

**EHL-İ SÜNNET KELÂMI AÇISINDAN İLÂHÎ İLİM VE ‘LEALLE’
– KELÂM-BELÂĞAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME –**

Hasan Tefik MARULCU*

Öz

Bu çalışmada Ehl-i Sünnet Kelâmı açısından genel olarak Allah’ın ilim sıfatı bağlamında, ilim-marifet farklılığı, bunların irâde ile ilişkisi, İbn Sina örneğinde İslam filozoflarının Tanrı’yı mebde’ olarak vasıflandırmalarının yön verdiği ilim anlayışları üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Kur’ân’da Allah’ın her şeyi bilen olarak ifade edilmesinin yanı sıra teracci ve işfak anlamına gelen lealle kavramına Kelâmcıların Belağatı kullanarak nasıl bir anlamlandırma metodu oluşturdukları incelenmiş, ilâhî ilmin her şeyi kuşattığı göz önünde bulundurulduğunda, bu anlamların Allah’ın mutlak ilmüne gölge düşürüp düşürmediği tartışılmış, metaforik olarak nasıl kullanıldığı sonuç bölümünde somut bir örnek ile ifade edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, İlim, Marifet, Mebde’, Lealle.

**Divine Knowledge and ‘La`Alla’ in Terms of Ahl Al-Sunnah Theology
–A Review in The Context of Kalam and Rhetoric Relations –**

Abstract

In this study, with a general approach, investigated differences between knowledge and cognition, wisdom-will relationship and divine knowledge in terms of Ahl al-Sunna Theology and in the example of Avicenna, views of Muslim Philosophers about divine knowledge in terms of their opinions ‘God is the source of everything’. In this context, In the Qur’an as well as the expression of God as omniscient; It was investigated that the partial “لعل - la’alla” in the Holy Quran in terms of Mutakallims understanding and evaluation methods.

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

While grammarians have confined the meaning of to expectation; they differentiated between desired expectation (الترجي) "hoping", and undesired expectation (اشفاق) "apprehension". But some scholars state that the meaning of "expectation" is not acceptable in regard to Almighty Allah's knowledge of every thing. However Kalam scholars said that the meaning of expectation is used in certain Quranic verses metaphorically which it has been described with an example in the result.

Key Words: Kalam, Knowledge, Cognition, Source, La'alla.

Sözlükte "bilmek, idrak etmek" anlamlarına gelen ilim, tasavvur veya tasdik, yakîn veya vehim, mutlak bilmedir. Her ne kadar Mantıktaki tasavvura ait verileri, ilmin tanımı dışında bırakan bazı Kelâmcılar olsa da¹ kabul görmüş yaygın tanım bu şekildedir. Bu durumda taakkul/akletme kadar tahayyül/hayal ve tevehhüm/vehmetme² kavramları da ilm kavramının kapsamına girer. Dolayısıyla bir şeyi gerçek yönüyle olsun veya olmasın, gerçekle tamamen veya bir kısmıyla örtüşsün, bilme eylemi gerçekleştiğinde bulunan sığata "ilm" bilene "âlim" bilinene de "ma'lûm" adı verilmiştir.³ Zıttı "cehl"dir. Bir bakıma ilim, mutlak idrakten, cehl ise idraksizlik veya yanlış anlayıştan ibarettir.⁴

İlimle doğrudan ilgili diğere bir kavram da urf/örf ve irfân kökünden türemiş ma'rifettir. Ma'rifet, zaman zaman ilmin yerine kullanılmış olmasının yanı sıra, ilimden farklı, özel bir anlama sahiptir. Çünkü ma'rifet, mutlak idrâk/kavrayış olmayıp, "müessiri/eseri olanı, eseriyle idraktir."⁵ Dolayısıyla marifette, idrake ulaşmak için bir güç harcama, irâdeyi kullanma söz konusudur. Ayrıca ma'rifet, şeyi kühüyle değil, eseriyle tanıma anlamına geldiği için cüz'î bir bilgidir. Bu nedenle irfân ve ârif kelimeleri, sıfat olarak Allah'a isnat edilmezken, ilim, lafz-ı müşterek olarak hem Allah'a hem de insanlara nispet edilmiş, sözelimi "falanca ârif-i billah bir kişidir" denilirken, Allah'ın zâtını idrâk mümkün olmadığı için⁶ "âlim-i billah" tabiri kullanılmamıştır. Bu nedenle

¹ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynatî, Abdullah Halidî, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, c.II, s.1219.

² Hissî güce dayalı cüzi hükümleri idrak eden içsel algı gücüdür (bkz. Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 255).

³ Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s.1219.

⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân*, thk. Salah b. Muhammed el-Avîda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c.I, s.22; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.599.

⁵ Ragıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut ts.s.331.

