

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**ES-SEMİN EL-HALEBÎ'NİN ED-DURRU'L-MASÛN
ADLI ESERİNİN ULÛMU'L-KUR'ÂN VE TEFSİR
USÛLÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ**

MUSTAFA FATİH ŞEN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAKAN UĞUR

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Fatih Şen
	Numarası	168106011006
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Hakan Uğur
	Tezin Adı	Es-Semîn El-Halebî'nin Ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Ve Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Es-Semîn El-Halebî'nin Ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Ve Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi başlıklı bu çalışma 04/07/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi	Hakan Uğur	
2	Prof. Dr.	Ali Akpınar	
3	Dr. Öğr. Üyesi	İrfan Çakıcı	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Fatih Şen		
	Numarası	168106011006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Es-Semîn El-Halebî'nin Ed-Durru'l-Masûn Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Ve Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mustafa Fatih Şen

Özet

Çalışmamızda hicrî VII ve VIII. yy.lar arasında yaşamış olan es-Semin el-Halebî'nin hayatına, *ed-Durru'l-Masun* adlı eserindeki Ulum'ul-Kur'an'a ve Usul uygulamalarına dair açıklamalarına değinilmiştir.

Müellif, Halep'te dünyaya gelmiş, bir süre sonra Kahire'ye yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Mısır'da bulunan, Ebu Hayyan gibi döneminin kıymetli alimlerinden çeşitli ilimler tahsil etmiştir. İhtisas olarak bir alana odaklanmamış, birçok ilim dalında itibar gören bir statüde yer almıştır. Tefsir, nahiv, sarf, belağat vb. ilimlere dair yazdığı eserleri günümüzde istifade edilen kaynaklar arasındadır. Ayrıca ilim uğruna yaptığı yolculukları ve ilme olan hevesi sayesinde, talebelik döneminden hocalık görevine geçmesi uzun bir dönemde olmamıştır. Kahire'de bulunan Tolunoğlu Camii'nde hocalık yapmıştır.

Eser tefsir ilmine dair yazılmış, Ulumu'l-Kur'an'a dair meseleler farklı bir üslup ile ele alınmıştır. Rivayet ve dirayet tefsiri olmadığından, ayetlerin açıklamalarında filolojik unsurlardan çokça istifade edilmiştir.

Eserinde nahiv ilmine ağırlık vermiş, belağatla ilgili unsurlar olan bedi, beyan ve meani gibi ilimleri ihmal etmemiştir. Ayetlerde anlatılmak istenen temel noktalarla veya kelimelerle ilgili şiirlerden destek almıştır. Ayrıca kıraat ilmine de önem vererek, eserinde kıraat imamlarının bazı kelimeleri nasıl okuduklarına değinmiştir.

Anahtar Kelimeler:

es-Semin el-Halebî, ed-Durru'l-Masûn, Ulûmu'l-Kur'an, Usul Uygulamaları.

Abstract

In this study, it is embraced the life and scholarship of as-Sameen al-Halabî who lived between 7th and 8th, also handled the approaches of his book that called *ad-Durr al-Masoon* as a perspective of Sciences of Qur'an, Methodology of Quranic Exegesis.

The author was burned in Aleppo and after a while went to Cairo and passed away in it. He had taken diverse lessons from the outstanding scholars like Abu Hayyan in Cairo. Instead of focusing on certain specialization, he had zeroed in a wide range of religious sciences. The books are written by him in tafsir, grammar and rhetoric sciences are maintained their importance between references, hitherto.

Also, with the help of scientific travelling and eagerness for sciences, he had progressed easily from pupilage to profession of a teacher in a short while. Al-Halabî, he had taught school in Mosque of Ibn Tulun that stay in Cairo.

In this book that consists of the center of this study has handled the issues are related to 'ulum al-Quran as a diverse style and perspective. As this tafsir is hardly *tafsir bi-al-ma'thur* or *tafsir bi-al-ra'y*, it has been utilized philology perspective in being interpreted of verses.

Although he has zeroed in on syntax details in his tafsir, he has not ignored the explanations of rhetoric sciences *balaghat*, especially *badî'*, *al-bayân* and *al-ma'ânî*. Al-Halabî has supported for his explanations poem literature of pre-islamic age and has mentioned qiraat details how scholars read these verses.

Keywords: as-Sameen al-Halabî, *ad-Durr al-Masoon*, Sciences of Qur'an, Methodology of Quranic Exegesis.

İçindekiler

ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1

ARAŞTIRMANIN GENEL KAPSAMI

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN METODU	1
C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

ES-SEMİN EL-HALEBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. YAŞADIĞI ÇAĞDA SOSYAL, SİYASİ VE İLMÎ HAYAT	3
1. Sosyal Hayat	3
2. Siyasi Hayat	4
3. İlmî Hayat	6
B. ADI, KÜNYESİ VE LAKABI.....	7
C. DOĞUMU	8
D. VEFATI.....	9
E. İLİM HAYATI.....	10
F. HOCALARI	12
G. ESERLERİ	18
H. İTİKADÎ GÖRÜŞÜ VE MEZHEBİ	27
İ. MÜELLİF HAKKINDA SÖYLENENLER	29
J. TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI	30

İKİNCİ BÖLÜM

ED-DURRU'L-MASÛN'DA ULÛMU'L-KUR'AN

A. GARİBU'L-KUR'AN	36
1. Kavramsal Çerçeve	36
2. Genel İtibariyle Garibu'l-Kur'an	37
3. Ed-Durru'l-Masun'da Garibu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	38
B. MÜŞKİLÜ'L-KUR'AN	39
1. Kavramsal Çerçeve	39
2. Genel İtibariyle Müşkilü'l-Kur'an	39
3. Ed-Durru'l-Masun'da Müşkilü'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	40
C. İ'CAZÜ'L-KUR'AN	41
1. Kavramsal Çerçeve	41
2. Genel İtibariyle İ'cazü'l-Kur'an	41
3. Ed-Durru'l-Masun'da İ'cazü'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	42
D. AKSAMU'L-KUR'AN	45
1. Kavramsal Çerçeve	45
2. Genel İtibariyle Aksamu'l-Kur'an	45
3. Ed-Durru'l-Masun'da Aksamu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	45
E. TEKRARU'L-KUR'AN	47
1. Kavramsal Çerçeve	47
2. Genel İtibariyle Tekraru'l-Kur'an	47
3. Ed-Durru'l-Masun'da Tekraru'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	47
F. KASASU'L-KUR'AN	49
1. Kavramsal Çerçeve	49
2. Genel İtibariyle Kasasu'l-Kur'an	49
3. Ed-Durru'l-Masun'da Kasasu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	49

G. FEDÂİLÜ'L-KUR'AN	52
H. MÜBHEMATÜ'L-KUR'AN	53
1. Kavramsal Çerçeve	53
2. Ed-Durru'l-Masun'da Mübhematü'l-Kur'an ile İlgili Örnekler	53
İ. MUHKEM VE MÜTEŞABİH	54
1. Kavramsal Çerçeve	54
2. Ed-Durru'l-Masun'da Muhkem ve Müteşabih ile İlgili Örnekler	54
J. HURÛF-İ MUKATTAA	55
1. Genel İtibariyle Huruf-ı Mukattaa	55
2. Ed-Durru'l-Masun'da Huruf-ı Mukatta ile İlgili Örnekler	57
K. SEBEB-İ NÜZÛL	59
1. Kavramsal Çerçeve	59
2. Ed-Durru'l-Masun'da Sebeb-i Nüzul ile İlgili Örnekler	60
L. NÂSİH VE MENSÛH	60
1. Kavramsal Çerçeve	60
2. Genel İtibariyle Nasih ve Mensuh	60
3. Ed-Durru'l-Masun'da Nasih ve Mensuh ile İlgili Örnekler.....	62
M. MEKKİ VE MEDENİ	62
1. Genel İtibariyle Mekki ve Medeni	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ED-DURRU'L-MASÛN'DA DİLBİLİMSEL KONULAR

A. ESERDE ARAP DİLİ VE BELAĞATI	65
1. Lügat	65
2. Sarf	66
3. İştikak.....	67
4. Nahiv	68

5. Belağat	69
6. Şiirle İstişhad	79
B. ESERDE KIRAAT FARKLILIKLARI	81
SONUÇ	84
KAYNAKÇA	87



ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın iman edenlere hediye ve emanet ettiği eşsiz bir kitaptır. Arapça lafızlarla yani asıl indiği şekilde bu kitabın okunması sevap getirisi bakımından önemli olsa da, içerisinde bulundurduğu imanî ve diğer konuların iyice kavranıp anlaşılması, yaşantılara ve kalplere aktarılması için bütün inananların gayret göstermesi gerekir.

Üslup bakımından benzerinin olmadığı bir yapıda olan kitabımız, her ne şekilde olursa olsun hükümlerinin, emirlerinin, yasaklarının vb. durumların müminlerin karakterinin oluşumuna etki etmesi kaçınılmazdır. Yani kendilerine seslenen bir kitaba kayıtsız kalmayan muhatapların, İslamiyet dininin tadını en başta bu kitap ile almaları önem arz eder. Bu bağlamda kitabımızın daha iyi anlaşılması ve açıklanması hususunda bize kaynaklık eden eserlerin okunması da son derece gerekli bir durumdur.

Kur'an'ın açıklanması noktasında en fazla başvurulması gereken eserler tefsir kitaplarıdır. Anlamının veya lafızlarının tam olarak anlaşılmadığı hususlarda gerek rivayet gerekse dirayet alanlarında kaleme alınmış ve günümüze kadar ulaşmış olan eserlere müracaat etmeliyiz. Bu şekilde ilahi kelamın bize sunmuş olduğu hikmetli bir yaşam sürmemiz kolay olacaktır.

Hem sureler hakkında geniş bilgiler edinmek hem de ayetlerin özündeki meselelere değinmek için sadece tefsir, hadis, fıkıh ilimleri yeterli olmayıp, aynı zamanda ibarelerinde ve ifade ediliş şekillerinde Yüce Allah'ın Arap dili ve Belağatı'nın en güzel örneklerini bize sunduğunu görmekteyiz.

İlahi kitabımızın içeriğindeki etkileyici unsurları barındıran dilsel ve olgusal nitelendirmeler, yalnızca müminlerin zihinlerine ve kalplerine değil; Hz. Peygamber'e işkence yapma cüretine dahi sahip olan inkarcıların, Kur'an'ın kelimelerinin dizaynında ve o zamana kadarki dönemde kendilerinin dahi şiirlerinde dile getiremedikleri unsurların bulunması dolayısıyla kitabımızın vahiy mahsulü olduğunu pek tabii iyi biliyorlardı. Fakat gerek ekonomilerini gerekse diğer dünyevi menfaatlerini göz önüne alarak çıkarlarına balta vurduğu düşüncesiyle başta Kur'an'a, sonrasında peygambere inkarlarında ısrarcı olmayı tercih ettiler ve dünyada da ahirette de hüsrana uğratılacak olmalarına bilmelerine rağmen böyle bir yola başvurdular. İşte Kur'an'ın müşriklere bu şekilde etki etmesinden de anlaşılacağı üzere kitabımız basit bir biçimde yazılmış bir

kitap olmayıp, kapsadığı hususlarda evrensellik çerçevesinde her devre hitap eden ve kıyamete kadar da hitap edecek bir usluba sahip olan en kıymetli kitaptır. Kendisinden önceki dönemlerde hak olarak gönderilmiş olan Tevrat, Zebur ve İncil gibi semâvi kitapların muhatapları tarafından içerisindeki hükümlerle oynanmış olması yani tahrif etmeleri kerim kitabımız için söz konusu değildir.

Kur'an-ı Kerim'in içeriğinde; emirler, yasaklar, helaller, haramlar, kıssalar, sosyal hayata dair düzenleyici unsurlar vb. hususlar yer almakla birlikte, Kur'an ilimlerine dair meseleler de bulunmaktadır. Örneğin; Arap diline ait olmayan, başka dillerden geçen yabancı kelimelerin ğarib çerçevesinde değerlendirilmesi, kendisini inkar edenlere bir benzerini getirmesi hususunda aciz bırakması, ayetlerin nasıl ve ne koşulda indiklerinin bilinmesi için iniş sebepleri vb. meselelerde kitabımızın tam manasıyla anlaşılması için bu ilimlere başvurulması gereklidir. Bu ilimlerle birlikte göz ardı edilmemesi gereken bir durum da hiç şüphesiz Arap dilinin belağat unsurlarıdır. Kur'an'da yer alan beyan, bedi' ve meani ilimlerine dair inceliklerin de bilinmesi gereklidir. Bu bağlamda çalışmamızın, Giriş bölümünde araştırmamız hakkında temel bilgiler vermeye çalıştık. Birinci bölümünde eseri kaleme alan müellifin yaşadığı dönemdeki sosyal, siyasi ve ekonomik durumları, hayatını, eserlerini, hocalarını, ilmî yaşantısını ve ilme verdiği değer doğrultusunda yaptığı birtakım yolculuklardan bahsettik. İkinci bölümünde eserde Ulumu'l-Kur'an'a dair ayetlerde müellifin açıklamalarına yer verdik. Üçüncü bölümünde eserin Arap Dili ve Belağatı hakkında beyani bedi' ve meani ilimleri başta olmak üzere ayetlerin bu unsurlar çerçevesinde açıklamalarına değindik.

Bu çalışmamda bana destek olan başta tez danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Hakan UĞUR hocama, anneme, babama ve eşime teşekkür ederim.

KISALTMALAR

- As. : Aleyhis selam
- Age. : Adı Geçen Eser
- Agm. : Adı geçen makale
- Çev. : Çeviren
- Dty. : Detaylı
- Edt. : Editör
- EÜİF : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Haş. : Haşiye eden
- Sav. : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
- Sy. : Sayı
- S. : Sayfa
- MÜİFD : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- Mtb. : Matbaacılık
- Nşr. : Neşreden
- OMÜİFD: On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- TEV. : Türk Edebiyatı Vakfı
- TDV. : Türk Diyanet Vakfı
- Vb. : Ve benzeri
- Vd. : Ve diğerleri
- Yay. : Yayıncılık
- Ylt. : Yüksek Lisans Tezi

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN GENEL KAPSAMI

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Araştırmamızın konusu es-Semîn el-Halebî'nin kaleme aldığı *ed-Durru'l-Masûn* adlı Tefsir ilmine dair eserinin, Kur'an ilimleri hakkındaki meselelere ve Tefsir Usulü konularının esaslarına dayalı ifade ettiği ayetlerin tahlilidir.

Müellif eserinde, Ulumû'l-Kur'an'ın alt dallarını filolojik açıdan ele almıştır. Örneğin; Kur'an'daki Arap diline ait olmayan yabancı kelimeleri ğarip lafızlar olarak açıklamış, bu kelimelerin kendisinin ulaştığı kaç anlamı varsa hepsine yer vermiştir.

Müellif bu eserinde Arap diline dair unsurlara çokça yer vermiş, başta nahiv, sarf ilimleri olmak üzere beyan, bedi ve meani sanatlarının alt başlıklarına da ayet açıklamalarında başvurmuştur. Ayetlerin anlaşılmasında öncelikle döneminden önce veya dönemindeki alimlerin görüş ve ifadelerine yer vermiş, sonra kendisi özellikle kelimelerin hangi durumlarda ve manalarda kullanılması gerektiğini ortaya koymuştur.

Araştırmamız, çalışmamızın temel konusu olan müellif ve eser hakkında Tefsir alanında herhangi bir akademik çalışma olmamasından ötürü önemlidir.

B. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırmamızda yazar ve eserle ilgili tarama yaptık ve yazarın hayatına dair yazılmış eserlerden, tezlerden, makalelerden istifade ettik. Yazarın hayatı ile ilgili bilgilere genel anlamda ulaştık.

Ulumû'l-Kur'an ve Tefsir Usulü konuları hakkında olabildiğince temel kaynaklardan bilgiler aktarmaya çalıştık, asıl kaynaklarda ulaşamadığımız hususlarda ise güncel kaynaklardan faydalandık.

Metod olarak öncelikle eserde yazarın konuları açıklama tarzına ve üslubuna yer verdik sonra da bizde oluşan kanaat ve değerlendirmelere yer verdik.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızda kullandığımız tarihi kaynaklarda, ana eserlerde bulabildiğimiz kadar bilgiyi paylaŐtıktık. Ancak bazı durumlarda temel nitelikli kaynağa ulaŐamama halinde yazar veya eser hakkında günümüzde yazılmış olan kitaplardan, tezlerden veya makalelerden faydalandık.

Eserin asıl nüshasında müellifin kendisinin hangi hususlardan nasıl bahsettiğini genel hatlarıyla anlattık. Özellikle eserin ilk cildinde yer alan yazarın hayatı ile ilgili meseleleri tespit ettik ve biyografisini bu konular üzerinde Őekillendirdik.

Yazarın sadece konumuz olan *ed-Durru'l-Masun* adlı eserinden değil, günümüze ulaşan diğer eserlerinden de fazlaca istifade ettik. Örneğin; *Umdet l-Huffâz* ve *el-İkdu'n-Nadid* adlı iki eserini oldukça kullandık.

Araştırmamızda temel meselelere ulaşamadığımız bazı hususlarda, müellifimiz hakkında günümüzdeki makalelerden ve yazılmış olan tezlerden istifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

ES-SEMİN EL-HALEBÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. YAŞADIĞI ÇAĞDA SOSYAL, SİYASİ VE İLMÎ HAYAT

Bir kişinin hayatını ve eserlerini konu edinmek için yapılması gereken öncelikli işler arasında yaşadığı çağın ve yerlerin kendi dönemsal çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Yani geçmişte olan olay veya durumları yaşadığımız döneme göre değil de o dönemle alakalı temel konular olan sosyal, siyasi ve ilmî hayatlara etki eden unsurların neler olduğunu göz önüne alarak yapmalıyız. Biz de bu bölümümüzde el-Halebî'nin yaşadığı dönemde önem arz eden bu hususlara yer verdik;

1. Sosyal Hayat

Memlûklerde toplumsal yapı yedi sınıftan oluşmaktaydı.¹ Devlet reisliği kısmını yöneticilikten gelen kişiler oluşturmakta, bunlar devlet gelirlerini kendi aralarında pay ederler yani halktan olan kişilerle paylaşmazlardı. Ticaretle uğraşanlar ve ilimle meşgul olanlar ise toplum nazarında ayrı bir değere sahiptiler. Geriye kalan sıradan halk tabakasında olan kişiler köle gibi kullanılıyorlar ve kendilerine ne siyasi ne de ekonomik bir kolaylık sağlanmıyordu.² Askeri tabaka o kadar fazla haklara sahipti ki devlet kademesinde görev yapmalarından ziyade göreve alınacak olan kişileri bile kendileri seçme hakkı ellerindeydi. Yalnızca devlet bürokrasisi, adalet ve din ile ilgili birimlerde halk arasından kaliteli olan kişiler göreve alınıyor, belediye ve emniyetin sağlanması hususlarını yine askerler idare ediyorlardı. Kavmiyetçiliğin ve ırkçılığın yaygın olarak itibar kazandığı bu yerde, askeriye kendilerinden olmayanların alınması muhaldi.³

Memlûklerde halk çoğunlukla Müslümandı ve Ehli Sünnet mezhebine mensup idi. Fakat kozmopolit bir yapıda olan devletin tebaasında gayri müslim halk da olduğundan dolayı, yönetimin yaptığı en iyi hizmetlerden birisi de Müslüman olmayanlar ile alakalı konular için onların içerisinde memurların seçilmesi durumudur.

¹ Devlet reisi (emirler, askerler), zenginler (tacirler ve fakihlerden), esnaf (orta halli geçinenler), çiftçiler, bedeviler (köylüler), sanatkarlar ve fakirler. Bkz. Makrîzî, *İğaseti'l-Ümme bi Keşfi'l-Gumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhat, Daru Ayn li Dirasat ve'l Buhus'il İnsaniyye ve'l-İctimaiyye, Mısır 1427/2007, s. 147.

² Aşur, Abdülfetâh, *Mısır ve's-Şâm fi Asri'l-Eyyübiyyîn ve'l-Memalik*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty., s. 288.

³ Yiğit, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1991, VII/379-381.

Yani gayrimüslimler kendi sıkıntıları veya ihtiyaçları için kendilerinden olan kişilerle irtibatlaşıp dertlerini arz etme haklarına sahiptiler.⁴ Yaptıkları bu uygulama, insanların haklarının ve temel ihtiyaç gereksinimlerinin karşılanması noktasında oldukça önemlidir. Ayrıca bu husus sosyal ilişkilerde yaşanabilecek problemlerin de kısa bir süre zarfında çözülmesine olanak sağlar.

Devlet kademesinde bulunan başta devlet başkanı olmak üzere ülkelerinin temizliği, tertibi ve görseelliği noktalarında gereken hassasiyete sahiptiler. Ayrıca sultanlar halkın ihtiyaçlarını göz önüne alarak ulaşımı, sağlığı ve eğitimi önceleyen, insanların kimlikleri ne olursa olsun onlara hizmeti ön planda tutan bir sosyal insan statüsündeydiler.⁵

Memlûklerde halk genel olarak sosyal yaşantıya önem verirdi. Sanat, eğlence ve sosyal aktiviteler bağlamında sağlam bir yapıya sahiptiler. İnsanların dini inançları, duyguları ve hassasiyetleri İslam'ın ana ilkelerine uygun tarzda dizayn ediliyordu. Kimi zaman önemli dini gün ve gecelerde devlet başkanlarının da katılımlarıyla programlar düzenlenir, halkın kendi arasında bütünleşmesi ve millet ahlakının oluşması için böyle faaliyetler yapılırdı.⁶ Kadınların toplum nazarındaki önemlerine gelince, sosyal hayatın her yerinde kadın saygı görür, dışarda gezintilere çıkabilir, umuma açık yerlerde rahatlıkla oturabilir ve ilim öğrenmek için yolculuk yapabiliirdi.⁷

Dinin tasavvufi kısmında Memlûklerin ön planda oldukları görülür. Halkın önemli bir kısmı tarikatlara mensuplardı⁸ hatta devlet başkanlarından kimilerinin intisap ettikleri şeyhleri vardı.⁹

2. Siyasi Hayat

Halep tarihi kaynaklarda geçen bilgiler doğrultusunda, kurulduğu andan hicrî VII. yüzyılın sonlarına kadarki süreçte pek çok saldırılara uğramıştır. İlk zamanlar Haçlıların saldırımları, sonraları ise o dönemde tüm dünyanın kendilerinden korkup kaçır hale geldiği Moğolların yağmaları ve zulümleri Halep'teki düzeni bozmuştur. Moğolların tarih sahnelerindeki en önemli liderlerinden birisi olan Hülagü zamanında Halep, en

⁴ Yiğit, *age.*, VII/383-384.

⁵ Aşur, *age.*, s. 288-289.

⁶ Yiğit, *age.*, s. 393-397.

⁷ Aşur, *age.*, s. 289.

⁸ Yiğit, *age.*, s. 388-389.

⁹ Yiğit, *age.*, s. 388-389.

çetin dönemlerini yaşamış, bu komutanın Halep'e verdiği zararlar ve insanlarına yaptığı zulümler akıllara kazınacak vaziyettedir. Yapmış oldukları tahribâtтан az bir zaman sonrasında Halep'i Memlûkler ele geçirir. Fakat VIII. yüzyılın başlarında Moğolların bu bölgelere istilaları tekrardan vuku bulmuş ancak kendileri yerleşik hayata alışık olmadıkları için şehirden çıkmak durumunda kalırlar ve şehir yeniden Memlûk Devleti'nin hakimiyeti arasına girer. Bir yerleşim merkezi olarak gelişmesini, ilerlemesini ve yenilenmesini bu dönemde kazanmıştır. Mevcut konumunun yer aldığı topraklarda o dönemde gerek kevnî felaketler gerekse salgın hastalıkların sebep oldukları birtakım musibetler, Halep şehrinin harap hale gelmesine yol açmıştır.¹⁰

Moğollar o dönemde bir yeri ele geçirdiklerinde durmuyorlar, yakınında bulunan diğer şehirleri ve yerleşim alanlarına da zarar veriyorlardı. Bu şekilde davranmalarının bir örneği de Halep'i ele geçirdikten sonra Şam'a doğru gidip orayı da hakimiyetleri altına almaları olmuştur. Fakat Şam'da bulunduğu zaman dilimleri diğer yerlere göre kısa sürmüş, Memlûklerin liderlerinden birisi olan Kutuz, Moğolları yenerek Şam da dahil olmak üzere Suriye topraklarının oldukça çoğunu hakimiyeti altına alma başarısı göstermiştir. Bu süreçte o devrin bir başka gücü niteliğinde olan İlhanlı Devleti, Suriye'ye doğru harekete geçmiş ve Dimaşk'ı ele geçirmişlerdir. Kale içerisinde bulunan askeri birliklerin teslim olmamaları nedeniyle de şehrin surları da içerisine alan kısmı dahil olmak üzere İlhanlılarda; kalenin bulunduğu kısım ise Memlûklerde kalmıştır. Surların bulunduğu kısımda varlıklarını fazla devam ettiremeyen İlhanlılar, o bölgeyi terk etmek mecburiyetinde kalmışlar, IX. Yüzyılın başına yani tekrar işgal altına girene kadar bölgede, Memlûkler söz sahibi olmuşlardır.¹¹

Aynı zaman diliminde Muvahhidlerin Haçlılar ile girdikleri mücadelelerde yenik duruma düşmeleri sonucu Endülüs de karışık bir vaziyetteydi. Merkezi yönetimlerin hakimiyetleri Müslümanların ellerinden alınmıştı. Sadece 1238'de Gırnata topraklarında Muhammed b. Nasır tarafından kurulan Benî Ahmer hanedanı varlıklarının temellerini atıp devam eden hanedan konumunda bulunmuşlardır. Ancak bu devlet de hicrî 897 (898) yılında tarih sahnesinden silinmiştir.¹²

¹⁰ Yazıcı, Talip, "Halep", *DİA*, İstanbul 1997, XV/242.

¹¹ Tomar, Cengiz, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/313-314.

¹² Yiğit, İsmail, "Nasriler", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/420-422.

Bu çağın önemli merkezlerinden birisi olan Mısır'da ise Memlûklerin saltanat sürdükleri görülmektedir. Tarihi kaynaklarda Memlûkler, iki döneme ayrılmaktadır; Burcîer ve Bahrîler.¹³ Müellifimiz Bahrîlerin hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Memlûklerin liderlerinden olan Kutuz'un kazandığı savaş neticesinde, İslam Devletleri arasında en fazla söz sahibi olan devlet konumuna geldiği söylenir. Nitekim onların bu hakimiyetleri Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemine kadar sürecektir. Tarih eserlerinde hicrî 658-675 tarihleri arasında I. Baybars ön plana çıkar ve halifeliği Abbasilerden alarak Mısır'a taşır. Bu atılımla birlikte I. Baybars yeni bir devrin başlamasına önder olur. Döneminde kendisine en fazla Haçlılar ve İlhanlılar düşmanlık eder. Bununla birlikte saltanatının mutlak hakimiyetini sağlamak amacıyla devrindeki krallıkların bazısını vergiye bağlamış, bazısını da tarihten silmiştir.¹⁴

I. Baybars'tan sonra devlet reisliği görevine veliahtları gelmiş fakat karışıklık yaşanan bir döneme rast geldiği için, devlet otoritesini ele geçirmek isteyen birtakım asilerin desteklediği kişileri başında gelen Seyfeddin Kalavun on bir yıl boyunca liderlik görevini ifa etmiştir. Onun döneminde de dış güçlerle mücadeleler yapılmış, özellikle Haçlılar ile ciddi derecede savaşlar yapılmıştır. Vefatından sonra oğlu Melikü'l Eşref Halil liderliğe geçmiş, üç yıl kadar bir süre bu görevi yapmış ve babasının kaldığı yerden Haçlılarla savaşıp onların o bölgedeki varlıklarına son vermiştir. İçeride ve dışarıda bulunan düşmanlarının çevirdikleri entrikalarla suikaste maruz kalmış ve öldürülmüştür. Sonraki dönemde Melikü'l-Eşref'in oğlu olan Muhammed tahta geçmiş ancak o da saltanatının ilk dönemlerinde asilerin tutumlarıyla iki kere tahttan indirilmiştir. Fakat üçüncü kez tahta çıktığında kendisini ispatlamış ve liderlik karakteri oturmuş bir tarzda olduğu için otuz bir yıl boyunca bu vazifede kalır ve bu zamana kadarki siyasi sıkıntılara ve iktidar problemlerine son verir.¹⁵

3. İlmî Hayat

Moğolların Irak'ı, Haçlıların Endülüs'ü abluka altına almaya çalıştıkları bir devirde, ilmin öğrenilmesine en uygun olan topraklar Memlûklere ait olan yerlerdi. Kendileri

¹³ Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX/90.

¹⁴ Abadî, Ahmet Muhtar, *Kıyamu Devletil- Memâlikil-Ula fi Mısır ve Şam*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 161-239.

¹⁵ Takkuş, Muhammed Süheyl, *Tarihu'l-Memalik fi Mısır ve Biladi's-Şam*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1999, s. 87-100.

siyasi olarak bir düzen oturtmalarının bir hayli meşakkatli olduğu bir zaman diliminde, ilme gereken önemin ve olanakların sağlandığı bir devlet yönetimine sahiptiler. İlme dair meseleler yalnızca halktan olan kimselerle sınırlanmamış, aynı zamanda dönemlerinin devlet reisleri de bizzat ilme iştirak ederek insanlara örnek profiller olmuşlardır. Ayrıca devlet erkanının oluşturduğu istişare meclislerinde ilmî münazaralar da yapıldığı belirtilmiştir. Başta Kahire ve Dımaşk olmak üzere pek çok bölgeye ilme meraklı kişiler yolculuk yapmıştır.¹⁶ Memlüklerin yaşadığı devirlerinden günümüze ulaşan ilim mahiyetindeki kayda değer eserlerin de onların ilme ne kadar kıymet verdiklerinin göstergesidir. Gerek batıda gerekse doğuda tıp, tarih, edebiyat, din vb. gibi alanlarda istifade edilen temel eserlerin sayılarının fazla olması da bu ilim merakının delillerindendir.¹⁷

B. ADI, KÜNYESİ VE LAKABI

Tarihi kaynaklarda yer alan bilgilerin çoğunluğuna göre el-Halebî'nin isminin Ahmed, babasının adının ise Yusuf olduğu hususunda görüş birliği vardır. Fakat nesebi hakkında dedesi ve dedesinin babasına dair isimler farklılık arz eder. Kimi kaynaklarda dedesinin adı Muhammed,¹⁸ kimi kaynaklarda ise Abüddaim¹⁹ olduğu bilgisine rastlanmaktadır.

ed-Durru'l-Masûn'un muhakkiki olan Harrât, mukaddime bölümünde el-Halebî'nin nesebini Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud olarak yazmıştır. Bu neseb İbnü'l-Cezerî'nin de eserinde tercih ettiği soydur. Harrât bu şekilde tercih etmesine neden olan kaynağın el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn*'u bizzat kendi el yazısıyla kaleme aldığı nüshasında bu nesebin yer aldığını belirtmiştir.²⁰ Muhakkikin belirttiği bu nesebi

¹⁶ Aşur, *age.*, s. 292-293.

¹⁷ Aşur, *age.*, s. 293.

¹⁸ Makrîzî, Ahmed, *es-Suluk li Marifeti Düveli ve Müluk*, thk. Muhammed Abdülkadir, Darul-Kütübil-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1418/1997, IV/224; İbnül-Cezerî, Ebul-Hayr Şemsuddin, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakatil-Kurra*, Gotthelf Bergstraesser, I-III, Mektebetü İbn Teymiye ty., I/152.

¹⁹ Davudî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Komisyon, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1403/1983, I/101; Zirikli, Hayruddin b. Mahmud, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002, I/274; Hüseyinî, Muhammed b. Ali, *Zuyulu'l-İber fi Haberi men Ğabar*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Za'lûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, IV/170; Bâbânî, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul 1951, I/111; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-XIII, Beyrut ty., II/211.

²⁰ el-Halebî, es-Semîn, *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, I-XI, Dâru'l-Kalem, Şam 1432/2011, I/13.

birtakım çağdaş araştırmacılar da tercih etmişlerdir.²¹ el-Halebî'nin *el-İkdü'n-Nadîd* adlı eserini tahkik eden Berrâk ise, bu eserin gerek Mısır'daki gerek Türkiye'deki nüshalarında geçen müellifin nesebinin de eserin muhakkikinin de belirttiği üzere Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud şeklinde olduğunu söyler.²² Kaynaklarda el-Halebî'nin dedesi olarak geçen Abduddâim ismi Abdülfettah Hatîb'in de ifade ettiği üzere muhtemelen yakın devirde hayatta olan ve orduyu kontrol eden kişi olarak tanınan Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Abdiddâim el-Halebî ile isim benzerliğinden olarak karışıklık ile olması muhtemeldir.²³

Müellifin lakapları Şihâbuddîn ve es-Semîn,²⁴ nisbesi el-Halebî²⁵ ve künyesi ise Ebu'l-Abbas'tır.²⁶ Tarihi kaynaklarda kendisine Şihâbuddîn lakabının ne sebeple verildiği hususunda net bir bilgi yer almamakla birlikte, müellif daha çok es-Semîn lakabı ile şöhret kazanmıştır.²⁷ Ancak kaynaklarda ne zaman ve ne sebepten dolayı es-Semîn lakabının kendisine verildiği tam olarak bilinmemekte sadece Halep'te ikame ettiği sırada iri yapılı olmasından ötürü bu lakabın kendisine yakıştırıldığı bildirilmektedir.²⁸ Bazı eserlerde İbnü's-Semîn' lakabının kullanıldığı da görülmektedir.²⁹ Fakat İbnü's-Semîn' lakabının el-Halebî için kullanılmasının yanlış olduğu, muhtemelen o dönemlerde yaşamış olan Ahmed b. Ali el-Bağdadi el-Halebî (v. 614/1217-18) ile ihtilat edilmiş olabileceği söylenir.³⁰

C. DOĞUMU

Müellif, Halep'te dünyaya gelmiştir.³¹ Doğduğu tarih hususunda kaynaklarda net bir bilgi yer almamakla birlikte, birtakım tahminler dolayısıyla, hocası Ebu Hayyan'ın,

²¹ Hatîb, Muhammed Abdulfettâh, *Beyne's-Sina'ati'n-Nahviyye ve'l-Ma'nâ inde's-Semîn el-Halebi fi Kitâbihi ed-Durri'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dâru'l-Basâir, Kahire 2011, s. 24.

²² Barrâk, Abdullah b. Gazây, *el-İkdü'n-Nadîd fi Şerhi'l-Kasîd*, Ylt., Camiatü Ümmil-Kurâ Külliyyetu'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, Mekke 1423, s. 40.

²³ Hatîb, *age.*, s. 24.

²⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *ed-Dureru'l-Kâmine fi Ayâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Dân, I-VI, Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifi'l-Usmâniyye, Hindistan 1392/1972, I, 402.

²⁵ Dâvûdî, *age.*, I/101.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/152.

