T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR BAĞLAMINDA İBN ÂŞÛR'UN İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Doktora Tezi

MEHMET BEŞİR ERGİN

İSTANBUL, 2025

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR BAĞLAMINDA İBN ÂŞÛR'UN İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Doktora Tezi

MEHMET BEŞİR ERGİN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muhammet ABAY
2. Üye: Prof. Dr. Ömer ÇELİK
3. Üye: Prof. Dr. Mahmut KELPETİN
4. Üye: Prof. Dr. Mesut KAYA
5. Üye: Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA

İSTANBUL, 2025

ÖZET

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR BAĞLAMINDA İBN ÂŞÛR'UN İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Kur'ân-ı Kerîm'in, insanların bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları bir kitap olduğu konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Asıl tartışma noktası, onun hangi yönlerden insanları âciz bıraktığı, diğer bir ifadeyle hangi yönlerden mucize olduğu meselesidir. Kur'ân'ın hangi açılardan mucize olduğu sorusu, klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de tartışılagelmiştir. Bu çalışma, modern dönemde bu soruya cevap arayan âlimlerden biri olan Tunuslu âlim Muhammed Tâhir b. Âşûr'un yaklaşımına odaklanmaktadır. Onun, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinde eseri boyunca i'câz konusunu; hem ele alacağı meselelerin başında zikretmesi hem de eserinin girişindeki on mukaddimeden en uzunu olan sonuncusunu bu meseleye hasretmesi, ayrıca i'câzı Kur'ân'ın aslî maksatları arasında sayması, onun bu çalışmada tercih edilmesinde etkili olmuştur. Çalışmanın ana eksenini İbn Âşûr'un değerlendirmeleri ve görüşleri oluşturmakla birlikte, tez boyunca meseleler ele alınırken hem klasik hem de modern dönem âlimlerinin yaklaşımları mukâyeseli olarak incelenecektir. Böylece, İbn Âşûr'un konu hakkındaki özgün katkılarının ve literatürdeki yerinin daha net bir şekilde ortaya konulması amaçlanmaktadır.

İbn Âşûr, tefsirinde i'câz çerçevesinde ele aldığı konuların daha önce ya yalnızca yüzeysel şekilde değinilen ya da ihmâl edilmiş meseleler olduğunu iddia etmektedir. Çalışma boyunca hem bu iddiaların izleri sürülmüş hem de İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzı konusunda genel olarak İslâm dünyasındaki hâkim ve râcih bakış açısını benimsediği; bununla birlikte iddiasını bazı açılardan gerçekleştirdiği ve alana özgün katkılar sunduğu tespit edilmiştir. Bilhassa mübtekerâtü'l-Kur'ân, tefennün ve âdetü'l-Kur'ân gibi kavramları i'câz bağlamında derinlikli incelemesi ve bu kavramların çerçevesini genişletmesi, onun bu alandaki en dikkate değer ve özgün katkılar arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İ'câz, Mübtekerâtü'l-Kur'ân, Tefennün, Âdetü'l-Kur'ân, İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr

ABSTRACT

IBN ĀSHŪR'S APPROACH TO INIMITABILITY OF THE QUR'ĀN (I'JĀZ AL-QUR'ĀN) IN THE CONTEXT OF AL-TAHRĪR WA'L-TANWĪR

There is no disagreement among scholars that the Qur'ān is a book which humans are incapable of producing the like of. The real point of contention lies in determining in what respects the Qur'ān renders people incapable, or, in other words, in which aspects its miraculous nature (i'jāz) resides. The question of how the Qur'ān is miraculous has been continuously discussed from the classical period to the modern era. This study focuses on the approach of the Tunisian scholar Muhammad Tāhir Ibn Āshūr, one of the modern-period scholars who sought to answer this question.

In his commentary *al-Tahrīr wa'l-tanwīr*, Ibn Āshūr repeatedly addresses the issue of i'jāz: he mentions it at the beginning of numerous discussions, devotes the longest of the ten introductory sections of his work to it, and regards i'jāz as one of the Qur'ān's essential objectives. These features have been decisive in selecting him as the focus of this research. Although Ibn Āshūr's assessments and views constitute the main axis of the study, both classical and modern scholars' perspectives are examined comparatively throughout, with the aim of clarifying Ibn Āshūr's distinctive contributions and his place within the broader exegetical tradition.

Ibn Āshūr maintains that the issues he treats under the rubric of i'jāz are ones that had previously been either only superficially addressed or altogether neglected. The study traces these claims while analyzing his views on the Qur'ān's inimitability. The findings reveal that Ibn Āshūr, in general, adopts the prevailing and authoritative perspective on i'jāz within the Islamic world. Nevertheless, he partially fulfills his claim to originality and offers notable contributions to the field. In particular, his in-depth examination of the concepts of mubtakarāt al-Qur'ān, tafannun, and ādat al-Qur'ān, as well as his expansion of their conceptual scope, stand out as among his most significant and innovative contributions to the study of Qur'ānic inimitability.