⁶ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.II, s. 88.

marifeti tasavvur,⁷ ilmi ise tasdik,⁸ marifeti cüz'î, ilmi ise küllî olarak nitelendirenler olmuş, her ârife âlim denilebileceği, ancak her âlime ârif kelimesi ile hitap edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁹

İlim ve irfân farkı olarak diğer bir ayırım, ilimde irâdeye bakılmazken, marifet ve irfânın irâde neticesinde ulaşılan bilgi oluşudur. Bu nedenle ilmin zıttı 'cehl-i basit'de de irâde söz konusu değilken, irfân ve ma'rifetin karşıtı yine irâdeyle ilgili bir kavram olan 'inkâr' karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin de belirttiği üzere, hiçbir insan Müslüman olarak doğmadığı gibi inkârcı olarak da yaratılmamış, kendi irâdesi ve seçimi ile Müslümanlığı tercihi ile Müslüman, yine irâdesiyle küfrü tercih ettiği için kâfir olmuştur. Her insanın İslâm fitratı üzere doğması ise, onun tamamen nötr olmayıp yaratılış itibarıyla doğruya, imâna, eğilimli olması anlamındadır.¹⁰ Yine sözgelimi Ehl-i kitapla ilgili olarak âyette “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْتَمُونَ” “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Onlardan bir grup hakkı bildikleri halde gizlerler”¹¹ buyurulmuş, bir peygamberde olması gereken vasıfları, Hz. Peygamber'de gördükleri halde inkârı tercih ettikleri için bilgileri marifetle ifade edilmiştir. Bu bağlamda marifet ile elde edilen kabul etme ile tasdik ve imân, yok sayma ile de inkâr gerçekleşmektedir.¹² Nitekim bir insanın çocuğunu tanıması, doğumu, yüzü vs. gibi onu önceleyen bazı alametlere bağlı gerçekleştiği gibi, Tevrat ve İncil'de haber verilmesi, yüce ahlakı, Kur'ân gibi mu'cizeleri tanınmasının emareleridir.¹³

Burada peygambere hitap zamiri ile “seni tanırlar” denilmeyip, gâibe iltifât¹⁴ ile “O peygamberi tanırlar” şeklinde ifade edilmesinde de bazı edebî nükteler olduğu söylenmiştir. Bunların en önemlisi öncelikle bu hitabın, Allah tarafından gâibe hitap suretiyle, ehl-i kitabın irâdelerini kullanma ve onlardaki Hz. Peygamber'i tanımalarına dair oluşan marifette tarafsız bir şahitliği ifade

⁷ Somut veya soyut bir olgunun zihindeki yalın kavramı (bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.456).

⁸ En az iki tasavvur ve bunlar arasındaki ilişkiyi sağlayan hükümden oluşan önerme (bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s. 456).

⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.II, s.88.

¹⁰ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebet'l-Furkân, el-İmârâtü'l-Arabiyye, Dubai 1999, s. 33.

¹¹ Bakara 2/146; En'âm 6/20.

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV s.118; c.XV, s.99.

¹³ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c.I, s.590; c.IV, s.42.

¹⁴ Edebiyatta, söz söylerken, bir takım satır altı anlamları kastetme ve daha çok etki sağlama amacıyla, beklenmedik bir anda, sözü, beklenen zamirden başkasına yönelterek ifade etme sanatıdır (Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *Kitâbü's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru lhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Askerî, 1952, s.392).

etmesidir.¹⁵ Ayrıca Tevrat'ta, Hz. Musa'ya benzer bir peygamber, şeklinde vasıfları anlatılmış bulunduğu için, öteden beri kitap ehli tarafından hâtemü'l-enbiyâ/son peygamber, ahd ifade eden “lâm/belirlilik takısı” ile “en-nebiy”, yani “ma'ruf/bilinen peygamber” diye anılmış olmasından ötürü, ‘seni’ denilmemiş ‘o’ zamiriyle ifade edilmiştir.¹⁶ Yine gaib zamirle “O peygamber” tabirinde onun şerefine büyüklüğüne olduğu kadar, alametlerinden dolayı, bildirme olmasa bile bilinebileceğine de ima vardır.¹⁷

Dolayısıyla marifette irâde söz konusu olduğu için ehl-i eser olarak isimlendirilen zahîrî ehl-i hadîsten çoğu, imânı kalbin marifeti, dilin ikrarı ve azalarla amel olarak tanımlamıştır. Ancak bu tanım, Âmidî'ye göre onaylama anlamındaki kalbî tasdiki tam olarak ifade etmediği için kısır kalmaktadır. Zira sadece marifet, imân için yeterli olmayıp, şer'î imân için marifetin tasdik, itaat ve boyun eğme anlamına gelen iz'ân ve itirâfî da kuşatması gerektiği bu bağlamda azalarla amelin esas rükün olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Nitekim imânın kökü, kalbe ait bir nitelik olmakla beraber, onun geçerliliği için, o kökün, zorunlu bir engel bulunmadıkça açığa çıkıp yayılması gerekmektedir. Çünkü marifette ve imânda olduğu gibi, karşıtı olan inkârda da bir seçim ve irâde söz konusudur.