²⁷ İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Vizâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, I-XVI, Mısır, Dâru'l-Kütüb, ty., X/321.

²⁸ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/13.

²⁹ İbnü'l-İmâd, *age.*, VIII/307; Hüseyinî, *age.*, IV/170.

³⁰ Hatîb, *age.*, s. 24.

³¹ Cebbûr, Kamil Selman, *Mu'cemu'l-Udebâ mine'l-'Asri'l-Câhilî*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I/310.

679/1281 yılında doğum yeri olan Gırnata'dan gidip Mısır dahil olmak üzere muhtelif ülkeler dolaşmış, sonunda tekrar Mısır'a gelmiştir. Hocası Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın 698/1298 yılında vefat etmesiyle birlikte onun yerine müderrislik vazifesini devralmıştır. Tarihi bilgilere bakıldığında Ebû Hayyan'ın Gırnata'dan ayrılışı ile Mısır'a gelip hocasının yerine tedrisat görevini üstlenmesi arasında on sekiz yıllık bir zaman vardır. es-Semîn'in de Ebû Hayyan'a öğrenci olmasının bu döneme denk geldiği varsayılırsa (ki hicrî 698 yılına tekabül eder) yaşı 15 ila 20 arasında bulunur ki bu tahminle birlikte doğumu takriben 678 yılına denk gelir.³²

el-Halebî'nin kıraat ilmine dair *el-İkdu'n-Nadid fî Şerhil-Kasid* isimli eserinin muhakkiki Eymen Rüştü es-Safedî, el-Halebî'nin 756 senesinde kühûlet döneminde Kahire'de vefat ettiğini belirtmiştir. Kühûlet ifadesinin otuz yaşını geçen ve takriben elli bir yaşına kadar yaşayanlar için kullanıldığını, bu tabirden ve yorumdan hareketle el-Halebî'nin ilim tedris ettiği ilk hocalarından olan İbnü's-Saiğ'in vefat ettiği tarihin 725/1324 olduğunu belirterek muhtemelen hocası vefat ettiğinde kendisi yirmili yaşlarda idi. Bunun gerekçesi olarak da o yaşlarında Mısır'daki kıraat hocalarından ders almasının mümkün olduğudur. Bu tahmini bilgilerden yola çıkarak el-Halebî'nin hayatta olduğu süre takriben elli senedir. Bu yaş kühûlet diye tabir edilen ifadeye de dahil bir süredir. Yani bütün bu bilgilere göre es-Semîn el-Halebî yaklaşık hicrî 705 yılında doğmuştur.³³

D. VEFATI

el-Halebî, 756/1355 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.³⁴ Vefat ettiği sene hususunda ihtilaf olmamakla birlikte, vefat ettiği ayın Cemâziyelâhir olduğu İbn Hacer (v. 852/1449) ve Davudî (v. 945/1539) tarafından kabul edilmiş, ancak sonrasında bazı kaynaklarda Şaban ayında vefat ettiği bilgisinin de yer aldığını söylemişlerdir.³⁵ Vefatının Cemâziyelâhir ayında olduğunu söyleyenler arasında Suyûtî (ö. 911/1505), İbn Tağrîberdî (ö.874/1470) ve İbnü'l-İmad (ö. 1089/1679) gibi alimler de vardır.³⁶

³² Arslan, Şükrü, "es-Semîn el-Halebî ve Ğaribü'l-Kur'an'ındaki Metodu I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, s. 115-116.

³³ el-Halebî, es-Semîn, *el-İkdu'n-Nadid fî Şerhi'l-Kasid*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd, nşr. Dâru Nûri'l-Mektebât, I-II, Cidde 1422/2001, I/77-78.

³⁴ Makrizî, *es-Sulûk li-Ma'rifeti'd-Düveli ve'l-Mülûk*, IV/224.

³⁵ İbn Hacer, *age.*, I/403; Davudî, *age.*, I/101.

³⁶ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/537; İbn Tağrîberdî, *age.*, X/321; İbnü'l-İmad, *age.*, VIII/307.

E. İLİM HAYATI

Yazarın hayatı incelendiğinde ilmîni güzel bir biçimde öğrenmek gayesiyle, pek çok âlim gibi muhtelif yerlere yolculuk yaptığı görülmektedir. İlim yolunda ilk seyahati ise doğduğu yer olan Halep'ten Kahire'ye gitmesidir. Halep'ten ayrılış sebebinin Moğolların istilası nedeniyle varsayım olarak söylenmesi, hocalarından Ebû Hayyan başta olmak üzere diğer ders aldığı birçok hocasının da Kahire şehrinde yaşıyor olması, el-Halebî'nin sırf ilim maksadı için Kahire'ye gittiğini gösterir. Yaşadığı çağda Endülüs'te Haçlıların olması; İran'da Moğol istilasının baş göstermesi sebebiyle hem doğuda hem de batıda ilim meclislerinin ve faaliyetlerinin imkan çerçevesinde daraldığı, bunun da ilim yolculukları için seyahatleri gerektirdiği kabul edilse bile, el-Halebî'nin Mısır'a gitme hedefinin sadece ilim niyetiyle olması ihtimali kuvvetli olan hususlardan biridir. Nedeni her ne olursa olsun es-Semîn el-Halebî'nin Halep'ten Kahire'ye gitmesi hususunda tarihi veriler ve kaynaklar aynı fikirdedir. Fakat tarihi kaynaklarda Kahire'ye geliş zamanı hakkında net bir bilgi mevcut değildir. Bu konudaki veriler hem sınırlı sayıda hem de dayanak bakımından zayıftır. Tahmini olarak söylenirse, ders aldığı en yaşlı hocası olan İbnü's Saiğ'in vefatının hicri 725 yılında olduğu bilindiğine göre, el-Halebî söz konusu zamandan önce Mısır'a ulaşmıştır.³⁷

el-Halebî'nin ilim elde etmek için yaptığı seyahatlerden biri de İskenderiye'yedir. Fakat bu yolculuğu hakkında kaynaklarda tam bir bilgi yer almamaktadır. Yalnızca İbnül Cezeri'nin (v. 833/1429) müellifimizin, hocası Aşşab'dan kıraat ilmîni öğrenmek için İskenderiye'ye gittiğini ifade etmiştir.³⁸ İbrahim Aşşab'ın hicri 736 yılında vefat ettiği göz önüne alınırsa, el-Halebî bu tarihten önce İskenderiye'de bulunmuş ve adı geçen hocasından ilmîni tahsil etmiştir.³⁹

Yukarıda yer alan seyahatlerinden başka el-Halebî'nin kendisine ait eserlerinde yer alan bilgiler doğrultusunda, iki seyahatinin daha olduğunu biliyoruz. Bunlardan biri Filistin seyahatidir. *Umdetü'l-Huffaz* adlı eserinde yer alan (ك ل م) maddesinin açıklamasında bulunarak, Nisa suresi 46. ayeti hususunda yaptığı tahlilde bu yolculuğundan bahsetmektedir. Bu ayette geçen *يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ* kelimeleri tahrif etmekten

³⁷ Arslan, Mehmet Nafi, "es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti", FSM İlmî Araştırmalar Dergisi, sy. 9, Bahar 2017, s. 34.

³⁸ Ebul Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezeri, *Ğayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, Gotthelf Bergstraesser, I-III, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, ty., I/152.

³⁹ el-Halebî, *el-İkdü'n-Nadîd*, I/86.

kasıt, alimlerin bir kısmına göre lafzî tahriptir ki bununla kasıt, Tevrat'ın içerisindeki kelimelerin yerine başka kelimeler getirilip yer değiştirilmesinin belirtilmesidir. Alimlerin bir kısmına göre ise burada bahsi geçen tahrip mana ile ilgilidir. Yani kelimelerin bizzat yer aldığı fakat içerisinde barındırdıkları anlamları değil, başka anlamları taşımalarını sağlamaktır. el-Halebî birinci görüşe itiraz mahiyetinde Tevrat'ın dünyanın muhtelif ülkelerine dağıtılmış ve çeşitli bölgelerde yaygınlaşmış olabilmesine rağmen nasıl böyle bir şeye kendilerini hatta başkalarını dahi inandırmışlar? O dönemde Medine'de bulunan Yahudilerin kendi inandıkları ellerindeki semavi kitapları olan Tevrat'ı bozdukları, içerisindeki hükümlerle oynadıkları kabul edilse dahi dinlerinin temelini ilgilendiren böyle mühim bir meselede nasıl itiraz etmeden birbirleri ile ittifak halinde olarak tahrif edebildiler? vb. soruların yanıtları hakkında el-Halebî, hocası olan Burhaneddin Ca'berî (ö. 732/1332)'ye danışmış, hocası ise bu zikredilen hususların Yahudilerin yalnızca Medine ve çevresinde yaşamaları dolayısıyla Tevrat'ın hükümlerinin ve barındırdığı ilkelerin de sadece onlar tarafından biliniyor olması hasebiyle en son peygamberin kendilerinin buldukları topraklardan çıkacağını biliyorlardı. Bu sebeple gönderilecek son peygamberi karşılamak için Şam bölgesine gitmişlerdi. Yani bütün bunlar göz önüne alındığında yukarıda ortaya atılan tez mahiyetinde olan 'Yahudilerin dünyanın çeşitli merkezlerine gitmelerinden dolayı Tevrat da yaygınlık kazanmış ve birçok bölgede okunup bilinir hale gelmiştir' türündeki bir söylem hakikate aykırı bir konumda olup, eğer ki bir bölgede Yahudiler var ise o bölgede bulunma sebepleri kalmak değil, bilakis seyahat sebebiyledir.⁴⁰

Müellif, Filistin ziyaretinin nedenini açıkça beyan eden bir sözü söylememiş olsa da gidiş sebebinin esas nedeni hocası Ca'berî'nin ilmi birikiminden faydalanmak için olduğu aşikardır. Zira kendisi kıraat ilmine oldukça önem vermiş ve o dönemde önde gelen isimler arasında yer alan hocasından kıraat ilminin inceliklerini öğrenmek istemiştir. Ca'berî yalnızca kıraat alimi olmayıp, el-Halebî'nin de oldukça mühim gördüğü ve kıymet verdiği bölüm olan Arap dili hususundaki gerek nazım gerekse nesir türünden toplam itibariyle yüzü aşkın eser telif etmiş bir Arapça uzmanıdır.⁴¹

⁴⁰ el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Basil, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1417/1996, III/421.

⁴¹ Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Ali Şiri, Dâr'ü İhyai't-Türasil-Arabi, I-XIV, Beyrut 1408/1988, XIV/184.

el-Halebî'nin *Umdetü'l-Huffâz* adlı eserinde Dimyat'a yolculuk ettiği ve orada tanıştığı hocalardan birinin kendisine birtakım şeyler anlattığı, 'Şatâ' ismini taşıyan bir yerde şehitlerin buldukları kabirleri ziyaret ettiğini bildirmesi, seyahat ettiği yerler arasında Dimyat'ın da bulunduğunu gösterir.⁴²

el-Halebî'nin hocalık vasfını ilk kez kullandığı yer, Kahire'de bulunan İbn Tolun Camii'dir ki burada nahiv ve kıraat hocalığı yaptığı belirtilmiştir.⁴³ Aynı şekilde Kahire'deki İmam Şafii Camii'nde yine kıraat ve nahiv ilimleri başta olmak üzere birçok ilim hususunda hocalık yapmıştır.⁴⁴ Bu görevler el-Halebî'nin eğitim ve öğretim açısından yerine getirdiği sorumluluklar olup, bunlarla birlikte yaşadığı dönemde Mısır'ın hakimiyetini elinde bulunduran Memlûk Devleti'nin adlî teşkilatının kendisine kadılık görevi verdiği de söylenmektedir.⁴⁵ Bütün bu vazifeleriyle beraber yürüttüğü görevlerden birisi de o dönemin evkâf nâzirliğidir. Bu nâzirliğin görevi, Memlûk Devleti'nin sultanlarının temelini atmış oldukları, ekseriyetle vakıfların denetlenmesi ve idaresiyle ilgili olan bir kurum niteliği taşımaktadır.⁴⁶ el-Halebî'nin bu görevin başına getirildiği ve görevi liyakatiyle üstlendiği hususunda kaynaklarda ittifak vardır.⁴⁷

Yukarıda verilen bilgilere göre el-Halebî, sadece kıraat, nahiv, sarf vb. ilimlerin hocalığını yapmamış, aynı zamanda ihtisas mekanı niteliğinde döneminin de şartlarını en iyi şekilde kullanarak, ilim halkalarına ve ilmî faaliyetlere gereken özeni göstermiş, İbn Tolun ve İmam Şafii Camiilerini kendisine ilim meclisi iskan etmiş, bütün bunların yanında yaşadığı çağda adalet düzeni ve yöneticilik görevleriyle iz bırakmış bir kimliğe sahiptir. Sorumluluklarını yalnızca ilim hayatıyla sınırlı tutmamış, bilakis dönemindeki olaylara ve durumlara karşı kendisini geliştirmiştir. Yani ilim adamlığı sıfatının yanında siyasi bir sıfat da kazanmıştır.

F. HOCALARI

Tarihi kaynaklar el-Halebî'nin ders aldığı hocaların çok az bir sayıda olduğunu belirtirler. Fakat genel olarak araştırıldığında daha fazla hocadan ders almasının hayatı çerçevesinde daha mümkün olacağı aşikardır. Nitekim yaşadığı dönemde gerek dil

⁴² Dty. bilgi için bkz. el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, II/299.

⁴³ İbn Hacer, *age.*, I/402.

⁴⁴ Davudî, *age.*, I/102.

⁴⁵ Makrizî, *age.*, IV/224; İbn Kadi Şuhbe, *age.*, III/18; İbn Hacer, *age.*, I/402, Suyuti, *age.*, I/402.

⁴⁶ Koçkuzu, Ali Osman, "Aynî, Bedreddin", *DİA*, İstanbul 1991, IV/271.

⁴⁷ İbn Hacer, *age.*, I/402; Suyuti, *age.*, I/402; İbnü'l-İmad, *age.*, VIII/307.

eğitimi gerek kıraat eğitimi başta olmak üzere önemli bir kimliğe sahip olan el-Halebî'nin yalnızca birkaç hocadan ders alması ihtimal olarak en uzaktır. Önceki dönemlerde yaşamış olan alimlerin ilim hayatlarına baktığımıza da müellifin birkaç hocadan ders almasının çok zayıf bir ihtimal olduğunu belirtmek mümkündür çünkü alimlerin çoğunluğu bir yerde bulunan birkaç hoca ile hayatlarına şekil vermemişler, uygun gördükleri ve ilim seviyesinin yüksek olduğu çeşitli merkezlere yolculuklar yapmışlardır. Müellifin, hocası Ebu Hayyan el-Endülüsî (v. 745/1344)'den muhtelif yerlerde ve önemli ilmi merkezlerde takriben dört yüz elli kişiden ders aldıđı⁴⁸ bilgisi tarihi kaynaklarda yer aldığına göre kendisinin ilme olan hevesine binaen hocalarının önde gelen birkaçına yer verilmesinin bir ihmal olması muhtemeldir.⁴⁹ Kaynaklarda yer alan belli başlı hocaları şu şekildedir;

1. Takıyuddin Saiğ (v. 725/1324)

Hicrî 636 yılında doğmuştur. Yaşadığı dönem önde gelen kıraat imamlarından ders almıştır ve talim ettiği kıraat ilmiyle bu alanın önemli hocaları arasında yer almıştır. Kaynaklarda yer alan isminin tam şekli Takıyyu's-Saiğ şemsuddin Muhammed b. Ahmed b.Abdülhalik el-Mısri'dir.⁵⁰

Dönemindeki kıraat imamlarından rivayetler ve dirayetler ačíısından derin bilgiler alan es-Sâiđ, kendisini kıraat ilminde oldukça geliştirmiş, hatta kıraat ilmine yönelen pek çok talebe kendisinden ders almak için mesafelerce ötesinden yolculuk yapıyorlardı. İlmî bu denli ortaya çıkmıştı ki nitekim kendisine çeşitli lakaplar verilmiştir. Bunlardan ikisi 'řeyh'ul-kurrâ' ve hâtemu meşâyih'il-kurrâ'dır.⁵¹ Hicri 725 yılında Mısır'da vefat etmiştir.⁵²

Müellifin hayatının anlatıldığı eserlerde, kendisinden ihtilafa mahal vermeksizin kıraat dersi aldığı dile getirilir.⁵³

⁴⁸ şevkanî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-Tali bi Mehâsini men Bade'l-Karni't-Tâ'si*, Dârul-Marife, I-II, Beyrut ty., II/288.

⁴⁹ Arslan, *agm.*, s.38.

⁵⁰ Suyuti, *Husnu'l-Muhâdara fi Târihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, I-II, Mısır 1387/1967, I/508.

⁵¹ Suyuti, *age.*, I/508.

⁵² Suyuti, *age.*, I/508.

⁵³ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, I/402.

2. Debâbisî (v. 729/1329)

Adı ve nesebinin tam şekli Yunus b. İbrahim b. Abdülkavi b. Kasım b. Davud el-Kinani Askalânî olan Debâbisî,⁵⁴ Hicrî 635 yılında Mısır'ın Kahire vilayetinde dünyaya geldi.⁵⁵

Hadis ilminde çağının önde gelen meşhurları arasında zikredilen Debâbisî, bu alanda *Mu'cem* isimli bir esere de sahiptir.⁵⁶

3. Ca'berî (v. 732/1332)

Hicrî 640 yılında Ca'ber'de dünyaya gelmiş, bir müddet Dımaşk ve Bağdat'ta kaldıktan sonra Filistin topraklarında bulunan el-Halil şehrine gitmiştir. Kırk yıl kadar bir süre el-Halil'de ilim talebesi yetiştirmiştir. Kıraat, Aruz ve Arap dili hususlarında kaleme aldığı kitapların adedinin yüz kadar olduğu bilinmektedir. Eserlerinin bir kısmı manzum iken, bir kısmı da nesir şeklinde yazılmıştır. Kaleme aldığı eserlerden bazıları; *Nüzhet 'ül-Barara fi'l-Kıraatil-Aşere*, *el-İcaz fi'l-Elğaz*, *Manzûmet 'ül-Efham* ve *'l-İsabe fi'l-Mesalihi'l-Kitabe'* dir. Doksan iki yaşında iken hicri 736 tarihinde Halil kentinde vefat etmiştir.⁵⁷

4. Aşşâb (v. 736/1355)

Hicrî 649 yılında doğan Aşşâb'ın isminin tam hali Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Yusuf b. el-Muradi el-Kurtubî şeklindedir. Lakabı Aşşâb olarak bilinmektedir.⁵⁸ Memleketi Kurtuba'dır, bir süre Tunus'ta ikamet ettikten sonra İskenderiye şehrine gitmiştir.⁵⁹

İlim dalları arasında kıraat ilmindeki liyakatiyle şöhret kazanmış,⁶⁰ nahiv ve hadis ilimlerinde de kayda değer tesirler bırakmıştır.⁶¹ Bütün bu ilim dallarıyla ilmini sınırlı tutmamış, tefsir ilmiyle ilgili de ez-Zemahşerî (v. 538/1144) ve İbn Atiyye (v.

⁵⁴ Subkî, Abdülvehhâb b. Alî, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Beşşâr 'Avvâd vd., Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2004, I/523.

⁵⁵ Safedî, *A'yânu'l-Asr ve A'yânu'n-Nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd., tkd. Mâzin Abdulkadir el-Mübârek, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dâru'l-fikr, I-V, Beyrut/Dımaşk 1418/1998, V/678.

⁵⁶ Subkî, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I/524.

⁵⁷ Zirikli, *age.*, I/55-56; Kehhâle, *age.*, I/69.

⁵⁸ İbn Hacer, *age.*, I/286.

⁵⁹ İbn Hacer, *age.*, I/286.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/100.

⁶¹ Makrîzî, *age.*, III/207; İbn Hacer, *age.*, I/286.

541/1147)'nin tefsirlerini özetler nitelikte bir eser yazmıştır.⁶² Tarihi kaynaklarda yer verilen bilgilere göre beyan ve meânî ilimleriyle de ilgili birer kitap telif etmiştir.⁶³ Aşşâb, yaşadığı dönemin ilim kimliklerinde fakih, edebiyatçı, muhaddis ve kıraat alimi olarak şöhreti yayılmış, bu alanlarda faydalı eserler bırakmıştır.⁶⁴ Hicrî 736 yılında Rebûlevvel ayında İskenderiye'de vefat etmiş olan Aşşâb'dan,⁶⁵ öğrencisi el-Halebi'nin kendisinden kıraate dair hususları öğrenmek için İskenderiye'ye yolculuk ettiği ve kıraatin vecihlerini ta'lim ettiği bilinmektedir.⁶⁶

5. Ebû Hayyân (v. 745/1344)

Tam adı Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-Endelüsî'dir. Hicrî 654 yılında Gırnata topraklarında bulunan Mataşar'da dünyaya gelmiştir.⁶⁷ Eğitim öğretim ve ilim hayatına ilk olarak Gırnata'da başlamış, döneminin önde gelen Arap dilcilerinden Arapça nahiv-sarf ilimlerini tahsil etmiştir.⁶⁸ Sırf Arap diliyle yetinmeyip tefsir, hadis, kelim ve fıkıh usulü gibi alanlarda da ilim hayatına yön vermiştir. Ancak önem verdiği ilimlerin başında gelen nahiv ilmine ayrı bir yer vermiş, hicrî 674 senesinde ders tahsil ettiği hocaları yaşıyorken Arap dilinin inceliklerini talebelerine aktarma imkânı bulmuştur.⁶⁹

İlim yolunda seyahat eden alimlerin yaptıkları gibi hicrî 677'de ilim hayatına daha fazla bilgiler katmak için Endülüs'ten doğuya yolculuk etmiştir. Tarih kitaplarının bir kısmında onu bu yolculuğa iten sebeplerden birisinin de ders aldığı bazı hocalarla yaşadığı ilmî farklılıkların temâyüz etmiş olmasıdır. Ebû Hayyân ilk olarak Kuzey Afrika taraflarına, sonraları İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat ve Dımaşk şehirlerine gitmiştir. Gittiği bu ilim merkezlerinde 450'yi aşkın hocaya talebelik etmiştir.⁷⁰ Bu yerlerden sonra hocası İbnü'n-Nahhâs'tan ilim öğrenme niyetiyle Mısır'a gitmiştir.⁷¹ Kıymet verdiği hocaları arasında yer alan İbnü'n-Nahhâs'ın hicrî 698 yılında

⁶² Tilimsani, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya, *Ezharu'r-Riyad fî Ahbâri'l-Kadî İyâz*, thk. Mustafa es-Saka vd., Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, I-V, Kahire 1358/1939, III/76.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/100; ez-Zirikli, *age.*, I/224.

⁶⁴ Makrizî, *age.*, III/207.

⁶⁵ Makrizî, *age.*, III/207.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/152.

⁶⁷ Makkari, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed (ö.1041 / 1631), *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüs er-Ratib*, thk. İhsân Abbâs, Dâru sâdır, I-V, Beyrut 1997, II / 538.

⁶⁸ İbnü'l-İmad, *age.*, VIII/251-252.

⁶⁹ Kehhale, *age.*, XII/ 130.

⁷⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, II/288; Kehhâle, *age.*, XII/130.

⁷¹ Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mısır 1951, IV/72.

vefatıyla birlikte kendisi onun makamına oturup ders vermeye başlamıştır. Ebû Hayyân, ilim öğretmek için muhtelif yerlerde hocalık yapmış, el-Akmer Camii'nde kıraat, İbn Tolun ve el-Kubbetü'l-Mansûriyye Camiilerinde tefsir, el-Hakîm Camii'nde ise nahiv dersleri vermiştir. Bir süre sonra el-Kubbetü'l-Mansûriyye Camii'nde hadis kürsüsü başkanlığı görevine layık görüldü. Yaşantısı boyunca gayretleri ve azimleriyle talebe yetiştirmeyi kendisine düstur edinmiş olan Ebû Hayyân'ın eğittiği kişiler arasında el-Bâbertî (v. 786/1384), Bahauddîn İbn Akil, Selahaddîn Safedî (v. 764/1363), Sirâceddîn Bulkînî (v. 805/1403), Sefâkusî (v. 742/1341), Cemâleddîn İsnevî (772/1371) vb. alimler yer almaktadır.⁷² İlme ve bilgiye verdiği önem ile yaşantısına yön veren, hayatının anlamının temel merkezine ilmi koyan, vaktini ve ömrünü bu uğurda harcayan⁷³ Ebû Hayyân, 'Hüccet'ül-Arab'⁷⁴ ve 'Emîrû'l-Mü'minîn fi'n-Nahv'⁷⁵ gibi ifadelerin kendisine nisbet edildiği ve bu ifadeleri hak eden bir ilmî donanıma sahipken, hicri 745 yılında Mısır'ın Kahire şehrinde vefat etti ve kabri halen orada bulunan Süfiyye mezarlığındadır.⁷⁶

Tarihi kaynaklarda yer alan bilgilere göre el-Halebî'nin hocaları arasında kendisinden en fazla istifade ettiği, en uzun müddet ders talim ettiği ve ilmî karakterinin oluşumuna en fazla destek olan hocası olarak Ebû Hayyân gösterilir. Nitekim İbnü'l-İmâd, Suyûtî ve İbn Hacer gibi ilim sahibi olan kişiler, el-Halebî'nin hayatından söz ederlerken, yaşadığı zaman dilimindeki ilimle meşgul olan insanları geçene kadar Ebu Hayyân'dan uzun müddet ilim tahsil ettiğini söylerler.⁷⁷ İbnü'l-Cezerî'nin de bu hususta müellifin, hocasından kıraat ilmine ve hadis ilminin semâ şekline dair meselelerini öğrendiğini belirtmiştir.⁷⁸ Araştırmamızın temel konusu olan *ed-Durr'ul-Masûn*'un istifade ettiği en temel kaynaklar noktasında birinci sırada yer alan Ebû Hayyân, el-Halebî'nin hayatına ne denli tesir ettiğinin en bariz örneğini teşkil eder. Esere bakıldığında el-Halebî bir konu hakkında görüşlere yer verirken genel olarak açık bir biçimde bizzat ders aldığı hocalarının veya kendisinden önce yaşamış olan alimlerin fikirlerine yer verirken isimleri zikretme yöntemini kullanmıştır. Fakat hocasının

⁷² Kehhâle, *age.*, XII/ 130.

⁷³ Makkarî, *age.*, VII/537.

⁷⁴ Makkarî, *age.*, VII/537.

⁷⁵ Safedî, *A'yânü'l-Asr*, V/325.

⁷⁶ Kafes, Mahmut, *Ebû Hayyân'ın Hayatı ve el-Bahru'l-Muhîd İsimli Tefsirindeki Metodu*, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1994, s. 41-80.

⁷⁷ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, I/ 402.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/ 152.

görüşlerinden istifade ettiğinde veya onun ifadelerine yer verdiğinde ‘Ebû Hayyân bu hususta şunu ifade etmiştir’ demekten ziyade قال الشيخ ‘Şeyh şunu ifade etti’ şeklinde hocasının diğer ders aldığı hocalarından ayrı bir statüde olduğunu böylece belli etmiştir. el-Halebî’nin Ebû Hayyân hakkında eserde kullandığı bu ifadeden de anlıyoruz ki ilim hayatının ve karakterinin oluşumuna en fazla katkı sağlayan, diğer hocalarından farklı olarak benzersiz bir saygı duyduğu hocasıdır.

6. İbnü’s-Serrâc (v. 749)

Kaynaklarda doğumunun takriben 670 yılına denk geldiği söylenen⁷⁹ İbnü’s-Serrâc’ın tam ismi, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Nemir b. Serrâc olarak geçer fakat daha çok İbnü’s-Serrâc olarak bilinmektedir.⁸⁰ Hayatı boyunca önem verdiği ilimlerin başında yer alan kıraat ilmini Ali b. Zâhir el-Kiftî (v. 689/1290) ve el-Mekin Ebû Muhammed Abdullah b. Mansur el-Esmer (v. 692)’den öğrenmiştir. Hadis ilmini Şâmiye bnt. el-Bekrî (v. 685)’den; kitâbete dair hususları ise Kâtip İbnü’ş-Şirâzî’den tahsil etmiştir. Kıraat ilmine dair yazılan eserlerden birisi olan *eş-Şâtbiyye*’yi Sibte b. Ziyâde’den aktarmıştır.⁸¹ İhtisas alanı ve merakı olarak kıraat ve kitâbet ilimleri zikredilir.⁸² İbnü’s-Serrâc’tan kıraat ilmini alanların sayısının fazla olduğu kaynaklarda yer verilen bir husustur. Hicrî 749 yılında Mısır’ın Kahire ilinde yaşadığı dönemde pek çok kişinin ölümüne sebep olan tâun hastalığının kendisine de bulaşması dolayısıyla vefat ettiği söylenir.⁸³

el-Halebî, yaşadığı devirdeki kıraat önderlerinden birisi olan İbnü’s-Serrâc’dan kıraat ilmine dair incelikleri tahsil etmiştir.⁸⁴ Fakat alimlerin hayatlarının yer aldığı tabakat kitaplarında ve çağımızda araştırma yapanların el-Halebî’nin hocaları kısmında İbnü’s-Serrâc’a yer vermediklerine rastlanmıştır. Hoca- talebe ilişkilerinin olduğunu ise İbn Hacer ve İbnü’l-Cezerî’nin rivayetlerinden tespit edildiği söylenir. Bu hususta şöyle bir ayrıntı vardır; İbn Hacer ve İbnü’l-Cezerî, el-Halebî’nin yaşantısına dair bilgilere yer verirken hocaları bölümünde İbnü’s-Serrâc’dan bahsetmemişler fakat İbnü’s-Serrâc’ın hayatından bahsederken talebeleri kısmında el-Halebî’ye yer vermişlerdir. el-Halebî gibi ilme düşkün, alime kıymet veren ve ilim için yolculuklar yapan birisinin

⁷⁹ İbn Hacer, *age.*, V/ 502.

⁸⁰ Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdara*, I/508.

⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *age.*, II/256.

⁸² İbnü’l-İmâd, *age.*, VIII/262.

⁸³ İbnü’l-Cezerî, *age.*, II/256; Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdara*, I/508.

⁸⁴ İbn Hacer, *age.*, V/502; İbnü’l-Cezerî, *age.*, II/256.

asrında yaşamış olan kıraat dâhileri arasında yer alan İbnü's-Serrâc gibi bir üstadın ders almamış olması muhtemel görünmemektedir. Bu husus da el-Halebî'nin ilim uğrunda faydalandığı hocalarının kaynaklarda yer alan isimlerden ziyade daha fazla şahsiyetten ilim öğrendiğini fakat kaynaklara aktarılan hocalarının az olduğunun göstergesidir.⁸⁵

G. ESERLERİ

Hayatı boyunca ilim tahsil etmek için mücadele etmiş, ilim yolunda azim ve kararlılık ile kendisine bir yol haritası çizmiş olan el-Halebî, kendisini tek bir alanda yetiştirmemiş, tefsir, kıraat, fıkıh usulü, nahiv, dil ve edebiyat alanlarında yetkinlik kazanmış bir kimliğe sahiptir.⁸⁶ Kaynaklarda yer alan belli başlı eserleri şu şekildedir;

1. *ed-Durru'l-Masûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*

es-Semîn el-Halebî'nin kaleme aldığı eserleri arasında gerek cilt bakımından gerekse önem bakımından en kıymetli kitabıdır. el-Halebî bu eserini en değer verdiği hocası olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344) yaşıyorken yazmış, bu kitabını hicrî 734 yılının Recep ayının ortalarında bitirdiğini belirtmiştir.⁸⁷

el-Halebî, Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlerin ifade ediliş şekillerinde beş ilim⁸⁸ çeşidinin manaya tesirini fark etmiş, bu ilimlere yönelip bu hususlarda ayetlerin yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca el-Halebî, bazı alimlerin ayetlerin anlaşılması cihetinden nahiv ilmine gereksinim duymaksızın anlaşılması ayrıca bir gayret gerektirmeyen ayetleri yorumlamalarının eksiklik olduğunu, aslında anlamları kapalı olan ayetlerin de açıklanma ve yorumlanma ihtiyacı hissedildiklerini belirtir. Bazı alimlerin ise ayetleri açıklayıp yorumlarken kısa ifadeler kullanmasını bir problemin çözümünde yetersiz görmesi sebebiyle kendisinin beş ilme yönelip böyle kapsamlı bir eser yazdığını ifade eder.⁸⁹

Kitabının ilk dört cildinin⁹⁰ muhakkiki, 1397/1977 yılında Kahire Üniversitesinde doktora çalışmasıyla eseri inceleyen Ahmet Muhammed el-Harrât, eserin tamamının

⁸⁵ Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 43.

⁸⁶ Arslan, Şükrü, *agm.*, s.116-117.

⁸⁷ Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 45.

⁸⁸ Nahiv, sarf, lügat, meânî ve beyân ilimleri.

⁸⁹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/4.

⁹⁰ Mâide Sûresi'nin sonuna kadarki kısmı.

tahlilini bitirerek on bir cilt şeklinde Dımaşk 1406-1415/1986-1994 yılında düzenli bir biçimde yayımlamıştır.⁹¹

Eserin 6 cilt olarak Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye'de basılan nüshasında ise Ahmed Muhammed Sayyûre, Cad Mahluf Cad, Abdülmecid en-Nevti, Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad tahkik görevini üstlenmişlerdir. Bu baskıya Cemal Talabe fihrist oluşturmuş ve yedinci cilt olarak bu fihrist basılmıştır.⁹²

2. el-İkdu'n-Nadîd fi Şerhi'l-Kasîd

Bu eser, Kasım b. Firruh Şâtıbî (v. 590/1194)'nin *Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* adlı manzum bir tarzda yazmış olduğu eserinin, yedi kıraate göre düzenleyip kaleme aldığı kitabının şerhi mahiyetindedir. Şâtıbî'nin bu kitabı daha çok *eş-Şatbiyye* olarak tanındığından, müellifin *el-İkdu'n-Nadîd*'i de ekseriyetle *Şerhu's-Şatbiyye* olarak bilinmektedir.⁹³ Bu eserin *el-İkdu'n-Nadîd fi Şerhi'l-Kasîd* şeklinde isimlendirilmesi, el-Halebî'nin kişisel fikridir.⁹⁴

el-Halebî, eserinin mukaddimesinde en faziletli ilmin Kur'ân-ı Kerim olduğunu belirtmiş, dinen sorumlu olan her kişiye de bu mucizevî kitabın kayıt altına alınacak, ezberlenerek veya kıraate dair incelikleri ve vecihleri öğrenerek anlama odaklı bir biçimde çabalamalarının gerektiğini ifade eder. Kıraat alanı ile ilgili önceleri pek çok eserin yazıldığını, inceleme yapıldığında en kalitelisinin *Hırzu'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* eseri olduğunu zikrettikten sonra, bu eserle alakalı çok şerhler ve haşiyeler yapıldığını, bunlardan iki tanesinin başarılı birer çalışma olduğuna değinir;⁹⁵

Şihâbuddîn Ebû Şamme (v. 665/1267) ve Ebû Abdullah el-Fâsî (v. 656/1258) tarafından kaleme alınan şerhler en iyileri olarak gösterilmiştir. Fakat bu şerhler incelendiğinde önemli olan birtakım hususların göz ardı edildiği ve kimi zaman birinin önemli gördüğü ayrıntıya diğersinin yer vermediği görülmektedir. el-Halebî, bu şerhlerin de bazı meselelerde yetersiz olduğunu, bu nedenle de kendisinin bu eserini kaleme alma gereksinimi hissettiğini ifade eder. Mübhem bulunan konuları şerhte açıklamış, bununla birlikte manalarına vakıf olunmayan kelime ve ibarelerin anlaşılır hale gelmesi, eserde

⁹¹ Hatif, Abdülaziz, "Semîn el-Halebî", *DİA*, XXXVI/493.