Keywords: Tafsīr, I'jāz, Mubtakarāt al-Qur'ān, Tafannun, Ādat al-Qur'ān, Ibn Āshūr, al-Tahrīr wa'l-Tanwīr

ÖNSÖZ

“et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Bağlamında İbn Âşûr’un İ‘câzü’l-Kur’ân’a Yaklaşımı” başlıklı bu çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kapsamı, başvurulan kaynaklar ve konuyla ilgili literatür ele alınmıştır. Birinci bölümde, i‘câzü’l-Kur’ân’ın teorik çerçevesini oluşturan temel kavramlar incelenmiştir. Bu kavramlara geçmeden önce, İbn Âşûr’un Kur’ân’ın i‘câzını nasıl temellendirdiği üzerinde durulmuş; akabinde sarfe nazariyesi, tehaddî olgusu, mübtekerâtü’l-Kur’ân, tefennün ve âdetü’l-Kur’ân kavramları mercek altına alınmıştır. Her birinin kavramsal çerçevesi, tarihsel arka planı ayrıntılı bir şekilde açıklanmış ve İbn Âşûr’un bu kavramlara yönelik yaklaşımı irdelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Kur’ân’ın lafız eksenli i‘câzı incelenmiştir. İki alt başlıktan teşekkül eden bu bölümün ilk kısmında iltifât, takdîm-te’hîr, teşbîh-istiâre gibi dil merkezli kavramlar; ikinci kısmında ise aynı anda iki maksadın bir arada zikredilmesi, üslûp sapması (*‘udûl*), kıssalarda üslûp ve müşterek lafızlar gibi daha çok üslûp merkezli meseleler, İbn Âşûr’un tefsiri bağlamında değerlendirilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Kur’ân’ın mana eksenli i‘câzı üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede bilimsel tefsirin mahiyeti, bunun bilimsel i‘câza dönüşümü ve gaybî i‘câz konuları incelenerek İbn Âşûr’un bu meselelere yönelik yaklaşımı tartışılmıştır.

Elinizdeki bu çalışma, Allah’ın yardımı ve inâyeti olmaksızın tamamlanamazdı. Bundan dolayı her şeyden önce bu çalışmayı bitirme imkânını lütfeden Allah’a hamd ederim. Ardından bu çalışmanın ortaya çıkışında katkısı bulunan kimselere de teşekkür etmeyi bir vazife bilirim. Hayatımın her aşamasında olduğu gibi ilmî yolculuğumda da maddî ve manevî desteklerini benden esirgemeyen, ilim uğruna yıllarca oğullarından ayrı kalmayı göze alan, varlıklarıyla her daim bana güç veren anneme ve babama en derin şükranlarımı sunarım. Onların fedakârlıkları, duaları ve teşvikleri olmasaydı, bu çalışmanın tamamlanması mümkün olmazdı. Tez yazım sürecinde sabır ve anlayışıyla yanımda olan; her daim çalışmamı tamamlamam için beni destekleyen ve teşvik eden kıymetli eşime, varlıklarıyla hayatıma neşe katan ve bu sürecin zorluklarını göğüslememde bana güç veren çocuklarıma da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bu tezin şekillenmesi, olgunlaşması ve tamamlanma aşamalarında her daim desteğini esirgemeyen, değerli yönlendirmeleri, rehberliği ve yapıcı tenkitleriyle çalışmaya büyük katkı sağlayan kıymetli danışmanım Prof. Dr. Muhammet ABAY’a en derin teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın olgunlaşmasında yardımlarını esirgemeyen tez izleme jürisi hocalarım Prof. Dr. Ömer ÇELİK ve Prof. Dr. Mahmut KELPETİN’e; tez savunmasına katılarak çalışmaya yapıcı değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Mesut KAYA ve Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA’ya teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Tezi hem içerik

hem de teknik açıdan baştan sona dikkatle inceleyen, okuyan, kıymetli vaktini ayırıp yapıcı eleştirileriyle çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkı sağlayan değerli arkadaşım Araş. Gör. Dr. Harun ASLAN'a, çalışmanın birinci bölümü hakkında değerli değerlendirmelerini benimle paylaşarak teorik çerçevenin güçlenmesine katkıda bulunan saygıdeğer arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim GÖRGÜN'e müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**
ABSTRACT ..... **II**
ÖNSÖZ ..... **III**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
KISALTMALAR ..... **VII**

GİRİŞ

1. Konu, Amaç, Yöntem ve Kapsam VIII
2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi XIX

BİRİNCİ BÖLÜM

İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN'IN TEORİK ÇERÇEVESİ: TEMEL KAVRAMLAR

1. Kur'ân'ın İ'câzı 34
2. Sarfe Nazariyesi 45
3. Tehaddî 62
   3.1. Tehaddînin Mahiyeti 62
   3.2. Tehaddî Âyetleri 74
   3.3. Tehaddî Âyetlerinin Kronolojisi 88
4. Kur'ân'ın Özgünlüğü: Mübtekerâtü'l-Kur'ân 93
   4.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç 94
   4.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı 107
   4.3. Diğer İlimlerle İlişkisi 113
5. Kur'ân'da Üslûp Çeşitliliği: Tefennün 115
   5.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç 115
   5.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı 125
   5.3. Diğer İlimlerle İlişkisi 130
6. Kur'ân'ın Üslûp Ve İfade Örfü: Âdetü'l-Kur'ân 132
   6.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç 132
   6.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı 140
   6.3. Diğer İlimlerle İlişkisi 146

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN LAFIZ EKSENLİ İ'CÂZI

1. Dil Yönüyle İ'câz 152
1.1. İltifât 158
1.2. Takdîm ve Te'hîr 169
1.3. Teşbîh ve İstiâre 174
2. Üslûp Yönüyle İ'câz 183
2.1. Aynı Anda İki Maksadın Birlikte Zikredilmesi: Öğüt ve Teşrî' 189
2.2. Üslûp Sapması/Değişimi: 'Udûl 195
2.3. Kıssalarda Üslûp 201
2.4. Bir Lafzın Birden Fazla Manaya Hamledilmesi: Müşterek Lafız 213