1. İlâhî İlim Bağlamında Temel Alınan Nasslar

İlim, bir şeyin hakikat ve mahiyetine ilişkin mutlak anlamda kavrayıştan ibaret olunca bu bağlamda küllî veya cüz'î her bilgiyi kuşatınca, Allah'ın ilmi için nasların incelenmesi gerekmiştir. Sözelimi Kur'an'da geçen, “Şüphesiz Allah her şeyi bilendir”;¹⁹ “Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Kendinden başkası bunları bilmez. Karada ve denizde ne varsa, hepsini O bilir. Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır”;²⁰ “(Allah) gözlerin hâim bakışını, göğüslerin gizleyeceği her şeyi bilir”;²¹ “her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır”;²² “yerde ve gökte hiç bir şey Allaha gizli kalmaz”;²³ “Rabbinden ne yerde ne gökte zerre miskali ve ondan ne daha küçük, ne de daha büyük hiç bir

¹⁵ Ebû Hayyân Endelüsi, Esirüddin, *Bahru'l-Muhît*, thk. Sıddîkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, c.II, s.33.

¹⁶ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1947, c. I, s.204; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV, s.117.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.IV s.117.

¹⁸ Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *Ebkaru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire 2004, c.V, s.9 vd..

¹⁹ Tevbe 9/115.

²⁰ En'am 6/59.

²¹ Mü'min 40/19.

²² Yusuf 12/76.

²³ İbrahim 14/38.

şey gizli kalmaz, hepsi bir kitab-ı mübîndedir”²⁴ meâlindeki âyetler, açıkça Allah’ın ezeli ve ebedî, değişmeyen, kemal-i ilim sahibi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca yine naslardan Allah’ın ilminin henüz olmayıp ileride olacakları kuşattığı kadar, olmayacakları da kapsadığı anlaşılmaktadır. Akli delillerin yanı sıra sözgelimi “وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ” “Eğer (dünyaya) geri gönderilseler, yine kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir”²⁵ âyeti ilmin ma’dûma taalluku konusunda kelamcılar için nassî delillerden birisi olmuştur.

2. İlâhî İlimin Cüz’ilere Taalluku

Allah’ın varlığı kadar onun alîm olduğu da eserlerine bakılarak rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu bağlamda O’nun ilmi, naslar da dikkate alınarak, duyular âlemine ait veya duyu ötesi, mevcut veya ma’dum her şeyi kuşatan bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Kur’ân’da Allah’ın en yetkin şekliyle bilen bir varlık olduğu sadece alîm ifadesi ile değil, habîr, hafız, şehîd, muhsî, vâsi’ gibi isimlerle de ism-i fâil veya mübalağalı ism-i fâil kalıplarıyla ifade edilmiştir. Bu kavramlar çerçevesinde ilâhî ilimde zaman ve mekân sınırı bulunmadığı, değişmeye konu olmadığı, var olan kadar, henüz olmamış ve olmayacağı da kuşattığı, gizli âşikâr her şeyi kapsadığı anlaşılmaktadır.²⁶ Nitekim Ebû Hanîfe de Allah’ın sıfatlarının özellikle de ilim sıfatının değişimden beri olduğunu kaydetmiştir. Zira ilimde değişme, öncesinde eksik veya cehl yani bilgisizliği gerektirecektir. Bilmeyen veya eksik bilen bir Tanrı anlayışı ise İslam’da yoktur.²⁷

Ancak bu noktada İslâm filozoflarının bir takım farklı yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. İlim sıfatının kadîm oluşunda Kelamcılarla hemfikir olan İslâm filozofları, ilâhî ilmin değişim olmasın diye, sadece prensipler niteliğindeki küllîlere yönelik olduğunu ileri sürmüş, temel vasfı değişkenlik olan tek tek varlık ve olaylara (cüz’iyyât) taalluk etmediğini savunmuştur. Sözgelimi İbn-i Sînâ’ya göre ilmin sürekli değişen cüz’ilere bağlanması, ilmin de değişmesini gerektireceği için, ilimde araziyyet ortaya çıkacaktır. Hâlbuki ona göre burhân niteliğindeki kesin bir bilgi, ancak küllîler hakkında düşünülebilir.²⁸ Bu bağlamda

²⁴ Yunus 10/61.

²⁵ En’am 6/28.