⁹² Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 45.

⁹³ İbnu'l-İmâd, *age.*, VIII/307; İbn Hacer, *age.*, I/403; Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, 1536-537; Ziriklî, *age.*, I/274.

⁹⁴ el-Halebî, *el-İkdu'n-Nadîd*, II/6.

⁹⁵ Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 48.

yer alan beyânî ve bedî hususların genel hatlarıyla ortaya konulması, beyitlerin i'râbının yapılması ve müşkil görünen kısımların tahlili noktasında bu eser üzerine çalışma yaptığına değinmektedir.⁹⁶

Eserin tahkikini yapan Eymen Rüşdî Süveyd, el-Halebî'nin bu eserinde kullandığı usul ve metodlarını şu şekilde maddeler halinde açıklamıştır:

1. Eserde ayetler, hadisler, Arap sözleri ve şiirleriyle istişhatta bulunulmuş,
2. Beyitler nahiv ekollerinin aralarındaki tenakuzlarına şâmil olacak şekilde ayrıntılı olarak açıklanıp i'râb edilmiş,
3. Beyitlerde yer alan ve manalarının bilinmediği kelime veya ibarelerin açıklamalarına yer verilmiş olması,
4. Şâtıbiyye'nin eserinin şerhleri arasında en iyileri Ebu Abdullah el-Fâsî'nin *el-Âlâi'l-Feride*'si ile Ebû Şamme'nin *İbrâzü'l-Meânî* adlı eserlerinden istifade edilip gerek görüldüğü yerde bu eserlerin de eleştiriye maruz kalmaları,
5. İ'râbı müşkil olan kıraatlerin vecihlerinin yapılması,
6. Kapsamlı bir kaynak listesine sahip olması.⁹⁷

el-Halebî'nin bu çalışmasının ve eserinin önemi, *eş-Şâtıbiyye*'ye dair önceleri kaleme alınan şerhlerin noksanlıklarını, kendi araştırmaları neticesinde belirledikten sonra bu denli geniş bir eser yazmasının ilim yolunda gayret ettiğinin ve kıymetli bir eser ortaya çıkardığının göstergesidir. Nitekim bu şekilde başarılı bir eseri yazdıktan sonra İbn Hacer (v. 852/1449)'in ifadesiyle benzerinin olmadığı bir tarzda kaleme alınmıştır.⁹⁸

Eserin nüshalarına bakıldığında iki mahtût olarak basılmış şekline rastlanır. Bu nüshalardan birisi San'a'da bulunan el-Câmi-i Kebîr'de; diğeri ise Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'dedir.⁹⁹

el-İkdu'n-Nadîd'in baş kısmından *الإمالة بين اللفظين* باب الفتح و الإمامة bölümüne kadarki kısmı 1422/2001 yılında Cidde'de basılan nüshasını Eymen Rüşdî Süveyd; *باب الفتح و الإمامة بين اللفظين* den *باب اللامات*'a kadarki bölümünü Ahmed Ali Hayyân Harisî; *باب الوقف على أواخر* den *فرش الحروف سورة* 'den *باب ياءات الزوائد* 'den sonuna kadar Abdullah Ğazâ el-Barrâk ve

⁹⁶ el-Halebî, *el-İkdu'n-Nadîd*, II/4-5.

⁹⁷ el-Halebî, *el-İkdu'n-Nadîd*, I/116-117.

⁹⁸ İbn Hacer, *age.*, I/403.

⁹⁹ Hatif, *agmd.*, XXXVI/493.

البقرة bölümünü baş kısımdan sonuna doğru tamamını Nasır Suûd Hamûd el-Kasâmî Ümmü'l-Kura Üniversitesinde yüksek lisans çalışması olarak tahkik etmişlerdir.¹⁰⁰

3. el-Ecvibe ala Sualî Ebi Hayyan

Müellif tarafından kaleme alınan bu eserin matbu bir şekilde basımı bulunmayıp, el yazması halinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu (Esad Efendi, nr. 3673/18) söylenmektedir.¹⁰¹

4. Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefî'l-Elfâz

el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* adlı eseri gibi günümüze kadar gelen kitaplarının meşhur olanlarındandır. Bu eserin özelliği “*Kur'ân-ı Kerim'de yer alan mübhem, kapalı ve bilinmeyen nadir olarak kullanılan ifadelerin tefsir edilmesi*” anlamına gelen Garîbu'l-Kurân türünden kaleme alınmış olan ve en kapsamlı eser olarak bilinen nitelikte olmasıdır.¹⁰²

Eserin mukaddimesinde neden böyle bir çalışma yaptığının gerekçesini açıklayarak kendisinden önce yazılan birtakım eserlerine ve müelliflerine yer verir; er-Râğîb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât*'ını, es-Sicistânî (v. 330/941) ile el-Herevî (v. 401/1010)'nin *Garîbu'l-Kurân*'ları. Bu eserlerin kısa bir biçimde yazılmalarının alana dair tam manasıyla bir fayda sağlamadığını ifade etmiş, er-Râğîb'in eserinin diğerlerine göre daha kapsamlı bir tarzda yazıldığını belirtmiştir. Fakat er-Râğîb'in kitabını incelediğinde, açıklanma gereği duyulan bazı hususları tam anlamıyla açıklamadığını, bu durumu göz ardı ettiğini ve Kur'ân'da yer almayan ya da yalnızca ileri safhada bulunan şâz kıraatlerin kelimelerini kullandığını söylemiştir. Örneğin; *والله أخرجكم من بظر* و الله أخرجكم من بظر kelimesiyle birlikte kesinlikle bir okuma biçiminin yapılmaması gerektiği yani bunun nedeni olarak şâz bir kıraat olmasının gösterilmesine rağmen er-Râğîb bu duruma eserinde yer vermesiyle hata etmiştir.¹⁰³

el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz* eserinin mukaddime bölümünde, er-Râğîb'in açıklanma gereği duyulup da göz ardı ettiği bazı kelimelere yer vermiştir. Örneğin; el-Halebî'ye

¹⁰⁰ Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 49.

¹⁰¹ Hatîf, *agmd.*, XXXVI/493.

¹⁰² Sümertaş, Burhan, “Kavram Çalışmalarına Katkıları Açısından Belli Başlı Kur'ân Sözlükleri”, *DEÜİFD*, Sy. 36, s. 146.

¹⁰³ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/38.

göre; الزبانية¹⁰⁴, السرادق¹⁰⁵, الغائط¹⁰⁶, الهلوع¹⁰⁷ ve الكالج¹⁰⁸ vb. kelimelere er-Râğıb eserinde değinmemiştir. el-Halebî'nin bu tutumunun er-Râğıb ile aralarında bir münakaşa türünden olmadığı veyahut eserini okurken açık ve kusur bulmak amacıyla okumayıp niyetinin Allahu Teâlâ tarafından yüce bir uslupla gönderilen Kur'ân'ın, belağata dair meselelerle insanları aciz bir duruma sevkettiği, nitekim bu durumun yadsınamaz bir gerçeği olduğunu belirtmesi, insanları bu konularda uyarmak ve bilgilendirmek maksadıyla eleştirdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁹

el-Halebî, yazdığı bu eserin yöntemini ve uslubunu ele alırken mukaddimesinde bu hususu açıklamıştır. Eseri kaleme alırken önceliğe aldığı ilk işin garip diye nitelendirilen kelimelere yer verip, anlamlarını açıklamak suretiyle olduğunu söyler. Açıklamaları yaparken de anlamları bütünselleştirmek adına görüşünü kuvvetlendiren nitelikte nesir veya nazım çeşitlerinden hususları da gündeme getirmiştir. Bazı kelimelerin ifade edilmiş tarzlarında ve şekillerinde kapalılık bulunması ihtimalini göz önüne alarak, anlaşılmasında güçlük çekilecek ibareleri en açık ve anlaşılır bir hale getirerek ifade etmiştir. İstifade ettiği müfessirlerin eserlerinde kullandıkları lafızları veya ibareleri lügatî açıdan hiçbir alakanın bulunmadığı durumda bile faydalı olur ümidiyle aktardığını belirtmiştir.¹¹⁰ Ayrıca müfessirlerin bir kısmının Kur'ân ayetlerinin bazı kelimelerini açıklarken lügat anlamlarıyla alakalı hususlarda dahi kinaye yaparak lügat manalarına yer vermemelerini de bu eserini kaleme alma nedenleri arasında zikreder. Örneğin, İsrâ Suresi 60. ayette geçen الشجرة الملعونة ifadesinin Ebû Cehil veya onun hedefi kısacası görüşünün ve inancının ana teması olarak açıklanması ve Kehf Suresi 46. ayetindeki الباقيات الصالحات ibaresinin سبحان الله , الحمد لله ve إلا الله لا إله إلا الله ifadeleriyle tefsir edilmeleri bu duruma güzel bir misal teşkil eder.¹¹¹

Yine eserin mukaddimesinde tertip, düzen ve kolaylık açısından kelimelerin ve ibarelerin alfabetik bir biçimde köküne indirgenerek yani asıl harfleri dikkate alınıp zâid harflere göre nizam oluşturmadığını ifade eder. Örneğin; نستعين ve نعبد fiillerini aramak için اyn (ع) bâbına bakılmalı, انعمت fiiline bakmak için nun (ن) bâbına bakılmalıdır.

¹⁰⁴ Alak Suresi, 96/18.

¹⁰⁵ Kehf Suresi, 18/29.

¹⁰⁶ Mâide Suresi, 5/6.

¹⁰⁷ Meâric Suresi, 70/19.

¹⁰⁸ Mü'minûn Suresi, 23/104.

¹⁰⁹ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/38-39.

¹¹⁰ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/38-39.

¹¹¹ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/39.

İstifham hemzesi ve harfî cerlerde yani tek harften oluşan fakat bir manaya işaret eden ibarelerde ise, bâbtaki diğer kelimelerden önce bu kelimeleri zikretmiş, sonrasında ise harflerin alfabetik sıralamalarına göre bâbta yer alan diğer kelimeleri açıklamıştır.¹¹²

el-Halebî'nin bu eserinin mukaddimesi okunduğunda böyle bir eseri neden yazma ihtiyacı hissettiği, eserinin amacının, eserinde kullandığı metodların ve eserin içerisindeki tertib ve düzen kaidelerinin detaylı bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Kelimeler sadece nahiv, sarf, lügat ve tefsir açılarından ele alınmamış, aynı zamanda kıraat farklılıklarına ve kısmen fikhî ve kelâmî noktalara da temas etmeyi ihmal etmemiştir.¹¹³

Eserin basımlarına bakıldığında muhtelif tarihlerde baskılarının yapıldığına rastlanılmaktadır. İlk baskısı 1987 tarihinde İstanbul'daki Daru's-Seyyid li'n-Neşr aracılığıyla, muhakkikliğini Mahmûd ed-Da'im'in yaptığı nüsha ile basılmıştır.¹¹⁴ Bir diğer baskısı 1993 tarihinde Beyrut'ta neşredeni Muhammed Altuncî olan dört cilt olarak basılmıştır.¹¹⁵ Eserin son baskısı ise 1996 tarihinde Beyrut'ta Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd'un muhakikliğini yaptığı Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye tarafından dört cilt olarak basıldığı nüshasıdır.¹¹⁶

5. el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkami'l-Kitâbi'l-Azîz

Müellif bizzat bu eserini *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkami'l-Kitâbi'l-Azîz* şeklinde adlandırdığını eserinin mukaddime bölümünde bildirmiştir.¹¹⁷ Tarihi kaynaklarda bu eser daha çok "*Ahkâmu'l-Kur'ân*" şeklinde bilinmektedir.¹¹⁸

Eserin adından da anlaşılacağı üzere, eserde geçen konular genel hatlarıyla ibadetler, muâmelât ve ceza hukukuyla alakalı ayetlerin açıklamalarından ibarettir. el-Halebî, diğer ahkâm eserlerinden farklı olarak, ahkâmı ilgili kitap yazan müfessirlerin, eserlerinde yer vermedikleri bazı müfessirlerin görüşlerini de aktararak bu alanda yazılmış olan tefsirlere bakılmaksızın, araştırma yapmak isteyen her fikrin yer aldığı

¹¹² el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/39-40.

¹¹³ Hatîf, *agmd.*, XXXVI/493.

¹¹⁴ el-Halebî, *el-'İkdu'n-Nadîd*, II/1451.

¹¹⁵ Hatîf, *agmd.*, XXXVI/493.

¹¹⁶ Arslan, Mehmet, *agm.*, s. 47-48.

¹¹⁷ Müzeynî, Emîn b. Âiş b. Sad , *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkami'l-Kitâbi'l-'Azîz li's-Semîn el-Halebîmin Bidâyeti Kelâmihi 'alâ Süreti Tâhâ ilâ Nihâyeti Kelâmihi ale'l-âyeti 14 min Süreti Nefsîhâ*, Mecelletü't-Tibyân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, S.17, s. 119.

¹¹⁸ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/8.

bu eseri kolaylıkla okuyup anlamasını sağlama yöntemi kullanmıştır. Yani ahkâma dair meselelerin bu kitapta okunduktan sonra başka kitaptan okumaya gerek olmayacağı görüşündedir.¹¹⁹

el-Halebî bu eserini yazmadaki nedenlerinin veya hedeflerinin yalnızca ahkâm ayetlerinin ve bu ayetlerden çıkarılacak olan hükümlerin açıklamalarına özel olmadığını, aynı zamanda kıraat ilmi ile ilgili meselelerin ve sarf, i'râb vb. hususlarda ibarelerin dilsel açıdan da belirtilmesini gerekli görmüş, bu konuda da eserinin kıymetini ve farklılığını artırmıştır.¹²⁰

Müellif, eserinin mukaddime bölümünde sahabenin, tabînin ve onlardan sonraki gelen nesillerin içerisinde yaşamış, ilmine itibar edilen âlimlerin açıklama ve görüşlerini nakletmek suretiyle bu kitabını yazmaya başlamış, bu hususunda ilimlerin ta'lim açısından en kıymetlileri arasında olduğunu ifade etmiştir. Bir hususu incelerken, temel eserlerden delillendirerek sahih veya gayri sahih olmasına bakmaksızın Şafî mezhebinin görüşlerine yer vermiş, Kur'ân-ı Kerim'in usul bakımından en mühim konularından birisi olan nâsîh ve mensûh meselelerine de değinmiş, bunlarla yetinmeyip mutlak-mukayyed, zâhir-müevvel, umûm-husus ve mücmel-mübeyyen mevzûlarına da ehemmiyet verip eserinde kullanmıştır.¹²¹

6. el-Muarrab

Müellifin söz konusu eseri kaynaklarda ismen geçmektedir, içeriğinde ne olduğu, hangi hususlara değinildiği tam olarak bilinmemekle birlikte,¹²² eserin nüshalarından birisinin 310 numara ile İstanbul Damatzâde Kütüphanesi'nde bulunduğu söylenmektedir.¹²³

7. Şerhu Kasîdeti Ka'b b. Züheyr

Müellif bir eserinde نون kelimesinin hangi manaya geldiğine değinirken el-Maarrî (v. 449/1058)'nin bir beyiti hakkında, tevriye sanatının olduğunu belirtmiş ve beyiti bu eserinde kullandığını ifade etmiştir.¹²⁴

¹¹⁹ Müzeynî, *age.*, s. 121.

¹²⁰ Müzeynî, *age.*, s. 123.

¹²¹ Müzeynî, *age.*, s. 122.

¹²² Suyûtî, *el-Buğye*, II/377.

¹²³ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/19.

¹²⁴ Barrak, *age.*, s. 220.

8. el-Beyan li Luğati'l-Kur'an

el-Halebî, *el-İkdu'n-Nadîd* isimli eserinde الريبة kelimesi hakkında açıklama yaparken, bu kelimenin şüphe anlamına geldiğini, nefsin endişe duyması ve huzursuz olma haline tekâbül etmesi ki bu nedenle huzur kelimesinin zıddı olarak kullanıldığını ifade etmiş, *el-Beyân li Luğati'l-Kur'ân* eserinin ismini zikretmek yerine kendisinin bu eserin kısaltması olarak kullandığı *Luğatu'l-Kur'ân* ifadesiyle bu eserde bahsettiğine değinmiştir. Yine *el-İkdu'n-Nadîd* adlı eserinde el-Halebî, الديين kelimesini açıklarken; din kelimesinin pek çok anlama gelebildiğini ve bu anlamların da kendisine ait olan üç eserinde¹²⁵ ifade edildiğini belirtmiştir.¹²⁶

9. Şerhu Kasideti Nabiğatü'z-Zübyani

Yazar, *Umdetu'l-Huffâz* isimli kitabında bu eserin müstakil olarak kaleme alınan bir eser olduğu bilgisine yer verdikten sonra, علو kelimesinin kendisine ait olan kasidenin şerh mahiyetinde müstakil olarak yazdığı eserde geçtiğine yer verir.¹²⁷ Ayrıca yine *Umdetu'l-Huffâz*'da, احد kelimesinin açıklamasında en-Nâbîga ez-Zübyânî'nin bir beytinden istifade eder ve beyitte yer alan hususun istisnâ-i munkatı olduğunu ifade eder. Ayrıca devamında bu meseleyi kendisinin yazmış olduğu şerhte, yani bu eserde gündeme getirdiğini belirtir.¹²⁸

10. Şerhu't-Tasrîf

Müellifin bu eserinden, hayatının anlatıldığı tabakat kitaplarında bahsedilmemiştir. Fakat yazdığı diğer kaynaklarda bu eserine yönelik olarak atfen birtakım şeyler söylemesi nedeniyle böyle bir eser yazdığı bilinmektedir. Örneğin; bir eserinde المرأة kelimesinin tam olarak açıklanmasının mümkün olmadığını belirtmiş, bu konudaki kâideleri araştırmak için kendisinin kaleme aldığı *Şerhu't-Tasrîf* eserine müracaât edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁹

¹²⁵ *ed-Durru'l-Masûn, el-Bahri'z-Zâhir ve el-Beyân li Lüğati'l-Kur'ân.*

¹²⁶ Barrak, *age.*, s. 223.

¹²⁷ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/8.

¹²⁸ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/69.

¹²⁹ el-Halebî, *el-İkdu'n-Nadîd*, II/270.

11. Şerhu't-Teshîl

el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*'da nahivle alakalı hususlarda kapsamlı ve ayrıntılı açıklamalara yer vermek için çoğunlukla *Şerhu'l-Teshîl* adlı eserine atıfta bulunmakta, ayrıca bu eseri için *Îdâhu's-Sebîl ilâ Şerhi'l-Teshîl* ve *Şerhu'l-Kebîr li't-Teshîl* gibi adlandırmalarla da bu eserinden bahsetmektedir.¹³⁰ Bu eserin mahiyeti, İbn Mâlik (v. 672/1274)'e ait olan *Teshîlü'l-Fevâid* adlı eserin şerhi niteliğinde olmasıdır.¹³¹

12. Tefsîru'l-Kur'ân

Müellifin hayatı hakkında bilgi verilen kaynakların çoğunda, kendisine ait olan bir tefsir kitabının bulunduğu bilgisine rastlanmıştır. Ayrıca böyle bir eser yüzeysel bir tefsir mahiyetinde olmayıp, gayet kapsamlı bir yapıda olduğu belirtilmiştir. İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429)'nin,¹³² el-Makrîzî (v. 845/1442)'nin¹³³ ve İbn Kâdi Şühbe (v. 851/1448)'nin¹³⁴ ifadelerine göre el-Halebî böyle bir eser kaleme almıştır.

İbn Hacer (v. 852/1449), el-Halebî'nin kendi el yazısıyla yazılmış olan ve yirmi ciltten oluşan *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserini bizzat gördüğünü ifade etmiştir.¹³⁵ ed-Dâvûdî (v. 945/1539) ise el-Halebî'nin te'lif ettiği eserleri arasında kapsamlı şekilde kaleme alınmış güzel eserlerinden birisinin de *Tefsîru'l-Kur'ân* olduğunu, fakat geriye sadece az sayıda sayfalarının kaldığını belirtmiştir.¹³⁶ Başka kaynaklarda da müellifin hayatı ile alınırken eserleri kısmında bu eserin varlığından bahsedilmiştir.¹³⁷

Tezimizin temel konusu olan *ed-Durru'l-Masûn*'un içeriği incelendiğinde, müellifin *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine atıfta bulunduğu görülür. el-Halebî, dil ile ilgili hususlar dışında kalan tefsir ilmine dair meselelere genellikle bu eserinde başvurmuştur. Mesela; Mâide Sûresi 106. ayetin i'râbına değinmeden önce, bu ayette yer alan ahkâma dair

¹³⁰ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, III/45.

¹³¹ İbn Hacer, age., I/403; Suyûtî, *el-Buğye*, I/402.

¹³² İbnü'l-Cezerî, el-Halebî hakkında: "kıymetli bir tefsir kaleme aldı" ifadesini kullanmıştır. Bu bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye*, I/152.

¹³³ Makrîzî, "el-Halebî *Tefsîru'l-Kur'ân*-ı te'lif etti ve onda o kadar detaylı açıklamalara rastlandı ki yirmi cilde ulaştı" demiştir. Bu bilgi için bkz. Makrîzî, *es-Sulûk*, IV/224.

¹³⁴ İbn Kâdi Şühbe, el-Halebî'nin te'lif ettiği eserlerinden birinin *Tefsîru'l-Kur'ân* olduğunu, ayrıca kapsamlı ve detaylı bir eser olmasına rağmen kendisinden yalnızca az sayıda sayfaların kaldığını belirtmiştir. Bkz. İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, III/18.

¹³⁵ İbn Hacer, *ed-Dureru'l Kâmine*, I/ 402-403.

¹³⁶ Davudi, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, I/102.

¹³⁷ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/536-537.

konuların tefsirinin ve i'râbının yapılış bakımından en müşkil ayetlerinden birisini olduğunu ifade etmiş, Mekkî b. Ebî Talib (v. 437/1045), el-Vâhidî (v. 468/1076), İbn Atiyye (v. 541/1147) ve es-Sehâvî (v. 643/1245) gibi âlimlerin bu ayetle alakalı olan açıklamalarına yer vermiştir. Ayrıca el-Halebî, bu konunun zorluğuna dikkat çekmek için söz konusu ayetin kelimelerindeki iştikâkı, tasrifini ve kıraat ilmine dair yer alan hususlarını incelerken Allahu Teâlâ'dan özel bir yardım istemiştir.¹³⁸

el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masûn* isimli eserinde *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserine yönelik bilgilendirmeler de yaptığı tespit edilmiştir. Kimi zaman bu eserden *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* diye bahsederken, kimi zaman da *et-Tefsîru'l-Kebîr* adıyla bu eserine yer verdiği rastlıyoruz.¹³⁹

13. ed-Durru'n-Nazîm

el-Halebî'nin kaleme aldığı bu eseri hakkında *Umdetu'l-Huffâz* adlı eserinde değindiği bilgiler çerçevesinde, bu eserinin Kur'ân'ın hükümlerine dair ayetleri kapsayan nitelikte yazıldığı söylenmektedir.¹⁴⁰ *Umdetu'l-Huffâz* isimli eserinde الغرضة kelimesini açıklarken, konuyla alakalı pek çok görüşe yer verdikten sonra *ed-Durru'n-Nazîm* ve *el-Kavlu'l-Vecîz* isimli eserlerinde bu kelimeye dair tefsir, i'râb ve hükümleri içerisine alan kapsamlı bir çalışma yaptığını dile getirmiştir.¹⁴¹

14. el-Bahru'z-Zâhir

el-Halebî *Umdetu'l-Huffâz* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerim'de Arap dili dışından da kelimelerin bulunması hususunda iki muhtelif görüşe yer verdikten sonra *el-Kavlu'l-Vecîz* isimli eserine atıfta bulunarak, her iki görüşe de *el-Bahru'z-Zâhir*'de değindiğini ifade etmiştir.¹⁴² Bu eser de Kur'ân'ın hükümlerine dair konuları ihtiva etmektedir.¹⁴³

H. İTİKADÎ GÖRÜŞÜ VE MEZHEBİ

Araştırmalar neticesinde kaynaklarda el-Halebî'nin itikaden görüşüne rastlanmamakla birlikte, eserlerinde yer alan görüşlerine bakarak bu hususta görüş belirtmek mümkündür. Mesela; *ed-Durru'l-Masûn*'un mukaddimeden sonraki bölümünde yer alan bilgiler neticesinde besmeledeki اسم kelimesinin dil açısından

¹³⁸ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IV/434.

¹³⁹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, IV/327.

¹⁴⁰ Barrâk, *age.*, s. 45.

¹⁴¹ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, III/53.

¹⁴² el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, III/46.

¹⁴³ Barrâk, *age.*, s. 44.

tahlilini yaparken, bu kelimenin iştikâkı üzerinde durmuştur. Kûfelilerin bu kelimenin kökünün isim ile kast edilenin aslında müsemmadan ortaya çıktığını, bu hususun müsemmanın ismin yerine kullanılan nişâne haline geldiğini savundukları ve الوَسْمُ kelimesinde türediklerini ifade etmişlerdir. Basralılar ise müsemmanın isim tarafından yükselişinin olma durumunu göz önüne alarak ‘yükseliş’ manasında kullanılan السَّمُّ kelimesinden ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Bu durumun dil alanında ihtilafı bir mesele olarak gündeme gelmesinin arka planında dayanaklarının temel noktalarına temas eden görüşler yatmaktadır. Nitekim kelimenin kökünün الغُؤُ olduğunu iddia edenler, Allahû Teâlâ’nın mahlûkâtı yaratmadan önce zaten zatıyla mevsûf olduğunu ve bunun belirli bir zaman kavramıyla açıklanamayacağını ifade edenler, sonradan yaratılmış olan hiçbirşeyin Allah’ın varlığına bir tesirinin olmadığını belirtmişlerdir. Bu görüşü öne sürenler Ehli Sünnet ekolünü benimseyenlerdir. Diğer taraftan kelimenin الوَسْمُ’den müştâk olan bir yapıda olduğu iddiasında bulunan Mu’tezilîler ise, Allah’ın ezel diye tabir edilen zaman diliminde isminin veya sıfatının bulunmadığını, bilakis bütün yaratılanlar yaratıldıkları andan itibaren kendilerini yaratan Allah’a çeşitli isim ve sıfatlar nisbet ederek onu vasıflandırmışlardır. Bu bilgileri görüşleri kabul edenlerin yaptıkları bu açıklamalar, el-Halebî’ye göre Kur’ân’a mahlûkluk atfetmelerinden bile daha çirkin bir iştir.¹⁴⁴

Müellifin Mutezile mezhebine karşı duruşu ve Ehl-i Sünnet mezhebini benimser tarzda yaptığı açıklamalarından birisi de, bir eserinde Bakara Suresi 7. Ayette geçen خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ “Allah onların kalplerini mühürlemiştir” ifadesini incelerken, bu ayetin Kur’an’daki ayetler içerisinde en mühim konumda olan yani Allah’ın iman-küfr başta olmak üzere İslamiyetle ilgili temel niteliklerin çoğunu ihtiva ettiğini belirtmiştir. Mutezile mezhebinden el-Cubbâi bu ayetteki mühürlemeden Allah’ın kast ettiği şeyin meleklerle onların kafirlikleri hakkında bilgilerin bildirilmesi ve bu sebeple küfürde bulunan kimselerin bağışlanmalarına meleklerin dualarının dahil olmadıkları şeklinde yorumlamıştır. Yani Mutezile ekolünün en iyi yaptığı şey olan te’vil yoluna gitmiştir. Müellifimiz bu görüş ve ideolojide olan kişilerin başvurdukları bu vb. açıklamaların kıymetli olmadığını ifade etmiş, meleklerin kafirlerin bu durumlarına hâkim olmalarının

¹⁴⁴ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/19-20.

veya şeriat hususunda derin bilgisi olanların bu hususu ortaya koymalarından anlaşılacağını ifade etmiştir ki ikisi de uzak ihtimaldir.¹⁴⁵

el-Halebî'nin Ehli Sünnet görüşünü benimsediğinin kanıtı olan ayetlerinden birisi de Mutaffifin Suresi 15. ayeti olan كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ "Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette Rablerinden mahrum kalacaklardır" ifadelerini incelerken Ehli Sünnet'in sahip olduğu ve kabul ettiği hususlardan birisi olan ru'yetullah meselesinin hakikat olduğunu, cennete gidenlerin Allah'ın cemali ile müşerref olacaklarının delillerinden birisinin de bu ayet olduğunu belirtmiştir. Yani Allah'a bakmak hususunda mahrum bırakılanlar varsa bunun tam tersi olan Allah'ı görenler de olacaktır.¹⁴⁶

Halebî, eserlerinde Mutezile mezhebini eleştirdiği noktalara temas etmiş, şaz kabul edilen birtakım kıraatlerin Mutezile mezhebi tarafından desteklendiğini ifade etmiştir. Mesela; Nas Suresi'ndeki مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ayetinin doğrudan أَعُوذُ 'yle irtibatlı olduğunu, kıraat ilminde derin bilgi sahibi olan kişilerin شَرِّ kelimesinin مَا ism-i mevsulune muzaf olan kelime olduğu hususunda görüş birliğine varmışlar fakat şâz olan bir kıraatte شَرِّ ifadesinin tenvinli bir biçimde okunduğu bilgisine rastlanılmıştır. Eserde İbn Atıyye'nin bu konuyla alakalı böyle bir okuma biçiminin Mutezilîler tarafından kabul edildiğini ve onların bu şekilde merdûd olan kıraat şeklini benimsemelerinin bâtil olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷

Kaynaklarda yer alan bilgilerden ve kendi ifadelerinden yola çıkarak müellifimizin itikâden Ehli Sünnet mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının anlatıldığı eserlerde ise amelde Şafî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir.¹⁴⁸

İ. MÜELLİF HAKKINDA SÖYLENENLER

Müellifin yazmış olduğu çalışmalar ve gerek dil ile alakalı gerekse kıraat ilmiyle ilgili gayretleri, kendisi hakkında araştırma yapan pek çok kişinin dikkatini çekmiştir. Bunun sonucunda bazı alimler kendisi hakkında değerlendirme yapmıştır. Bunlardan birisi olan el-İsnevî, el-Halebî hakkında onun tefsir, kıraat, nahiv ve fıkıh alanlarında oldukça bilgili olduğunu, fıkıh ilmine dair bilgilerinin diğerlerine nazaran biraz daha

¹⁴⁵ el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, I/490.

¹⁴⁶ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun.*, I/374.

¹⁴⁷ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun.*, V/478.

¹⁴⁸ Babanî, *age.*, I/111.

eksik kaldığını ifade etmiş, buna rağmen usûl ilminde de çalışmalarını takdir etmiş ve camilerde vermiş olduğu derslerin en mühimlerinden birisinin yedi kıraat derslerini vermiş olduğunu belirtmiştir. Bütün bu ilmî yönlerinin yanında kadılık gibi bir görevi yerine yetirip bazı siyasi vazifelerde bulunmasını da anlayışla karşılamıştır.¹⁴⁹

İbnü'l-Cezerî ise el-Halebî'nin ilimde çok üst düzey bir kişiliğe sahip olduğunu, Ebû Hayyan gibi bir üstadın derslerinin müdavimleri arasında yer alıp, kendisinden hadis ilminin inceliklerini ve rivayetlerini tahsil ettiğini belirtmiştir. Bununla da yetinmeyip, döneminin önde gelen kıraat alimlerinden olan el-Aşşab'dan kıraat ilmini öğrenmek için İskenderiye'ye kadar gitmiş ve kıraatin vecihlerini tedris etmiştir. Sadece ilim öğrenmemiş, aynı zamanda ilmin zekâtı olan öğretmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁵⁰ el-Makrizi ise müellifimizin döneminin dâhileri arasında yer aldığını, ilmî yönünün bir cihetten oluşmayıp çok yönlü bir tarzda olduğunu, yani kendisini bir alana hapsetmeyip bilakis pek çok alanda yetkin ve donanımlı bir ilim yapısının bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁵¹ İbn Kadı Şuhbe el-Halebî'nin, sadece ilimle meşgul olan bir karakterde olmadığını, döneminde bulunan önemli vazifelerde kendisine makamlar edindiğini ve bu görevleri başarılı bir şekilde yerine getirdiğini ifade etmiştir.¹⁵²

Dönemindeki veya kendisinden sonraki devirlerde yaşamış olan alimlerin el-Halebî'ye dair söyledikleri bu sözler, onun sadece ilmî yönüyle ön plana çıkmadığının, aynı zamanda sevilen, sayılan ve kıymet gösterilen bir karakterî yapıda olduğunun göstergesidir. Kendisine sırf camilere kapatmayıp ilim seviyesinin yükselip insanlara faydalı olabilmek için elinden gelen gayreti göstermiştir. Kanaatimizce kendisinin aleyhine kaynaklarda herhangi bir söz veya durumla karşılaşmamış olmamız da bunun delillerindedir.

J. TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI

Müellifimiz eserinin mukaddime kısmında; Kur'an'ın eşsiz bir kitap olduğunu, Yüce Allah'ın böyle mükemmel bir kitap indirmekle muhatap kılınan insanlara çok önem verdiğini belirtmiştir. Ayrıca bu kitabın indirildiği peygamber de yaratıcı ve insanlar nazarında saygı görülen ve sevilen bir fitrata sahip olduğunu ifade etmiştir.

¹⁴⁹ İsnævî, Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî , *Tabakâtu's-Şâfiyye*, thk. Abdullah el-Cebbûrî, Dîvânu'l-Evkaf, Bağdat 1391, II/513.

¹⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *age.*, I/152.

¹⁵¹ Makrizi, *es-Sulûk*, IV/224.

¹⁵² İbn Kadı Şuhbe, *age.*, III/18.