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN MANA EKSENLİ İ'CÂZI

1. Bilimsel Tefsir Ve Bilimsel İ'câz 227
1.1. Bilimsel Tefsirin Mahiyeti ve Bilimsel İ'câza Dönüşümü 228
1.2. Bilimsel İ'câz'ın İbn Âşûr Tarafından Bir İ'câz Vechi Olarak Kabul Edilmesinde Etkili Olan İki Temel Âmil: Sosyo-Kültürel Zemin ve Kur'ân Tasavvuru 241
1.3. İbn Âşûr'un Bilimsel İ'câza Yaklaşımı 244
1.4. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Bilimsel İ'câz Örnekleri 257
1.4.1. İnsanın Yaratılışı Aşamaları 258
1.4.2. Göğün Bitişik İken Birbirinden Ayrılması 261
1.4.3. Hayvan Karnında Sütün Oluşumu 264
2. Gaybî İ'câz 268
2.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç 268
2.2. İbn Âşûr'un Gaybî İ'câza Yaklaşımı 282
2.3. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de Gaybî İ'câz Örnekleri 286
SONUÇ 289
KAYNAKÇA 293

KISALTMALAR

A.mlf.:	Aynı Müellif
Bk.:	Bakınız
Çev.:	Çeviren
Ed.:	Editör
Fak.:	Fakülte
H.:	Hicrî
Haz.:	Hazırlayan
İbn.:	Oğlu
Krş.:	Karşılaştırma
Nşr.:	Neşreden
Thk.:	Tahkik Eden
Ts.:	Tarihsiz
Öl.:	Ölüm
Vb.:	Ve Benzeri
Vd.:	Ve Diğerleri/Ve Devamı

GİRİŞ

1. Konu, Amaç, Yöntem ve Kapsam

Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî bir kelâm olduğu, ortaya koyduğu tehaddî karşısında muhâtaplarının çaresiz kaldığı ve bu durumun kıyâmete kadar süreceği[1] konusunda İslâm bilginleri genel bir görüş birliği içindedir. Başka bir deyişle, Kur'ân'ın erişilmez, benzersiz ve insanları âciz bırakan bir vasfa sahip olduğu konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Farklılaştıkları temel husus, muhâtaplarını âciz bırakan tarafının ne olduğudur. Bu kapsamda, Kur'ân'ın i'câzının lafzında mı, manasında mı, her ikisinde mi yoksa bunların dışında hârici bir şeyde mi olduğuna dair sorular hem klasik hem modern dönemde birçok âlimin zihnini meşgul etmiş ve bu çerçevede İslâm düşüncesinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

İlk dört halife döneminde Kur'ân, çoğunlukla toplumsal sorunlarla ilgili hukûkî ahkâma delil teşkil eden bir teşrî' kaynağı olarak kabul gördüğünden, bu dönemde i'câz yönüyle bağlantılı belâgat ve fesâhat gibi mevzûlar üzerinde durulmamıştır. Zira bu dönemlerde, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabaları, daha ziyade fıkhî ahkâmı istihrâç etmeye yönelikti.[2] Kur'ân'ın mucize oluşuyla ilgili genel bir kabul olsa da, i'câz literatürü ancak hicrî III. asırda görülmeye başlanmıştır. Bu asırda bazı Mu'tezile âlimlerinin "Kur'ân'ın fesâhati mu'ciz değildir." yönündeki iddiaları yayılmaya başlayınca, bu düşüncenin avâm insanlar ile fesâhat, dil ve beyândan bir behresi olmayan Ehl-i Kelâm'dan olan haşviyeler tarafından benimsenmesinden endişe duyulmuş; bunun neticesinde Kur'ân'ın fesâhati, nazmı ve vecihlerini detaylı bir şekilde ele alma ihtiyacı hissedilmiştir.[3] Dönemin din düşmanlarına, zındıklara ve mülhitlere cevap vermek amacıyla Câhiz (öl. 255/869), *Nazmü'l-Kur'ân* adında bir eser telif etmiştir.[4] Bu eser günümüze ulaşamadığı için görüşlerine, *Kitâbü'l-hayevân* ile *el-Beyân ve't-tebyin* isimli eserleri vasıtasıyla muttali olabildiğimiz Câhiz, Kur'ân'ın nazmında ve telifinde i'câz olduğunu savunmuştur.[5] Câhiz sonrasında, Muhammed b. Yezîd el-Vâsıtî'nin (öl. 306/918) de *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî* ismiyle bir

[1] Muhammed İsa Yüksek, *Ulûmü'l-Kur'ân'ın Tabiatı* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2025), 11.

[2] Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 167.

[3] Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1393), 151; Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 271.

[4] Mahmûd Ahmed Gâzî, *el-Medhalü'l-vecîz ilâ dirâseti'l-İ'câz fi'l-Kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 90.

