ayetin أَيْكُمُ المَفْتُونُ şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ederek ب harfinin zaid olduğuna işaret etmiştir.³³⁹

Burada müellifler ب harfinin zaid oluşu hakkında benzer açıklama yapmışlardır. Ancak Ebū ‘Ubeyde Arap şiiri kullanmıştır.

2.2. Hazf'e Konu Olan Ayetler

2.2.1. A‘rāf: 7/155

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا

“Mûsâ, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti.”

Ebū ‘Ubeyde ’ye göre ayet مِنْ قَوْمِهِ şeklinde anlaşılmalıdır. Yani anlam olarak مِنْ harfi cerri cümlede bulunsa bile lafız olarak ayette hazfedilmiştir. O bu görüşünü şiir ile desteklemektedir:

تحت التي اختار له الله الشَّجَرُ

Ebū ‘Ubeyde şiirde hazfedilen kelimenin الشَّجَرَةَ olduğunu söyleyerek şiirin تحت تحت الشجرة التي اختار له الله من الشجر şeklinde olması gerektiğini söylemiştir³⁴⁰

³³⁷ Biz Ca’de oğullarıyız kılıçlarla vururuz ve kurtulmayı umarız.

³³⁸ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 2: 264.

³³⁹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*, 547.

³⁴⁰ Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, 1: 229.

el-Ahfeş el-Evsat'a göre ayet اختار موسى من قومه من harfi cerri bulunmaktadır. O bu görüşünü Arap şairlerinden örneklerle ortaya koymuştur. Örnek verdiği Arap şairinden bir tanesi şudur.³⁴¹

أَمْرُكَ الْخَيْرَ فَأَفْعَلُ مَا أَمَرْتُ بِهِ فَقَدْ تَرَكْتُكَ ذَا مَالٍ وَ ذَا نَسٍّ³⁴²

Her iki eserde benzer olan izah من harfi cerrinin hazfedilmiş olduğudur. Ancak müellifler bu görüşlerini farklı Arap şairleriyle delillendirmiştir.

³⁴¹ el-Ahfeş el-Evsat, *Me'āni'l-Ḳur'ān*, 339-340.

³⁴² Sana iyiliği emrettim emredilene yap Seni mal ve iyi bir soy içerisinde bıraktım.

SONUÇ

Çalışmamız giriş, birinci bölüm, ikinci bölüm ve sonuç olmak üzere dört temel başlıktan oluşmaktadır. Giriş, birinci ve ikinci bölümünde ele aldığımız konular hakkındaki görüşlerimiz şunlardır: Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ının muhtevası hakkında muasırları nezdinde ileri sürülen olumsuz görüşlerin bir kısmı Ebū ‘Ubeyde’nin ayetlere yaklaşımıyla ilgilidir. Zira o, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’da ayetleri tefsir ederken dönemin yaygın uygulaması olan ‘rivayet ile tefsiri’ nadiren uygulamış ve genellikle Arap şiirinden yola çıkarak ‘rey ile tefsiri’ tercih etmiştir. Bununla birlikte hicrî üçüncü asır müelliflerinden olan Buḥārî ve Ṭaberî gibi rivayete önem veren müellifler ondan faydalanmakta sakınca görmemiştir.

Mecāzu’l-Ḳur’ān’ın muhakkiki Sezgin’in kullandığı el yazmaları hakkında verdiği bilgiler eserin muhtevasında yer alan çelişik izahların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim onun *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın girişinde eserin ismiyle alakalı tartışmaya açtığı konu da yine eserin günümüze ulaşan ve ulaşmayan nüshaları arasındaki ilişki ve el yazmalarında yer alan problemler göz önüne alınarak anlaşılabilir. Sözelimi eseri aktaran ravilerden kaynaklı bu problemler *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın farklı adla anılmasına ve ondan faydalanan erken dönem müelliflerinin eserlerinde farklı nakillerin yer almasına neden olmuştur.