Kur'an insanların şüphe bataklığından çıkıp, Rabbinin koymuş olduğu temel kanunlar niteliğindeki emir ve yasaklarını, tam mutmain olunan bir bilgi ile hayatlarına düzen getirmelerini sağlamıştır. Araplar arasında belağat inceliklerine en fazla vakıf olanlar dahi Kur'an'ın uslubunun önünde duramamışlar, müşrikler itiraz etseler bile aciz bırakılmışlardır. Kur'an'ın içeriğindeki sosyal hayata dair nizami kaidelerin, tamamen insanların çıkarlarına uygun bir biçimde yer aldığı ifade edilmiş, genel kapsamında nitelendirilen temel konuların anlamlarının ve kullanılış gayelerinin ilahî bir hikmetle donatılmış olması da benzerinin getirilmesinin mümkün kılınmadığına delil olarak gösterilmiştir. Bütün bunlara rağmen Kur'an, anlaşılmasın, araştırılmasın veya manasına ulaşılmamasın amacıyla indirilmemiş, bilakis muhatapları olan müminlere her daim anlamalarını öğütlemiştir. Nitekim Allah'ın kendilerine kitap indirdiği kimseler arasında yer alan Yahudilerin, kendilerine emanet edilen ilahî kitapları olan Tevrat'ı anlamaya çalışmadıkları, hatta bununla da yetinmeyip içerisinde bulunan hükümlerle oynadıkları ve tahrif ettikleri göz önüne alınırsa, Kur'an'ı manasının idrak etmeden okuyanlar da akılsızlık etmiş olurlar. Bir müslüman özellikle, kendisine gönderilmiş olan bu kitabın en güzel biçimde okunmasını sağlayan tecvid ilmini bilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlayan ilimlerin öğrenilmesine önem vermiştir.¹⁵³

el-Halebî'ye göre nahiv, sarf, beyan, bedi ve meani ilimleri hakkında eserler kaleme alan alimler, ilim adına çok faydalı işler yapmışlardır. Bu ilimlerin Kerim kitabımızı anlamamıza aracı olmaları, ayetlerdeki ibare ve cümlelerin tam anlamıyla anlaşılmasına destek olmaları ve Kur'an'ın eşsiz belağat üstünlüklerinin ortaya konması açılarından önem arz ettiklerini belirtmiştir.¹⁵⁴

Eserinde özellikle üzerinde durduğu konular arasında ilk sırayı alan nahiv ilminin okunması ve anlaşılmasının gerekliliğine dikkat çekerek kendisinin de bu ilim konusunda tam yetkinlik kazanmak için çabaladığını ortaya koymuştur. Ayrıca kendisinden önceki asırlarda veya döneminde yaşayan alimlerin Kur'an'daki sarih lafızları ve ayetleri zikrederek eserlerini kaleme almalarını eleştirmektedir. Yani manasının anlaşılması için destekleyici bir karineye veya ibareye gerek duyulmayan ayetlerin eserlerde yer alması bir meziyet değil; bu durumun tam aksine bir eksiklik

¹⁵³ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/3-4.

¹⁵⁴ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/4.

olduğunu, esas olarak anlamlarının idraki için bir karineye ihtiyaç duyulan anlaşılması güç kelimelerin de açıklanarak bu noksanlığın giderilmesi gerektiğini söylemiştir. Sadece mana itibariyle kapalı olan lafızlara yer vermeyen alimleri eleştirmemiş, aynı zamanda ayetlerdeki kelimeleri incelerken kısa olarak geçiştiren ilim ehline de tepkisini dile getirmiştir. Bütün bu düşünceleri sonucunda, yukarıda zikredilen beş önemli ilmin gerekliliğini de göz önüne alarak, ayetlerdeki incelikleri ve kapalılıkları dikkate alarak kapsamlı bir eser kaleme almak istemiş ve sonucunda *ed-Durru'l-Masûn* adlı eseri ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁵

Eserin içeriğine bakıldığında nahiv ilmine dair unsurlara sıkça rastlanır. Nitekim kendisi de bu ilmi ön plana alarak çalışmasının temel amacını mukaddime bölümünde belirtmiştir. Ayetlerdeki kelimelerin incelemesini yaparken, nahiv ilmine dair unsurları göz önüne almış, açıklamalarını ayetlerde bulunan kelimeleri Arap dilinin temel maddelerini dikkate alarak yapmış ve bazen bir kelimenin birden çok manaya geldiğini, bezen de tek bir manayı kendisinde barındırdığını dile getirmiştir.

Ayetlerin tahlilini yaparken sarf ilminin kapsamına giren ana hususları da dikkate almış ve kelimeleri kullanım alanlarında dar kalıplara hapsetmemiştir. Yalnızca kelimelerin geldikleri şekillerde kazandıkları anlamları değil, aynı zamanda normal durumlarda ne şekilde manalara geldiğini açıklamıştır. Yani Allahu Teâlâ'nın ayetlerde ne murâd ettiğini dile getirmekle birlikte Arapların ve alimlerin bu kelimeleri ilmî yazılarında ve günlük kullanımlarında nasıl ifade ettiklerine de yer vermiştir.

Arap dilinin unsurları dikkate alınarak kaleme alınan eserlerde i'râbın ihmal edilmesi mümkün değildir. el-Halebî de eserinde bu meseleyi önemli görmüş ve araştırmalarının ana kısımlarından birisini de bu hususa ayırmıştır. İ'râbları yaparken ayetlerdeki kelimelerin hangi konumda kullanıldıklarının manaya ne şekilde tesir ettiğini göstermiştir. Gerek soru gerek olumsuzluk edatlarının açıklamalarını titizlikle yapmış ve ayetlerin doğru biçimde anlaşılmasına imkan sağlamıştır.

Eserin ön plana çıkan en önemli yanlarından birisi de eserde belağat unsurlarının geniş bir alana sahip olmasıdır. Yani müellif eserinin rivayet veya dirayet ağırlıklı olmasını istememiş, kendisine göre bunlardan daha fazla öneme sahip olan derin manaların ifade edilişlerinden, Allah'ın neyi, nasıl bir uslupla kastettiğini araştırmıştır.

¹⁵⁵ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn*, I/4.

Bir başka ifadeyle Allah'ın, kitabında kullandığı edebî sanatların hiçbirisinin boşuna olmadığını daha bariz bir biçimde ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kanaatimizce bu yönüyle eser, ayrı bir nitelik kazanmıştır.

Müellif eserinde usule dair meselelere bizzat değinmemiş fakat kelimelerin tahlillerini yaparak aslında içerisindeki anlamların özünü ortaya çıkararak sanki okuyucunun kendi gayretiyle bu konuları ortaya çıkarmasına olanak sağlamıştır. Ama eserinin içeriğinde Arap diline özgü hususlara açıkça yer vermiştir.

Kitabın ana konusu nakiller vasıtasıyla öğrenilmektedir ve son dönem kitaplarının çoğunluğu incelendiğinde durumun böyle olduğuna rastlanmaktadır. Bu eserleri kaleme alan yazarlar, kitaplarının temel niteliklerinden olan bütünselliği ve uyumu göz önüne almaktadırlar. Genel olarak kitaplarında yeni bir olguya veya bilgiye yer vermezler. Düşünce yapılarının işleyişine göre fikirlerini kendileri nasıl isterlerse o yönüyle ifade ettikleri görülmektedir. Bu sebepten müellife ait bu eserin kıymeti, içerisindeki anlam bütünlüğü ve uyumluluğundan dolayı ayrı bir önem kazanıyor. Bir başka ifadeyle yazar, fikirlerine yer verirken yeni bilgilere açık olan ve nahiv ilmine dair eserler yazan birtakım alimler gibi mezhebini çokça ön plana çıkarmıyor. Daha açık bir ifadeyle bu eseri inceleyen bir kişi, bu kitabın içeriğinden Kur'anî nahiv mirasını detaylı bir açıdan öğrenebilir. Ayrıca bu eserde önceki nesillerde yaşamış olan alimlerin kitaplarında yer verdikleri ilahi kelama dair meselelerin bilgileri bulunmaktadır.¹⁵⁶

Kitabın ana kaynakları arasında en önemlisi Ebu Hayyan el-Endülüsî'ye ait *Bahru'l-Muhit* adlı eserdir. Eser hakkında Ebu Hayyan'ın bile değinmediği noktalara el-Halebi'nin yer verdiğini iddia edenlerin bu söylemlerinin mübalağadan ibaret olduğu ifade edilmiştir. Nitekim müellif, *Bahru'l-Muhit*'te bulunan ve insanların ilgi odağı olacağı temel nitelikteki mevzulara işaret etmektedir. Eserden en çok istifade ettiği hususlardan birisi, Kur'an ayetlerinin veya kelimelerinin filolojik açıklamalarına dair meselelerdir. Ayrıca i'rabın vecihleriyle ilgili olarak bu alandaki alimlerin düşüncelerine de yer vermiştir. Zayıf bir görüşü eleştirirken, Ebu Hayyan'ın üslubunu kullanmış fakat bunu belli etmemiştir. Buraya kadarki bilgilerden yola çıkarak, iki eserin birbiriyle tamamen aynı olduğunu veya *ed-Durru'l-Masun*'un *Bahru'l-Muhit*

¹⁵⁶ Gnş. bilgi için bkz. el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/23.

eserinin ikinci nüshasıymış gibi ifade etmek yanlış bir değerlendirme olacaktır. İki yazar da farklı yöntemleri ele alarak eserlerini kaleme almışlardır.¹⁵⁷

Müellifin eserinde yararlandığı kaynaklar arasında İbn Atiyye'ye ait *Muharraru'l-Veciz* isimli eseri ikinci sırada yer alır. Ebu Hayyan'ın eserinden söz alışverişi ve münakaşa uslubunu alırken; İbn Atiyye'den ayet hususunda zikredilen hadisin konusuna ve buna binaen yaptığı açıklamalarına değinir.¹⁵⁸

Kendisinden müzakere uslubunu aldığı bir başka eser de Zemahşeri'nin *Keşşaf* isimli kitabıdır. Ebu Hayyan'ın fikirlerine karşı münakaşa ettiği kişilerin genelinde Zemahşeri yer alır. el-Halebî ise istifade ettiği bu iki kaynak arasında kimi açıklamalarda birisini, kimi açıklamalarda da diğerinin görüşünü tercih etmiştir. *Keşşaf*'ın Mutezile mezhebine dair meselelerini dikkate almayan müellif, bu eserden çoğunlukla belağat ilmiyle irtibatlı açıklamalardan yararlanmıştır.¹⁵⁹ Ukberî'nin eseri istifade edilen kaynaklar arasında dördüncü sırada yer almasına rağmen, yazar, onun görüşlerinin çoğunu benimsemediğini belirtmiştir.¹⁶⁰

el Halebî temel nitelikteki kaynaklar arasından istediği kitaptan istediği bilgiyi temin etmiştir. Örneğin; nahiv ilmine dair sanatlara ve ayetler hakkındaki görüşlere değinirken Ebu Hayyan'ın eserinden; münakaşaya sebebiyet veren derin konulara yer verirken İbn Atiyye ve Ebu'l Beka'nın eserlerinden; anlam odaklı ifadeleri aktarırken de Zemahşeri'nin kitabından yararlanmıştır. Böylelikle kitap öyle bir kıymet kazanmıştır ki yukarıda zikredilen alimlerin isimlerinin yer almadığı bir sayfa bile bulunmamaktadır. Müellifin yukarıda zikredilen asıl kitaplar dışında Mekki'nin *Müşkilü'l-Kur'an*'ı, Ferra'nın *Meani'l-Kuran*'ı, Tebrizi, Nehhas, Zeccac ve Hufi'nin *İrabul-Kur'an*ları, Taberi ve Razi'nin tefsirlerini de zikretmiş fakat bu iki eseri çok fazla dile getirmemiştir. Bu yönüyle tefsir ilmine dair yazılan eserlerden farklı bir nitelik taşımaktadır. Dil alanında Rağib'in *Müfredat*'ını esas almıştır.¹⁶¹

Müellifin yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve ilmî koşullarına, eserlerinin ilim hayatına dair kazanımlarına vb. hususlara kaynaklarda yer alan bilgiler doğrultusunda değinmeye çalıştık. Bu bağlamda müellifin eserinde yararlandığı temel kaynakların

¹⁵⁷ Dty. için bkz. el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/23-24.

¹⁵⁸ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/24.

¹⁵⁹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/24.

¹⁶⁰ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/24.

¹⁶¹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/25-26.

hangileri olduğunun, kendi yaşantısında ve eserlerinde hocalarının etkilerinin ne denli önemli olduğunu belirttik. el-Halebî'nin yalnızca bir ilim alanında değil, gerek Arap Dili ve Belağatı gerek kıraat vb. alanlarda kendisini geliştirdiğini ve eserlerini bu alanlardaki bilgi birikimlerine dayanarak hazırladığını ifade ettik.



İKİNCİ BÖLÜM

ED-DURRU'L-MASÛN'DA ULÛMU'L-KUR'AN

Birinci bölümde yazarın hayatına, eserlerine, çalışmamızın konusu olan ed-Durru'l-Masun adlı eserinde faydalandığı hocalara ve temel kaynaklara değindik. Bu bölümde ise el-Halebî'nin özellikle ed-Durru'l-Masun isimli kapsamlı tefsirinde Garibu'l-Kur'an, Müşkil'ül-Kur'an, İ'cazü'l-Kur'an, Aksamu'l-Kur'an, Tekraru'l-Kur'an, Kasasu'l-Kur'an, Fedailü'l-Kur'an, Mübhematü'l-Kur'an, Muhkem-Müteşabih, Huruf-ı Mukattaa, Sebeb-i Nüzul, Nasih-Mensuh ve Mekki-Medeni konularında ayetleri açıklayış biçimine ve uslubuna dair bilgiler vereceğiz.

A. GARİBU'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

Terim olarak, 'Arapça dışındaki dillerden Arap diline girmesi nedeniyle anlamı bilinmeyen lafızlar' demek olan garib kelimelere örnek vermek gerekirse, الرقيم Rumca kitap; الطور Süryanice dağ vb. gibi ifadeler bu hususa örnek teşkil eder. Kaynaklarda yer alan buna benzer kavramlar, Arapların ticari ve diğer sebeplerle temaslarda buldukları yabancı topluluklardan alıp, Arapçaya aktarmakla manalarını değiştirmeden kullandıkları lafızlardır. Bu nedenle Kur'an da indirilmesi sırasında Arapların farklı dillerden alıp (günlük hayatta ve şiirde) kullandıkları yani Araplaştırdıkları bu ifadeleri aynen kullandıkları ifade edilir.¹⁶²

Garib kelimesi 'garabet' kökünden türemiş olup, manası tam açık olmayan, kullanımı sınırlı olan yani insanlar tarafından pek fazla bilinmeyen kelimeler için kullanılan ifadeye denmektedir.¹⁶³ Bir başka ifadeyle garib kelimesi garabet masdarının 'fail' vezninde sıfat-ı müşebbeh olarak lügatte; ülkesinden uzak bir yerde olan yabancı, yaşadığı toplumun vatandaşı olmayan kimse veya kimsesi olmayan insan anlamlarına gelir. İstilahta ise farklı ilimlerde çeşitli anlamlara gelen garib kelimesi Arap edebiyatında anlamı kapalı olan, isti'mali az olan kelime demektir. Bu kelimenin ihtivasındaki gariplik ya anlam itibariyle anlayıştan uzak olması nedeniyle fesahatı ortadan kaldıran ya da az kullanılması sebebiyle garip olması yönüyle yani fesahatı ihlal

¹⁶² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1993, s. 153.

¹⁶³ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli, Dâr'un-Nefâis, Beyrut 1428/2007, s. 239.

etmeyen olarak iki kısımda tahlil edilir. Kur'an'da yer alan garib kelimeler bahsedilen kısımlardan ikincisine girmektedir. Yani Kur'an'da yer alan kelimelerin garipliği meselesi kelimenin anlamındaki kapalılık durumundan dolayı değil, kabileler arasındaki lehçelerin çeşitliliğinden ve diğer lisanlarda yer alıp Arapçaya geçen, bir süre sonra Araplaşmış kelimelerden ibarettir.¹⁶⁴

2. Genel İtibariyle Garibu'l-Kur'an

Rasulullah (sav.) yaşadığı zaman diliminde garip ifadelerin açıklamasını kendisi yapıyordu. Çünkü O'nun görevlerinden birisi de Kur'an'daki anlaşılması zor olan kelimeleri insanlara açıklamaktı, yani tebyin görevini üstlenmekti ki bu alanda tek yetkili kişi idi.¹⁶⁵

Kur'an'daki birtakım ifadelerin yabancı/garib olma sebepleri; ibarenin Kureyş lehçesine ait olmaması, sonradan Araplaşmış olması, bazı ibarelerin İslamiyet ile birlikte sözlük anlamından soyutlanarak dini bir terim anlamı kazanıp yeni manalara gelmesi, ibarenin sözlük anlamı ile cümle içerisinde kullanıldığında yüklediği anlamın farklı niteliklerde olmasıyla açıklanmıştır.¹⁶⁶

Araştırmalar neticesinde Kur'an'da yer alan yabancı/garib kelimelerin sayısının 700 civarı olduğu tespit edilmiştir. Anlamlarının tam anlamıyla ortaya konması için de kadim Arap şiiirlerine başvurulmuştur. Bu duruma destek amacıyla sahabilerden bazılarının Arap şiiirlerine teşvik eden sözleri öne çıkarılır. Örneğin, İbni Abbas'ın "Şiiir, Arap'ın divanıdır. Allah'ın Arapça lafızlarla inzal ettirdiği Kur'an'ın kelimelerini anlayamadığımız zaman bu divana başvurup anlamı orada ararız." dediği söylenir. Başka bir rivayette ise Hz. Ömer'in "Cahiliyyedeki şiiir divanına sarılınz. Zira onda kitabınızın tefsiri vardır." dediği rivayet edilir.¹⁶⁷ Kanaatimizce, Ashab-ı kiramdan olan iki önemli şahsiyetin yani Hz. Ömer ve İbni Abbas'ın Arapların söyledikleri şiiirsel ifadelerin ve kullandıkları belağat inceliklerine dayalı lafızların Kur'an'daki anlaşılması güç olan kelimelerin anlaşılmasını kolaylaştırma niteliğinde olduğunu ifade eden bu sözleri, yabancı/garib kelimelerin manalarına delalet eden sırlarının Arap dilinde mümkün olabileceği hususunu temellendiren mahiyettedir.

¹⁶⁴ Gümüş, Sadrettin, *Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, MÜİFD., sy. 5-6, İstanbul 1993, s. 10-11.

¹⁶⁵ Gümüş, *Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 11.

¹⁶⁶ Bulut, Ali, *Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri ilk üç asır)*, Omüifd., Samsun 2001, sy. 12-13, s. 394.

¹⁶⁷ Bulut, Ali, *Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı*, s. 394-395.

İbni Abbas'a nisbet edilen Garibü'l-Kur'an tahlil edildiğinde iki hususa dikkat çekilir. Birincisi, garib lafzın anlamlandırılması, ikincisi ise hangi lehçeden olduğu meselesidir. Aynı zamanda İbni Abbas'a nisbet edilen başka bir eser olan Mesailü Nafi b. Ezrak'da lehçelere dair hususlar yer almazken, lafzın anlamı verilip şiirden bu duruma istişhad edilir.¹⁶⁸

3. Ed-Durru'l-Masun'da Garibu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Kehf suresine ismini veren ve 9. ayette geçen **الكهف**, genel anlamda mağara için kullanılan bir tabirdir. Fakat dağda dar veya küçük bir mağara olsaydı buna **غار** denilirdi, **الكهف** ise geniş ve derin bir mağara anlamına gelmektedir. Kelimenin çoğulu ise, **كهوف** tür fakat az da olsa **أَكْهَفُ** olarak da kullanılır. Yine aynı ayette yer alan **الرقيم**, hem fail hem mef'ul olarak kullanılan bir kelime olup, ashab-ı kehf'in köpeklerinin ismidir.¹⁶⁹

Meryem suresi 13. ayette; **وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا** "Ayrıca katımızdan ona şefkat ve ruh temizliği de (verdik). O, kötülükten çok sakınan biriydi." buyrulmaktadır. Bu ayette **حَنَان** kelimesinin önceki ayetteki **الْحُكْمُ** kelimesine atfedilerek mef'ul olduğu belirtilir. Takdiren; **آتَيْنَاهُ تَحْنَانًا** (ona yumuşak yüreklilik verdik) manasına gelmektedir. Buradaki **حَنَان** kelimesi merhameti ve yumuşak karakterli olmayı ifade eder.¹⁷⁰

Müellif, Hakka suresi 36. ayetinde; **وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسْلِينٍ** "Yananların akıntısından başka yiyeceği de yoktur!" bulunan **غَسْلِين** kelimesinin, **طَعَام**'ın sıfatı olduğunu belirtmiş, hasredilmiş olan ibarenin sıfata dahil edildiğini ifade etmiştir. Tıpkı şu sözde olduğu gibi; **ليس عندي رجل إلا من بني تميم** (benim yanımda sadece temimoğullarından bir adam var). Surenin 35. Ayetinin sonunda geçen **حَمِيم** kelimesiyle arkadaş kastedilir. Bir başka ifadeyle o kişiye fayda sağlayacak ne bir arkadaşı ne de karnını doyuracak bir yemeği vardır, ancak ğıslin vardır. Bu görüşü Ebu'l-Beka açıklamış ve 'ğıslin' kelimesini 'hamim' kelimesinin sıfatı kabul etmiştir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Bulut, Ali, *Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı*, s. 398.

¹⁶⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VII/445.

¹⁷⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VII/574.

¹⁷¹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/437.

Abese suresindeki **أَبَا** kelimesi, ot anlamına gelmektedir. **أَبَّ** aynı zamanda **تَهَيَّأَ** (hazırlandı) manasına da gelir. Bir yere göçüleceğinde **أَبَّ إِلَى وَطَنِهِ** cümle kalıbı kullanılır. Bir başka kullanımda da **أَبَّ لِسَيْفِهِ** (kılıcını sallamaya hazırlandı) ifadesine yer verilir.¹⁷²

Müellifin eserinde açıklamalarına değindiği, Araplar tarafından manası bilinmeyen ve bu sebepten kullanılmayan kelimeler, gayet açık ifadelerle belirtilmiş, fazla ayrıntıya yer verilmeyip, dilde ifade ediliş biçimlerini ise cümle şeklinde örneklendirmiştir. Kanaatimizce yazarın eserde böyle bir yöntem kullanması, farklı anlamların çokça geçmesini istemediğinden dolayıdır.

B. MÜŞKİLÜ'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

'Müşkil' kelimesi sözlük anlamı olarak **اشكل** kökünden türemiş olup 'karışık oldu' manasına gelir ve fiilden ism-i fail olan bir yapıya sahiptir.¹⁷³ İstilah manası olarak, Kur'an'ın birtakım ayetleri arasında çelişki ve ihtilafı olarak görünen hususlardır.¹⁷⁴

2. Genel İtibariyle Müşkilü'l-Kur'an

Kur'an-ı Kerim'de mana itibariyle birbiriyle zıt ifadeler barındıran ayetlerin bulunması söz konusu olamaz. İlk bakışta ayetler arasında zıt olarak görünen bir husus zahiren ihtilafı bir durum olarak anlaşılabilir fakat basit bir analiz sonucunda çelişki gibi bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılır. Buna delil olarak ise Nisa suresi 82. ayet delil olarak gösterilir:

"Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!". Bu hususta Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'an'ın ayetleri ve hükümleri arasında birbiriyle çelişen durumların olmadığını söylemiş fakat bazı ayetlere bakınca ihtilaf unsurunun görülmesinin mümkün olduğu, bunun ise derin

¹⁷² el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/695.

¹⁷³ Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arus*, nşr. Dâru'l-Hidaye, ty., XXIX/271; İbn-i Manzur, Cemalüddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim, *Lisan'ül-Arab* nşr. Dâru Sâdir, Beyrut 1414, XI/357-359.

¹⁷⁴ Demirci, *Tefsir Usulü*, s.201.

araştırmalar neticesinde doğru olmadığı görülecektir. Yani ayetler arasında hiçbir tenakuz bulunmamaktadır.¹⁷⁵

3. Ed-Durru'l-Masun'da Müşkilü'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Bakara suresi 34. ayet-i kerime'de geçen **إِذْ** deki etken hazfedilmiştir. **فَسَجِدُوا** sözü buna delalet eder. Takdiren, **أَطَاعُوا و انقادوا فسجدوا** (itaat ettiler, boyun eğdiler ve bunun sonucunda secde ettiler) manalarına gelmektedir. Çünkü secde boyun eğmekten ibarettir. Yani burada mukadder olarak bir **أُذْكُرُ** amili vardır.¹⁷⁶

Aynı ayette geçen **اسْجُدُوا** emri, mahallen mansubtur ve **لَادِم** 'ye mütealliktir. Manası ise sebep bildirmektir yani 'onun için' demektir. Bir görüşe göre ise **إِلَى** anlamına gelir ki bu halde mana 'onun tarafına ve bulunduğu yere secde edin' demektir. Çünkü Adem onlara kible kılınmıştır. Fakat secde Allah'a yapılırken böyle bir ifadenin kullanımı, Adem'in onların önderi ve lideri olduğu içindir. Bu ayette secde etme emrinde çoğul sığanın kullanılması beyan içindir ve hazfedilmiş bir kelimeye mütealliktir denilse de böyle bir açıklama doğru değildir. Ayrıca **فَسَجِدُوا** deki **ف** harfi takip içindir. Yani emri ikiletmeden hemen secde ettiklerini göstermektedir. Takdiren, **فَسَجِدُوا لَهُ** olarak kabul edilir fakat buradaki zamirin nereye döndüğü hususu bilindiği için zamir hazfedilmiştir. **إِلَّا** ifadesindeki **إِلَّا** istisna harfidir ve iblis ise istisnaiyet üzerine mansubtur. Bu hususun istisna-i muttasıl mı yoksa munkatı mı olduğu tartışmalıdır. Doğru olan ise istisna-i muttasıl olduğudur. Ancak iblis (bu günahından sonra) cinlerden oldu manasına gelen, **إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ** sözü reddedilemeyecek kadar açık bir ifadedir. Melekler ise görünmedikleri için cin diye isimlendirilmişlerdir.¹⁷⁷

Ayetlerde iblis hakkında geçen, **فَفَسَقَ** kelimesindeki **ف** harfinin sebebiyet bildirdiği gayet açıktır. Yani iblis, fasıklığı sebebiyle cinlerden olmuştur. Bir başka ifadeyle **إِلَّا إِبْلِيسَ إِمْتَنَعَ فَفَسَقَ** iblis secdeden geri durdu da fasıklardan oldu denilir. Haddini aştığı ve Rabbinin emrinden çıktığı için bu kelime kullanılmıştır.¹⁷⁸

Kehf suresi 51. ayetindeki **مَا أَشْهَدْتَهُمْ** ifadesi iblisin ve zürriyetinin şahit tutulmadığı anlamına gelir. Yahut Allah melekleri şahit tutmamışken onlara kulluk nasıl mümkün olabilir? Veya Allah kafirleri şahit tutmamışken, nasıl Allah'ın şanına

¹⁷⁵ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, nşr. Ravza Yay., İstanbul 2008, I/154.

¹⁷⁶ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/271.

¹⁷⁷ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, I/273.

¹⁷⁸ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, VII/507-508.

yakışmayan şeyleri Ona nisbet edersiniz? Ebu Ca'fer ve Şeybe'nin kıraatlerine göre *أشهدناهم* ifadesi, Allah'ın yüceliğine delalet eden bir biçimde okunmuştur.¹⁷⁹

Tahrim suresi 8. ayetinde; *نصوحا* kelimesindeki ن harfi cumhura göre fethalı okunmaktadır. Bu ise mübalağa sığasıdır. Nush kelimesi ona mecazi mana ile isnad edilmiştir. Tıpkı 'elbisesini dikti' demek için *نصح الثوب* denildiği gibi. Sanki tevbe eden kimse günah ile deldiği elbisesini dikiyor gibidir. Yine *عسل ناصح* halis bal anlamına gelmektedir.¹⁸⁰

Kur'an'da bulunan ve anlamı ilk bakışta çelişkili gibi görünen kelimelerin açıklanması hususunda müellif güzel tespitlerde bulunmuştur. Özellikle Arapçadaki kelimelerin kökleri ve kullanılış alanları örneklendirilerek belirtildiğinden dolayı, lafızların idraki için ek bir karineye gerek duyulmaması yönünden oldukça önemlidir. Eserde yukarıda bulunan açıklamalara bakıldığında, ibarelerin usulüne uygun olarak kullanıldığına rastlamaktayız. Bu da eseri diğer eserlerden ayıran bir üslup olarak göze çarpmaktadır.

C. İ'CAZÜ'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

İ'caz'ül-Kur'an insanların tamamının Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz olmaları manasındadır.¹⁸¹ Bu manada Kur'an'ın mertebesi bir beşerin benzerini getiremeyeceği niteliğe sahiptir.¹⁸²

2. Genel İtibariyle İ'caz'ül-Kur'an

Kur'an-ı Kerim, üslubunun ve içeriğinin barındırdığı mahiyette insanları şaşkınlık içerisinde bırakan mucizevi bir kitaptır. Bununla birlikte Kur'an, beyanı ve fesahatiyle yüce bir yapıdadır. Manalarında eşi benzeri olmayan bir uyum, anlamlarındaki açıklık ve anlaşılabilirlik bu yönüne temas etmektedir. Aynı zamanda bu mucizevi eseri okuması yazması olmayan bir peygamber vasıtasıyla göndermiştir.¹⁸³

¹⁷⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VII/508.

¹⁸⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/371.

¹⁸¹ Kattan, Menna, *Mebâhis fi Ulum'il-Kur'an*, nşr. Müessesetü'r-Risale en-Naşirun, Dimeşk 2011, s.236.

¹⁸² Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 191.

¹⁸³ Sabuni, Muhammed Ali, *İbdâü'l-Beyani*, nşr. Mektebet'ül-Asriyye, Beyrut 2009, s.11.

3. Ed-Durru'l-Masun'da İ'cazû'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Rum Suresi'nin başında *في أدنى الأرض* ifadesinin asıl şekli, Kufelilere göre *في أدنى* *أرضهم* şeklindedir. Bu durum savaşın onların memleketlerine yakın tarafta bulunmasına binaen yapılmıştır. Bazılarının ifade ettiklerine göre bu yerin, Arap beldelerinde olduğu gibi bir anlam çıkarmak doğru değildir. Cumhura göre, *غلبت* ifadesi mefulü bina edilmiş meçhul biçimde *غُلِبَتْ* olarak okunmuştur. *غلبهم* kelimesi ise, meşhur olan görüşe göre, mastar olup, mefulüne muzaf olmuştur. Bu meful, meçhulden türetilmiş muzafun ileyh bir masdar olduğu için ya mahallen merfu ya da malum fiilden gelip masdar kabul edilerek, mahallen mansub olacaktır. Yani bu ifade, *من بعد غلبهم عدوهم* 'düşmanlarını yendikten sonra' anlamına gelir ki burada düşmanlarından kasıt Farisilerdir. Farisilerin Rumlara galip gelmelerine Müslümanlar üzölmüşler, Mekkeli müşrikler ise sevinmişlerdi. Çünkü Farisiler tıpkı Mekkeli müşrikler gibi putlara tapıyorlardı, kendilerine kitap verilmemiş ki bu nedenle müşriklerin sevdiği kimselerdendiler. Müslümanlar da Rumların aynı kendileri gibi kitap ehli olmaları ve zamanında nübüvvet makamında bulunmaları sebebiyle onlara meyletmişlerdi. Ayetin devamında *سيغلبون* ifadesi mübtedanın haberidir. Bu da Farisiler Rumları yendikten sonra Rumlar da Farisilere galip gelecekler anlamındadır.¹⁸⁴

Bu ayetlerde müellifin değindiği temel noktalardan yola çıkarak, Allah'a şirk koşmayı itikat meseleleri haline getirmiş olan Mekkelilerin, kendilerine hem itikat bakımından yakın olan, hem de karşıt oldukları yani düşmanlık besledikleri grupların aynı olması nedeniyle, Rumların mağlubiyetlerine sevindikleri dile getirilmiştir. Öte yandan Müslümanlar da bu meseleye üzölmüşlerdir. Çünkü her ne kadar İslam dininin gelmesinden sonra Yahudilik ve Hristiyanlık da dahil olmak üzere Allah katında kabul edilmeyecek olsa da, puta takmaktan ziyade bir kitaba tabi olanların, kendilerine son kitabın gönderildiği Müslümanlara daha yakın olduğu kabul edilir. Müslümanların üzüntülerinin ve müşriklerin bu duruma sevinmelerinin kısa süreceğini Allah'ın bildirmesi sonucu rüzgar tam tersi istikamete dönmüş ve bu sefer sevinecek olanların kendilerine kitap verilenler, üzülecek olanların ise şirk bataklığına saplananların olacağı söylenmiştir. Yani söz konusu ayetlerde Allahu Teala ne Müslümanların ne de müşriklerin gayba dair bir meselede bilemeyecekleri bir durumu haber verdiğini görmekteyiz. Kanaatimizce bu ayetler nazil olduktan sonra müşrikler yine inkar ve alay

¹⁸⁴ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, IX/29.

yolunu seçmişler fakat olay Kur'an'da anlatıldığı gibi gerçekleşince, Allah'ın müşrikleri nasıl aciz bıraktığına herkes şahid olmuştur. Müşrikler de bu olay sonucunda acizyetlerini daha iyi anlamışlardır. Ayrıca bu husus, Kur'an'ın inkarcı muhataplarına karşı koyuşunu ifade eden, yani onlara meydan okuyan i'caz'ın gayb ile ilgili bilgileri ihtiva eden kısmına örnek teşkil eder.

Kamer Suresi 45. Ayette: *سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ* "Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar." buyrulmaktadır. *سيهزم* kelimesini cumhur meçhul şekilde okumuştur. *الجمع* ise onun naib-i faili konumundadır. *سَيُهْزَمُ* olarak Rasulullah (sav.)'e hitaben muhatap ta'sısı ile de kıraat edilmiştir. Bu durumda *الجمع* kelimesi mef'ulün bih olur. Bir rivayete göre ise, *سَيُهْزَمُ* şeklinde şan bildirmek için telaffuz edilmiştir. Başka bir kıraatte ise gaybet ya'sısı ile malum siğa olarak *سَيُهْزَمُ* olarak rivayet edilmiştir. Bu görüşe göre de *الجمع* mansubtur ve mana *سيهزم الله الجمع* olarak gelir.¹⁸⁵

Yazarın verdiği açıklamalar doğrultusunda, harf veya hareke değişikliklerinin manaya nasıl etki ettiğine rastlamaktayız. Topluluklar, gruplar, batıl üzerine yaşayanlar ve hakka karşı duran kim varsa hepsi yenileceklerdir. Bu yenilgileri ya Hz. Peygamber (sav.)'in karşısında olacak ya da Allahu Teala onların yenilgilerini murad ettiğiinden ötürü olacaktır. Allahu Teala toplulukların yenilgiye uğrayıp geriye doğru kaçacaklarını bildirmekle gayba dair bir hususu haber vermektedir.¹⁸⁶ Sakın sayıca çokluğunuz sizi aldatmasın, size öyle bir yenilgi tattırılacaktır ki arkanıza dönüp kaçmak zorunda kalacaksınız. İslamiyet karşısında olan her insan veya insanlardan oluşan her bir grup yenilmeye mahkumdur. İslam Tarihi'ne genel hatıyla bakıldığı zaman, Müslümanların sayıca az olmalarına rağmen, kendilerinden kat kat fazla düşman topluluklarını dize getirdiği görülmektedir. Kıyamete kadar da bu şekilde devam edecektir. Müellifin bu hususta belirttiği ifadeler sonucunda failin gerek Allahu Teala, gerek Hz. Peygamber (sav.) ve ona tabi olanlar, gerekse genel olarak Müslümanlığı yaşayanlar olduğu görülecektir.