[5] Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi 'ulûmi'l-Kur'ân : el-kırâ'atü'l-Kur'âniyye - el-mushaf ve resmuhu - İ'câzü'l-Kur'ân ve vücûhuhu* (Ammân: Dâru 'Ammar, 2006), 244; Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, "Halku'l-Kur'ân", *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), III/287.

eser telif ettiği ve bu eserin Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından *Kebîr* (*el-Mü'tezid)* ve *Sağîr* adıyla iki farklı eser ile şerh edildiği yönünde bilgi aktarılmaktadır. Ancak ne yazık ki ne Vâsıtî'nin eseri ne de Cürcânî'nin iki şerhi günümüze ulaşmıştır.[6]

Hicrî IV ve V. asırlar, i'câz edebiyatının çerçevesinin genişlediği ve belirli bir sistematik hüviyet kazandığı dönemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa V. asır, önceki döneme kıyasla i'câz düşüncesinin altın çağı olarak kabul edilmektedir. Rummânî'nin (öl. 384/994) *Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Hattâbî'nin (öl. 388/999) *Beyânü'l-i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Bâkıllânî'nin (öl. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâilü'l-i'câz* ile *er-Risâletü'ş-şâfiye*'si bu iki asırda kaleme alınan i'câz eserleri arasında zikredilebilir.[7] Arap belâgatı âlimi ve Mu'tezile kelâmcısı Ebû'l-Hasen er-Rummânî, *en-Nüket*'inde Kur'ân'ın yedi i'câz vechi üzerinde durmuş ve bunları; (i) Gerekli imkânlar olmasına rağmen muârazaya cevap verilememesi, (ii) Kur'ân'ın herkese meydan okuması (*tehaddî*), (iii) Sarfe nazariyesi, (iv) belâgat, (v) Kur'ân'ın geleceğe yönelik doğru haberler aktarması, (vi) Kur'ân'ın alışılagelmemiş bir üslûba sahip olması ve (vii) Kur'ân'ın bütün mucizelerle kıyaslanabilmesi şeklinde sıralamıştır. Rummânî, sarfe dâhil olmak üzere andığı bütün i'câz vecihlerini kabul etmekle birlikte Kur'ân'ın belâgat açısından mucize oluşunu daha derinlikli ve detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun böyle bir tercihte bulunması belâgatı diğer i'câz vecihlerinden daha üstün görmesiyle açıklanabilir. Belâgatı kendi içinde üst, orta ve alt olmak üzere üç farklı kategoriye ayıran Rummânî, üste Kur'ân belâgatını, ortaya belâgat ehli kimselerin sözünü, alta ise normal insanların sözünü yerleştirmiştir. Ona göre belâgat, salt anlamı ifade etmek değil; manayı en güzel şekilde lafızla kalbe ulaştırmaktır. Buna göre güzellik bakımından en yüksek tabaka Kur'ân belâgatidir.[8]

Muhaddis, lügat ve fakîh kimliğiyle de bilinen Ebû Süleymân el-Hattâbî, çağdaşı Rummânî gibi Kur'ân'ın belâgî bakımından i'câzına daha çok yer ayırmıştır. Kur'ân'ın muhtemel i'câz vecihlerine sırasıyla değinen Hattâbî, sarfe nazariyesi ve Kur'ân'ın geleceğe yönelik haberleri barındırması açısından mucize olamayacağını iddia etmiştir. Ona göre " قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا/De ki: Yemin ederim, insanlar ve cinler, Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelip birbirlerine destek olsalar bile, onun bir benzerini ortaya koyamazlar."[9] âyeti, sarfenin bir

[6] Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân.* (Riyâd: Dârü'l-Müslim, 1996), 48.

[7] Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân* (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1413), 106-108.

[8] Ebû'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zaglûl Selâm (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1976), 75; Gâzî, *el-Medhalü'l-vecîz ilâ dirâseti'l-i'câz fi'l-Kitâbi'l-'azîz*, 92.

[9] el-İsrâ, 17/88.

i‘câz vechi olamayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kur’ân’ın geleceğe dönük haberler içermesi de bir tür i‘câz olarak kabul edilebilir olsa da bunun bütün sûrelerde yer almaması nedeniyle bir i‘câz vechi olarak sayılması mümkün değildir.[10] Her iki şıkkı da eleyen Hattâbî, Kur’ân’ın i‘câzının eşsiz ve biricik üslûbunda olduğu yönündeki görüşü benimsemiştir.[11] İ‘câz vecihlerinin kapsamı noktasında Hattâbî’yi önceki i‘câz araştırmacılarından ayıran en önemli nokta, Kur’ân’ın kalplere ve gönüllere bıraktığı tesiri de müstakil bir i‘câz vechi olarak kabul etmesidir. Ona göre, bu tür bir i‘câz üzerinde istisnâlar dışında hiç kimse durmamıştır.[12] Hattâbî’nin bunu bir i‘câz vechi olarak kabul etmesi, bilhassa modern dönemde psikolojik i‘câzın (*el-i‘câzü’n-nefsî*)[13] temelini teşkil etmesi açısından dikkate değerdir.