el-Aḥfeş el-Evsat hakkında ileri sürülen olumsuz görüşlerden bazıları itikadi sebeplere dayanmaktadır. Bununla birlikte el-Aḥfeş el-Evsat’ın muasırları olan Ebu Ömer el-Cermî ve Ebū Osman el-Ma‘zinî’nin onun hakkında *el-Kitāb* adlı eseri kendi eseriymiş gibi gösterme endişesinin ve Ebū Ḥātim es-Sicistānî’nin, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ın özgünlüğü hakkında ileri sürdüğü görüşün nedeni açık değildir. el-Verd, Ebū Ḥātim’in bu görüşünü *Me‘āni’l-Ḳur’ān* ile *Mecāzu’l-Ḳur’ān* arasında benzer olan açıklamaların yer aldığı yerlere atıf yapmak suretiyle değerlendirmiştir. Ancak onun bu mukayesesini sorunlu kılan hususlar bulunmaktadır. O, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ın el yazması nüshalarına atıf

göstermiştir. Dolayısıyla matbu nüshada hangi sayfalara atıf yaptığı net değildir. Bu durum benzerlikleri incelemek isteyen araştırmacılar için sorun teşkil etmektedir. Ayrıca o, Ebū Hātim ve diğer kişilerin bahsi geçen görüşlerini sadece eserler arasındaki benzerlikleri ortaya koymak suretiyle değerlendirmiştir. Sözgelimi Ebū 'Ubeyde'nin adının eserde sadece bir kez geçmesini garipsemiş ve Sibeveyhi'nin adının ise hiç geçmediğini söylemiştir. Ancak *Mecāzu'l-Kur'ān*'ın ve *el-Kitāb*'ın muhtevasında da kaynak isimlerin nadiren zikredildiğini gözden kaçırmıştır.

Lügavi tefsirlerde kullanılan kaynakların müelliflerinin nadiren zikredilmesi, Buḥārī ve Ṭaberī gibi müelliflerin eserlerinde lügavi tefsirlerden faydalanırken yine nadiren isim zikretmeleri, hicrî ikinci asırda telif edilen lügavi tefsirlerin isim zikretme konusunda uygulamasının erken dönem rivayet merkezli telif edilen tefsirlerden farklı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim söz konusu iki eserde de rivayet neredeyse yer almamaktadır.

Ebū Hātim'in *Me'āni'l-Kur'ān*'ın özgünlüğüne yönelik ileri sürdüğü görüş dönemin referans gösterme geleneklerinde aranmalıdır. Nitekim erken dönemde bir bilginin aktarılması için kitap yeterli olmamakta sadece tamamlayıcı olmaktadır. Çünkü bir bilginin hocadan işiterek alınması esastır.

Erken dönemde hadislerin naklinin metodu için oluşturulan *taḥammul* metodunun, lügavi eserlerin naklinde de kullanıldığı görülmektedir. Zira hadislerin naklinde de yazı kullanılmakla birlikte hocadan bizzat işiterek nakil yapmak (*sema* ') uzun bir müddet önemini korumuştur. Bu konuda klasik dönem müellifleri, dilcilerin de nakil yaparken *taḥammul* yollarından olan *sema* 'yı ilk sıraya koyduklarını, yazı ile nakli ifade eden *kitābe*, *vicāde* gibi yolları ise son sıralara koyduklarını söylemektedir. Çünkü erken dönemdeki herhangi bir müellif, eserinin ehil olmayan kimselerin eline geçmesinden, eserine bir şeylerin eklenip çıkarılmasından endişe etmektedir. Ebū Hātim'in söz konusu