Eserde, Hud Suresi 13. ayette *أم يقولون* ifadesindeki *أم* hakkında iki görüş bulunmaktadır; birincisi, munkatı olduğudur ki kendi başına bir kelimedir. Aslının ise *بل* hemze ile olduğu takdir edilir. Yani *بل أ تقولون إفتراه* (bilakis ona iftirada mı bulunuyorsunuz?) anlamına gelir. *إفتراه* 'deki zamirle ifade edilmek istenen vahyedilen

¹⁸⁵ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, X/144.

¹⁸⁶ Dty. bilgi için bkz. Rum Suresi 31/1.

şeydir. İkinci görüşe göre ise أم muttasıldır. Bu şekilde kabul edildiğinde ise şöyle bir mana ortaya çıkmaktadır; أ يكتفون بما أوحينا إليك من القرآن أم يقولون إنه ليس من عند الله; (Sana vahyettiğimiz Kur'an'ı kabulleniyorlar mı, yoksa Allah katından olmadığını mı iddia ediyorlar?). Ayette geçen مثله سور kelimesinin sıfatıdır. Müfred kalıpta gelmiş olsa da, tesniye, cem'i ve müennes de kastedilir. مثل'nin cümledeki kelimelere uygun hale getirilmesi caizdir. Örneğin; Vakıa suresi 22-23. ayette و حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون (Güzel gözlü huriler, saklı inciler misali) ile Muhammed suresi 38. ayetinde ثم لا يكون أمثالكم (Sonra onlar sizin gibi olmazlar) geçen مثل kelimesinin kullanım şekillerinde olduğu gibi.¹⁸⁷ Nitekim bu ayette geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, müşriklere karşı Allahu Teala peygamberini savunmuş ve elçisine cephe alanların güçleri yetiyorsa iftira attıkları Kur'an'ın benzerini oluşturmaları istenmiştir. Fakat burada Allah tarafından müşrikleri aciz bırakma ve onlara meydan okuma meselesi belirleyici unsur olmuştur.

Yazarın açıklamalarına göre, Allahu Teala bu ayetlerde müşriklerin Kur'an hakkındaki iddialarından hareketle, onlara imkan verilse veyahut onların hepsi bir araya gelseler dahi Kur'an'ın misli olan lafızları getiremezler. Çünkü onların iradeleri ve akılları sınırlıdır. Allah'ın sözleriyle yarışacak mahiyette ne ilimleri vardır ne de kudretleri. Bütün bunları bilmelerine rağmen yine de şirk yolunda devam etmeleri garip bir durumdur.

Müellif, Bakara suresi 23. ayetteki; نزلنا kelimesinde gaib sığadan mütekellime geçişin olduğunu belirtmiş, çünkü kendisinden önce أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ ifadesinin geçtiğine değinmiştir. Şayet kelim onun üzerine getirilseydi, مما نزل على عبده denilirdi. Halbuki ayette geçen, على عبدنا, نزلنا ya mütealliktir. Ayrıca söz konusu olan kula olan saygınlığı ifade etmek için على ile geçiş yapılmıştır. Bu sebepten Kur'an'ın çoğu yerinde إلى yerine على kullanılmıştır. Çünkü إلى sadece sona erdirmeyi ve ulaştırmayı ifade eder. Ayrıca عبدنا kelimesinin عبادنا şeklinde okunduğu da olmuştur. Bu ifadeden kasıt kimilerine göre Hz. Peygamber (sav.) ve ümmeti, kimilerine göre ise bütün nebilerdir.¹⁸⁸

Yukarıdaki ayette Allahu Teala, iddia ettikleri, inatlaştıkları ve peşine düştükleri batıl olan dava uğruna mücadele eden müşriklerin, kafirlerin ve münafıkların bir arada kurul olacak şekilde senelerce hatta asırlarca toplansalar dahi Kur'an'a muadil bir sure

¹⁸⁷ Gnş. bilgi için bkz. el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/295.

¹⁸⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, I/199.

değil, bir ayet bile getirmezler. Buna güçleri yetmez. Müellifin, yaptığı kelime analizlerin ve inceliklerinden, Allah'ın kitabında kullanılan her bir kelimenin önemi olduğunu anlamaktayız. Allah, kullarına bu derece sevgi dolu ve iman etmelerine bu denli yardımcı olmasına rağmen insanoğlu daima O'na ortak koşma gayretine girişmiştir. Ayetleri anlamayan veya anlamak istemeyenler, Allah'a ait olan sözlere değersiz bir kelam gözüyle bakmışlar fakat içerisindeki belağat üstünlüğünü ne kadar da görmezden gelmek isteseler dahi, etkilenmemeyi başaramamışlardır.

D. AKSAMU'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

'Aksam' (اقسام) kelimesi 'kasem (قسم)'in çoğuludur. Sözlükte, güç, kuvvet, sağ taraf ve sağ el gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁹ Dini bir ifade olarak koşula bağlı bir durumu veya haberi Allah'ın ismini zikrederek veya sıfatlarına yer vererek güçlendirmektir.¹⁹⁰

2. Genel İtibariyle Aksamu'l-Kur'an

Söze yemin ifadeleriyle başlamak Kur'an'ın içeriğindeki hitap yöntemlerinden sıkça kullanılanlar arasındadır ki 17 surenin başında yeminler yer almaktadır. Buna ilaveten pek çok farklı ayette de yeminler bulunmaktadır. Bu ayetlere bakıldığında Allah'ın kendi yüce ismine, peygamberlerine, peygamberlerin yaşadığı mekân ve yerlere, Kur'an'a, meleklerle, kıyamet gününe, kâinata ve kâinat üzerinde bulunan mahlukatın bazılarının üzerine yemin edildiği görülmektedir. Örnek olarak; sema, kamer, şems, leyl, nehar vb. şeyler üzerine yemin edilir.¹⁹¹

3. Ed-Durru'l-Masun'da Aksamu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Eserde, Kaf Suresi'ndeki **والقرآن** ifadesinin kasem olduğu belirtilmiş ve kasemin cevabında ise farklı görüşlere değinilmiştir; birincisi, **قد علمنا ما تنقص الأرض** (biz yerin ne eksilttiğini biliriz); ikincisi, **ما يبديل القول** (söz değiştirilmez); üçüncüsü, **ما يلفظ من قول** (hiçbir söz telaffuz edilmez); dördüncüsü, **إن في ذلك لذكرى** (şüphesiz bunda sizin için öğüt alınacak şeyler vardır); beşincisi, ayette geçen **بل عجبوا** ifadesini Kufeliler kullanmışlar, bunun asıl manası **قد عجبوا** (kesinlikle şaşırdılar) anlamına gelir; altıncısı, burada cevap

¹⁸⁹ Rağib, *el-Müfredat*, I/670; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan vd., *Mu'cem'ul-Vasit*, nşr. Dar'ud-Dava, Kahire ty., II/735.

¹⁹⁰ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (I. Baskı), nşr. Rağbet Yay., İstanbul 1998, s.486-487.

¹⁹¹ Okumuş, Mesut, 'Ulum'ul-Kur'an (Kur'an İlimleri), *Tefsir El Kitabı*, nşr. Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 349.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 167-171.

hazfedilmiştir ki Ahfeş ve Zeccac bu cevabın **لتبعثنَّ** (muhakkak diriltileceksiniz) diye takdir ederlerken, kimileri de **لقد جنتم منذراً** şeklinde takdir etmişlerdir.¹⁹²

Allah'ın kitabında yer verdiği ayetlerinde, yemin içeren lafızların önemli olduğunu bilmekteyiz. Yukarıda yer alan ayette ise müellifin belirtmiş olduğu yeminin cevaplarının, bilinmesinin yeminin içeriğindeki kast edilen unsurların ve çıkarılacak sonuçların ne kadar önemli olduğunu görmekteyiz. Yazarın bu şekilde açıklamaları, kasemin kapsamı içerisinde yer alan meseleleri de gündeme getirmek açısından kıymetlidir.

Müellif Beled Suresi'nde geçen, **و أنت حل بهذا البلد** sözü hususunda iki görüşten bahsetmiştir; birincisi, bu cümlenin i'tiraziyye cümlesi olduğudur. Bundan dolayı iki mana ortaya çıkar. İlki; Allahu Teala bu beldeye ve sonra da insanı içerisinde yarattığı zorluğa yemin etmiştir. Diğeri ise, insanın bu beldeye zorluklara katlanmaktan uzak duramayacağı üzerine yemin edilmiştir. İkincisi, Mekke'nin fethini va'd etmesi de ara cümle mahiyetindedir. Sanki 'sen bu beldeye oturuyorsun ve yöneldiğin yerde istediğin zaman öldürme ve esir alma gibi işleri helal mi sayıyorsun?'. Yani ayette geçen **حل** kelimesi helal anlamına gelmektedir. Zemahşeri'nin ifadesine göre, burada **و أنت حل** sözünün müstakbel bir anlam taşıdığına dair bu ifadeyi destekleyici nitelikte bir örnek istenirse **إنك ميت و إنهم ميتون** ayeti örnek verilir. Bunun örneği kulların kendi aralarında kullandıkları ifadelerde de mevcuttur. İkrâm etmeyi vaad ettiğin birine **أنت مُكْرَم** denilir yani sen ikram edildin değil, sana ikram edilecek manası verilir. Allah'ın kelamında da bu örneklere sıkça yer verilmiştir. Çünkü gelecekteki olaylar veya durumlar Allah katında şimdi görülmüş gibidir.¹⁹³

Yukarıda yer alan açıklamadan müellifin ara cümle yapılarındaki kaseme etki eden lafızları inceleyen ve sonucunda da birtakım fikirler ortaya çıkarmasına yarayan unsurlar incelendiğinde, Mekke şehri üzerine edilen yeminin ve orada yaşama imkanına sahip olan insanların daima çetin imtihanlardan geçecekleri anlaşılmaktadır. Bunun delili de hem peygamber döneminde hem de peygamberin vefatından sonraki dönemlerde bu güvenli şehrin zaman zaman sıkıntılı devirlerden geçtiğidir. Bir başka ifadeyle, insanlar ne hale geldiler ki Allah'ın kitabında üzerine yemin ettiği şeyler arasında bulunan Mekke gibi güvenli bir şehirde öldürme meselesi hafife alınır oldu.

¹⁹² el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/17.

¹⁹³ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, XI/5.

Fecr Suresi'nde *والفجر* ifadesi kasem olup, cevabı *إن ربك لبالمرصاد*'dır. İbnü'l-Enbari bu hususun manasını herkese geçmiş zamanlarda yaptıklarını hesap ederek amelinin karşılığı verilecektir. Zemaşeri ise, *لِيُعَذِّبَنَّ* yani 'elbette azap edecek' ifadesini kullanmış, *الم تر*'dan başlayıp *فصَبَّ*'ye kadarki ayetlerin buna delalet ettiğini belirtmiştir. Ebu Hayyan, bir önceki surede geçen hususla bağlantılı olarak konuyu ele almış, onların dönüşlerinin ve hesaplarının Rablerine olacağını dile getirmiştir.¹⁹⁴

Gündüz olsun gece olsun, Allah için mesai kavramı yoktur. Rabbimizin bu ayetlerde fecr vaktinin üzerine yemin etmesi, geceleyin kulları üzerinde gözetleme yapmasına engel değildir. Nitekim bu ayetten sonraki ayette *وليل عشر* 'on geceye de andolsun' ki ifadesine yer verilmektedir. Kasemin cevabı hususunda şüpheyi mahal vermemekle birlikte, Allah'ın görüp gözetici olduğuna değinilmiştir.

E. TEKRARU'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

Tekrar, bir kelimeyi, sözü veya cümleyi peş peşe zikretmektir.¹⁹⁵ Tekrar'ül-Kur'an ise birtakım ayet, kelime veya kıssaların bazı yerlerde tekrar etmesine denir.¹⁹⁶

2. Genel İtibariyle Tekraru'l-Kur'an

Tekrarların genel amaçları olarak; tekrar edilen sözler zihinlere daha iyi yerleşir ve pekişir, dikkat çekilmek için, uzun olan bir konuda baş kısmında söylenen ifadelerin unutulmaması veya hatırlanması için, bir durumdan sakındırmak için ve öğüt, ibret vermek için yapılıdır.¹⁹⁷

3. Ed-Durru'l-Masun'da Tekraru'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Müellif Rahman Suresi'nde otuz bir yerde geçen; *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* "Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" ayeti hakkında müellif; *فَبِأَيِّ* sözünün *تُكَذِّبَانِ*'a müteallik ve *آلَاءِ*'ye de muzaf olduğunu belirtmiştir. Aslında surenin tamamında *أي* ifadesi tenvin ile okunmuştur. Tahrirci ise bu kelimenin belirli (mukadder) bir kelimeye muzaf olduğudur. Daha sonra o *آلَاءِ رَبِّكُمَا* olarak tebdil edilmiştir. Yani nekra yerine marifeye muzaf hale getirilmiştir. *رَبِّكُمَا*'daki hitap insan ve cinlerden oluşan iki topluluğadır. Çünkü bilindiği üzere mahlukat bu iki topluluktan oluşmaktadır. Buradaki

¹⁹⁴ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/777.

¹⁹⁵ Coşkun, Menderes, *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*, nşr. Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 250.

¹⁹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 173.

¹⁹⁷ Cerrahoğlu, *age.*, s. 173-174.

muhataplar insan ve cinlere değil, erkeğe ve kadına da diyenler olmuştur. Kelimenin tesniye olarak gelmesine rağmen, mananın müfret olduğunu iddia edenler de vardır. Bu iddialarını Kaf suresi 24. ayette geçen **أَلْقِيَ فِي جَهَنَّمَ** (ikiniz onu cehenneme atın!) ifadesiyle güçlendirmişlerdir.¹⁹⁸

Mürselat Suresi'nde sekiz yerde geçen; **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** "*Hakkı yalanlayanların o gün vay haline!*" hakkında müellifimiz **ويل** sözünün mübtada olduğunu ve dua ifadesi olduğu için onunla başlamak caizdir. Zemahşeri'nin açıklamalarına göre; **ويل** kelimesinin nekra olmasına rağmen mübtada olarak gelmesinin nedeni, fiili yerine geçmiş mansub mastar mahiyetinde olduğundan ötürüdür. Fakat helakın geleceği kimseler üzerindeki devamlılığı bildirmek ve manasının sürekliliğini vurgulamak için merfuya dönüşmüştür. **سلام عليكم** ifadesinin i'rabı da bu cümleyle benzerlik göstermektedir. **ويل له** şeklinde mansub olarak gelmesi de caizdir fakat böyle bir kıraat şekline rastlanmamıştır. Müellif ise Zemahşeri'nin bu açıklamasını nahivcilerin nekranın mübtada gelmesini caiz kıldıkları kurallar arasında bulamadığını belirtmiş, bu ifadenin mübtada olarak gelmesini caiz kılan unsurun, dua ifadesi olmasından dolayı olduğunu söylemiştir. el-Halebi'ye göre, **يومئذ** kelimesi **ويل**'in zarfıdır. Ebu'l-Beka ise bu kelimeyi **ويل**'in sıfatı ve **للمكذبين**'in de haberi olarak kabul etmiştir.¹⁹⁹

Kamer Suresi'nde üç yerde geçen; **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ** "*Andolsun ki Kur'an'ı düşünölsün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?*" ayetindeki **مدكر** kelimesinin aslı **مدنكر**'dir. 'Ta' harfi noktasız olarak 'dal' harfine tebdil edilmiştir. Sonra mahreçlerin yakınlığından dolayı noktalı olan 'zel' harfi de 'dal' harfine çevrilmiştir. **يسرنا القرآن** zikrini kolaylaştırmak, zikri hazır hale getirmek anlamına gelmektedir. Nitekim Arapça'da **يسر فرسه** atı binmeye hazır hale getirmek manasında kullanılması gibi.²⁰⁰

Kur'an'da yer verilen tekrar ifadelerini müellif farklı bir üslupla dile getirmiştir. Rahman suresinde tekrar eden ayette, muhatabın insanlar, cinler, erkekler veya kadınlar olduğu ifadelerine yer verilmiş, nimetlerin içerisinde bulunan bu toplulukların ikisinin, Allah'ın vermiş olduğu şeylere karşı yalanlama içerisine girmelerine tepki mahiyetinde tekrar edilmiştir. Mürselat suresinde de benzer bir durum söz konusu olup, el-Halebi'nin tercih ettiği görüş doğrultusunda, 'kıyamet günü yalancılara yazıklar olsun' şeklinde

¹⁹⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/161.

¹⁹⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/633.

²⁰⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/136.

alınmıştır. Yani müellife göre, kıyamette sorgu anında dahi yalan söyleyenler olacaktır ve bu kimselerin yapmış oldukları iş ne kadar kötü bir şeydir. Kamer suresindeki tekrar eden ayetten maksat ise, yeter ki insanlar okusunlar, öğüt alsınlar ve önem versinler diye Kur'an'ın kolay kılındığı ifade edilmiş ve Kur'an'ın anlaşılmasının zor olduğu iddiasında bulunanlara karşı bilakis Kur'an hazır ve okunaklı bir vaziyette öğüt alınmayı bekliyor, denilmektedir.

F. KASASU'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

'Kıssa' kelimesi, bir şey veya şahısın izinden gitmek, bir şeyi anlatmak ve öyküleştirmek gibi anlamlara gelir. 'Kasas' ise kıssanın çoğuludur.²⁰¹ Başka bir ifade ile kıssa geçmiş zamanda olup bitmiş olay, durum veya olguların ibret almak maksadıyla gelecek nesillerdeki insanlara aktarılmasıdır.²⁰²

2. Genel İtibariyle Kasasu'l-Kur'an

Kasasu'l-Kur'an ifadesi Kur'an'ın indiği dönemde veya geçmiş zamanda vuku bulan birtakım tarihi olayların, bazı hedefler doğrultusunda Kur'an'da yer almasına denilir.²⁰³ Kur'an'da kıssalara yer vermenin başlıca hedefleri arasında; insanlara tevhide bir inanç sistemini tanıtmak, Hz. Peygamber (sav.)'in nübüvvetini ve bilhassa vahyin olduğunu teyid etmek, ilahi din adı altında nitelendirilen dinlerin aynı kaynaktan geldiğini desteklemek, gönderilmiş bütün peygamberlerin getirmiş oldukları temel unsurların bir ve aynı olduğunu vurgulamak, inananların daima Allah'ın yardımı ile birlikte olacakları, inanmayanlara ve inkar edenlere ise mühlet verildiğini, mühletin sonunda ise (kendilerine çekidüzen vermedikleri takdirde) azap ile cezalandırılacaklarını, bütün insanları iyiliğe yönlendirmek, kötülükten ise uzaklaştırmak, bu yolla ibret olarak hayata bakmalarını sağlamak, son olarak ise, peygamberlere ve onlara inananlara teselli maksadı yer almaktadır.²⁰⁴

3. Ed-Durru'l-Masun'da Kasasu'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Eserde, Yusuf Suresinde geçen أحسن القصص ifadesinin أحسن'e nisbet edilişi hususunda iki görüş bulunmaktadır; birinci görüşe göre bu kelime mefulü bih üzerine

²⁰¹ Özel, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, nşr. Kayıhan Yay., İstanbul 2016, s.94; Rağıb, *el-Müfredat*, s.671.

²⁰² Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, UÜİFD, 2002, sy. 2, XI/33.

²⁰³ Özel, *Kur'an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 94.

²⁰⁴ Kaya, *Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, s.37.

mansubtur. Fakat bu şekilde bir açıklamaya başvurulursa kelime, mefulün yerine geçmiş olan masdar konumunda kullanılırsa (yani مخلوق denildiğinde خلق kast edilirse), ‘anlatılmış olan hikayelerin en güzelinden söz edilecektir’ gibi bir mana ortaya çıkar. İkinci görüşe göre ise, açıklayıcı bir masdar olması dolayısıyla mansub olarak gelmesidir. Yani قصص kelimesi meful olmaksızın masdar olarak kabul edilirse anlatılan hikaye hazfedilmiş olur. Manası ‘en güzel biçimde anlatılıyor’ gibi anlam kazanır. Bir başka ifadeyle أحسن ifadesi tafdil babındandır ve sırf güzelliğe vurgu yapmak için kullanılmıştır. Aynı zamanda sıfatın mevsufuna izafe edilmesini bildirir ki anlamı القصص الحسنی (güzel kıssa) şeklinde olur.²⁰⁵

Buruc Suresi’nde geçen النار kelimesi hakkında cumhur, mecrurluğu noktasında ittifak etmişlerdir. Bu konu hakkında da farklı görüşler vardır; birincisi, bu kelimenin bedel-i iştilal olması için ise zamir gereklidir. Basralılar bu zamiri النار فيه şeklinde mukadder kabul ederlerken; Kufeliler ال takısının zamir yerine geçtiğini ifade etmişlerdir. Yani aslında bu kelimenin ناره olarak yazıldığını fakat sonradan zamirin hazfedilip onun yerine ال takısının getirildiğini söylemektedirler. İkinci görüşe göre; burada bedel-i kül mine’l kül vardır. O takdirde de muzafın hazfedilmesi gerekir. Yani takdirinin أهدود النار şeklindedir. Üçüncü görüşte olanlar ise, bu kelimenin aslında النار ذي النار olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü أهدود’un kelime manası ‘yerdeki bir yarık’ demektir.²⁰⁶

‘Nar’ kelimesinin hal olduğunu iddia edenler, kelimenin ref halinden çevirmişlerdir. Yani şaz olan bu görüşte النار şeklinde okumuşlardır. Takdiren şöyledir; قَتَلْتَهُمُ النَّارُ dur. Böylece faildir ve merfudur. Bu durumda bir ihtimal daha ortaya çıkar ki mukadder olarak قَتَلْتَهُمُ النَّارُ manasına gelir ki ‘ateş onları yaktı’ demek olup kast edilen müminlerdir.²⁰⁷

Fil Suresinde anlatılan bahsi geçen olayda أبابيل kelimesi, kuşun ismi değil sıfatıdır. Delili ise bu kelimenin topluluk bildirmesidir. Fakat bununla birlikte, müfredinin olmadığı dile getirilir ki tıpkı أساطير ve عباديد örneklerinde olduğu gibi. Ancak müfredinin olduğu iddiasında bulunanlar da vardır ki, kelimenin müfredinin عَجْوَلْ vezninde olduğu gibi إبَّوْل şeklinde kullanıldığını söylerler. Bir başka görüşe göre أبابيل kelimesi azar azar gelen gruplar manasına gelmektedir. Yine aynı surede geçen ترميمه kuşların sıfatı

²⁰⁵ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/430.

²⁰⁶ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/745.

²⁰⁷ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/746.

konumundadır. Cumhur kıraat alimleri bu şekilde müennes okumuşlar, bazıları ise müzekker şeklinde telaffuz etmişlerdir. Çoğul isimlerin müennes olarak da müzekker olarak da okunabilmesi mümkün olduğu için, bu hususta anlaşılmayacak bir şey yoktur. Bir görüşe göre ayette geçen رَبِّكَ'deki zamir 'atma' fiiline irca ettirilir ki mana, بِرَمِيهِمْ كَعَصْفٍ كَعَصْفٍ kabul edilerek ي harfi ile okunur. من سجيل ifadesi, حجارة kelimesinin sıfatıdır. ise ikinci mef'uldür. Burada güzel bir mübalağa sıfatı vardır. Allahu Teala onun basit bir ekin olduğunu bildirmemekle yetinmemiştir.²⁰⁸

Neml Suresi 36. ayette; فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَيْتَنِي اللَّهُ خَيْرَ مِمَّا آتَيْتَكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ (Elçiler) Süleyman'a geldiğinde o şöyle dedi: 'Siz bana mal yardımı mı yapıyorsunuz? Allah'ın bana verdiği size verdiğiinden daha değerlidir. Hayır, hayır! Bu hediyenizle ancak sizin gibiler sevinir.' geçen, فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ ifadesi 'Süleyman'a elçi geldiği zaman' demektir. 'Elçi' mürsile kelimesine delalet etmek için gizlenmiştir. Çünkü elçi mutlaka mürsile kelimesiyle birlikte kullanılır. Bu ifadeyle tek bir elçi değil, cinsinin ve türünün kast edildiği ortadadır. Bunun delili de sonrasında gelen أَتُمِدُّونَنِ fiilinin çoğul şifadan gelmesidir. Bu sebeple kıraat alimlerinden Abdullah, فَلَمَّا جَاءُوا ve فَارْجِعُوا olarak okumuş yani aslına itibar etmiştir. Süleyman peygamberin bu ayette فَمَا آتَيْتَنِي اللَّهُ ifadesinde fe harfinin zikredilmesi, burada bir inceliğin olduğuna delalet eder. Yani burada ف harfi yerine و harfi olsaydı, konuşan kişinin muhatabının kendisinden daha zengin olduğu anlaşılırdır. Fe harfinde ise duruma tam vakıf olmayan muhataba karşı hitap edilmiş olur ki, o an ona ihtiyacın olmadığı kast edilir. Yani Süleyman (as.) burada 'zengin olduğum halde bu yaptığınız da nedir?' diyerek muhataplarını tenkid etmiştir ve bunun devamında فَمَا آتَيْتَنِي اللَّهُ ifadesi gelmiştir. Bu fark hakkında incelik, sadece vav veya fe harfleri arasında değildir. Ayette 'ben sizden daha zenginim' manasına gelen أَنَا أَغْنَىٰ مِنْكُمْ و ifadesi kullanılmamış; bilakis فَمَا آتَيْتَنِي اللَّهُ (Allah'ın bana verdiği, size verdiğiinden daha değerlidir) denmektedir. Çünkü burada nimet itiraf edilirken, nimetin verilmesi Allah'a isnad edilmiştir. Şayet kendisinin onlardan daha zengin gibi bir anlam verilseydi, Allah'ın kendisine üzerine nasip ettiği nimetini zikretmeden malıyla ve gücüyle övünmüş olacaktı. 37. ayette geçen اِرْجِعْ (dön!) ifadesinin muhatabı elçiye yönelik olmakla birlikte farklı kıraatte اِرْجِعُوا şeklinde de okunduğu görülmüştür. Ayrıca bu emrin muhatabı hüdhüd kuşudur diyenler de olmuştur.²⁰⁹

²⁰⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, XI/109-110.

²⁰⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VIII/612-613.

Eserde, müellifin kıssaları bizzat zikretmeyip, ayetlerdeki kelimelerin derin manalarına delalet eden unsurları göz önüne alarak, en güzel kıssa olan Yusuf peygamberin kıssasının neden en güzel ifadesiyle geldiğine ve kullanıldığına işaret etmiştir. Buruc suresinde çukur halkının yaşadıkları vahim hadiseye yer vermek yerine, yerdeki bir yarığın içerisindeki ateşin mahiyetine temas etmiştir ve insanların ölümünün yarıktan değil ateşten kaynaklandığına vurgu yapmıştır. Fil suresi hakkındaki görüşleri ise, kuşların bir topluluk olarak isimlendirilmesi ve kıraat farklılıklarından anlama tezat olarak mana belirtmemek kaidesiyle taşları atanın Allahu Teala olduğu ifade edilmiştir. Müellifin aktarmış olduğu bu husus kanaatimizce güzel bir tespit niteliindedir. Süleyman (as.)'ın kıssasında ise Allah'ın kulları arasında itibar gören ve kendisine hükümdarlık vazifesinin verildiği peygamberin, kullandığı üsluptaki zarafete bakılarak, asıl zenginliğin kaynağının Allah tarafından verilmesi olduğunu vurgulamıştır. Bu ifadenin eserde açıklanması da son derece önemlidir.

G. FEDÂİLÜ'L-KUR'AN

Kur'an'ın üstünlüğü, yüceliği, şerefi ve meziyeti anlamına gelen Fedâil'ül-Kur'an, Kur'an'ın fazileti hususundaki haberler iki kısımda tahlil edilmiştir; birincisi, Kur'an'ın tamamının faziletine dair hadisler, ikincisi ise birtakım sure veya ayetlerin üstünlüğüne dair hadisler.²¹⁰

Eserde Mü'min suresinin başında müellif, ha-mimle başlayan surelerin faziletlerinden bahsederken, bu konuda hadislerin bulunduğunu ifade etmiştir. Mesela; 'Havamimler Kur'an'ın atlasıdır' ve 'Her kim cennet bahçelerinden faydalanmak isterse ha-mimleri okusun' şeklinde iki hadise yer verir. Bu hadisler sahih ise, cenneti talep eden herkesin bu surelerin okunması gereklidir.²¹¹

Müellifin eserini incelediğimiz kadarıyla, ayetlerin açıklamalarında hadislerden destek alınması noktasında fazilete dair başka bir rivayete rastlamadık. Kanaatimizce yazar, bu eserinde bu tip ifadelerle yer vermek amacını taşımadığı için böyle bir yöntem kullanmıştır.

²¹⁰ Demirci, *Tefsir Usulü*, s.213.

²¹¹ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, IX/452.

H. MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'AN

1. Kavramsal Çerçeve

'Mübhem' sözlükte; kendisiyle tam olarak ne kastedildiği belli olmayan, anlaşılması güç olan, kapalılık ifade eden söz, niteliği bildirilmeyen şeye denir.²¹² İstilah manası ise; cin, insan ve melek gibi kavramların, bir kavim, topluluk veya kabilenin, açık bir biçimde olmayıp ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler vb. ifadelerle nitelendirilmesidir.²¹³

2. Ed-Durru'l-Masun'da Mübhematü'l-Kur'an ile İlgili Örnekler

Enbiya suresi 97. ayette geçen, *فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارَ* (gözler yerinden fırlamış) mübhem ifadesinde farklı görüşler vardır; birincisi, *هِيَ* zamirinin kıssayı temsil ettiği görüşüdür. *شَاخِصَةٌ* mukaddem haber, *أَبْصَارَ* muahhar mübtedadır. Cümle ise *هِيَ*'nin haberidir. Çünkü zamir ancak iki yönlü bir biçimde açıklanan bir cümle ile tefsir edilir. Bu Basralıların görüşü olup, ihtimaller arasında en doğru olanıdır. İkincisi, *شَاخِصَةٌ* mübteda, *أَبْصَارَ* ise haberin yerine geçmiş faildir. Çünkü kıssanın zamiri fiil görevi gören cümle kuvvetindeki *هِيَ* ile açıklanır. Bu da Kufelilerin görüşüdür.²¹⁴ Üçüncüsü, Zemahşeri'nin ifadesidir ki *هِيَ* mübhem zamirdir. *أَبْصَارَ* ise onun açıklamasıdır. Örnek olarak ise *وَأَسْرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا* ayetindeki *وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا* ile açıklandığı gibi. Ferra'ya göre *هِيَ* *أَبْصَارَ*'ın zamiridir. Açıklamasının sonradan gelmesi sebebiyle de öne geçmiştir.²¹⁵

Nahl suresi 48. ayette; *أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُوا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا* "Allah'ın yarattığı nesnelere görmüyorlar mı? Onların gölgeleri sağa ve sola dönmekte, Allah'a secde edip yere kapanmaktadır." geçen, *مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ*, *من شيء* sözünün açıklamasıdır. O *الذي* manasında ism-i mevsuldür. Şayet mübhem bir mevsulün, mübhem bir şeyle nasıl açıklanacağı sorulursa veya daha mübhem olan bir şeyle açıklanabilir mi denilirse, cevaben, kendisinden sonra gelen cümlenin nitelendirmesiyle manasının açıklık kazandığı şey olduğu belirtilir. Bu hususta Zemahşeri'nin görüşüne göre, *مَا خَلَقَ اللَّهُ* ile mevsuldür ve manası mübhemdir, açıklaması ise *من شيء يتفأؤ ظلاله* 'bir şeyin gölgesi döndüğü vakit' demektir.²¹⁶

²¹² İbn Manzur, *Lİsanü'l-Arap*, XII/57.

²¹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 186.

²¹⁴ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, VIII/204.

²¹⁵ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, VIII/205.

²¹⁶ el-Halebî, *ed-Durru'l-Masun*, VII/226.

İ. MUHKEM VE MÜTEŞABİH

1. Kavramsal Çerçeve

Muhkem, sözlük anlamı itibariyle ism-i mef'ûl sığasında olup korunaklı ve sağlam gibi anlamlara gelir.²¹⁷ İstilah manası ise, kendisinden kast edilen şeyin tam olarak belirli olduğu, tağyir ve tebdilden uzak, yani bir başka ifadeyle nesh, te'vil ve tahsis ihtimalleri bulunmayan söz demektir.²¹⁸ Usul terimi olarak ise, anlamı kolay bir şekilde anlaşılan, harici bir tefsire ihtiyaç duyulmayan ve mana itibariyle de tek bir manaya gelen ayetlerdir.²¹⁹ Genel olarak İslamî prensibin temelleri olan namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetlerle alakalı ayetler ile helal-harama bağlı ahkamı kapsayan ayrıca peygamberlerin kıssalarının anlatıldığı ayetler muhkem ayetlerdir.²²⁰

Müteşabih kelimesi ise, sözlükte, ism-i fail sığasından olup, aklen birbirinden ayırt edilmesi zor olan iki şeyden birinin, diğerine benzemesi anlamındadır.²²¹ İstilahta ise, pek çok anlama gelmesi muhtemel olan, anlamlardan birinin muayyen olabilmesi için haricen bir delil gereken ayetlerdir.²²²

2. Ed-Durru'l-Masun'da Muhkem ve Müteşabih ile İlgili Örnekler

Eserde Hud suresinin başındaki **أَحْكَمُ آيَاتِهِ** ref mahallinde olup kitabın sıfatıdır. **أَحْكَمُ** kelimesindeki hemzenin vasl hemzesi olması mümkündür. Kökü ise, **حَكَمٌ**'dir. Yani **صَارَ حَكِيمًا** (hikmet kılındı) manasındadır. Nitekim Arap dilinde **أَحْكَمُ الدَّابَّةِ** şeklinde bir kullanım vardır ki bineğin asiliğine engel olmak için gem vurulduğunda bu ifade kullanılır. Bir başka örnek ise, **أَحْكَمُوا سَفْهَانَكُمْ** denilince beyinsizlerinizin fesadına engel olun gibi mana çıkar. Hemzenin vasl hemzesi olarak okunmaması da mümkündür. Buna göre kelimenin kökeni **إِحْكَامٌ** olabilir ki bir şeyi sağlam ve güzel bir biçimde yapmak demektir. Bu mana esas alındığında, Kur'an'ın ayetlerinin sağlam bir yapıda olduğu görülür.²²³

²¹⁷ Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsuatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûni ve'l-Ulûm*, (1. Baskı), thk., Ali Dahrûc, nşr. Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II/1489.

²¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 324.

²¹⁹ Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (1. Baskı), thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyyeti, 1376/1957, II/68-69.

²²⁰ Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, (2. Baskı), nşr. Dergâh Yay., İstanbul 2012, s. 278.

²²¹ Tehânevî, *a.g.e.*, II/1437.

²²² Zerkeşî, *el-Burhân*, II/69-71.

²²³ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/278.