Rummânî ve Hattâbî sonrasında Eş‘arî mütekellim Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî de *İ‘câzü’l-Kur’ân* adındaki eseriyle i‘câz sahasına önemli katkılarda bulunmuştur. Ona göre Kur’ân’ın üç i‘câz vechi bulunmaktadır. Bunlar; (i) Kur’ân’ın gaybî haberler barındırması. (ii) Hz. Peygamber’in ümmî olması. (iii) Kur’ân’ın insanı âciz bırakan üstün bir belâgat, telif ve nazma sahip olması.[14] Bâkıllânî, bu üç i‘câz vechi arasında bilhassa sonuncusuna odaklanmakta ve onu detaylı bir şekilde analiz etmektedir. O, Kur’ân’ın alışılmış üslûpların dışında bir üslûba sahip olduğu düşüncesindedir. Ona göre Kur’ân, ortaya koyduğu bütün mevzûları mükemmel bir şekilde sunmaktadır. Hem insanlar hem de cinler için mu‘cizdir. Ayrıca bir kelâmı alışılmış bir üslûbun dışında telif etmek daha zor olmasına rağmen Kur’ân, yeni fikir ve düşünceleri insan takatini aşan bir üslûpla ifade etmiştir.[15]

Geliştirmiş olduğu nazım teorisiyle i‘câz sahasındaki en önemli figürlerinden biri olarak karşımıza çıkan Cürcânî, hem *Delâil*’de hem de *er-Risâletü’ş-Şâfiye*’de i‘câza yönelik yaklaşımlarını izâh etmektedir. Her iki eserde de i‘câz düşüncesi işlenmiş olmakla birlikte *Delâil*, *er-Risâle’ye* nazaran daha fazla ön plana çıkmaktadır. Zira *er-Risâle*, ağırlıklı olarak sarfe teorisinin hem aklî hem de naklî delillerle çürütülmesine odaklanmaktadır.[16] Cürcânî öncesi dönemde lafız-mana ikilemi bağlamında hangisinin diğerine öncelenmesi gerektiği üzerine yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu kapsamda kimileri lafzı, kimileri ise manayı öncelemiştir. Cürcânî ise lafız-manaya farklı bir perspektiften yaklaşarak nazım

[10] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân (Selâsü Resâil fî İ‘câzi’l-Kur’ân*’ın içerisinde*)*, thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 1976), 22-23.

[11] Abdülkerîm el-Hatîb, *İ‘câzü’l-Kur’ân: el-İ‘câz fî dirâsâti’s-sâbikîn* (Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1974), 187.

[12] el-Hattâbî, *Beyânü İ‘câzi’l-Kur’ân (Selâsü Resâil fî İ‘câzi’l-Kur’ân*’ın içerisinde*)*, 70.

[13] Psikolojik i‘câz, farklı şekillerde tanımlansa da genel anlamıyla “Kur’ân’ın insanların iç dünyaları üzerinde tesir etmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Detaylı mülâhazalar için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsîr I: Kuram ve Uygulama* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2024), 56-57.

[14] Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 1997), 33-35.

[15] Hâlidî, *el-Beyân fî i‘câzi’l-Kur’ân*, 109-110.

[16] İrfan Kaya, “Abdülkâhir Cürcânî’nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* XXII/2 (2022), 1001-1005.

teorisini ortaya koymuştur.[17] *Delâil*'inde "Tehaddî ne ile tahakkuk etmektedir? İ'câz ne ile meydana gelmektedir?" şeklindeki soruların cevabını arayan Cürcânî, bu bağlamda yedi farklı i'câz vechini detaylı bir biçimde tahlil etmiş ve nihâyetinde son vechi benimsemiştir. Buna göre tehaddî ve i'câz nazım ve teliftedir.[18] Ona göre nazım, "nahvin manalarının ve hükümlerinin kelimeler, cümleler ve pasajlar arasında gözetilmesidir." Onun ifadesiyle "nazım meselesi ilmin kapısıdır. O kapı açıldığında kıymetli faydalar ve değerli manalar elde edilecektir. Ayrıca nazmın din konusunda da birçok faydası vardır. Yine nazım sayesinde Kur'ân'a matuf zuhûr eden birçok fesad ortadan kalkmakta ve yorum hususunda meydana gelen yanlışlar düzelmektedir."[19]

Hicrî III. asır ile V. asırlar arasındaki i'câz faaliyetlerine bakıldığında Câhiz, Rummânî, Hattâbî ve Bâkıllânî'nın katkılarıyla i'câz fikrinin çerçeve bakımından sürekli bir gelişme gösterdiği; Cürcânî ile birlikte ise zirveye ulaştığı görülmektedir. Sonraki dönemden modern döneme kadar olan zaman aralığında ise i'câz ekseninde birçok eser ve görüş ileri sürülmüşse de, bunların kâhir ekseriyetinin önceki dönemlerde ortaya atılan düşüncelerin tekrarı ya da izâhı niteliğinde olduğu müşâhede edilmektedir. Bu yönüyle bahsi geçen zaman diliminde i'câz düşüncesinin hem fikrî hem de yenilik bakımından bir duraklama ve donukluk dönemi geçirdiği söylenebilir.[20] Mezkûr zaman aralığında i'câz düşüncesini gerek müstakil kitap olarak gerekse de eserlerinin ilgili yerlerinde ele alan birçok âlim bulunmakla birlikte, burada her birine değinmek yerine temsil gücü yüksek birkaç isim üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda görüşlerine yer vereceğimiz kimselerin başında Zemahşerî (öl. 538/1144) gelmektedir. İ'câz alanında müstakil bir eser telif etmeyen Zemahşerî, konuyla ilgili görüşlerine dolaylı bir biçimde *el-Keşşâf* isimli eserinde âyetlerin tefsiri esnasında yer vermektedir. Cürcânî'nin nazım teorisini birebir tefsirine tatbik eden Zemahşerî,[21] nazmı Kur'ân i'câzının esası olarak kabul eder.[22] O, ne mukaddimesinde ne de tefsirinde doğrudan i'câz vecihlerine değinmez. Ancak tefsirinde âyetleri izâh ederken satır aralarında "bu âyet, geleceğe yönelik haberleri aktarması bakımından i'câzdır."[23] ve "nazım, Kur'ân i'câzının temelidir ve onunla tehaddînin meydana geldiği kanundur. Buna riâyet etmek

[17] Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri", 278.