²⁶ Allah’ın ilmi kadîm olduğu için, bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında da bilgi sahibidir. Asla gerçekleşmeyecek ma’dumu da, ma’dum olarak bilmek imkânsız değildir. Henüz mevcut olmayana “şey” denmese de, adem-i mahz dahi, ma’dum olması bakımından bilgiye konudur. Nitekim “ğaybı ve şahadeti bilendir” ifadesinde, şahadetin içine idrâki açık olanlar, ğaybın içerisine ise idraki gizli olan ma’dum, hayat, ölüm, kudret acziyet vs. girmektedir (bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Ensârî, *Tefsiru İbn Furek*, thk. Alal Abdulkadir Bendeviş, Câmîaru Ümmi’l-Kurâ, Suud 2009, s. 465; Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, c. III, s.165.

²⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 72.

²⁸ “البراهين تكون كلية لا محالة.” İbn Sina, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah, *el-Burhân : min Kitâbi'ş-Şifâ*, Tasdir: İbrâhim Medkûr, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1956, s. 172.

Tanrı, cüz'ileri ancak küllî olarak bilir.²⁹ Ona göre zorunlu varlık bütün varlığın mebde'i/kaynağı olduğu için, mebde'i olduğu şeyleri akleder.³⁰ Tanrı'nın tüm varlıklara mebde'/kaynak olduğu esasına dayalı sudür teorisini savunan İbn Sinâ'ya göre cüz'ileri bilen Semâvî varlıklar ve üstündeki akıllardır. Ancak bunların ötesindekinin bilgisi, gerçekleşen değişim ve sonradanlık özelliği taşıyacağı için, sadece küllî bir nitelikte olmalıdır.³¹ Razî de İbn Sinâ tarafından savunulan küllî ilim anlayışının boyutlarını ortaya koymaya çalışırken, bu bilmenin, cüz'ilerin bilgisinin, cüzîlerdeki değişimin gerektireceği şartları ve sonucu bilme tarzında, küllî bir bilgidен ibaret olduğunu, değişeni kapsamadığını ifade etmiştir.³² Sözelimi güneş tutulmasını meydana getirecek olan tüm şartları ve bu şartlar sonucu güneş tutulması adı verilen değişimin olacağına dair her bilgiye sahip olmak küllî bir bilgidir. Ancak bu tür bir bilgi, güneş tutulması olayı meydana geldiğinde onu bil-fiil bilmeye dayalı cüz'î bir idraki kuşatmaz.³³ Zira İbn Sina'ya göre Zorunlu varlığın değişen şeyleri değişmesiyle birlikte değişen şeyler olması bakımından zamansal ve şahsi/özel/somut bir şekilde akletmesi mümkün değildir.³⁴ Zira zorunlu varlık, zatını ve her varlığın kaynağı olduğunu aklettiğinde, kendinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan tevellüd eden/türeyenleri akleder. Böylece zorunlu varlık cüz'î/tikel şeyleri ancak küllî/tümel olarak idrâk edebilir.³⁵ Bu bağlamda filozofların ilâhî ilmin cüz'îlere taalluk etmediği yönündeki ifadeleri, Kelâmcılar tarafından hem naslar, hem de aklî istidlâl bağlamında isabetsiz görülerek reddedilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ilmini konu edinen birçok âyet, ilâhî ilmin hiçbir sınır tanımadan her şeyi kuşattığını³⁶ açıkça ifade etmektedir. Ayrıca varlık ve olayları bütün yönleriyle kuşatmayan ve ezeli olmayan ilim, Allah'a ait bir sıfat olamaz. Cüz'ilerdeki değişim ise, onu ezelde bilen ilminde, değişimi gerektirmez.³⁷ Aksi bir iddia, Allah'ın en yetkin varlık oluşuna gölge düşürecek, O'nun ilminin her şeyi kuşattığını ifade eden naslarla çelişecektir. Bu bağlamda yine, erken dönem Şîî

²⁹ “فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlâhiyyât*, s. 189.

³⁰ “لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعينها، والموجودات الكائنة الفاسدة” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, (çev. Ekrem DEMİRLİ-Ömer TÜRKER) İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c.II, s. 104.

³¹ “فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات، وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, İlâhiyyât*, s. 234; İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 104.

³² “واعلم أن الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لغير العلم به وتعلم أيضا على وجه” Râzî, Fahreddin, Ebû Abdullah, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât li'bni Sînâ*, Mektebetü'l-Mer'aşî, Kum ts., c.II, s.71.

³³ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, c.II, s.73.

³⁴ “لا يجوز أن يكون عقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 104.

³⁵ “وأما كيفية ذلك، فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، فيكون” İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 105.

³⁶ Sözelimi bkz. Âl-i İmrân, 3/120; en-Nisâ 4/108, 126; et-Talâk 65/12.

³⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 72.

âlimlerinden Hişâm b. Hakem ve Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin Allah'ın ezeli ilminin, mükelleflerin ileride ne yapacaklarına değil, sadece küllî olarak onların hür olduklarına taalluk edeceğine, onların tercihlerine ise ancak gerçekleştikten sonra vâkıf olacağına dair görüşleri, Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından reddedilmiş olmaktadır.³⁸ Ancak bu söylem birebir İslam filozoflarının söylemi ile aynı değildir. Zira sözgelimi İbn Sina'ya göre Vacibu'l-vücûd'un cüz'ileri bilmesinden ancak küllî olarak bahsedilebilmesi ile birlikte, bu şahsî/özel birebir varlıkların bilgisi dışında kaldığı anlamına da gelmez.³⁹ Yine de tüm varlıklara meb'de'/kaynak olduğu ve ondan sudur ettiği iddiası, Allah'ın ehadiyetine yani birlerin içine girmeyen bir ve yegâne tek oluşuna ve yine “لَمْ يَلِدْ” “O doğurmamış ve doğmamıştır” nassı ile çeliştiği için, Kelâmcıların eleştirilerinden kurtulamamıştır. Bu konuda Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ve selef-i Sâlihîn'in sahip olduğu görüş, insanların irâdeleri ile neyi tercih edeceklerini Allah'ın ezeli bilmesinin hükmi değil vasfi oluşu şeklindedir. Allah bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce ezeli ilmiyle bilendir. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Âdem'in hata işleyeceğini, bu sebeple onu cennetten çıkarıp yeryüzünde halife yapacağını Cenâb-ı Hak önceden bilmiş ve bunu meleklerle haber vermiştir.⁴⁰ Ancak Allah'ın her şeyi önceden bilmesi mükelleflerin irâdî fiilleri konusunda cebr altında olduklarını göstermez. Çünkü etki, onu gerçekleştiren fâilin irâde ve kudretini sarfetmesine bağlı olarak gerçekleşmekte, bir bakıma Allah bildiği için kul yapıyor değil, kul irâdesiyle yapacağı için bilinme meydana gelmektedir (vasfî/niteleyici). İnsanın irâdesine dair fiillerinde takdîr, ilâhî ilme, ilâhî ilim de mâlûma tâbi olduğundan, bilen bilineni cebrî değil, vasfî/niteleyici olarak bilmektedir.⁴¹

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a göre de, kullara ait irâdî fiiller Allah tarafından bilindiği için vuku bulmamakta, kulun seçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ezeli ilmin cebr ile ilgisi olamaz. Aksi bir durumda iyi fiil sahiplerinin övülmesi ve kötü fiil yapanların yerilmesi anlamsız kalacaktır. Şu halde Allah'ın ezelde kimin cennete, kimin cehenneme gireceğini bilmesi, ilâhî ilmin değil kişinin iyi veya kötü amel işlemesinin sonucudur.⁴²

Konuyla ilgili diğer bir mesele, Kur'an'da Allah'ın nesne ve olayları vukuundan önce ezelde gerçekleşmiş değil, gerçekleşecek olarak bilmesidir. Bu tür bir bilmede ise, malumdaki değişim, âlimin ilminde değişimi gerektirmez. Ayrıca bilmesi, bilinenin gerçekleşmesi demek olsaydı, ilim, kudret ve yaratma

³⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c.I, s.324; Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c.III, s.165.

³⁹ “إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي” İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, c.II, s. 105.

⁴⁰ Bakara 2/30-33.

⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 72; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c.III, s.423.

⁴² Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzihü'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut 2005; s.13.

aynı olurdu. Hâlbuki bunlar birbirinden farklı sıfatlardır.⁴³ Malumun zamânî olmasından, ezeli ilmin zamana bağlı olması gerekmez. Zira var olmadan, var olacağını bilmektedir. Yine henüz var olmayanı, var bilmek yanlış bilgidir. Bu bağlamda Kelâmcılara göre ilâhî ilim, mevcut veya ma'dum nesne ve olayları, ezelden ebede her şeyi kuşatan bir bilmedir. Mevcuda taalluk ettiği gibi ma'düma da taalluk eder. Tıpkı bir aynada yansıyan olayların değişmesi ile aynada değişim gerekmediği gibi, nesne ve olaylardaki değişim ile Allah'ın ilminde değişim gerekmez.⁴⁴

3. İlâhî İlim Bağlamında 'Lealle'

Naslardan hareketle ilâhî ilmin ezelden ebede her şeyi kuşattığı sabit olunca, Kur'ân'da Allah için kullanılan "لِئَالِه" /lealle kelimesi, Kelâmcılar arasında edebî açıdan, tartışma konusu olmuştur.