Müellif eserinde ayetlerin tefsirini yaparken ‘bu muhkem ayettir’ gibi bir ifadeye yer vermemiş, kelimenin veya ibarenin okunur okunmaz anlaşılmasını sağlam bir yapıda olmasına bağlamıştır fakat bunu özel bir tabir ile belirtmemiştir.

Ali İmran suresinde, **آخر**, **آيات** kelimesine atfedilmiştir. **متشابهات** ise **آخر**’ın sıfatıdır. Hakikatte ise **آخر**, hazfedilmiş bir kelimenin sıfatıdır. Takdiren, **آخر متشابهات** (diğer müteşabih olan ayetler) şeklindedir. Ebu’l Beka’ya göre, **متشابهات** kelimesinin müfredi **آخر**; **آخر**’ın müfredi ise **أخرى**’dır. Fakat bunların **أخرى متشابهة** şeklinde müfredinin kullanımının mümkün olmadığını söyler. müfredi müfredle vasfetmek doğru değilken, cemiye cem ile vasfetmek de doğru değildir. Benzerlik ise ancak iki kişi arasında olur. **فوجد فيها رجلين يقتتلان** (orada kavga eden iki adam gördü) ifadesinde müfred olarak kullanıldığında yine iki kişinin kavgası anlaşılacakken, burada tesniye kalıbı kullanılmıştır. Yani tesniye ya da cemide vasfin sahih olma şartı, müfred vasıfların müfred mevsuflara uygun değildir. Nitekim fiili tesniye ya da cemiye isnad ederken her birini kendi yapısına göre isnat etmesi şart değildir.²²⁴

Eserde müteşabih ayetlerdeki kelimeler hakkında yer yer farklı ifadelere yer verilmiş, anlam benzerliği olan kelimelerin ve manasının anlaşılması için bir karine yardımıyla kimi zaman desteklenmiş kimi zaman da üzerinde özel bir şekilde durulmamıştır.

J. HURÛF-İ MUKATTA

1. Genel İtibariyle Huruf-ı Mukattaa

Birtakım surelerin başında bulunan, bir veya birkaç harfin bir araya gelmesinden oluşan ve kesik kesik harfler manasına gelen ifadelere hurûf-i mukattaa denir. Kur’an’da yer alan bu harflerin sayısı yirmi dokuzdur. Bu harflerin yer aldığı surelerin yirmi yedisi Mekkî, ikisi ise Medenî’dir. Hakiki müteşabihattan sayılan bu harfler muayyen bir manaya gelmemektedir.²²⁵

Hurûf-i Mukattaa’nın kendi başına bir ayet olup olmadığı hususunda ilmin önemli merkezleri konumunda olan Kufeliler ve Basralılar farklı görüşler beyan etmişlerdir. Örneğin; Kufelilere göre **الم** ifadesi, geçtiği altı surede; **حم** ifadesi, geçtiği yedi surede; **طسم** ifadesi, geçtiği iki surede ve **عسق** ki Şura suresinin başında **حم** ifadesini takip eder,

²²⁴ el-Halebi, *ed-Durru’l-Masun*, III/26.

²²⁵ Duman, M. Zeki, ‘Huruf-ı Mukattaa’, *DiA*, I-XLIV, TDV. Yay., İstanbul 1998, XVIII/401-408; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 134-135.

bunların haricinde *يس* , *طه* , *كهيعص* ve *المص* ifadeleri de başlı başına birer ayettir. Geri kalan *ق* , *ن* , *ص* , *طس* , *المر* ve beş surenin baş kısmında yer alan *الر* ifadeleri başlı başına birer ayet durumunda olmayıp, yer aldıkları surelerin ayetleri niteliğindedirler. Zemaşeri, Kufeliler tarafından yapılan bu kısımlandırmanın tevkifi nitelikte olduğunu yani bu hususta kıyasa başvurulamayacağını ifade etmiştir. Basralılar ise huruf-u mukattaa'nın hiçbirisini ayrıca bir ayet niteliğinde görmemişlerdir.²²⁶

Kur'an'da bulunan bu harflerin yorumlanması hususunda ise İslam alimleri iki görüş etrafında toplanmışlardır; bunların manası sadece Allah ve Rasulu (sav.) arasında olup gizlilik teşkil eder görüşünü benimseyen Selef alimleri, bu harflerin üzerinde durmak ve düşünmek fayda sağlamayan bir iştir.²²⁷ Bu hususta Hz. Ebubekir (r.a.)'in her kitabın bir sırrının olduğunu, Allah'ın Kur'an'daki sırrının ise sure başlarındaki ayetler olduğunu ifade ettiği belirtilir.²²⁸ Hz. Ali (r.a.)'nin ise bu hususta her kitabın kendine has bir özünün olduğunu, Kur'an'ın özünün ise hecâ harfleri olduğunu belirttiği söylenir.²²⁹ Abdullah b. Mesûd ve Hulefâ-i Râşidin'den gelen bir rivayete göre ise bu harfler gizli bir ilim ve kapalı bir sırdır ki Allah bu ilmi kendi katında mahsus tutmuştur.²³⁰

Suyuti, selefî görüşünü değerlendirirken hurûf-i mukattaa'nın mü'minin tasdiki, kafirin ise inkârı için bir imtihan sebebi olduğunu söyler ve bu harflerin insanları gafletten uyandırdığını, kulaklara ilk defa temas ettiğinde Allah'ın yüceliğine binaen kalpte bir huşû meydana getiren harflerdir. Örneğin, bir kişi önemli bir durumu veya hali karşısındakilere haber vermek istediğinde, dikkatleri üzerine çekmek için el kol hareketi yapar ya da başka bir yöntemle bunu gerçekleştirir. İşte bu örnekte olduğu gibi hurûf-i mukattaa da böyledir ki bu harflerin çoğundan sonra el-Kitab (Kur'an) lafzı yer almaktadır.²³¹ Bu sebeple bu harflerdeki esas mesele ve dikkatler Kur'an'a çevrilmiş durumdadır.

²²⁶ Dty. bilgi için bkz. Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf I-IV*, haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fî mâ Tezammanehu'l-Keşşâf*, (3. Baskı), nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, I/31.

²²⁷ Duman, M. Zeki, "Huruf-ı Mukattaa", *DiA*, XVIII/401-408.

²²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II/68-69.

²²⁹ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (18. Baskı), nşr. Dâru'l-İlim lil Melâyîn, Beyrut 1990, s.236.

²³⁰ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. ebî Bekr, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, I-III, nşr. Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Suûdi Arabistan 1424/2005, I/268.

²³¹ Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, I/270.

Yukarıda zikredilen selefin görüşüne mukabil olarak ‘‘halef alimleri’’ diye bilinen müteahhirun Ehl-i Sünnet kelmacılarına göre Allah’ın imtihan vesilesi ile sorumlu tuttuğu insanlara manasının bilinmediği ifadeler nazil etmesi münasip değildir. Ayrıca Kur’an’da sayısı azımsanamayacak derecede insanları düşünmeye ve derin tefekküre yönelten ayetler bulunmaktadır. Bu sebeple bu harflere muhatap olarak kabul edilen insanlar bu harflerin ne manaya geldiğini idrak edemezler ise bunların müstesna kılınması lazımdı. Bununla birlikte Kur’an’da anlamları bilinmeyen ifadelerin yer alması Kur’an’ın i’cazına da aykırılık teşkil ederdi. Bu görüşleri bildiren halef alimlerine göre daha pek çok delil vasıtasıyla bu harflerin anlamlarının anlaşılır halde bulunduğudur. Bu düşüncelerden yola çıkan alimler, kesik kesik harflerden birbirinden farklı olacak nispette görüşler ortaya atmışlardır.²³²

2. Ed-Durru’l-Masun’da Huruf-ı Mukatta ile İlgili Örnekler

el- Halebi, Bakara Suresi’nin ilk ayetinde geçen ألم harflerini açıklarken, genel olarak sure başlarında bulunan mukattaa harflerinin hece harfleri olarak kabul edilirse, örneğin, mim harfi ‘meh’; ayn harfi ‘ah’ gibi anlamlara geldiği iddia edilirse, insanlara hitaben Kur’an’ın insanların günlük dillerinde kullandıkları kısa ama bir mana ifade eden sözcüklere yer verdiği, sanki ‘bakın Kur’an’da, sizin hayatınızda yer verdiğiniz kısaltılmış kelimelere yer veriliyor, fakat bu harfler sizin telaffuz edemediğiniz tarzda, siz ise bu harfleri bu şekilde uyumlu olarak kullanmaktan acizsiniz’ denmektedir. Bu anlayış kabul edildiği takdirde, i’rardan herhangi bir mahal olmaz, sayı isimleri olarak da kabul edilebilir. Bu harflerden maksadın kendileri hakkında yahut kendileriyle haber verme anlamı kast edilmediği takdirde üç görüş zikredilir; birincisine yukarıda yer verildi. İkincisi; bu kelimelerin mu’rab bir yapıda olmaları, yani i’raba uygunluk göstermeleri. Bu görüşe göre ise, bulunması gerekli şartlardan birisi olan terkiş şartı eksiktir. Bu ihtimali destekleyenler arasında Zemahşeri de vardır. Üçüncüsü ise, bu harfler ne mu’rabdır ne de mebnidirler. Bilakis bu harfler mevkufturlar.²³³ İbn Abbas’tan gelen bir görüşe göre ise, söz konusu harfler, Allah’ın isimleridir. Ancak harflerin bir kısmı hafzedilmiş, geriye kalan harflerin ise Allah’ın gizlenen bir ismine delalet ettiği görüşünde olmuştur. Ona göre mim harfi ‘Alim’ isminden, sad harfi ise ‘Sadık’

²³² Râzî, Ebû Bekir Muhammed, *Muhtaru’s-Sihâh*, (5. Baskı), thk., Yusuf Şeyh Muhammed, nşr. Mektebetu’l Asriyye Lübnân 1420/1999, II/250-251.

²³³ el-Halebi, *ed-Durru’l-Masun*, I/79.

isminden gelmektedir. Bu görüş kabul edildiği takdirde i'rabdan mahalli olur ve merfu ya da mecrur kabul edilmesi mümkün hale gelir.²³⁴

Ali İmran Suresinin ilk ayetindeki, **الم** sözü; ‘bunun hakkında tatmin edici bilgi zikredildi’ anlamında kullanılmıştır. Cürcani’ye göre ise bu harflerde manalarına işaret eden birtakım emareler vardır. Sanki bu harfler, ‘senin kitabın’ ya da ‘bunun benzeri’ gibi anlamlara gelmektedir. Zayıf görüşlere ise; bu harflerden maksat, başladıkları surelerin isimlerinin kısaltmalarından oluşumundan dolayıdır.²³⁵

Taha Suresi’nin başındaki mukattaa harflerinin manalarının **عك** (Ak) lüğatinde Ak b. Adnan (mead’in kardeşi, kimilerine göre de mead’in oğlu), Ak ise Kahtan oğlu Adnan’ın çocuğudur. **طه** ifadesinin bu konuyla irtibatı, Kelbî’nin belirttiğine göre, Ak b. Adnan’a ‘Ey Adam!’ diye hitap edildiği takdirde bakmadığı fakat ne zaman ki **طه** diye seslenilirse o zaman cevap verdiğiidir.²³⁶

Kıraat imamlarının çoğu Sad Suresinin başındaki **ص** harfinin sonundaki ‘dal’ harfini sükun üzere okumuşlardır. İbn Ebi İshak, Hasan ve Übey gibi alimler ise ‘dal’ harfini tenvinsiz kesra olacak şekilde kıraat etmişlerdir. Bu kıraatlerin neticesinde iki görüş ortaya çıkar; birincisi, **صاد** derken sondaki elif ve dal harflerinin yani iki sakin harfin yan yana gelmeleri nedeniyle, kesra olacak şekilde telaffuz edilir. Mantığa uygun olan görüş budur. İkinci husus ise, aralarında bir zıtlığın olmasıdır. Sert zeminlerde ve boş alanlarda okunduğunda sesin yankının sesine zıt olması bu sebepten kaynaklanmaktadır. Yani bu harfler şu manaya geliyormuş gibi kıraat edilmesidir: ‘(Ey İnsan!) Amelinle Kur’an’ın karşısına çık, emirlerini yerine getir ve yasaklarından kaçın!’. İbn Ebi İshak da bu harflerin sonunu meksur olarak okumuş, belirlenmiş kase harfi şeklinde mecrur saymış ve kase harfinin hafzedildiğini ancak görevinin kaldığını ifade etmiştir. ‘**اللَّهُ أَفْعَلَنَّ**’ kıraatinde olduğu gibi.²³⁷

Mü’min suresinin ve sonraki surelerin altısının da başında bulunan **حم** harfleri de aynı **الم** harfleri gibidir. Cumhuriyet kıraat imamlarına göre diğer huruf-u mukatta harflerinde olduğu gibi mim de sakin olarak okunur. Ebu Bekir ve İbn Zekvan’a göre bu yedi suredeki mukatta harfleri imale edilerek okunur. Ebu Amr ve Verş ara ara imale yapmışlardır. Zühri’ye göre bu harfler gizli olan bir mübtedanın haberidirler ve merfu

²³⁴ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, I/79-80.

²³⁵ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/5.

²³⁶ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/5.

²³⁷ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IX/343.

olarak kıraat edilmelidirler. İbn Ebi İshak bu harflerin fetha ile okunmasına işaret etmişlerdir. Bu hususta iki durum ortaya çıkar; birincisi, **إقرأ حم** gibi mukadder bir fiil ile mansub yapılır. İkincisi ise, hafifletmek için bina hareketlerine başvurulur. Havamim sureleri hakkında hadislerde bu surelerin Kur'an'ın ipekleri olduğu, cennet bahçelerinden istifade etmek isteyenlerin bu sureleri okumaları tavsiye edilir.²³⁸

Kalem Suresinin başındaki **ن** harfi de aynı **ص** harfi gibidir. Kasemin cevabı kendisinden sonraki menfi cümledir. Bazı alimler bu harfin bir balık türünün ismi olduğunu iddia etmişler ve **النينان** kelimesinin müfredi olduğunu dile getirmişlerdir. Birtakım alime göre bu harf hokka ve mürekkep anlamına gelmektedir. Bir görüşe göre ise yazılı levha demektir. Zemahşeri divit (mürekkep) olarak yorumlayanların dilsel bir kurala mı yoksa şer'i bir husus mu olduğu konusuna anlam verememiş, bu harf iddia edildiği gibi mürekkepin ismi ise alem veya cins olması yahut cins ise i'rab ve tenvinin nerede olduğunun sorgulanması gerektiğini ifade eder. Eğer bu harfi alem olarak kabul edersek, i'rabının yapılması lazımdır. Çünkü **ن** harfinin kendisiyle yemin edilen bir kalem olduğu söylenirse cins isim ise tenvinli olması veya mecur bir yapıda bulunması gerekir. Yoksa bu husustaki kalem bilinmeyen bir divit üzerine olur. Şayet alem ise o zaman da çekiminin yapılması ve mecur olduğu hususunda ihtilaf bulunmamalıdır. Çekimi yapılmadığı takdirde de alemliliğine ve müennesliğine göre fethalı hale getirilmesi lazımdır. Balık olduğu görüşünde bulunanlar için de durum aynıdır. Ya balıkların cinslerinden bir balık yahut da iddia edilen hayvana özel bir isim kabul edilir. Levha görüşünü ortaya atanlar ise, levhanın cennette altından, ırmaktan veya nurdan olduğu görüşlerine sahiptirler. Bu bilgileri Ebu'l-Kasım i'raba dair hususlarda ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur. Müellifimize göre ise güzel ve açık biçimde anlatmayı herkes yapamaz. Bu ilmin bu şekilde aktarılması da ayrı bir meziyettir.²³⁹

K. SEBEB-İ NÜZÛL

1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte; halat/ip, akrabalık bağları, kendisi vasıtasıyla başkasına ulaşılabilen herhangi bir şey gibi manalara **سبب** (sebeb) denir. Çoğulu **أسباب** (esbab)'dır.²⁴⁰ Kur'an-ı

²³⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IX/451.

²³⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/397.

²⁴⁰ Feyrüzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kamûsu'l-Muhît*, (8. Baskı), thk., Muhammed Naîm Arkasûsî, nşr. Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005, s.96.

Kerim’de ‘yollar, kapılar, insanlar arasındaki muhabbet ve akrabalık ilişkisi, amaca vasıl eden yol’ gibi manalarda kullanılmıştır.²⁴¹

Lügatte; yükselmenin zıddı olan نَزُول (nüzûl) kelimesi ise ‘bir yerde konaklamak veya misafir olmak, yüksek bir yerden aşağıya inmek’ gibi anlamlara gelir.²⁴²

Sebeb-i Nüzûl ifadesi terim olarak; vuku bulduğu zaman diliminde, ahkâmın kendisinden bahsedilmesi ya da açıklanması için hakkında bir veya birkaç ayetin indiği olaya denir.²⁴³

2. Ed-Durru’l-Masun’da Sebeb-i Nüzul ile İlgili Örnekler

Müellif, Rum suresi’nin ilk ayetinde, Rumların Farisilere yenilmeleri sonucunda müşriklerin sevinmeleri, müminlerin ise üzölmeleri dolayısıyla Allahu Teala’nın bu duruma açıklık getirdiğini söylemiştir. Müşrikler putlara taptıkları yani Allah’a ortak edindikleri için, kendileri gibi yaşayan Farisilerin Rumlara karşı kazandıkları savaşa sevinmişler, Rumların yenilmelerini de Müslümanlara karşı kullanmaya çalışıp onların morallerini bozmuşlardır. Çünkü Rumlar kendilerine kitap verilenlerdendir ve yönüyle Müslümanlarla ortak bir paydada buluşuyorlardı. İşte böyle bir ortamda Allah, kendisine teslimiyetle bağlı olanların bu hallerine dayanamamış, kısa bir süre sonra Rumların da Farisilere galip geleceklerini bu ayetlerde bildirmiştir. Yani bu ayetlerin iniş sebeplerinden birisi de Müslümanların üzüntülerine mukabil, müşriklerin onlara övönmelerine mani olmaktır.²⁴⁴

L. NÂSİH VE MENSÛH

1. Kavramsal Çerçeve

Nesh, sözlük anlamı olarak; ‘bir şeyi başka bir yere nakletmek, iptal etmek, ortadan kaldırmak ve bir şeyi iptal edip yerine başka bir şeyi geçirmek’ demektir.²⁴⁵

2. Genel İtibariyle Nasih ve Mensuh

Rağıb el-İsfahani’ye göre nesh sözlükte üç anlama gelir:

Birincisi; birşeyin biçimini yok edip, ortadan kaldırıp başka bir şeyde ispatlamak veya o şeye aktarmaktır. Güneşin gölgeyi neshetmesi bu şekle örnek teşkil eder. Güneş,

²⁴¹ Dty. bilgi için bkz. Bakara Suresi 2/166; Mü’min Suresi 40/36-37; Hac Suresi 22/15.

²⁴² İbn-i Manzur, *Lisan’ül-Arab*, XI/656-657.

²⁴³ Zürkani, *age.*, I/89.

²⁴⁴ el-Halebi, *ed-Durru’l-Masun*, IX/29.

²⁴⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-Arus*, VII/355; İbn-i Manzur, *Lisan’ül-Arab*, III/61.

gölgeyi bir noktadan alıp başka bir noktaya aktarır.²⁴⁶ ‘Tenasüh’ kelimesi de nesh kökünden türemiş olup ruhların bir bedenden çıkıp başka bir bedene intikali manasına gelir ki, bu anlayışa göre ruh ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünya hayatına döner.²⁴⁷

İkincisi, bir şeyi başka birşeye intikal etmekten ziyade o şeyi ortadan kaldırmak manasına gelir. Allahu Teala’nın şu buyruğunda olduğu gibi: **فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانَ ثُمَّ** *Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.*²⁴⁸bu durumda nesh, doğrudan ortadan kaldırmak manası ile dikkat çekmektedir.

Üçüncüsü ise, bir şeyin biçimini ortadan kaldırmadan, onun benzerini başka bir şeye aktarmaktır ki bir kitabın neshedilmesi bu şekildedir. Kitap içeriğinin aynı yerde kalmasıyla, başka bir yere aktarılmasıdır. Bu faaliyete ise fotokopi adı verilmiştir.²⁴⁹

İstilah manası olarak nesh, din ile alakalı bir hükmün kendisinden sonra gelen dini bir hükümle ortadan kaldırılmasıdır.²⁵⁰

Ebu Müslim el-İsfahanî (v. 323 /933), Şatıbî (v.790/1388), Dihlevî (v. 1176/1764) gibi alimlerden birçoğunun ifade ettiği gibi, ashab ve tabiun neslinin, ayet ve nesh ifadelerini, geçtiği yerlerde sözlük anlamları içinde, siyak-sibağına en uygun anlamda tanıyor ve yorumluyorlardı. Ancak aynı kelimeler, bu nesillerin ardından gelen Müteahhirun veya Halef olarak isimlendirilen alimler tarafından sözlük anlamlarının dışında özel olarak ıstilahî anlamlarında ifade edilip kullanılmıştır. Bu iki kelimenin sözlük anlamlarında ise, genel olarak kelimenin terim anlamını esas alıyorlardı. Bu nedenle Müttekaddimun alimler yani Selef ile sonraki ilim adamları arasında nesh hususu ihtilafli görülen meselelerden birisi haline geldi.²⁵¹

²⁴⁶ Râğıb, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el Isfahânî, *Tefsîrû’r-Râğıb*, I-V, Cilt I: thk., Muhammed Abdülazîz Besyûnî, (1. Baskı), Câmi’atü Tanta, Külliyyetü’l-Âdâb, 1999/1420; Cilt II-III: thk., Âdil b. Ali Şiddî, (1. Baskı), Dâru’l-Vatan, Riyad 2003/1424; Cilt IV-V: thk., Hind b. Muhammed, Câmi’atü Ümmü’l-Kurâ, Külliyyetü’d-Da’vâ, (1. Baskı), 2001/1422.

²⁴⁷ Güllüce, Veysel, *Kur’an Işığında Reenkarnasyon*, nşr. Rağbet Yay., İstanbul 2004, s.16.

²⁴⁸ Hac Suresi 22/52.

²⁴⁹ Râğıb, *Tefsîrû’r-Râğıb*, I/283.

²⁵⁰ Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 242.

²⁵¹ Duman, M. Zeki, *Kur’an-ı Kerim’de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri*, EÜİF., Bilimname, XVII, 2009/2, 9 – 50, Giriş.

3. Ed-Durru'l-Masun'da Nasih ve Mensuh ile İlgili Örnekler

Bakara suresi 106. ayette; ما ننسخ ifadesindeki ما'nın iki anlamda kullanıldığını belirtmiştir. İlki, ننسخ fiilinin mukaddem mef'ulüdür ki açık olan görüş budur. Bu görüşe göre aynı zamanda onu cezmeden şart edatıdır. Takdiri ise, أَيَّ شَيْءٍ نَنْسَخُ (hangi şeyi neshetmişsek) anlamına gelir. Diğer görüşe göre ise, ننسخ fiilini cezmeden şart edatı olmasıdır fakat ilk görüşten farkı, masdarın yerine geçmiş olmasıdır. Bu durumda و من آية ifadesi de mefulü bih konumunda olur. Bu şekilde takdiren, أَيَّ نَسَخَ نَنْسَخُ آيَةً (hangi nesihle bir ayeti neshetmişsek) anlamında kullanılır. Bu durumda ما'nın masdar olarak gelişi caizdir denilmektedir.²⁵²

Kıraat imamlarından İbn Amir'e göre bu fiil نُنْسَخُ olarak okunur. Nun harfinin dammeli ve sin harfinin de kesralı okunması dolayısıyla أَنْسَخَ fiilinden gelmiştir. Ebu Hatim ise böyle bir okuma şeklinin bariz bir hatalı okuyuş biçimi olacağını belirtmiştir. Çünkü نَسَخَ ve أَنْسَخَ ne aynı manaya ne de lazımı müteaddi yapmak için gelmez. Nitekim bu durumda, 'bir ayet yazmayız, yahut indirmeyiz ki Kur'an'ın tamamı bunun üzerine neshedilmiş olarak gelmesin' manası ortaya çıkar ki hüküm bildiren bir ayetin gelmesiyle ilahi kelamdaki önceki ifadelerin tamamının neshedilmesi gündeme gelsin. Bu ise imkansızdır yani meselenin aslı böyle değildir. Esas mana, Allah'ın istediği zaman bir hükmü kaldırma, yerine ise başka bir hüküm koyma gücüne sahip olduğunun bilinmesidir. Sanki Allahu Teala onu neshettiği zaman, onu terk etmeye izin vermiştir. Bu izne de إِنْسَاخَ ismini kullanmıştır.²⁵³

Müellif yukarıda beyan ettiği nesh ile alakalı olan görüşlerinde kelimenin kökenine dair araştırma yapmış ve Kur'an'da geçtiği siğa yapısı bakımından Allah'ın dilediği takdirde nesh yapmasının mümkün olduğunu, O'na zor ve güçlük gerektiren bir husus olmayacağını belirtmiştir. Kanaatimizce bu açıklamalarıyla yazarın, neshi kabul ettiğini ortaya koymuştur.

M. MEKKİ VE MEDENİ

1. Genel İtibariyle Mekki ve Medeni

Mekki ve Medeni hususunda ulemandan gelen üç muhtelif görüş söz konusudur;

²⁵² el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, II/55.

²⁵³ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, II/56.

Birincisi; Mekki ifadesi hicretten önce inen sure veya ayetler için; Medeni ise hicret sonrası inen sure veya ayetler için kullanılmaktadır. Yani ayetlerin veya surelerin Mekke’de, Medine’de indikleri göz önüne alınmamakla birlikte bir sefer veya yolculuk durumunda inmesi de dikkate alınmaz bilakis hicretten öncesi veya sonrası indirilmesi esas alınır. Bu görüş burada zikredilen görüşler içerisinde en meşhur ve muteber olanıdır.²⁵⁴

İkincisi; Mekki ifadesi hicretten sonra bile olsa Mekke’de; Medeni ifadesi ise Medine’de indirilen ayetleri veya surelerdir. Bu görüşe bakıldığında bir sorun gündeme gelmektedir. Mekke veya Medine’de değil de yolculuk esnasında inen ayetlerin durumun belirsizliğidir. Örneğin; **وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبُدُونَ**

“Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, *"Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"*²⁵⁵ ayeti İsra gecesinde Beytü'l-Makdis'te inmiştir.

Aynı şekilde **لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** *"Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp, "Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık" diye Allah'ın adına yemin edecek, böylece kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor.*²⁵⁶ ayeti de Tevbe Gazvesinde inmiştir. Zürkânî'ye göre bu görüş makbul değildir.²⁵⁷

Üçüncüsü; Mekki ifadesi Mekkelilere; Medeni ifadesi Medinelere yönelik indirilen ayet veya surelerdir.²⁵⁸

Eser incelendiğinde, müellifin surelerin ve ayetlerin Mekke’de veya Medine’de indiğine dair bariz bilgiler vermediğine rastlamaktayız. Yazar, ayetlerin ve kelimelerin tefsirine doğrudan açıklamalarla başlamış, sure tanıtımına yönelik genel bilgilere yer vermemiştir. Bu durum eserin eksik kalan yönlerinden birisidir.

²⁵⁴ Ünal, Mehmet, “Kur’ân’ın İç Düzeni”, ed. M. Akif Koç, Tefsir El Kitabı, (s. 107-118), Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 109.

²⁵⁵ Zuhuf Suresi 43/45.

²⁵⁶ Tevbe Suresi 9/42.

²⁵⁷ Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân I-II*, (3. Baskı), thk., Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010, I/157-159.

²⁵⁸ Bergamalı Ahmet Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, Kayıhan Yay., İstanbul 2002, s. 22.

İkinci bölüme genel hatlarıyla bakılacak olursa, kanaatimizce müellifin eserinde Ulumu'l-Kur'an'a dair konulara yaklaşımıyla ilgili olarak, ayetlerin açıklamalarında yer verdiği bilgilerin, tefsir ilmi alanına kazanımları inkar edilemez bir gerçektir. El-Halebî, zikredilen bütün ilimlerle alakalı görüşlerini diğer müfessirlerden farklı bir üslup ve biçimde açıklamıştır. Ayetleri açıklamadan önce içerisinde barındırılan kelimelerin manalarının verilmesi de bu eseri farklı kılan özelliklerden birisidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ED-DURRU'L-MASÛN'DA DİLBİLİMSEL KONULAR

Araştırmamızın önceki bölümlerinde müellifin hayatına ve ed-Durru'l-Masun adlı tefsirinin Ulumu'l-Kur'an ile ilgili hususlarına değindik. Bu bölümde ise eserin içeriğinin temel noktalarından birisini oluşturan dilbilimsel konulara yani lügat, sarf, iştikak, nahiv, belağat, beyan, meâni, bedi' vb. başlıklar altında bulunan edebi sanatlarla ve şiirle istişhad ile kıraat farklılıklarına yer vereceğiz.

A. ESERDE ARAP DİLİ VE BELAĞATI

Arap edebiyatı, Arapçanın konuşma, yazma gibi alanlarındaki temel prensiplerini koruyan ve oluşabilecek birtakım anlamsal bozuklukları gidermeye çalışan bir ilim dalıdır. Usule dair ve fûru ile ilgili olmak üzere toplam on iki bölüme ayrılır. Usule dair ilimler şunlardır: Kelimelerin anlamlarını tahlil eden *Lüğat* ilmi, kelimelerin şekillerini ve yapılarını tahlil eden *Sarf* ilmi, kelimelerin köklerini ve birbirlerinden türemelerini tahlil eden *İştikak* ilmi, kelimelerin tertip ve düzenlerini tahlil eden *Nahiv* ilmi, kelimelerin asıl anlamları ile birlikte kazandıkları yeni anlamları inceleyen *Meâni* ilmi, kelime anlamlarının açıklık mertebelerini tahlil eden *Beyân* ilmi, kelime ve terkiplerin vezinlerini tahlil eden *Arûz* ilmi ve beyitlerin sonlarını tahlil eden *Kâfiye* ilimleridir. Fûrû ilimler ise; *hat*, *Arûzu'-ş-Şuarâ*, *İnşâu'n-Nesr*, ve *Muhâdârât* ilimleridir. Bedî ayrıca bir ilim değil, belâğatın iki dalı olan beyân ve meânî için destek niteliğindedir.²⁵⁹

1. Lügat

Lügat, kelimelerin kullanılış yöntemi itibariyle hangi anlamları kazandığına değinen ilimdir. Lügat ilminin kapsamına birkaç anlama gelebilecek ortak ifadelerin ve bu ifadeler arasındaki farklılıkların veya kullanım alanlarının uygunluğu gibi hususlar da girmektedir.²⁶⁰

Ali İmran suresi 8. ayette geçen, *و هب لنا من لدنك رحمة* (bize katından rahmet ver) cümlesindeki *لندنك* hakkında manaya tesir eden farklı görüşler yer alır; birincisi, *ولدن* ve *ولدن* dal harfinin fethası ve kesrası ile. İkincisi, *لُنْ* veya *لُنْ* lam harfinin fethası ve dammesi şeklinde. Üçüncüsü, *لُنْ* lam harfinin damme, dal harfinin cezm ve nun harfinin

²⁵⁹ Tehânevî, *a.g.e.*, I/17.

²⁶⁰ Bilmen, *a.g.e.*, I/124.

fetha hali. Dördüncüsü, وَكُلُّ lam harfinin fethası, dal harfinin dammesi. Beşincisi, وَلَتْ dal harfinin sakın te harfine değiştirilmesi.²⁶¹

Nisa suresi 163. ayetteki يونس kelimesi hususunda farklı kullanım şekli vardır; ilki, Hicazlıların kabul ettiği, harekesiz vav ve dammeli nun şeklindedir ki en fasihi budur. Vav'dan sonra nun harfinin kesralı hali de rivayet edilmiştir ki Hibban'ın rivayetinde Nafi bu şekilde okumuştur. Aynı zamanda vav harfiyle birlikte fethalanması da aktarılır ki bu da Akil'in kıraatidir. Bazı alimler bu iki kıraatin malum veya meçhul fiilden geldiğini iddia etmişlerdir. Bir başka görüşe göre, bu isim اُنْسُ kökünden türemiştir. Ma kabli (kendisinden önceki) dammeli olduğu için hemze vav harfine dönüşmüştür. Bazı dillerde hemze ile gelmesi kelimenin aslına delalet eder. Burada bir görüş vardır, çünkü bu isim yabancı dilden geçmiştir. Vav'ın hemzelenmesiyle beraber nun harfinin üçlenmesi rivayeti de vardır. Sanki onlar ma kabli dammeli olduğu için vav'ı hemzeye çevirmişlerdir. Beni Esed'in bir kısmının lügatine göre ise, hemze ile beraber nun harfinin dammesi rivayet edilmiştir.²⁶²

2. Sarf

Sarf: Kelimelerin yapılarının öğrenilmesi ve tahlilini inceleyen ilimdir. Bu ilme aynı zamanda 'İlm'üt-Tasrîf' de denilmektedir.²⁶³ Sarf ilmi ile kelimelerin değişimleri (müfred, tesniye ve cemî gibi) de bilinmektedir.²⁶⁴

Ali İmran suresinin 140. ayetindeki قَرَح kelimesini ehavan (Hamza ve Kisai), ve Ebu bekir, gaf harfini dammeleyerek قَرُح şeklinde okumuşlardır. Aynı zamanda marife olarak القَرَح biçiminde de okumuşlardır. Diğerleri ise fetha olarak kıraat etmişlerdir. Mana olarak ikisinin de aynı olduğu söylenmiştir. Sonra bu görüşte olanlar ihtilaf etmişler ve bir kısmı bununla bizzat 'yara' kast ediliyor derken, bir kısmı da bu ikisinden kastın masdar olduğunu iddia etmişlerdir. قَرَح الجُرْحُ يَفْرَحُ قَرَحًا şeklinde fethalı okuyanlar Hicazlılardır. Damme ise diğerlerinin okuyuşudur. Bu harfin dammeli okunduğunda acı, fethalı okunduğunda ise yara anlamında kullanıldığını söyleyenler de olmuştur. İbni Sümeife bu kelimeyi gaf ve ra harflerini fetha ile okumuştur. Yani الطَّرَحُ şeklinde القَرَح şeklinde kullanımının lügatte olduğu gibi.²⁶⁵

²⁶¹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/33.

²⁶² el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IV/156.

²⁶³ Râcih, Abduh, *Tatbikü's-Sarfi*, nşr. Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 2009, s.7.

²⁶⁴ Bilmen, *a.g.e.*, I/124.

²⁶⁵ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/401.