[18] Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 111-113.

[19] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 41.

[20] Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hattâ'l-karni's-sâdis el-hicrî* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1984), 205-206; Benzer bir görüş için bk. Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 114-121.

[21] Abdülazîz Abdülmu'tî 'Arefe, *Kaziyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eserühâ fî tedvîni'l-belâgati'l-'Arabiyye* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 662.

[22] Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kâhire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407), III/63.

[23] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/589.

müfessirin en önemli görevidir."[24] şeklindeki ifadelerinden nazım ve gaybî haberler olmak üzere iki tür i'câz vechini kabul ettiği anlaşılmaktadır.[25] Zemahşerî'nin temas ettiği her iki i'câz vechi de önceki dönem âlimleri tarafından anılan i'câz vecihleridir.

Bir diğer âlim ise Kâdî 'İyâz'dır (öl. 544/1149). 'İyâz da i'câz meselesini müstakil bir eser çerçevesinde ele almamış; bu konudaki değerlendirmelerini *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* isimli eserinde yer alan "Faslün fî İ'câzi'l-Kur'ân" başlığı altında ele almıştır.[26] Ona göre Kur'ân'ın i'câzı (i) telif ve kelimeler bakımından birbiriyle uyumlu olması ve bilinen Arap âdetlerinin dışında bir belâgata sahip olması, (ii) alışılmışın dışında, garîb ve özgün bir üslûba sahip olması, (iii) henüz meydana gelmemiş gaybî haberler barındırması ve (iv) geçmiş haberleri içermesi olmak üzere dört vecihte toplanmaktadır.[27] 'İyâz'ın da i'câz sahasında yeni bir vecih ortaya koymaktan ziyade, kendisinden önceki âlimler tarafından geliştirilen görüşleri derleyip sistematik bir bütünlük içerisinde sunmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) de i'câz meselesinde Zemahşerî ve 'İyâz'ın çizdiği çerçeveyi büyük ölçüde takip etmiştir. Ancak Râzî, söz konusu iki isimden farklı olarak i'câz konusunu müstakil bir kitapta ele almış ve bu eserine *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* adını vermiştir. Ayrıca, bu konuyu sadece bu eserle sınırlı tutmaış; *Mefâtihü'l-gayb* isimli hacimli tefsirinde de tehaddî âyetleri bağlamında konuya ayrıntılı bir şekilde temas etmiştir.[28] Belâgati beyân, bedî' ve me'ânî olmak üzere üçlü bir taksimata tâbi tutarak sistematik hale getiren *Miftâhü'l-'ulûm* isimli eserin sahibi Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) de i'câz konusunda Cürcânî ve Zemahşerî'nin görüşlerini benimsemiştir. Sekkâkî; (i) sarfe, (ii) Kur'ân'ın eşsiz bir üslûpla başlaması, (iii) tenâkuzdan hâlî olması ve (iv) gaybî haberler ihtivâ etmesi olmak üzere dört i'câz vechi zikretmekte ve bunların her birinin Kur'ân'ın bir i'câz vechi olamayacağını farklı açılardan delillendirmeye çalışmaktadır.[29] Ona göre Kur'ân'ın asıl i'câzı fesâhat ve belâgatindedir. Bunu idrâk etmek de ancak uzun bir süre beyân ve me'ânî ilmine hizmet etmekle mümkündür.[30] İ'câz konusuna değinen Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) de *el-Burhân*'ında kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini bir araya getirmiş ve yeni vecihler için kapıyı

[24] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, III/63.

[25] Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzihi* (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1984), 217.

[26] el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hattâ'l-karni's-sâdis el-hicrî*, 198.

[27] Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (y.y: Dârü'l-Fikr, 1409), 258-269.

[28] el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hattâ'l-karni's-sâdis el-hicrî*, 205; Hâlidî, *el-Beyân fî İ'cazi'l-Kur'ân*, 117.

[29] el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hattâ'l-karni's-sâdis el-hicrî*, 212.

[30] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, nşr. Nu'aym Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407), 416.

açık bırakmıştır.[31] Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da yer verdiği bu görüşleri birebir *el-İtkân* isimli eserinde nakleden Süyûtî (öl. 911/1505), buna ilâveten Kur'ân'ın i'câzına dair *Mu'terekü'l-akrân* isimli bir eser daha kaleme almış ve burada hemen hemen Kur'ân ilimlerinin bütün meselelerini müstakil bir i'câz vechi olarak değerlendirmiştir.[32]