Bilindiği üzere lealle "لِئَالِه"nin kardeşlerinden isim ve haber alan, ismini nasbeleyen haberini ref' alayan bir edat veya harf-i cer yani kelimenin sonunu esre ile (i) okutan bir harf (preposition)'dur.⁴⁵ Kullanıldığı ifadeye üç anlamdan birisini kattığı ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi ve en yaygın olan anlamı olan 'tevakku'/önsezi/beklenti' olup sevilen ve istenilen hakkında ise 'teraccî/ümit⁴⁶ (belki)',⁴⁷ istenilmeyen ve korku durumuna bağlı olarak ise 'işfâk/şefkat.⁴⁸ merhamet, inâyet ve lütuf' anlamlarına gelmektedir. Sözelimi "وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ" "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ"⁴⁹ "Temelli kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı edirsiniz?"⁴⁹

⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 72; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme: el-Cüz'ü's-Sani fi't-Tabiiyyât*, thk. Muhammed Hicâzî, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran ts., c.III, s.122.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XXV, s. 219.

⁴⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts., c.XI, s.467.

⁴⁶ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988, c.II, s.148.

⁴⁷ Reça, bilinen geniş mânâsı ile emel demektir. Nitekim dilcilerin çoğu birini diğeriyle açıklamışlardır. Bununla beraber aralarında bazı nüanslar vardır. Sözelimi İbnü Hilâl'in Fûrûk isimli eserinde "Emel, sürekli bir arzu ve istek olarak tanımlanırken bir şeye bakış ve düşünüşün, devamlı olup uzayınca "teemmül etti" uzunca düşündü denildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda emelin, mümkün de, muhale de (imkânsıza da) kullanıldığı belirtilmiş, reça'nın ise sadece mümkün olasılığa mahsus olduğu ifade edilmiştir. Netice olarak emel uzak olasılık ve imkânsız için, tama' yakın olasılık için, recâ ise ikisi arasında olan ihtimal için kullanılmaktadır (Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furuk fi'l-Luga*, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1983, s.244.

⁴⁸ İşfâk, şafak kökünden if'âl kalıbında mastar olup sözlükte tül gibi ince, incelik anlamına gelmektedir. Akşam güneş battıktan sonra ufukta görünen kırmızılığa da bu nedenle şafak denmiştir. Kalbin inceliği mânâsında "şefkat" kökünden türeyen işfâk da kelime anlamı olarak acıyarak ve koruyarak karşılıksız sevmeye anlamındadır (Askerî, *Furûk*, s. 241).

⁴⁹ Şuarâ 26/129.

ifadesi teraccî, “لَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” “mü'min olmayacaklar diye herhalde kendine kıyacaksın! (kendine acı, şefkat et)”⁵⁰ âyeti ise işfâk manasına örnektir.

Sa'leb, Ahfeş ve Kisâi'ye nispet edilen diğer bir anlamı ise 'ta'lîl/sebeplendirme'dir. Bu durumda “لعل” bir bakıma “كي” ile eşitlenmiş olmaktadır.⁵¹ Sözelimi “فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ”⁵² âyeti teraccî anlamına göre “Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler” olurken ta'lîl'e göre “öğüt dinlesin diye ona yumuşak söz söyleyin” anlamına gelmektedir.

Nahivde Kûfe ekolüne nispet edilen diğer bir anlamı da, istifhâm yani soru ifade etmesidir. Sözelimi “وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي”⁵³ âyetinin teraccî anlamı “Ne bilirsin, belki de o arınacak” iken; istifhâm anlamı “arınacak mi ne bilirsin?” olmaktadır.

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, gerek beklenti ve beklentiyi takip etme anlamındaki teraccî ve işfâk anlamları, gerekse soru anlamına hamledilmesi Allah'ın mutlak ilmini ifade eden ve O'nun ilminin her şeyi kuşattığına dair olan muhkem âyetlere zahiren ters düştüğü için te'vîli ile ilgili Kelâmcılar ve dilciler tarafından inceleme altına alınmıştır.⁵⁴

Sözelimi bazı düşünürler Kur'ân'da geçen tüm “لعل” kelimelerini tümel bir yaklaşımla sadece ta'lîl/sebeplendirme/“...diye” anlamına hamletmiştir. Bu anlam, “لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” “şükredesiniz diye”⁵⁵, “لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” “hidayete eresiniz diye”⁵⁶, “خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” “(ve demiştik ki:) cehennemden sakınasınız diye size verdiğimiz (Kitab) ı (n hükümlerini) kuvvetle tutun, onda olanları hatırlayın”⁵⁷, “وَاطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” “Size merhamet edilsin diye, Allah'a ve Peygamber'e itaat edin”⁵⁸, “وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “Felaha erişesiniz diye...”⁵⁹ gibi pek çok âyete uygun düşmektedir. Hâlbuki Zemahşeri'ye göre Arapçada “لعل” hiç bi zaman “كي” anlamında kullanılmamıştır.⁶⁰ Yine bu anlamlandırmada, ilgili edat lam veya key harflerine eşitlenmiş olmasının yanı sıra, sözelimi “اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ” “Gerçekten Kitap'ı ve ölçüyü indiren Allah'tır. Ne bilirsin, belki de kıyamet saati yakındır”⁶¹ ayetinde açıkça

⁵⁰ Şuarâ 26/3.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.XI, s.467 vd..