Ali İmran 146. ayetteki *وما استكانوا* ifadesinin çekimi hakkında üç görüş vardır; birincisi, *استفعل* babındandır ve *كون* kökünden türemiştir. *الذَّل*, *الكون* (zillet) demektir. Aslı *استوكن*'dir. Vav harfinin hareketi kaf'a nakledilmiş, sonra vav elife çevrilmiştir. İkincisi, Ezheri ve Ebu Ali'nin görüşüdür ki; Arapların kullanmış oldukları *بات فلان بكينة سوء* (falanca kişi kötü bir şekilde geceledi) cümlesine benzemektedir. Buna göre *استكانوا*'deki elif, ya'dan türemiştir. Üçüncüsü ise, Ferra'nın ifadesiyle vezni, *افتعل*'dir ve sukun ile gelmiştir. Müellif, Ferra'nın bu görüşüne cevap olarak, elif harfinin kelimenin bütün çekimlerinde mevcut olduğunu söylemiştir. Yani *استكان*, *يستكين* vb.²⁶⁶

Ali İmran suresi 158. ayette geçen *مُتَّم* kelimesinin babı mim harfinin dammeli şekli ile gelir. Bu hususta sarf ilminin uzmanları ihtilaf etmekle birlikte bu fiilin çekimleri şu şekilde olabilir; örneğin, *قال*, *قام* ve *طال* fiillerinin çekimleri *فُمَّتْ*, *طَلَّتْ* vb. şekillerde gelir. Bundan dolayı muzari biçimi *يُفَعِّلُ* şeklinde gelir. *مات* fiilinin *يموت* biçiminde geldiği gibi. Bu fiilin kesra şeklinde kullanımına gelince, Arap ehlerinden *مات* *خوف*, *موت* olarak okuyanlar buna örnektir. Aslı ise ayn harfinin kesrası ile *موت* *خوف*, *يمات* şeklindedir. Bunun muzarisi *يُفَعِّلُ* olarak gelir. Bunun muzari hali de fetha üzere geldi. Bu lügate göre, *متم* ifadesindeki *ت* harfi de mazi halde iken *مَتَّ* şeklinde gelir.²⁶⁷

3. İştikak

İştikâk: Lafızların türedikleri kökleri araştıran ilimdir. Başka bir ifadeyle, biçim olarak ve anlam bakımından birbirine benzeyen iki lafzın, hangisinin diğerinden türediğini öğrenmemizi sağlayan ilimdir.²⁶⁸

Ali İmran 14. ayette geçen *قناطر* kelimesi, *قنطار*'ın çoğuludur. Kelimedeki *ن* harfi hakkında iki görüş vardır; birincisi, *ن*'un kelimenin aslında bulunmasıdır ki bu kabul edilen görüştür. Kelime *فعلان* vezninden kabul edilir. İkincisine göre ise, *ن* harfi zaidir. İştikakı, 'aktı' manasına gelen *قَطَرَ يَقْطُرُ* fiilinden gelir. Çünkü altın ve gümüşün çabuk dönüşmelerinden dolayı, 'su' diye isimlendirilir. Zeccac'a göre kelimenin iştikakı, *قنطر*'dan gelir ki bu durum da bir işin sağlam yapıldığına işaret eder. *الذهب* kelimesi müennestir. Bundan dolayı ismi tasğiri *ذُهَيْبَة* şeklinde gelir. *ذهاب* ve *ذُحُوب* olarak cemi yapıldığını da söyleyenler olduğu gibi, *ذُهَيْبَة* olarak gelince ise manasının cemi olduğu iddiasında bulunanlar olmuştur. Kelimenin iştikakı, *الذهب*'tandır. Yani kelime buradan

²⁶⁶ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/431.

²⁶⁷ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/458.

²⁶⁸ Bilmen, *a.g.e.*, I/125.

türemiştir. **فَضَّة** kelimesinin cemisi, **فَضَض** şeklinde gelir ki iştikakı yani türevi, **أَنْفَضَّ** (dağıldı) fiilindedir.²⁶⁹

Maide suresi 97. ayette **كعبة** kelimesi, sözlükte kare şeklinde olan evler için kullanılır. Beytullah da bu nedenle Kâbe diye isimlendirilmiştir. Bu kelimenin asıl türediği yer (iştikakı) **كعب** kelimesidir ki bu da Ademoğlunun uzuvlarından biridir. Rağıb, ayak ve bacağın birleşme noktasındaki kemiğin bu şekilde adlandırıldığını söylemiştir. Her ev Kâbe gibi dörtgen (kare) şeklindedir. **ذو الكعبات** Cahiliyye döneminde Benî Rebia'nın evidir. Ayrıca **وامرأة كاعب** ifadesi, göğsü tomurcuklanmış kadın manasında kullanılmaktadır.²⁷⁰

4. Nahiv

Kendine mahsus kurallara sahip Arapça terkip ve cümlelerinin yer aldığı hallere göre i'rab durumlarını inceleyen ilme nahiv ilmi denir.²⁷¹ Başka bir ifadeyle nahiv, terkiplerin, kelimelerin veya cümlelerin metindeki konumlarına göre inceleme yapan ve bu konumlara bakarak kazandıkları anlamları ortaya çıkaran ilim dalıdır. Nitekim cümledeki kelimeler ve terkipler i'rablarına göre muhtelif anlamlarda kullanılabilirler.²⁷²

Genelde Arapça'nın, özelde ise nahiv ilminin önemi, Kur'an'ın tefsiriyle meşgul olanlar açısından bariz bir durumdur. Nitekim Arapçanın kural ve kaidelerine tam manasıyla hakim olmadan Kur'an'ın içsel, batınî anlamları ve sırları idrak edilemez. İ'rabın yönlerini ve vecihlerini öğrenmeden bir cümle okuyup, o cümle sonucunda kesin bir sonuca varılamaz. Yani ayetlerin anlamları hususunda müfessirlerin aralarındaki ihtilaflar mukabilinde temelde ayette geçen bir ibare veya kelimenin nahiv cihetinden muhtelif konumlarda incelenip değerlendirilmesi yer alır. Örneğin; bir kişi bir kelimeyi cümle içerisinde kullanırken merfû olarak yazarken, başka birisi aynı kelimeyi bir cümlede mansub olarak kullanabilir.²⁷³

Ali İmran suresi 161. ayette geçen **وَمَنْ يَغْلُلْ** ifadesinde açıkça görülür ki, şart cümlesi mübteda yapılmıştır. Fakat irabtan mahalli yoktur. Ebul Beka bunun hal

²⁶⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/58.

²⁷⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IV/432.

²⁷¹ Tehânevî, *a.g.e.*, I/23.

²⁷² Bağış, Mehmet, *Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlîli*, (Doktora Tezi), Tez Yöneticisi: Veysel Güllüce, Erzurum 2017, s.140.

²⁷³ Bağış, Mehmet, *a.g.t.*, s. 141.

olmasını da caiz görmüştür. ما ise الذي manasında ismi mevsuldür. Zamir hazfedilmiştir. Masdariyye olması da caizdir. Bu durumda muzafın hazfî üzerine olur. Yani باثم غلولة şeklidir.²⁷⁴

Maide suresi 75. ayette ما المسيح ابن مريم إلا رسول gibidir. و ما محمد إلا رسول gibidir. Maide suresi 75. ayette ما المسيح ابن مريم إلا رسول ifadesi, ما صديقة mübteda ve haberdir. Bu cümlelerin irabdan mahalli yoktur. صديقة kelimesinin müennesidir. فعَال ve فعول gibi mübalağa babındandır. Kökü sülasi صدق mı, yoksa صدَّق mı hususu ihtilaf arz etmekle birlikte kıyas yapıldığında tercih edilen ilkidir. Çünkü mübalağalar sülasiden değil, rubaiden oluşur. İbn Atiyye'ye göre ise kökün muzaf olduğu doğrudur.²⁷⁵

Bakara suresi 102. ayette, السحر الناس يعلمون الناس ifadesinde السحر birinci mef'ul, السحر ise ikinci mef'uldür. Bu cümlelerin i'rabı noktasında beş farklı görüş ortaya çıkmıştır; birincisi, bu cümle كفروا fiilinin failinin hali olması. Yani takdiren, كفروا مُعَلِّمِينَ şeklindedir. İkincisi, الشياطين kelimesinin hali olması. Fakat Ebu'l-Beka لكن hal iken i'mal etmez görüşünü benimseyerek bunu reddeder. Üçüncü, ref mahallinde شياطين kelimesinin ikinci haberi olması. Dördüncüsü, كفروا'nun bedeli olması. Beşincisi, isti'nafi olması. Bu görüşe göre, يُعَلِّمُونَ'deki zamirin شياطين kelimesine döndürüldüğünde durum böyledir. Yani الذين اتبعوا الشياطين lafzına döndürünce اتبعوا'nun failinin hali olur.²⁷⁶

5. Belağat

Sözü düzgün bir biçimde ve şekilde yerli yerince söyleme usulünü ve kaidelerini inceleyen ilim dalına belağat denir.²⁷⁷ Bir diğer ifadeyle, bir anlamı kendisine aykırı olmayacak biçimde üstün, açık ve güzel şekilde anlatma sanatıdır.²⁷⁸ Belağat Arap edebiyatında önceleri bir sanat olarak, sonraları ise bir ilim dalı olarak Kur'an'ın i'câzına dikkat çekmek, eşsiz uslubunu açıklamak, dolayısıyla Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlamak için ortaya çıkan bir ilimdir.²⁷⁹

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu zaman dilimi şiirin ve sözün insanın gerek ferdi gerekse toplumsal hayatında çok büyük bir öneme sahip olduğu bir dönemdir. İnsanlar

²⁷⁴ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, III/467.

²⁷⁵ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IV/377.

²⁷⁶ El-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, II/30.

²⁷⁷ Kılıç, Hulusi, "Belağat", *DİA*, I-XLIV, TDV Yay., İstanbul 1992, V/380-381.

²⁷⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Belağat-ı Osmaniyye*, haz. Mehmet Atalay, Turgut Karabey, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 4.

²⁷⁹ Uysal, Selçuk, *Belâgat ve Edebî Sanatlar Lügati*, (1. Baskı), nşr. Doğu Kitabevi, İstanbul 2010, s. 11.

o zamanda şiire ve edebiyata değer verirdiler. Siyaset ve kültürel aktarım o dönemde şiir ve veciz sözler aracılığıyla yapılırdı. O dönemin insanları kendi kabilelerinden bir şair çıktığı vakit, bunu övünme meselesi haline getirirler ve diğer kabilelere karşı üstünlük kurdukları bir husus gözüyle bakarlardı. Bununla da yetinmeyip kurbanlar keserler ve eğlenceler tertip ederlerdi. İnsanların bu denli şiire ve edebiyata önem verdikleri bir dönemde Kur'an indirilmiş ve insanları hayran bırakan uslubu ile dikkatleri üzerine çekmiştir.²⁸⁰ Kur'an-ı Kerim fesahat ve beyanın yerini almış, ifadeleri eşsiz, tatlı ve açık olan bir eserdir. Nitekim bu kitap dillerin en şerefli ve fasihi olan Arap dili ile nazil olmuştur. Müşriklerin Kur'an dışında hissî bir mucize istedikleri bir dönemde indirilen Kur'an, tıpkı Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz. Salih'in kavimlerinin talep ettikleri mucizeleri gibi Mekke ahalisine tam vaktinde inen bir kitaptır. Onlar ise bu mucizeyi kendileri görememişler, onlar dururken böyle eşsiz bir mucizeyi ümmi olan bir peygamber getirmişti. Kur'an, teşbihleriyle, istiareleriyle, kinayeleriyle mucizevi bir kitaptır.²⁸¹

Arap edebiyatının zirvede olduğu bir dönemde nazil olan Kur'an, o mekanın ve dönemin insanları olan Araplara kendisinin bir benzeri niteliğinde eser getirmeye çalışsalar dahi buna güç yetiremeyeceklerini bildirmiş ve böylece Araplara meydan okumuştur.²⁸²

a. Meâni

Sözün yerine ya da durumuna göre söylenecek lafızların hallerini belirten ilme denir.²⁸³ Bu ilim haberî ve inşâî cümlelerin, öznenin, yüklem, fiille alakalı hallerin, vasl, fasl, kasr, müsâvât, îcâz ve itnâb yönünden konularla ilgilidir.²⁸⁴

i.Haber ve İnşa Cümleleri

Haber cümlesi, yalana ve doğruluğa vurgu yapan cümleye denir.²⁸⁵ Bir başka ifadeyle, yargı belirten cümle için kullanılır. Bu cümle çeşidinde beyan edilen yargının meydana gelen olaya dair uygun olup olmadığı hususu vardır. Yani cümlede yer alan

²⁸⁰ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (2. Baskı), DİB, Yay., Ankara 2004, s. 43.

²⁸¹ Sâbûnî, Muhammed Ali, *İbdâü'l-Beyânî*, nşr. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 11.

²⁸² Komisyon, *İman ve İbadetler İlmihal I-II*, DİB Yay., Ankara 2006, I/105.

²⁸³ Kazvîni, Hatîb, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa I-III*, (3. Baskı) thk., Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, nşr. Dâru'l-Cil, Beyrut ty., I/52.

²⁸⁴ Kazvîni, Hatîb, *Telhis ve Tercümesi*, çev. Nevzat Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çögenli, Huzur Yay., İstanbul ty., s. 6.

²⁸⁵ Râğîb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râğîb*, I/8.

hüküm, olaya uygunsa, aktarılan haberin doğru bir niteliği olduğu anlamına gelir. Olaya uygun olmayan haber ise yalan haber olarak nitelendirilir.²⁸⁶ İsim ile başlayan cümlelere isim cümlesi, fiil ile başlayan cümlelere ise fiil cümlesi denilir.²⁸⁷ Arap dilinde isim cümleleri anlam itibariyle istimrar ve sübut ifade ederken, fiil cümleleri teceddüd ve hüdus ifade eder.²⁸⁸

İnşa cümleleri dilek belirten cümlelerdir ve herhangi bir yargıyı beyan etmediğinden dolayı bir vakaya uygun olup olmadığı gerekli değildir.²⁸⁹ Yani inşa, kendisi bizzat var olan, herhangi bir yalana veya doğruluğa bağlı olmayan söze denilir.²⁹⁰ İnşa cümleleri *Talebî* ve *Gayri Talebî* olmak üzere iki kısma ayrılır. *Talebî*; emir, nehy, nidâ, istifham ve temenni bildirir. *Gayri Talebî* ise teraccî, taaccub, medih ve zemmden ibarettir.²⁹¹

Eserde Tebbet suresinin isimlendirildiği تَبَّتْ fiili 'hüsrana uğradı' anlamına gelir. Fiil mecaz olarak يَدِين kelimesine isnad edilmiştir. Çünkü fiillerin çoğu iki el ile gerçekleştirilmektedir. تَبَّتْ ifadesiyle kast edilen aslında duadır. تَبَّ ise ihbardır. Yani üzerine dua edilen durumun gerçekleştiğini haber vermek için kullanılmıştır.²⁹²

İstifham, bir ibareyi veya ifadeyi güzel hale getirme, herhangi bir fikre vurgu yapma, dikkat çekme, bir şey veya durum hususunda şaşırma, muhatabın bir fikri veya düşünceyi düşünmesini yahut kabullenmesini sağlama vb. gibi nedenlerle soru sorma eylemine verilen isimdir.²⁹³

İstifhama örnek olarak;

Yunus suresi 32. ayetinde;

فَدَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالَةُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ

"İşte O Allah sizin gerçek rabbinizdir. Gerçeğin dışında sapkınlıktan başka ne olabilir ki? Nasıl yoldan çıkarılabiliyorsunuz?" geçen فَمَاذَا بَعَدَ terkibi sebebiyle, مَاذَا'nın tamamının tek bir isim olması caizdir. Burada istifham, ismi işarete baskın gelmiştir. bu

²⁸⁶ Kazvîni, Hatîb, *el-İzâh fî Ulûmi 'l-Belâğa*, I/59.

²⁸⁷ Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Mekâsîdü 'ş-Şâfiye fî Şerhi 'l-Hülâsati 'l-Kâfiye I-X*, (1. Baskı), Me'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, Mekke 2007/1428, I/589.

²⁸⁸ Kazvîni, Hatîb, *el-İzâh fî Ulûmi 'l-Belâğa*, II/110,133.

²⁸⁹ Kazvîni, Hatîb, *Telhîs ve Tercümesi*, s. 6.

²⁹⁰ Hacımüftüoğlu, Nasrullah, Rabiha Çelebi, *Teshilü 'l-Belâğâ*, Anadolu Mtb., İzmir 1997, s. 13.

²⁹¹ Hacımüftüoğlu, *age.*, s. 13.

²⁹² el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masun*, XI/141.

²⁹³ Kocakaplan, İsa, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, (7. Baskı), TEV. Yay., İstanbul 2011, s. 79.

durumda istifhamın manası olumsuzdur (nefy). Bundan dolayı kendisinden sonra **إلا** gelmiştir. Bir başka görüşe göre ise, **مَاذَا**'daki **الذِي** anlamında ismi mevsuldür ki bu durumda da istifham nefy manasındadır. Takdiri ise, **ما الذي بعد الحق إلا الضلال** 'haktan döndükten sonra ancak batıl vardır' demektir.²⁹⁴ Burada istifhamın olumsuz manasının kullanımını görmekteyiz.

En'am suresi 22. ayet-i kerime'de;

وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شُرَكَائِكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

"Unutma o günü ki onları hep birden toplayacağız; sonra da Allah'a ortak koşanlara "Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız?" diyeceğiz." buyrulmuştur. Buradaki **نَحْشُرُهُمْ** ifadesindeki mansub zamir, önceki ayette geçen 'yalan uyduranlar' kelimesine racidir. Bir görüşe göre bu ifade bütün insanları kapsar. Tevbih (azarlama) ise onlara has bir durumdur. Başka bir görüşte, müşriklere ve taptıkları putlarıdır da denilmiştir.²⁹⁵

İnsan suresi 1. ayette; **هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا**

"Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir." geçen **هَلْ أَتَى** ifadesindeki **هَلْ** hakkında iki görüş vardır; birincisi, bu ifade sadece istifham içerir. Yani farklı bir biçimde olduğundan, mahiyeti hususunda soru sorulanlar arasındadır. Ebu Hayyan'a göre, bu kelimenin istifham babından olması halinde, en güzel ve uygun olan mana taktırilen istifham olmasıdır. Dirilişi inkar eden kişiler için hazırlanmış bir ifadedir. Kainatta insanın yaratılışından önce uzun bir zaman dilimi olmuş, insanın yokluğunda kainatı yaratıp düzen veren Allah'a insanı öldürüp diriltmenin zor olmayacağını belirtmiştir. Yani bir şeyi ilk defa yaratanın, ölümden ve yokluktan sonra onu döndürmeye gücü yetmeyeceği gibi bir inanç düşünülemez. Burada istifhamı mahzûyi değil, takririyi kabul etmiştir. Müellifin ifadesiyle bu, olması gerektir. Çünkü istifham Yaratıcı olan Allahu Teala hakkında ancak bu şekilde kullanılır.²⁹⁶

Ayetin başındaki **هَلْ** edatından, yukarıdaki mevzuların gündeme gelmesi ve tercih yönünden birinin ağır basması hususunda, Ebu Hayyan'ın beyan etmiş olduğu durum,

²⁹⁴ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/195.

²⁹⁵ el-Halebi, *age.*, IV/571.

²⁹⁶ el-Halebi, *age.*, I/589-590.

hem İslam itikadının temel inanç değerlerine uygunluğu, hem de makul olması sebebiyle isabetli bir görüştür.

ii. İltifat Sanatı

İltifat sanatı, gâib kalıbından, muhatap veya mütekellim kalıbına geçişin ya da mütekellimden muhatap ya da gâibe geçişin yapıldığı sanatın adıdır.²⁹⁷

Fatır suresi 9. ayette; *وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ كَذَلِكَ النُّشُورُ* "Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah'tır. Böylece onu ölü bir bölgeye sevkeder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır." geçen *فَسُقْنَاہُ* ve *فَأَحْيَيْنَا* ifadeleri gâib lafızdan mütekellime döndürülmüşlerdir. Amaç ise anlamın daha özel ve vurgulanmak istenene daha iyi delalet etmesi içindir.²⁹⁸ Yani burada iltifat sanatı vardır.

Yasin suresi 22. ayetteki *وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ* (bana ne oluyor da kulluk etmiyorum) sözünün asıl hali, *وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ* (size ne oluyor da kulluk etmiyorsunuz!) şeklindedir. Muhataba yönelik olan hitap ve söz bir anda döndürülmüş, böylelikle telaffuz edilen söz daha çabuk kabul görmüştür. Bu sebepten *إِلَيْهِ أَرْجِعُ* (ona dönüyorum) yerine, *وَالِيهِ تُرْجَعُونَ* (ona döndürülüyorsunuz) şeklinde gelmiştir.

İltifat sanatının söz konusu iki ayette bu derece ibarelere açıkça yer verilerek zikredilmiş olması, yazarın bu sanattaki inceliklere önem verdiğinin göstergesidir. Yukardaki ifadelerle bakıldığında, hitabet ve vurgu bakımından böyle bir sanata başvurulması, ilahi kelamı daha da eşsiz kılmaktadır.

iii. Kasr

Bir kavramı başka bir kavrama has kılmak, o kavramın içerisinde tutmak yani özelleştirmek ve hususileştirmek gibi manalara gelen kasr, başka hiçbir şeyde bulunmayan yalnızca birinde bulunduğu haldir. Bu bağlamda bulunana 'maksur'; kendisinde yer alana 'maksurun aleyh' tabirleri kullanılır.²⁹⁹ İstisnası olmakla birlikte, genellikle ilk kelimeye maksur, sonraki kelimeye maksurun aleyh denilmektedir. Bu sanat ekseriyetle *إِنَّمَا*, *إِلَّا*; olumsuzluk içeren *لَا*, *بَل* ve *لَكِن* gibi atıf olarak kullanılan harflerde yer almaktadır.³⁰⁰

²⁹⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s.92.

²⁹⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IX/216.

²⁹⁹ Uysal, *age.*, s. 123.

³⁰⁰ Kazvini, *Telhis ve Tercümesi*, s. 48-53.

Bakara suresi 11. ayetindeki **إنما نحن مصلحون** (muhakkak ki biz ıslah edicileriz) ifadesindeki **إن**, zaid **ما** ile amelden düşürülmüştür. Bundan dolayı onu takip eden cümle mutlak olarak gelmiştir. Bu ifade kasr anlamına gelmektedir. **إنما**'nın ispat ifade eden **إنَّ** ile nefy anlamı taşıyan **ما**'dan oluştuğunu iddia edenin görüşü müellife göre uzak bir görüştür. Çünkü bu terkiib ile kasr ifade eden bir mana ortaya çıkmıştır.³⁰¹

iv. Tağlib

Anlam bakımından birbirine yakın olan, nitelik açısından birbirine benzeyen iki kelimenin, birinin diğerinin yerine kullanılmasına denilir. Bu sanat kelimelerin veya ifadelerin kısa tutulmaları hususunda yarar sağlar. Tağlib, anlamın ibareye, ceminin müfrede, müzekkerin müennese geçişi durumlarında yapılmaktadır.³⁰²

Yunus suresi 32. ayette geçen, **فماذا بعد** ifadesinin terkiplerinden dolayı **ماذا**'nın isim olarak kabul edilmesi caizdir. İstifham, ismi işarete baskın olarak getirilmiştir. Ayrıca istifhamın manası burada olumsuz olduğundan, anlamın olumlu olabilmesi için **إلا**'yı gerekli kılmıştır. **ذا**'nın da **الذي** manasında mevsul olması caizdir. İstifham da aynı zamanda nefy manasındadır. Takdiren, **ما الذي بعد الحق إلا الضلال؟** şeklindedir.³⁰³

b. Beyan

Bir kelimeyi, mevcut kullanıldığı anlamlar dışında, farklı bir yöntemle dile getirmeye destek olan, içerisinde barındığı hususların tamamını kapsayan ilme denir. Yani bir ibareyi yeri geldiğinde tam anlamıyla kullanmak bu sanatın icrasını yapmaktır.³⁰⁴ Bu ilmin kapsadığı belli başlı meseleler şunlardır;

i. İstiâre

Mecazın türlerindedir ve benzetme ögelerinden benzeyen ya da benzetilenin yalnızca birinin, benzerlik üzerinden yapılan bir sanattır. İstiâre'de esas anlamın belli olmasına mâni olan bir husus söz konusudur.³⁰⁵

Ali İmran suresi 103. ayette **واعتصموا بحبل الله** ifadesindeki **حبل** sözü aslen sebep demektir. Yani bir şeye ulaştıran her şeye bu kelime ile ifade edilebilir. Günaha dalan

³⁰¹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, II/137.

³⁰² Meydani, Abdullah b. Hasan, *el-Belağatü'l-Arabiyye*, I-II, (I. Baskı), Daru'l-Kalem, Dımaşk; Daru's-Şamiyye, Beyrut 1416/1996, I/510.

³⁰³ el-Halebi, *ed-Durrul-Masun*, IV/195.

³⁰⁴ Külekçi, Numan, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 10.

³⁰⁵ Sabuni, *İbdau'l-Beyani*, s. 21.

kişiler için de bu kelime kullanılır. Anlam itibarıyla mecazi bir yapıda bulunması, istiare babından gelmesini de mümkün kılmaktadır.³⁰⁶

Maide 64. ayette, *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* (Allah'ın eli sıkıdır) ifadesi hakkında iki görüş bulunmaktadır; birincisi, bu durumun haber niteliğinde olmasıdır. İkincisi, bazı alimler burada takdiren istifham hemzesinin bulunduğunu iddia etmişlerdir ki *أَيْدِ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* (Allah'ın eli sıkı öyle mi?) manasına geldiğini ve Yahudilerin bu cümleyi Allah'ın geçimlerine darlık verince söyledikleri ifade edilmiştir. Ayetin devamında *بِمَا قَالُوا* deki *ب* harfi sebep bildirmek için gelmiştir. Yani söyledikleri sebebiyle lanetlendiler. *مَا* ise masdariyedir. Burada ellerin bağlanması veya salınması, cimrilikten veya cömertlikten dolayı yapılan bir istiaresidir. Ortada fizik olarak el veya herhangi bir uzuv olmasa da bunlar ile benzetme de yapılmış olabilir ki Arap dilinde bunun örneğine çokça rastlanmaktadır.³⁰⁷

ii. Teşbihü't-Temsil

Bir meselenin pek çok benzetme ile ifade edilmesine ya da bir benzetmenin yönteminin farklılaştırılmasıyla yapılan sanattır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken husus, benzetme yönü ile ilgili bir niteliğe sahip olması veyahut benzetmenin pek çok benzeme ibaresiyle bir arada kullanılması sonucu ortaya çıkan ilimdir. Bu konuda temel nokta benzetme yönünün bizzat anlaşıldığı lafızlarda, zihinde canlanacak şekilde benzetmeden söz etmeye gerek duyulmazken, ifade edildiği ilk etapta hiçbir şey çağrıştırmayan kelime veya cümlelerde benzetme yönüne rastlanır.³⁰⁸

Bakara suresi 17. ayette;

مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlık içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.” buyrulmaktadır. Ayette *مِثْلُهُمْ* mübtedadır. *كَمِثْلِ* câr, haberi ise mecrurdur ve hazfedilene mütealliktir. *ك* (Kâf) harfi teşbih edatı olup hiçbir şeye müteallik değildir. Takdiren, *مِثْلُهُمْ* *مِثْلُهُمْ* (onların misali şu misal gibi sabittir) manasına gelir. Benzetme *kâf*'ının üç hali söz konusudur; birincisi, isim olması gereken hal ki bir harf veya izafetle

³⁰⁶ el-Halebi, *ed-Durrul-Masun*, III/332.

³⁰⁷ el-Halebi, *age.*, IV/341.

³⁰⁸ Saraç, Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, (7. Baskı), Gökkuşbu Yay., İstanbul 2010, s. 132-133.

fail ya da mecrur olduğu zaman. İkincisi, harf olması gereken hal ki sıla cümlesi olarak geldiğinde söz konusudur. Üçüncüsü ise bunlar dışında kalan durumdur.³⁰⁹

Bakara suresi 19. ayette;

أو كصيب من السماء ifadesindeki أو hakkında farklı görüşler bulunmaktadır; birincisi, ayrıntı için gelmiş olduğudur ki en açık olanı budur. Yani bakan kişilerden kimileri, onları bu vasıfla tanınmış ateş tutuşturucuya, kimileri de onları yağmura tutulanlara benzetirler. İkincisi, ibham içindir ki Allah kullarına bunları onlara benzettiğini açıkça belirtmemiştir. Üçüncüsü, şek için gelmesidir ki onlara bakanlar, onları benzettikleri şey hususunda şüpheye düşerler. Dördüncüsü, ibaha içindir. Beşincisi, tahyir içindir ki bununla kasıt insanlara böyle benzetmelerde bulunmalarının mübah kılınması ve bu konuda serbest bırakılmış olmalarıdır.³¹⁰

Teşbihü't-temsil hakkında müellifin kitabında yer alan açıklamalara bakıldığında, ihtimalleri ve görüşleri sıralayıp kendi görüşünü de belirttiğini görmekteyiz. Özellikle Bakara suresi 19. Ayette kaynak verdiği görüşler arasından en makul ve isabetli olanın hem konum hem de anlam bakımından ilk görüş olduğunu ifade etmesi kanaatimizce de tercih edilen husustur.

iii. Mecâz-ı Mürsel

Gerçek anlamının ifade edilmesine mani olan bir ibare nedeniyle, esas anlamında değil de başka bir anlamın yerine kullanılan, gerçekte ifade ettiği mana ile mecaz olarak belirtilen mana irtibatının arasında benzetme bulunmayan sanattır.³¹¹

Cümlelerdeki kelime irtibatının sağlanması amacıyla mecaz-ı mürseli ortaya çıkarıcı amiller pek çoktur. Cüz-kül, hal-mahal gibi ikilemlerin durumu buna örnektir. Yani bir şeyin bir kısmının zikredilip tamamının kast edildiği hususlar oldukça fazladır.³¹²

Ayrıntılı bir yapıya sahip olan tefsirde, ayetlerdeki mecaz içeren ifadelerin dahi mecaz şeklinde müellif tarafından belirtilmemiş olması, eserin içerisindeki mecaz-ı mürsel sanatına vurgu yapılmadığının göstergesidir. Halbuki bazı ayetlerin hakiki

³⁰⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, I/154.

³¹⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, I/166.

³¹¹ Meydani, *age.*, II/271.

³¹² Bolelli, Nusrettin, *Belağat Arap Edebiyatı*, (5. Baskı) İFAV Yay., İstanbul 2009, s. 144.

manalarda kullanılması veya anlaşılması mümkün değilken, mecazın kast edildiği yerlerde bunun dile getirilmesi lazımdır.

iv. Kinâye

Bir sözü veya ifadeyi hakiki anlamının dışına çıkarmayacak ölçüde başka bir konumda ifade etme sanatıdır. Bu sanatta ifade edilen şeyin hakiki anlamı söylenilerek, mecaz anlamının idrak edilmesi istenir. Halbuki bir sözün mecaz anlamda kullanılması halinde, yalnızca mecaz manasının anlaşılması esastır.³¹³

Maide suresi 75. ayetinde *كانا ياكلان الطعام* sözünün ir'abdan mahalli yoktur. Çünkü yaşayan her bedenin ihtiyacı olan şeylere onların da diğer insanlar gibi ihtiyacı olduğunu açıklamak için gelmiş bir temyiz cümlesidir. Gerçek bir ilah ise bundan münezzehtir. Bazıları bu ifadenin büyük abdest ihtiyacından kinaye olduğunu söylemişlerdir.³¹⁴

Kanaatimizce yukarıdaki ayette açıklanan hususun, büyük abdestle kinaye sanatı yoluyla görüş bildirilmesi, kinayenin aslına uzak bir yorum ve yaklaşımdır. Ayetteki bu sözün arka planında onların da insan olmalarından ötürü yemek yedikleri belirtilmiş, yani onlar yemek yemeyen veya yemeğe ihtiyaç duymayan bir yapıda değillerdi. Bir başka ifadeyle onlar da sizin gibi insandılar. Eseri incelediğimiz kadarıyla kinayeye dair başka bir açıklama veya ibareye rastlamadık.

c. Bedî

Bu sanat, sözlerin veya ifadelerin güzelleştirilmesini, daha iyi ve etkileyici bir şekilde ifade edilmesini sağlayan bir ilimdir. Beyan ve meani ilimlerinden farklı olarak bu sanata dair öğeler, konuşan kişinin hem karşısındaki muhataplarına hem de sözlerinin ulaştığı diğer kimselere tesir edebilmesi amacıyla önemlidir. Halbuki diğer ilimler, gerek kelimelerin ifade ediliş tarzlarıyla gerekse açıklamalarının içerisinde açık veya gizli lafızlarıyla durumlara etki ederler. Bedi sanatı sözü yerinde ve uslubuna uygun olarak kullanmaktır.³¹⁵ Bu sanatın yerine getirilmesinde iki temel unsur vardır;

i. Üslübü'l-Hakim

Soru soran kimsenin veya karşısındakinin, ifade ettiği söze karşılık, aklına dahi gelmeyecek bir biçimde muhatap olduğu sanattır. Mesela; bir kimsenin söylediği bir

³¹³ Kazvini, *Telhis ve Tercümesi*, s. 126.

³¹⁴ el-Halebi, *ed-Durrul-Masun*, IV/378.

³¹⁵ Saraç, *age.*, s. 153.

cümleye veya sorduğu bir suale cevap olarak başka ve alakasız bir şeyin söylenmesi ya da sözü söyleyenin kast etmediği, soru edenin beklediği cevap dışında bir anlamla o kişiye karşılık vermektir.³¹⁶

Bakara suresi 189. ayette geçen *عن الأهله* kendinden önceki sorulan soruya mütealliktir. *سأل* fiili *ب* harfi ceri ile de *عن* harfi ceri ile de aynı anlama gelmektedir. *يسألونك*'deki zamir topluluk zamiridir. Fakat kıssada soruyu soran iki kişidir. Bu şekilde iki kişi için de cemi biçimde gelmesinin iki nedeni olabilir; birincisi, Arap dilinde iki kişi de cemi sayılabilmektedir. İkincisi, bir sözü bir toplulukta iki kişi söyleseler bile onların kelimada bu söz cemiye nisbet edilebilir. *هلال* kelimesi müfred olsa bile, zamanındaki farklılıklarına binaen cemi yapılmıştır. Bu durum bir ayda hilalin görünüp başka bir ayda görünmemesi dolayısıyla da açıklanabilir. Hilal herkes tarafından bilinen bir yıldızdır. Dilciler hilalin ne zamana kadar bu isimle adlandırılacağı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre, iki ya da üç gecelikken hilal denilir. Tahcire³¹⁷ kadar hilal denildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Ayın 12'si ile 14'üne kadarki döneme 'bedr' denilmektedir. Işığı gecenin karanlığını aydınlatana kadar da 'hilal' diye isimlendirilmektedir. Bu da ancak ilk 7 gecede olur. Ayrıca 'hilal' isim veya masdar olarak da kullanılır. Aynı zamanda, görüldüğünde sesler yükseldiği için de yıldız bu şekilde adlandırılmıştır. Bir diğer görüşte ise gizlendikten sonra ortaya çıkması ve aydınlanması sebebiyle böyle bir isim verilmiştir. Bu nedenle çok sevilen kimse için *تَهَلَّلَ وَجْهَهُ* (yüzü ay gibi parladı) ifadesi kullanılmaktadır.³¹⁸ Sadece hilal kelimesi hususunda bile bu kadar filolojik ve etimolojik yapıya dair detaylı bilgiler ve ince ayrıntılar vardır. Bu bize Kur'an'ın hikmet dolu bir usluba sahip olduğunun delillerindendir.

ii. Leffü Neşr

Leff, bir şeyi bir araya getirmek, sözleri toparlamak ve ifadelere topluca yer vermek gibi anlamlara gelirken; neşr, bir şeyi yaymak, sözleri esnetmek ve ifadeleri parça parça zikretmek manasına gelir. Terim manası itibarıyla, pek çok şeyi ayrıntılı ve düzenli bir biçimde zikredip, dinleyen veya okuyan kişinin ifadeleri tek tek anlamasına olanak sağlama sanatıdır.³¹⁹ Bir başka ifadeyle, söylenen sözün veya anlatılan bir

³¹⁶ Carim, Ali, *el-Belağatü'l-Vadıha*, Darul Fikir, Beyrut ty., s. 246.