Hicrî XIV. asra yani milâdî XX. yüzyıla gelindiğinde ise Batı'daki bilimsel faaliyetlerin de etkisiyle i'câz düşüncesinin gerek müstakil eserlerde gerekse tefsirlerinin mukaddimelerinde veya ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında daha yaygın bicinde ele alındığı görülmektedir. Bu dönemde i'câz literatürünün eserlerin nicelik bakımından belirgin bir şekilde arttığı; ayrıca önceki dönemlerde gündemde olmayan birçok yeni görüş ve teorinin tartışmaya açıldığı müşâhede edilmektedir.[33] Hem çerçevenin hem de literatürün zenginleşmesi nedeniyle bu dönem, i'câz düşüncesinin "ikinci altın çağı" olarak da nitelendirilmiştir. Bu asırda telif edilen eserlerde Kur'ân'ın gaybî haberleri gibi klasik i'câz vecihlerine yer verilmesinin yanı sıra beyânî i'câz ve ilmî i'câz olmak üzere iki i'câz vechinin öne çıktığı dikkat çekmektedir.[34] Kimi âlimlerde Kur'ân'ın ilmî i'câzına daha çok vurgu yapılırken, kimilerinde ise bu durum yerini beyânî i'câza bırakmıştır. Söz gelimi ilmî tefsirin önde gelen mümessillerinden Mısırlı müfessir Tantâvî Cevherî'nin (öl. 1940) *el-Cevâhir* isimli tefsirinde, Kur'ân âyetleri başta müspet ilimler olmak üzere muhtelif ilimlerdeki nazariyeler ışığında yorumlanmıştır.[35]

Buna karşılık Muhammed Abduh (öl. 1377/1905), Cemâlüddîn Kâsımî (öl. 1332/1914), Muhammed Reşîd Rızâ (öl. 1354/1935) ve Muhammed Abdullah Dirâz (öl. 1377/1958) gibi âlimler, ilmî i'câza belirli ölçüde yer vermekle birlikte, Kur'ân'ın temel i'câzının beyânında yani dil ve nazmında olduğu kanaatini benimsemişlerdir.[36] Benzer şekilde Muhammed Tâhir b. Âşûr (öl. 1879-1973) da modern dönemde revaçta olan bu iki i'câz vechini dikkate almakla birlikte, Kur'ân'ın i'câzı bağlamında başka vecihler üzerinde de durmuş; özellikle dil ve üslûp merkezli beyânî i'câzı diğer vecihlere öncelemiştir. Fıkıh, makâsıd ve diğer İslâmî ilimlerin birçok sahasında onlarca eser telif eden İbn Âşûr'un en dikkat çekici çalışması, kırk yıla yakın bir sürede kaleme aldığı otuz ciltlik *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsiridir. Söz konusu bu eser, âyetleri farklı yönlerden ele alması açısından modern dönem tefsir

[31] Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 118.

[32] Öztürk, *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*, 175.

[33] Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri", 281; Öztürk, *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*, 176.

[34] Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 121.

[35] Celal Kırca, "el-Cevâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), XVII/431. Cevherî dışında aynı metodu takip eden bazı isimler hakkında detaylı bilgi için bk. Na'îm el-Humusî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân : münzü'l-bi'seti'n-nebeviyye hattâ 'asrine'l-hâzır ma'a nakd ve ta'lik* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1980), 435-439.

[36] el-Humusî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân,* 441-447.

literatüründe müstesna bir konuma sahiptir.[37] Nitekim literatür değerlendirmesi kısmında da değinileceği üzere 300'den fazla akademik çalışmaya konu olan *et-Tahrîr*, Kur'ân'ın i'câzı meselesine dair derinlikli ve özgün değerlendirmeler içermektedir.

İbn Âşûr'un tefsirinde Kur'ân'ın i'câzı çok önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki eserinde üzerinde duracağı ve ihtimâm göstereceği üç hususdan birinin Arap belâgati ve kullanım üslûpları ile Kur'ân'ın i'câz vecihleri olduğunu açık bir şekilde ifade etmesi,[38] kaleme aldığı on mukaddimeden en uzunu olan sonuncusunu müstakil bir şekilde bu meseleye hasretmesi[39] ve son olarak i'câzı Kur'ân'ın aslî maksatları arasında zikretmesi de[40] onun nazarında bu meselenin ne denli öncelikli olduğunun en bâriz göstergesidir. İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına yönelik ağırlıklı olarak teorik değerlendirmelerinin yer aldığı onuncu mukaddimede, Kur'ân'ın mucizeliğinin mütevâtir olup olmadığı meselesinden i'câz vecihlerine, sarfe teorisinden tehaddîye kadar bir dizi mesele, nakilci bir üslûptan ziyade analitik bir metotla derinlikli bir şekilde ele alınmaktadır. Bütün bu hususiyetlerine rağmen eser, mevcut literatür incelendiğinde bir bütün olarak Kur'ân'ın i'câzı bağlamında doktora düzeyinde derinlikli ve müstakil bir çalışmaya konu edilmediği tespit edilmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın amacı, özellikle onuncu mukaddimeyi merkeze almak sûretiyle İbn Âşûr'un tefsirinde Kur'ân'ın i'câzına yönelik ortaya koyduğu görüşleri bütünlüklü bir şekilde tahlil etmek ve onun bu alana ne tür bir açılım getirdiğini ortaya koymaktır.

Kuşkusuz i'câz meselesinin *et-Tahrîr*'de dikkate değer bir şekilde işlenmesinde İbn Âşûr'un Arap diline olan derin vukûfiyetinin belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Müellif, küçük yaşlardan itibaren döneminin önde gelen üstâtlarından İbn Hişâm el-Ensârî'nin (öl. 761/1360) *Muğni'l-lebîb*'i ile *Katrü'n-nedâ*'sı, Teftâzânî'nin (öl. 792-1390) *el-Mutavvel*'i ve *Muhtasarü'l-me'ânî*'si, Mekkûdî'nin (öl. 807/1405) *Şerh 'ale'l-Elfiyye fi'n-nahv*'i, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*'u ve Süyûtî'nin *el-Müzhir*'i olmak üzere dil, lügat ve belâgat alanındaki klasikleşmiş eserleri tahsil etmiş; Zeytûne Medresesi'nde hocalık yaptığı dönemde bahsi geçen eserlerin yanı sıra Cürcânî'nin

[37] Mustafa Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 3.