⁵² Tâhâ 20/44.

⁵³ Abese 80/3.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.V, s. 50 vd..

⁵⁵ Bakara 2/52.

⁵⁶ Bakara 2/53.

⁵⁷ Bakara 2/63.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/132.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/130.

⁶⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, c.I, s. 92.

⁶¹ Şuarâ 42/17.

işlevsiz kalmaktadır. Zira ta'lîl anlamı verildiğinde “Kıyamet yakın diye Kitab ve ölçüyü indirdi” anlamı verilecektir. Kıyametin yakınlığı ise, Kitab’ın nüzulüne ve ölçüye sebep değildir.

Diğer bir iddia yine tümel bir yaklaşımla Kur’ân’a mahsus olarak nasslarda geçen ‘لَعَلَّ’ kelimelerinin tahkik yani kesinlik ifade ettiği iddiasıdır. Ancak bu iddianın da Belağatın ifadeye kattığı satır altı niteliğindeki ‘لَعَلَّ’ ile, bir bakıma mazide kesinlik bildiren قد veya قَطُّ gibi edatlar ile adeta fark edilmemiş olacak, pek çok ince anlamın eriyecektir. Ayrıca sözgelimi “فَلَعَلَّكَ تَارِكًا بَعْضَ مَا يُرْحَىٰ” “belki de sana vahyolunanın bir kısmını terk edecek olursun”⁶² meâlindeki âyete “kesinlikle sana vahyolunanın bir kısmını terk edeceksin” anlamı verilecektir ki; bu anlamın Kur’ân’ın bütünlüğüne ne derece ters düştüğü ortadadır. Yine Musa ve Harun peygamberlere, Firavun ile ilgili olarak “فَقُولَا لَهُ” “قُولَا لِيْنَا لَعَلَّهُ يَنْذَكُرُ أَوْ يَخْشَىٰ” “Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar” anlamı “Ona yumuşak söz söyleyin, o kesinlikle öğüt dinler veya korkar” anlamına dönüşecektir.

Bu durumda yapılması gereken en doğru yaklaşım, kelimenin Arapça kökünde de bulunan teraccî ve işfâk anlamlarından taviz vermemektir. Bu bağlamda “لَعَلَّ”nin geçtiği ifade iki açıdan değerlendirilmelidir. Zemahşerî’nin ifade ettiği Fahreddin Razî’nin de beğendiği tercihe göre, mütekellime/Allah’a isnadı açısından bu kullanım, ğaybı ve şهادeti, olayı ve neticesini kesin bilgi ile bilen (âlimu’l-ğaybı ve ş-Şهادeti) bir hükümdarın, tebasına kullandığı remiz niteliğinde olmasıdır. Bu remiz, muhataplara bir ümit verme olarak, söz konusu iş ile ilgili neticeyi ve sonucu bilmediklerinden dolayı teraccî ve işfâk anlamına dönüşmektedir.⁶³ Bu durumda Allah, bir bakıma muhatabın diliyle hitap etmekte, muhatap, mütekellim yerine konmaktadır. Bu kullanımda genel olarak lüğavî mecâz söz konusudur.

Muhatap ile ilgili durumda da iki olasılık vardır. Eğer teraccî, olayda geçen muhatap içinse, “لَعَلَّ” gerçek anlamı olan teraccî’de kullanıldığı için söz konusu ifade bu yönüyle mecâz olmayıp gerçek anlamda kullanılmıştır.

Şayet teraccî, olayda geçen muhatap için değil, sözgelimi âyette geçen ifadeyi okuyan ve düşünenleri de kapsayacak şekilde ümit verme olarak

⁶² Hûd 11/12.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c.II , s.92; c.V , s.50, 80 vd.; Zemahşerî, *Keşşâf*; c.I , s.92.

değerlendirildiğinde ise, bu durumda ifadede tebeî istiâre,⁶⁴ temsîlî istiâre⁶⁵ ve istiâre-i mekniyye⁶⁶ söz konusudur.