iddiasının da bu bağlamda ele alınması daha mantıklı olmaktadır. Bu bakımdan el-Ahfeş el-Evsat'ın *Me'āni'l-Kur'an*'da kaynak olarak *Mecāzu'l-Kur'an*'dan faydalanması eserini şüpheli hale getirmemektedir. Nitekim el-Verd'in yapmış olduğu mukaddimede elde ettiği iki yüzden fazla benzerlik de yeterince açık değildir. Benzerlikleri görebilme açısından çalışmamızda iki eseri tekrar mukayese edilmiş ve yüz altmış iki yerde benzerlik tespit edilmiştir. Ancak bu benzerliklerin çoğunun el-Ahfeş el-Evsat'ın *Mecāzu'l-Kur'an*'dan nakil yaptığı anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. örneğin Kıraat konusunda iki müellif nadiren kıraat imamlarının isimlerini zikrettiği için ayete getirdikleri izah aynı olduğunda iki eser arasındaki bir benzerlik şeklinde görülmektedir. Oysaki onlar aynı kıraat imamının okuyuşuna yer vermiştir. Benzer durum dilbilim konuları için de geçerlidir. Zira el-Ahfeş el-Evsat bazen anonim atıf yaparak konu hakkında Ebū 'Ubeyde'nin görüşünü aktarmakla beraber başka görüşlere de yer vermiş veyahut Ebū 'Ubeyde'nin anonim atıf yaparak aktardığı bir görüşü kendisi isim vererek aktarmıştır. Bazen iki müellif herhangi bir kaynak isim zikretmeden görüş aktarmış ve bu görüş farklı kaynaklarda kendilerinden önce yaşamış bir şahsa nispet edilmiştir. Dolayısıyla bu tarz benzerlikler el-Ahfeş el-Evsat'ın tamamen *Mecāzu'l-Kur'an*'dan alıntı yaptığını değil bazen Ebū 'Ubeyde'ye ya da başka bir kaynağa anonim atıf yaptığı bazen de her iki müellifin kendilerinin dışındaki birinin görüşünü aktardığı izahlar şeklinde düşünmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Aksakal, Zeynep Nermin. "Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, Mecâzü'l-Kur‘ân'ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2015): 83-104 .
- Apak, Adem. "Şuubiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39: 244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Arık, Ahmet Sait. "Tefsir Mukaddimeleri Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Aşık, Nevzat. "Tahammül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39: 380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, İsmail. "Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Bırışık, Abdulhamit. "İsrailiyyât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23: 199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- . "Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Brockelmann, Carl. *Tārîhu'l-edebi'l-'Arabî*. trc. ‘Abdulhâlim en-Neccâr. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 1959.
- Bulut, Ali. "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dayf, Şevkî. *Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 1968.

DİB. *Kur'ân-ı Kerîm*. tarih yok. <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf> (erişildi: Mayıs 22, 2024).

Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Ankara: İsam Yayınları, 2022.

Duman, M. Zeki. "Huruf-ı Mukattaa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18: 401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Dureyd, Ebu Bekr İbn. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Lübnan- Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.

Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31: 115-117. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

ed-Dāvudî, Şemseddin Muḥammed. *Ṭabakātu'l-mufessirîn*. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1422/2002.

ed-Devseri, Sa'd b. Mubārek. "Ġarību'l-Ḳur'ān li ebî 'Ubeyde fî ğayri mecāzi'l-Kur'an" *Mecelletu'l-'ilmiyye* 33, sy. 4 (2021): 423-510.

el-Bağdadî, Ḥaṭīb. *Takyîdu'l-'ilm*. thk. Yūsuf el-'İş. Dimaşk: b.y.y., 1974.

el-Enbārî, Kemāleddin. *Nuzhetu'l-elibbā' fî ṭabaḳāti'l-udebā*. thk. İbrāhîm es-Sāmerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-menār, 1405/1975.

el-Evsat, el-Aḥfeş. *Me'āni'l-Ḳur'ān*. thk. Abdulemir Muḥammed Emîn el-Verd. Beyrut: 'Ālimu'l-kutub, 1405/1985.

—. *Me'āni'l-Ḳur'ān*. thk. Hudā Maḥmūd Ḳarā'a. Kahire: b.y.y., 1990.

el-Ḥamevî, Yāḳūt. *Mu'cemu'l-'Udebā*. thk. İḥsan 'Abbās. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-ġarbi'l-islāmî, 1993.