³¹⁷ Tahcir: Hilalin ince bir iğne gibi yuvarlak bir hale gelmesidir.

³¹⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, II/302.

³¹⁹ Mevlevi, Tahir, *Edebiyat Lüğati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 90.

ifadenin nasıl ve ne maksatla söylendiği veya anlatıldığı tamamen okuyucunun bakış açısına bırakılmıştır. Bir tarafın tamamen anlattığı, diğer tarafın da tamamen dinlediği bir durum söz konusu olmayıp, anlatan veya söyleyen odaklı değil de, dinleyicinin ve okuyucunun da olaya müdahale etmelerine imkan tanınmıştır. Bu da bilgi akışının sağlanması noktasında iki tarafa da keyif verir.³²⁰ Bu durum ise iki şekilde olur; ya birinci kısımda söylenen şeylere karşılık ikinci söylenenler de aynı sırayı takip eder ki buna ‘mürettep’; ya da ilk söylenenlerle sonraki söylenenler arasında sıra ve düzen ile olmadığı haldir ki buna da ‘müşevveş’ denir.³²¹

Hud suresi 24. ayette; *مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ* "Bu iki grubun durumu, kör ve sağır olan kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bunlar eşit olur mu? Hâlâ ibret almıyor musunuz?" buyrulmuştur. *مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ* mübteda, *كَالْأَعْمَى* ise haberdir. Sadece *ك* harfinin haber olması da muhtemeldir. *مَثَلُ* kelimesi takdir edilince mana, *مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ مَثَلُ الْأَعْمَى* (iki grubun misali, körün misali gibidir) şeklini alır. *مَثَلُ* kelimesi sıfattır da diyenler olmuştur. Burada *ك* harfi de aynı manada olduğu için, şu tarzda da ifade edilebilir; *كَمَثَلِ الْأَعْمَى*. Bu ayette iki şeyi iki şeye benzetme de söz konusudur; körlük görmeye, sağırlık işitmeye mukabil zikredilmiştir. O zaman burada tıbak ve leffü neşr sanatları yer almaktadır. Bunun anlamı, iki gruba iki teşbihle benzetme yapılmasıdır. Leff sanatıyla kastedilen husus ise, topluluk ifade ettiğinden dolayı birbirine benzeyen müminler ve kafirler, *فَرِيقَيْنِ* kelimesinde toplanmıştır. Cümle tam anlamıyla verilecek olsa, burada mana takdiren, *مَثَلُ الْفَرِيقِ الْمُؤْمِنِ* *مَثَلُ الْكَاْفِرِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى* şeklindedir. Bu beyan ilmüne, karşılıklı iki lafzı ifade eden leffü neşr sanatı denmektedir.³²²

6. Şiirle İstişhad

Müellifin eserinde çokça faydalandığı alanlardan birisi de şiirdir. Ayetlerdeki kelimeleri veya bazen konuları daha net ve anlaşılır bir biçimde ortaya koymak için şiirlerden destek almıştır. Lüğat manalarıyla veya kelimelerin çekimleriyle dahi anlaşılacak bazı kelimeler şiirsel ifadelerin örneklendirmesiyle daha bariz bir biçimde kullanılmıştır. Arap şiirlerinin bu şekilde ayetlerdeki kelimeleri açıklamaları açısından, manası kolayca anlaşılmayan ibarelerin dahi ifadeleri, kolaylık kazanmıştır.

³²⁰ Külekçi, *age.*, s. 239.

³²¹ Kazvini, *Telhis ve Tercümesi*, s. 136.

³²² el-Halebi, *ed-Durru 'l-Masun*, VI/306.

Fakat bazı kelimeler de tam zıddı olacak şekilde, kendisinin anlaşılmasında problem olmakla birlikte şiirle anlatımında da zorluklar yaşanmaktadır. İfadeleri ağır bir tarzda yazılan şiirler buna örnektir. el-Halebi eserinde istişhad yöntemini iyi bir biçimde kullanmıştır. Bu yönüyle eser, ayrı bir nitelik taşımaktadır. Kitaptaki şiirlerden birkaçı şunlardır;

Beled Suresi 4. ayette geçen, لقد خلقنا ifadesi, üzerine yemin edilen bir husustur. الكبد meşakkat manasına gelmektedir. Zemahşeri bu kelimenin aslının كبد الرجل كيدا فهو أكبد (Adam sıkıntıya girdi, ciğeri parçalandı) şeklinde olduğunu söyler. Daha sonra anlamı genişletildi, her türlü yorgunluk ve zorluk için kullanılmaya başlandı. المكابدة (acıma) da bundan türemiş bir kelimedir. Nitekim onu helak etti demek için, كَبَّتْهُ sözü kullanılır. Aslı كَبَّيْتُهُ'dür. Yani أصاب كَبَّيْتُهُ ciğerine isabet etti, saplandı demektir. Şair Lebid bunu şu beyitle ifade etmiştir;

يا عين هلا بكيت أربد إذ

قمنا و قام الخصوم في كبد

Ey sıkıntıdan küle dönmüş gözüm!

Biz ve muhalifler(imiz) darda kalınca ağlamaz mısın?³²³

Yine aynı surenin 20. ayetinde bulunan مؤصدة kelimesi, أَمَدْتُ الْبَابِ (kapıyı kapattım) demektir. Kökünün أَوْصَدْتُ şeklinde olması muhtemeldir. Şair'in ifadesiyle;

تَجُنُّ إِلَى أَجْبَالِ مَكَّةَ نَاقَتِي و من دونها أبواب صنعاء مؤصده

Devem Mekke dağlarını arıyor, Onun ötesinde kapalı San'a kapıları var.

Bir başka şairin ifadesiyle;

قوما يعالج قَمَلًا أَبْنَائِهِمْ و سَلَسِلًا جَلَقًا و بَابًا مَوْصَدَهُ

Kavmin oğulları, zincirler, halkalar ve kapalı kapılarla bitleri tedavi ediyorlar.

En'am suresi 75. Ayetteki الصنم kelimesi, sözlükte bakır veya gümüşten şekil vererek yapılmış olan Allah'a yaklaştırması beklenen heykeldir. Odundan veya ahşaptan yapılan ise وثنٌ denilir. Bu durumun aksine iki kelimenin de aynı manaya geldiklerini ifade edenler de olmuştur. Bir başka görüşe göre, عبد غوي (sapıtılmış kul) ifadesine de صنم

³²³ El-Halebi, *ed-Durru 'l-Masun*, XI/6.

denilir. Kötü koku anlamı da bulunmaktadır. صَنَمَ fiili şekil verdi manasında da kullanılır. Aynı zamanda bu kelime güzellik konusunda da darb-ı mesel halini almıştır. Nitekim bir şiirde şöyle gelmiştir;

ما دُمِيَّةٌ مِنْ مَرْمَرٍ صَوْرَتِ أَوْ ظَبِيَّةٌ فِي خَمْرِ عَاطِفِ

أَحْسَنُ مِنْهَا يَوْمَ قَالَتْ لَنَا وَالِدَمْعِ مِنْ مَقْلَتِنَا وَكَافِ

لَأَنْتِ أَحْلَى مِنْ لَذِيذِ الْكُرَى وَمِنْ أَمَانِ نَالِهِ خَائِفِ

Mermerden şekillendirilmiş put da, sarhoş sevimli ceylan da

Göz çukurumuzdaki yaşların razı ol dediği günden daha hoş değildir

Sen elbette lezzetli bir uykuda ve korkağın elde ettiği emniyetten daha tatlısın.³²⁴

B. ESERDE KIRAAT FARKLILIKLARI

ed-Durru'l-Masun'da müellifin üzerinde durduğu hususlardan birisi de, kıraat ilmidir. Ayetlerdeki harflerin veya kelimelerin okunuş farklılıklarının değişmesi, kimi zaman kıraatin bizzat kendisine, kimi zaman da anlamının değişmesine sebep olur. Eserde değinilen bazı kıraat okunuşları şu şekildedir;

Hud suresi 25. ayette geçen *إني لكم* ifadesini İbn Kesir, Ebu Amr ve Kisai hemzenin fethası ile *أني* şeklinde, diğer alimler ise kesra ile okumuşlardır. Fetha ile harekenlenmesinin nedeni, harfi cerin gizlenmesidir. Bu da takdiren *بأني* şeklindedir. Farisi, kelimenin fetha ile kıraat edilmesinde ğaibden çıkıp muhataba geçiş olduğunu söyler.³²⁵

Tevbe suresi 123. ayetteki *غَلَظَةٌ* kelimesini; cumhur kesra ile (bu okuyuş esed kabilesinin tercih ettiği okuyuş), A'meş ve Eban b.Teğallüb fetha üzerine *عَلَظَةٌ* olarak (hicazlıların okuyuşu), Ebu Hayve, Sülemi ve İbn Ebi Able kelimenin damme üzere *غَلَظَةٌ* şeklinde (temim kabilesinin okuyuşu) kıraat etmişlerdir.³²⁶

En'am suresi 27. ayette geçen *وَلَا تُكذِّبُ وَتُكُونُ* kelimelerini Nafi, Ebu Amr, İbn Kesir ve Kisai merfu şekilde; Hamza ve Hafs da *وَلَا تُكذِّبُ وَتُكُونُ* olarak mansub; İbn Amir ve

³²⁴ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, V/7.

³²⁵ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/308.

³²⁶ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VI/140.

Ebu Bekir de *ولا نُكذِّبُ و نَكُونُ* birinci kelimeyi merfu, ikincisini mansub olarak okumuşlardır.³²⁷

Maide suresi 105. ayette *عليكم أنفسكم* ifadesini Nafi, *أنفسكم* şeklinde ref ile okumuştur. Tevcihi ise iki şekilde mümkündür; birincisi, *عليكم* mukaddem haber, *أنفسكم* ise mübteda kabul edilir. İkinci görüşe göre ise, ref olarak gelme sebebi *عليكم*'deki gizli zamirin tekidi içindir. Bunun üzerine meful hazfedilmiştir. Mana ise takdiren; *عليكم انتم أنفسكم* şeklindedir.³²⁸

Ra'd suresi 13. ayette *وهو شديد المحال* ifadesindeki mim harfini cumhur kesra ile okumuştur ki bu şekilde mana 'kuvvet ve helak etme' anlamlarına gelir. *محال* aynı zamanda 'tuzağı kuvvetli olan, sinsi davranan' *أشد المكافحة* ve *المماكرة* manalarına gelir. Ebu Zeyd bu kelimenin 'gazab, öfke ve intikam' anlamlarını taşıdığını söylerken, İbn Urfe bu kelimenin 'tartışma' manasına geldiğini söylemiş, sözünü *وهو شديد الجدل* ve *وهو يجادلون في الله* ifadesiyle desteklemiştir. Kıraat imamları mim harfinin okunuşunda ihtilaf etmişler, cumhur ise kelimenin aslının *مَحَلَّ* kökünden geldiğini ve *فعال* babından geldiğini ifade etmiştir. A'rac ve Dahhak mim harfini fetha ile okurken, İbn Abbas'ın görüşü ise kesrada yoğunlaşmıştır. Nitekim İbn Abbas kelimeyi *حَوْل* ile açıklarken, diğerleri *الحَيْلَة* şeklinde açıklamışlardır.³²⁹

Enbiya suresi 112. ayette geçen *قال* kelimesini Hafs bu şekilde Rasulullah (sav.)'den haber olarak, diğerleri ise *قل* şeklinde emir olarak kıraat ettiler. Cumhur ayetin devamındaki *رب* kelimesini izafet ya'sından bedel olarak kesra ile yetinerek *رَبِّ* şeklinde okumuştur ki bu el-Halebi'nin ifadesiyle daha fasih bir okuyuştur. Ebu Ca'fer ise *ب* harfini damme ile okumuştur. Ayetin devamında *أحكم* kelimesini cumhur emir olarak okurken, İbn Abbas, İkrime, İbn Ya'mer *ي* harfinin sükunu ile *ربي* ve fiili tafdil haliyle *أحكم* okuyarak ikisini mübteda haber kabul etmişlerdir. *أَلَزَمَ* gibi mim harfinin fethası ile *أحكم* şeklinde de okunmuştur. O zaman da *ربي*'nin mazi fiil olarak gelmiş haberi olmaktadır. Yine cumhur muhatap kabul ederek *تصفون* şeklinde okurken, Rasulullah (sav.)'in Übey (ra.)'ya *بصفون* şeklinde okumasını söylediği gaib olarak okumayı kabul

³²⁷ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IV/584.

³²⁸ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IV/451.

³²⁹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VII/32.

etmişlerdir. Bu aynı zamanda Asım ve İbn Amir'den de rivayet edilmiştir. El- Halebî'ye göre bu kelime muhatap da kabul edilse gaib de kabul edilse mana açıktır.³³⁰

Mü'min suresi 1. ayette حم harflerindeki ح'yı Ehan, Ebu Bekir, İbn Zekvan imale-i mahza kabul edip imale şeklinde okumuşlardır. Verş ile Ebu Amr da imaleyi ara sıra kıraat etmişlerdir. Geriye kalanlar fetha ile okurken, cumhur diğer haruf-ı mukattaada olduğu gibi mim harfini sükun ile okumuşlardır. Zühri ise onu gizli bir mübtedanın haberi kabul ederek mim harfini ref şeklinde kıraat etmiştir. İbn Ebi İshak ve İsa fetha ile okumuşlar ki o zaman iki manaya gelir; birincisi, mukadder fiil ile mansub olmasıdır yani takdireن إقرأ حم olarak gelir. Alemlik te'nis sebebiyle de gayri munsarif olmuştur. Acemin aksine Arap vezinlerinde فاعيل vezni bulunmaz. İkincisi ise binasına göre hafifletilmesidir ki أين ve كيف örneklerinde olduğu gibi.³³¹

İnsan suresi 14. ayette geçen سلاسل kelimesini Nafi', Kisai, Hişam ve Ebu Bekir tenvin ile okurken, diğerleri tenvinsiz okumuştur. Hamza ise elif ile vakıf yapmıştır. İbn Zekvan ve Hafs ise elifli ve elifsiz okumuşlardır. Geriye kalanlar ise elifsiz okumuşlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere kıraat imamları bu kelimenin kıraatini dört basamağa ayırmışlardır; kimisi vasl ile tenvinlemiş, elif ile vakıf yapmıştır ki bunlar Nafi', Kisai, Hişam ve Ebu Bekir'dir. Kimisi tenvinlememiş ve vasl halinde elif getirmemiştir ki bu da Hamza'dır. Kimisi tenvinlememiş fakat elif ile vakf yapmıştır. Bunu kabul eden Ebu Amr'dır. Son olarak kimisi de tenvinlememiş fakat bazen elifli bazen elifsiz vakf yapmıştır ki bunlar da İbn Zekvan ve Hafs'dır.³³²

Eserde kıraatle ilgili meseleler ele alınırken ve okuyuşlara dair rivayetler aktarılırken, sadece nasb, cer veya ref hallerinden bahsedilmemiş, kıraat imamlarının okuma şekillerinden anlama tesir eden noktaları dahi gündeme getirilmiş, müellif tarafından kimi yerde bu durum açıkça ortaya konulurken, kimi yerde de kapalı tutulmuş ve okuyanlardan bu hususlara dair manaları kendilerinin anlamaları gerektiğini ifade edencesine bunu yapmıştır.

³³⁰ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, VIII/218.

³³¹ el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, IX/451.

³³² el-Halebi, *ed-Durru'l-Masun*, X/595.

SONUÇ

Araştırmamızın konusu olan *ed-Durru'l-Masun fi Ulumi'l-Kitabi'l-Meknun* adlı eser, tefsir alanında yazılmış seçkin kitaplardan biridir. Uslûbunun açık olması, ayetlerin açıklanırken kelime veya ibarelerin kastettiği anlamların net bir şekilde ortaya konması eseri farklı ve değerli kılan özelliklerdendir.

Ed-Durru'l-Masun; ayetlerdeki lafızların basit ifadelerle açıklanmasından ziyade, kelimelerin kökenine inen ve derinlemesine açıklama yapılarak yazılan bir kitaptır. Eserin içerisinde çeşitli kaynaklardan yer yer nakil yapılsa bile genel olarak müellifin uslûbuna dair hususları ihtiva eden bir yapıdadır. Eserde aklî delillerden de istifade edilerek dirayet yöntemi benimsenmiş ve ayetlerin dilbilimsel olarak açıklanması metoduna başvurulmuştur.

Müellif eserinde, döneminden önce veya döneminde yaşamış olan hocalardan ve yazılmış olan kitaplarından nakiller yapmış, kimi zaman onların yazdıklarını onaylamış kimi zaman da onların görüşlerine eleştirilerde bulunmuştur. Bu yönüyle eserde klasik yapıdaki bir eleştiri mantığı olmayıp, müellifin bilgi birikimine dayalı bir usul öne çıkmaktadır. Ayetlerin ve kelimelerin ifade ettikleri manalar, belağata dair sanatlar, istişhad yöntemi ve kıraat farklılıkları göz önünde bulundurularak açıklanmıştır. Bu açıdan eserin yöntemi sadece bir hususa dayalı olmayıp pek çok meseleyi ihtiva eden bir metoda sahiptir.

el-Halebî eserde, Ebu Hayyan el-Endülüsî'ye ait *Bahru'l-Muhit* isimli eserden çokça istifade etmekte ve nakil yaptığı eserlerin başında bu eser gelmektedir. Eserin içerisinde Müellif, Ebû Hayyan'a olan bağlılığını ve saygısını belirtirken kimi yerde onun görüşlerine yer vermiş kimi yerde de görüşlerine eleştirilerde bulunmuştur. Bu açıdan eserde her bilgi doğrudan kabul edilmemiş, akıl süzgecinden ve müellifin kanaatinden geçmeden ifade edilmemiştir. Eserde istifade edilen kaynaklar arasında İbn Atiyye'nin *Muharraru'l-Vecizl-Veciz* ve Zemahşeri'nin *Keşşaf* isimli eserleri de yer alır. Müellif bu eserlerden de nakillerde bulunmuş fakat bilgiyi kendi fikirlerinden geçirmedi kabul etmemiştir. Bu yönüyle yazarın eserinin kaynaklardaki her bilgiyi veya her alimin sözünü toparlayıcı bir nitelikte olmadığını, kendisine rehber olarak bu hocaları aldığını görmekteyiz. Nitekim Zemahşeri ve İbn Atiyye'yi eserinde ismen zikretmesine rağmen, Ebu Hayyan'ın görüşlerini aktarırken 'şeyh' ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden de anlamaktayız ki müellif, ilim erbabına saygı gösteren bir

kişiliğe sahiptir. Ancak yazarın kitabında kullandığı yöntem ve üslubuna bakarak onun, hocasını daima metheden bir yapıya sahip olmadığı da aşıkardır. Yani hocasına saygı duyması, onun her dediğini onaylayacağı anlamına gelmez. Hocasını eleştireceği noktalarda geri durmayan bir müellif olan el-Halebi'nin, ilim uğrunda istifade ettiği kişilere kıymet verdiğini gösterdiğine de şahit olunmaktadır.

Eserde müellif, ayetlerdeki her kelime veya ibareyi uzun uzadıya açıklamamış, kimi zaman kısa kelime tahlilleriyle lügat açısından bilgiler vererek konuyu kısa ve öz bir şekilde anlatmıştır. Fakat uzun bilgilere ve ayrıntılı hususlara yer vermek istediğinde de, ayetteki bir kelimeyi nahiv, sarf, belağat ve kıraat açısından nakillerden de faydalanarak sayfalarca yazmıştır. Özellikle çokça tafsilata gerek duyulan ve ihtilafı olan ayetleri veya ibareleri, detaylı olarak ele almıştır. Hatta konuya o kadar geniş açıklamalar getirmiştir ki yazı dilini anlamak noktasında dahi zorlanmalar yaşanmaktadır.

Kur'an ilimlerine dair ayetlerdeki kelime tahlillerinin, ayetlerin daha doğru ve güzel bir biçimde anlaşılmasında ne kadar önemli bir paya sahip olduğunu bu eserde görmekteyiz. Müellif, bu ilimleri açıklama gayesiyle bu eserini kaleme almamış fakat içerisindeki ilimler hakkındaki ayetleri ve kelimeleri pek çok görüş zikrederek ifade etmiştir. Ayeti açıklarken müşkil, i'caz, muhkem, müteşabih vb. gibi ifadelerle bu ilimleri farklı bir biçimde ortaya koymuştur. Fakat eserin tamamına bakıldığında ayetlerin iniş sebeplerine dair rivayetlere, faziletlerine dair hadislere ve sahabe sözlerine pek yer verilmemiştir. Yani eseri rivayet veya dirayet usulüne has kılmamış, dilbilimsel olarak incelemelerinin neticesinde okuyucunun veya araştırmacının kendisinin malzeme çıkarmasını istemiştir.

ed-Durru'l-Masun, tefsir ilmi hakkında yazılan ve farklı bir uygulama esasına sahip bir eser olsa da, içeriğinde bulunan kaideler ve sanatlar çerçevesinde, Arap dili bakımından da oldukça mühim bir kaynaktır. Eserde Arap dili ve belağatına dair konular başta nahiv ilmi olmak üzere, sistematik bir üslupla ele alınmıştır. Beyan, meani ve bedi ilimleri ile ilgili meseleler anlaşılacak bir biçimde ifade edilmiştir.

Kıraat farklılıklarına ve rivayetlerle bu farklılıkların ifade edilmesine konu olan eserde, okunuş yöntem ve tarzlarıyla, manaya etki edecek tarzda fakat anlamı bozacak, aksini iddia edecek biçimde olmamak kaydıyla, harf veya hareke değişiklikleri de dahil olmak üzere manalarına kadar belirtilmiştir. Müellif eserinde Kufelilerin ve Basralıların

okuyuşları arasındaki kıraat farklılıklarına ve bazı yerlerde şaz kıraat vecihlerine de yer vermiştir.

Sonuç olarak; bu çalışmamızda Semîn el-Halebî'nin *ed-Durru'l-Masun* adlı eserinde Ulumu'l Kur'an ve dilbilimsel açıdan meseleleri araştırdık, eserin tercümesi olmaması nedeniyle eserin Arapçasını inceleyerek çalışmamızla alakalı müellifin yapmış olduğu tespitleri dile getirdik. Bu konularda yazarın görüşlerini tahlil edip, görüşlerimize ve kanaatlerimize yer verdik.



KAYNAKÇA

- ABADÎ**, Ahmet Muhtar, *Kıyamu Devletil- Memâlikil-Ula fi Mısır ve Şam*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 161-239.
- AHMET CEVDET PAŞA**, *Belağat-ı Osmaniyye*, haz. Mehmet Atalay, Turgut Karabey, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- ARSLAN, MEHMET NAFÎ**, “*es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti*”, FSM İlmî Araştırmalar Dergisi, sy. 9, Bahar 2017.
- ARSLAN, ŞÜKRÜ**, “*es-Semîn el-Halebî ve Ğaribü'l-Kur'an'ındaki Metodu I*”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11.
- AŞUR**, Abdülfettâh, *Mısır ve's-Şâm fi Asri'l-Eyyübiyyîn ve'l-Memâlik*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- BÂBÂNÎ**, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin Âsâru'l-Musannifin*, I-II, İstanbul 1951.
- BARRÂK**, Abdullah b. Ğazây, *el-İkdü'n-Nedîd fi Şerhi'l-Kasîd (Dirâse ve Tahkik min Evveli Bâbi'l-Vakf 'alâ Evâhiri'l-Kelim ilâ Nihâyeti Bâbi Yââti'z-Zevâid)*, Ylt., Câmi'ati Ummi'l-Kurâ Külliyyetu'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, Mekke 1423.
- BAĞIŞ**, Mehmet, *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'an ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili*, (Doktora Tezi), Tez Yöneticisi: Veysel Güllüce, Erzurum 2017.
- BERGAMALI AHMET CEVDET BEY**, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, Kayhan Yay., İstanbul 2002.
- BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, nşr. Ravza Yay., İstanbul 2008.
- BOLELLÎ**, Nusrettin, *Belağat Arap Edebiyatı*, (5. Baskı) İFAV Yay., İstanbul 2009
- BULUT**, Ali, *Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Ğaribü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri ilk üç asır)*, Omüifd., Samsun 2001, sy. 12-13, s. 394.
- CARİM**, Ali, *el-Belağatü'l-Vadiha*, Darul Fikir, Beyrut ty.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1993.
- CEBBÛR**, Kamil Selman, *Mu'cemu'l-Udebâ mine'l-'Asri'l-Câhili*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- COŞKUN**, Menderes, *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*, nşr. Dergâh Yay., İstanbul 2010.
- CÛRCÂNÎ**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli, Dâr'ün-Nefâis, Beyrut 1428/2007.

ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (2. Baskı), nşr. Dergâh Yay., İstanbul 2012.

DÂVÛDÎ, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1403/1983.

DUMAN, M. Zeki, *Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri*, EÜİF., Bilimname, XVII, 2009/2, 9 – 50, Giriş. -----, M. Zeki, 'Huruf-ı Mukattaa', *DiA*, I-XLIV, TDV. Yay., İstanbul 1998.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (I. Baskı), nşr. Rağbet Yay., İstanbul 1998.

FEYRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Ya'kûb, *Kamûsu'l-Muhît*, (8. Baskı), thk., Muhammed Naîm Arkasûsî, nşr. Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

GÜLLÜCE, Veysel, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, nşr. Rağbet Yay., İstanbul 2004.

GÜMÜŞ, Sadrettin, *Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, MÜİFD., sy. 5-6, İstanbul 1993.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, Rabîha Çelebî, *Teshîlü'l-Belâğâ*, Anadolu Mtb., İzmir 1997.

EL-HALEBÎ, es-Semîn, *el-İkdu'n-Nadid fî Şerhi'l-Kasid*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd, nşr. Dâru Nûri'l-Mektebât, I-II, Cidde 1422/2001.

-----, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Basil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1417/1996.

-----, es-Semîn, *ed-Durru'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, I-XI, Dâru'l-Kalem, Şam 1432/2011.

HATÎB, Muhammed Abdulfettâh, *Beyne's-Sinâ'ati'n-Nahviyye ve'l-Ma'nâ 'inde's-Semîn el-Halebî fî Kitâbihi ed-Durri'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dâru'l-Basâir, Kahire 2011.

HÜSEYNÎ, Muhammed b. Ali b. Hasan b. Hamza, *Zuyûlu'l-İber fî Haberi men Ğabar*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Za'lûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebu'l Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *Ğayetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Gotthelf Bergstraesser, I-III, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, ty.

İBN HACER, Ahmed b. Alî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'id Dân, I-VI, Meclisu Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, Hindistan 1392/1972.

İBNU'L-İMÂD, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût, Dâru İbn Kesîr, I-XI, Beyrut 1406/1986.

İBN KÂDÎ ŞUHBE, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, thk. el-Hâfiz Abdülâlîm Hân, 'Âlemu'l-Kütüb, I-IV, Beyrut 1407.

İBN KESÎR, Eb'ül-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâr'ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-XIV, Beyrut 1408/1988.

İBN-İ MANZUR, Cemalüddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim, *Lisan'ül-Arab* nşr. Dâru Sâdır, Beyrut 1414.

İBN TAĞRÎBERDÎ, Ebu'l-Mehâsin Cemaluddîn Yusuf, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. Vizâretu's-Sakâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, I-XVI, Mısır, Dâru'l-Kütüb, ty.

KAFES, Mahmut, *Ebü Hayyân'ın Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1994.

KATTAN, Menna, *Mebâhis fî Ulum'il-Kur'an*, nşr. Müessesetü'r-Risale en-Naşirun, Dimeşk 2011.

KAYA, Remzi, *Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, UÜİFD, 2002, sy. 2.

KAZVÎNÎ, Hatîb, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa I-III*, (3. Baskı) thk., Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, nşr. Dâru'l-Cil, Beyrut ty.

-----, Hatîb, *Telhîs ve Tercümesi*, çev. Nevzat Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çögenli, Huzur Yay., İstanbul ty.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetu'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-XIII, Beyrut ty.

KILIÇ, Hulusi, "Belağat", *DİA*, I-XLIV, TDV Yay., İstanbul 1992.

KOCAKAPLAN, İsa, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, (7. Baskı), TEV. Yay., İstanbul 2011.

KOÇKUZU, Ali Osman, "Aynî, Bedreddin", *DİA*, İstanbul 1991.

KOMİSYON, *İman ve İbadetler İlmihal I-II*, DİB Yay., Ankara 2006.

KÜTÜBÎ, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mısır 1951.

MAKKARÎ, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed (v. 1041 / 1631), *Nefhuît-tîb min Ğusni'l-Endelüs er-Ratib*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, I-V, Beyrut 1997.

MAKRÎZÎ, Ahmed b. Ali, *es-Sulûk li-Ma'rifeti'd-Düveli ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1418/1997.

-----, *İğaseti'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhat, Dâru Ayn li Dirasat ve'l-Buhus'il İnsaniyye ve'l-İctimaiyye, Mısır 1427/2007.

-----, Emîn b. 'Âiş b. Sa'd , *el-Kavlu'l-Vecîz fî Ahkâmi'l-Kitâbi'l-'Azîz li's-Semîn el-Halebî min Bidâyeti Kelâmihî 'alâ Sûreti Tâhâ ilâ Nihâyeti Kelâmihî 'ale'l-âyeti 14 min Sûreti nefsihâ*, Mecelletü't-Tibyân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye.

MEVLEVÎ, Tahir, *Edebiyat Lüğati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.

MEYDANÎ, Abdullah b. Hasan, *el-Belağatü'l-Arabiyye*, I-II, (I. Baskı), Daru'l-Kalem, Dimaşk; Daru's-Şamiyye, Beyrut 1416/1996.

OKUMUŞ, Mesut, ‘‘Ulum’ul-Kur’an (Kur’an İlimleri), *Tefsir El Kitabı*, nşr. Grafiker Yay., Ankara 2012.

ÖZEL, Mustafa, *Kur’an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, nşr. Kayıhan Yay., İstanbul 2016.

RÂCİH, Abduh, *Tatbikü’s-Sarfi*, nşr. Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut 2009.

ER-RÂĞİB, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el Isfahânî, *Tefsîrü’r-Râğib*, I-V, Cilt I: thk., Muhammed Abdülazîz Besyûnî, (1. Baskı), Câmi’atü Tanta, Külliyyetü’l-Âdâb, 1999/1420; Cilt II-III: thk., Âdil b. Ali eş-Şiddî, (1. Baskı), Dâru’l-Vatan, Riyad 2003/1424; Cilt IV-V: thk., Hind b. Muhammed, Câmi’atü Ümmü’l-Kurâ, Külliyyetü’d-Da’vâ, (1. Baskı), 2001/1422.

-----, *el-Müfredat*, I/670; İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan vd., *Mu’cem’ul-Vasit*, nşr. Dar’ud-Da’va, Kahire ty.

RÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed, *Muhtaru’s-Sihâh*, (5. Baskı), thk., Yusuf Şeyh Muhammed, nşr. Mektebetü’l-Asriyye Lübnân 1420/1999.

SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *İbdâü’l-Beyânî*, nşr. Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2009.

SAFEDÎ, A’yânu’l-‘Asr ve A’vânu’n-Nasr, thk. Ali Ebû Zeyd vd., tkd. Mâzin Abdulkadir el-Mübârek, Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir/Dâru’l-fikr, I-V, Beyrut/Dımaşk 1418/1998.

SARAÇ, Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, (7. Baskı), Gökkuşbu Yay., İstanbul 2010.

SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (2. Baskı), DİB, Yay., Ankara 2004.

SUBHÎ ES-SÂLİH, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (18. Baskı), nşr. Dâru’l-İlim lil Melâyîn, Beyrut 1990.

SUBKÎ, Abdülvehhâb b. Alî, *Mu’cemu’s-Şuyûh*, thk. Beşşâr ‘Avvâd vd., Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2004.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. ebî Bekr, *Nevâhidü’l-Ebkâr ve Şevâridü’l-Efkâr*, I-III, nşr. Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, Suûdi Arabistan 1424/2005.

-----, *Husnu’l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve’l-Kahire*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, I-II, Mısır 1387/1967.

SÜMERTAŞ, Burhan, ‘‘Kavram Çalışmalarına Katkıları Açısından Belli Başlı Kur’an Sözlükleri’’, *DEÛİFD*, Sy. 36, s. 146.

ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Mekâsîdüş-Şâfiye fî Şerhi’l-Hülâsati’l-Kâfiye I-X*, (1. Baskı), Me’hedü’l-Bühûsi’l-İlmiyye, İhyâü’t-Türâsi’l-Arabi, Mekke 2007/1428.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü’t-Tâli bi Mehâsini men Ba’del-Karni’t-Tâ’si*, Dâru’l-Ma’rife, I-II, Beyrut ty.

TAKKUŞ, Muhammed Süheyl, *Tarihu’l-Memalik fî Mısır ve Biladi’s-Sam*, Daru’n-Nefâis, Beyrut 1999, s. 87-100.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Mevsuatü Keşşâfi Istilâhati’l-Fünûni ve’l-Ulûm*, (1. Baskı), thk., Ali Dahrûc, nşr. Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

TİLİMSÂNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya, *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri'l-Kâdi 'ÿyâz*, thk. Mustafa es-Sakâ vd., Matbaatü Lecneti't-Te'lif ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, I-V, Kahire 1358/1939.

TOMAR, Cengiz, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/313-314.

UYSAL, Selçuk, *Belâgat ve Edebî Sanatlar Lügati*, (1. Baskı), nşr. Doğu Kitabevi, İstanbul 2010.

ÜNAL, Mehmet, "Kur'an'ın İç Düzeni", edt. M. Akif Koç, Tefsîr El Kitabı, (s. 107-118), Grafiker Yay., Ankara 2012.

YAZICI, Talip, "Halep", *DİA*, İstanbul 1997, XV/242.

YİĞİT, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1991, VII/82-89.

-----, İsmail, "Nasriler", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/420-422.

ZEBİDÎ, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arus*, nşr. Dâru'l-Hidaye, ty.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf I-IV*, haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fî mâ Tezammanehu'l-Keşşâf*, (3. Baskı), nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (1. Baskı), thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyyeti, 1376/1957.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, 2002.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân I-II*, (3. Baskı), thk., Ahmed İsa el-Ma'sarâvî, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.