4. Sonuç ve Değerlendirme:

Müslümanlar tarafından, Allah'ın mutlak bir ilme sahip olduğu ve bu ilmin olmuş ve olacak her şeyi kuşattığı konusunda ittifak edilmiş, buna zarar verecek veya aykırı düşen her türlü yaklaşım, açık bir şekilde reddedilmiştir. Ancak bu nedenle ümit ifade eden “لعلّ” gibi bir takım edatlara, ümit ifade etmesi ve bu anlamıyla da Allah'ın mutlak ilmine gölge düşürmesi nedeniyle, kimi zaman Arapçada kullanılmayan veya yaygın olmayan anlamlar yüklenmiş, bir bakıma kelimenin ifade ettiği zengin anlam kısırlaştırılmıştır. Hâlbuki söz konusu ifadenin, mütekellimin, muhatabın diliyle konuşması açısından değerlendirilip, teraccî anlamının kullara hamledilmesi durumunda, dilşel bakımdan hiçbir zorlamaya ihtiyaç kalmamaktadır. Sözelimi “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece (Allah'ın azabından) korunmuş olursunuz.”⁶⁷ ifadesinde geçen لعلّ/lealle, kullar açısından bir teraccî olarak düşünüldüğünde, hükümdarın tebasına verdiği ümidi ifade edecektir. Bu şekilde korunma, kuvvetli bir olasılık olarak gösterilmiş, “korunacağınızdan emin olunuz” veya “korunasınız diye” denilmemiştir. Bu anlam, ilâhî irâdenin hiçbir şart ile yönlendirilemeyeceğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Bir bakıma “siz ibadetinizle, onu, sizi korumasına mecbur edemezsiniz” denilmekte, korumanın mutlak bir hükümdarın remzi olarak mecburiyetten değil, Allah'ın lütfu ve rahmetinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. İbadetin, ilk önce yaratılışın, terbiyenin bir teşekkürü niteliğinde olduğu, sıra cümlesi ile açıklanmakta, bunun Allah'ı mecbur edecek, minnet altında bırakacak bir gerektirici kudret olmadığı, “لعلّ” ile netlik kazanmaktadır. Yine “لعلّ”nin kullar için teraccî ifade etmesine bağlı olarak “ibadet ediyoruz” diye her sonuçtan emin olunamayacağına, ancak ümitvar bir şekilde kişinin ümidini Allah'tan başkasına bağlamayacağına da işaret söz konusudur. Görüldüğü üzere bu anlamlandırma, imânın bir rüknü olan kişinin havf ve reca arasında olma durumu göz önünde bulundurulduğunda, son derece uygun düşmekte, ayrıca kelimenin kökündeki anlamın yok sayılmasının da önüne geçilmektedir.

⁶⁴ Zira “لعلّ” harftir (bkz. Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Muhtasaru'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411, s. 232).

⁶⁵ Tekil bir unsurun değil de olgunun diğer bir olguya benzetilmesi açısından dır. Aralarındaki benzerlikten dolayı, esas manâsı dışında bir manâya kullanılan terkîb olduğu için temsildir. Dolayısıyla konu edilen olgu, veya düşünce, simgelerle canlandırılıp adeta somut hale getirilmiştir (bkz. Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 237).

⁶⁶ Müşebbeh bihin yani benzetilenin lafzı hazfedilen ve kendisi ile ilgili bir hususta ona işaret edilen istiâredir. (bkz. Teftazanî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 237).

⁶⁷ Bakara 2/2.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *Ebkarü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire 2004.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furuk fi'l-Luga*, Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1983.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Askerî, 1952.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân*, thk. Salah b. Muhammed el-Avîda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Beş Eser İçinde), İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mektebet'l-Furkân, el-İmârâtu'l-Arabiyye, Dubai 1999.
- Ebû Hayyân Endelüsî, Esirüddin, *Bahru'l-Muhît*, thk. Sıddîkî Muhammed Cemil, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1420.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed el-Ensârî, *Tefsiru İbn Furek*, thk. Alal Abdulkadir Bendeviş, Câmîaru Ümmi'l-Kurâ, Suud 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts..
- İbn Sina, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah, *el-Burhân : min Kitâbi's-Şifâ*, Tasdîr: İbrâhim Medkûr, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Kahire 1956.
- İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ, Metafizik*, (çev. Ekrem DEMİRLİ-Ömer TÜRKER) İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadise, Beyrut 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Ragıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Râzî, Fahreddin, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât li'bni Sînâ*, Mektebetü'l-Mer'aşî, Kum ts..
- Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyuni'l-Hikme: el-Cüz'ü's-Sani fi't-Tabiiyyât*, thk. Muhammed Hicâzî, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Müessesetü's-Sâdık, Tahran ts..

Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.

Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Muhtasaru'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Kum 1411.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Mevsuatu Keşşâfi Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem thk. Ali Dahruc, çev.ler Corc Zeynatî, Abdullah Halidî, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1947.