- el-Ğıfî, Ebu'l-Hasen. *İnbāhu'r-ruvāt 'alā enbāhi'n-nuḥāt*. thk. Muhammed Ebū'l-Faḍl İbrāhîm. 4 cilt. Kahire: Dāru'l- fikri'l-'arabî, 1406/1986.
- el-Māturîdî, Ebū Mansūr. *Te'vilātu'l-Kur'ān Tercümesi*. trc. Bekir Topalođlu. 17 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- el-Merzūbānî, Muḥammed b. 'İmrān. *Nūru'l-ḳabes el-muḥtaşar mine'l-Muḳtebes*. thk. Rudolf Zelhaym. Almanya: el- Maṭba'atu'l-kātūlikiyye, 1384/1964.
- en-Nedîm, Muḥammed b. İşḫāḳ. *el-Fihrist*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- es-Suyūfî, Ebū'l-Faḍl Celāluddîn. *Buğyetu'l-vu'āt fî ṭabaḳāti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥāt*. thk. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhîm. 3 cilt. Kahire: Maṭba'atu 'îsa'l-bābu'l-ḫalebî, 1384/1964.
- . *el-Muzhir fî 'ulūmi'l-luğa ve envā'iha*. thk. M. Aḫmed Cādelmevlā Bek - Muhammed Ebū'l-Faḍl İbrāhîm – 'Ali Muḥammed el-Bicāvî. 2 cilt. Beyrut: Menşürātu'l-Mektebeti'l-'aşriyye, 1408/1987.
- eṭ-Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vil-i āyi'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḫsin et-Turkî. b.y.y.: Dār-ı hecr, b.t.y.
- ez-Zehebî, Ebū 'Abdillah. *Siyeru a'lāmi'n-nubelā*. thk. Beşşār 'Avvād Ma'rūf. 25 cilt. Lübnan-Beyrut: Muessesetu'r-risāle, 1417/1996.
- ez-Zemaḫşerî. *el-Keşşāf*. thk. Şeyḫ 'Ādil Aḫmed 'Abdu'l-Mevcūt-Şeyḫ 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 6 cilt. Riyad: Mektebetu'l-'ubeykān, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burḫān fî 'ulūmi'l-Ḳur'ān*. thk. Muhammed Ebū'l-Faḍl İbrāhîm. 4 cilt. Kahire: Mektebetu Dāri't-turās, 1276/1957.

- ez-Zübeydî, Ebu Bekr. *Ṭabaḳātu'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1984.
- Gibb, Hamilton. *Studies on the Civilization of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Goldziher, İgnaz. *Muhammedanische Studien İslam Kültür Araştırmaları*. trc. Cihad Tunç. 2 cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goyal, Raasid S. "Rebel's Advocate: How Abu Ubayda Ma'mer b. al-Muthanna Came to be Labelled a Kharijite". *Journal of Near Eastern Studies* 81, sy. 1 (2022): 119-134.
- Gökkır, Bilal. "Kur'an'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım". *Marife* 3 (2002): 135-142.
- Gudde, Abdulfettâh Ebû. *Mevzû' Hadisler*. trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: b.y.y., 1997.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. İstanbul: Emin Yayınları, 2007.
- Hallikân, İbn. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân* thk. İhsan 'Abbâs. 10 cilt. Beyrut: Dâr-ı Şâdir, 1398/1978.
- Harun, 'Abdusselâm. *Nevâdiru'l-Maḥṭūṭat*. 2 cilt. Kahire, 1374/1954.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahfeş". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1: 524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu, 2020.

- Kaya, Ayhan. "el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'an Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Kayagil, Süleyman Mahmut. "El-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'an'ı". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "Me'âni'l-Kur'an ile İ'râbü'l-Kur'anların Karşılaştırılması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Dergisi* 4 (1991): 95-112.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyun". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- . "Kufiyyun". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26: 345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Koç, Mehmet Akif. "İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Koç, Mehmet Akif. "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler". *Kur'an İlimler ve Tefsir Tarihi* içinde, Mehmet Akif Koç (ed.), 147-167. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Koç, Mehmet Akif. "Tefsîr ve Te'vîl Üzerine". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* içinde, Mehmet Akif Koç (ed), 29-49. Ankara: Grafiker yayınları, 2021.
- . *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Muḳâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Lecker, Micheal. "Biographical notes on Abu 'Ubayda Ma'mer b. al-Muthanna". *Brill* 81 (1995): 71-100.
- Mucâhid, İbn. *Kitābu's-seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dāru'l-Me'ârif, 1972.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37: 130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Özel, Mustafa. "Bir Tefsir Kaynağı olarak İbn Hişam'ın es-Siresi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2011): 205-215.
- Pilgir, Muhammed. "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri". *Artuklu Akademi* 1 (2023): 79-94.
- Schoeler, Gregor. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*. trc. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: OTTO Yayınları, 2019.
- es-Suyûfî, Ebû'l-Faḍl Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*. thk. Muştafa Şeyh Muştafa. Lübnan-Beyrut: Muessesetu'r-risâleti nâşirün, 1429/2008.
- Temel, Ali. "Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Touatı, Houarı. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*. trc. Ali Berktay. İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2021.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsenna". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 551-552. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesir (ö.747/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Türkmen, Sabri. "Ebû 'Ubeyde ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri". Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- 'Ubeyde, Ebû. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. M.Fuad Sezgin. 2 cilt. Kahire, 1374/1954-1381/1962.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41: 27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yerinde, Adem. "Mecâzu'l-Kur'ân'ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin Tefsirciliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (Haziran 2009): 151-189.

—. "Mecâzu'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28: 225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zeyd, Nasr Hâmid Ebû. "Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vili" Sorunsalı." trc. Ömer Özsoy. *İslami Araştırmalar* 9, sy. 1-2-3-4 (1996): 24-43.

ÖZET

Denizci, Esra, Ebū ‘Ubeyde’nin *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile el-Aḥfeş el-Evsat’ın *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ının Konularına Göre Mukayesesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, VI+92 s.

Bu çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, problemi ve amacı, kapsam ve sınırlılıklarıyla yöntemi aktarılmıştır. İlk olarak Ebū ‘Ubeyde’nin ilmi kişiliği ve *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ı telif etme sebebi aktarılmış ve M. Fuad Sezgin’in *Mecāzu’l-Ḳur’ān*’ın girişinde eserin el yazmaları, ismi ve muhtevası hakkında verdiği bilgiler tartışılmıştır. Devamında el-Aḥfeş el-Evsat’ın ilmi kişiliği ile eseri *Me‘āni’l-Ḳur’ān*’ın telif edilme sebebi üzerinde durulmuş ve eserinin özgünlüğü hakkında muhakkiki Abdulemir Muhammed Emin el-Verd’in değerlendirmeleri incelenmiştir. Birinci bölümde, *Mecāzu’l-Ḳur’ān* ile *Me‘āni’l-Ḳur’ān* usul konularına; ikinci bölümde, dilbilim konularına göre mukayesesi yapılmıştır. Sonuç bölümünde ise her iki eserin muhakkiklerinin ileri sürdükleri görüşler ve yapılan mukayese hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Ebū ‘Ubeyde, el-Aḥfeş el-Evsat, *Mecāzu’l-Ḳur’ān*, *Me‘āni’l-Ḳur’ān*

ABSTRACT

Denizci, Esra, Comparison Abū ‘Ubayda’s *Majāz al-Qur’ān* with al-Akhfash al-Awsat’s *Ma‘āni’l-Quran* according to the their topics, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, VI+92 p.

This study consist of an introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction, the topic, problem, purpose and the method of the paper with its scope and delimitation were acknowledged. At first, the academic identity of Abū ‘Ubayda and the purpose of his work *Majāz al-Qur’ān*, and the comments of M. Fuad Sezgin on the manuscript, title and the contents on the title page of the work were discussed. Afterward, the study continued with the academic identity of al-Akhfash al-Awsat, the motive behind his work *Ma‘āni’l-Qur’ān* and the examination of researcher Abdulemir Muhammed Emin el-Verd about the authenticity of the work. The comparison of these two works, *Majāz al-Qur’ān* and *Ma‘āni’l-Qur’ān*, was made in the following pages; the first chapter was based on methodology while the second chapter engaged with linguistics aspects. In the Conclusion, the study included a general review on the statements of the scholars and the comparison of both works mentioned.

Keywords: Abū ‘Ubayda, al-Akhfash al-Awsat, *Majāz al-Qur’ān*, *Ma‘āni’l-Qur’ān*