[38] Diğer ikisi (i) âyetler arası tenâsüb ve (ii) kelimelerin Arap dilinde hangi anlamlara geldiğinin açıklanmasıdır. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), I/8.

[39] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/101-130.

[40] İbn Âşûr, Kur'ân'ın sekiz tane aslî maksadının olduğunu belirtir. Detaylı bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/39-41.

Delâil'i gibi temel kaynakları da okutmuştur.[41] Uzun yıllar Arap diliyle hemhâl olan ve onun inceliklerine hâkim olan İbn Âşûr'un bu birikimini eserine yansıtması tabiidir.

İbn Âşûr'un tefsirinde Kur'ân'ın i'câzına büyük bir alan açmasında Arap diline olan vukûfiyeti dışında başka bir etken söz konusu mudur şeklinde bir soru sorulabilir. Müellif bu soruya zımnen cevap vermekte ve bunu dört gerekçeye bağlamaktadır. Buna göre birincisi; önceki âlimlerin Kur'ân'ın belâgatiyle i'câz vecihlerini çoğu zaman birbirine karıştırmış olmalarıdır. İkincisi; Rummânî, Hattâbî, Bâkıllânî, Cürcânî, Kâdî 'İyâz ve Sekkâkî gibi i'câz literatürüne katkıda bulunan bilginlerin Kur'ân'da yer alan birtakım nükteleri yeterince fark edememiş olmalarıdır.[42] Üçüncüsü; Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, İbn 'Atıyye el-Endelüsî'nin (öl. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz*'i ile İsmâil b. İshâk b. Hammâd (öl. 288/896) ve İbnü'l-'Arabî'nin (öl. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ları gibi sınırlı sayıdaki eserler dışında tefsir literatüründe Kur'ân'ın i'câzına hak ettiği ölçüde temas edilmemiş olmasıdır. Son gerekçe ise; Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in ebedî ve en büyük mucizesi olmasıdır.[43] Bu çalışma kapsamında, İbn Âşûr'un önceki âlimler tarafından ihmâl edildiğini ileri sürdüğü alanlarda ne tür katkılar sunduğu ve bu katkıların hangi ölçüde özgün olduğu da saptanacaktır. Başka bir ifadeyle, önceki i'câz literatürü sistematik bir şekilde taranarak İbn Âşûr'un bu iddiasındaki tutarlılığının sağlaması yapılacaktır.

Çalışma boyunca *et-Tahrîr ve't-tenvîr* ekseninde aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır: İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzını hangi esaslar üzerinden temellendirmektedir? Sarfe teorisine karşı tutumu nasıldır? Tehaddî aşamalarında kolaydan zora mı yoksa zordan kolaya olan metodu mu benimsemektedir? Tehaddî kapsamına hangi âyetleri dâhil etmekte ve bu konuda hangi argümanları ileri sürmektedir? Tehaddîye konu olduğunu ileri sürdüğü âyetlerde yer alan "sûre" ve "hadîs" gibi temel kavramları nasıl yorumlamaktadır? Tehaddînin asgarî ölçütü olarak neyi kıstas kabul etmektedir? Onun i'câz düşüncesinde başat rol oynayan temel kavramlar nelerdir? Kur'ân'ın i'câz vecihlerini nasıl tasnif etmekte ve bunlar arasında hangisini diğerlerine öncelemektedir? Kur'ân'ın i'câzına muhâtap olma bakımından bir ayrım yapmakta mıdır? İ'câzın kapsamı bütün herkesi mi yoksa sadece Arapları mı içermektedir? Herhangi bir kavram veya üslûbu Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden bir vecih olarak kabul etmede hangi ölçütleri şart koşmaktadır? Günümüzde birçok âlimin benimsediği ilmî i'câz anlayışına nasıl yaklaşmaktadır? İlmî i'câzın bir vecih olarak kabulü için ne tür şartlar ileri sürmektedir? Son olarak,

[41] İbn Âşûr'un ders aldığı hocaları hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Osman Arpaçukuru, "İbn Âşûr: Arap Dili ve Edebiyatı Âlimi", *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*, ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru (Ankara: İlâhiyât, 2022), 37-45.

[42] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/101.

[43] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/102.

İlmî i'câz ile gaybî i'câz arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Birincisi ikincisini mi; ya da ikincisi mi birincisini içermektedir?

Yöntem olarak araştırmanın hazırlık evresinde, i'câz çerçevesinde *et-Tahrîr*'in girişinde yer alan onuncu mukaddime başta olmak üzere diğer mukaddimeler ve tefsirin tamamı taranmış; konuyla ilgili görülen bilgiler derlenmiştir. Akabinde toplanan bilgiler tasnif edilerek çalışmanın ana iskeleti oluşturulmuştur. Tezin ana ve alt başlıklarının inşasınd, i'câzü'l-Kur'ân'ın teorik boyutunun serdedildiği onuncu mukaddime esas alınmakla birlikte meselelerin detaylandırılması, çerçevenin genişletilmesi ve konunun bir bütün olarak ele alınması noktasında tefsirin tamamı dikkate alınmıştır. Ana başlıkların onuncu mukaddime özelinde kurgulanmasının gerekçesi, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına yönelik teorik yaklaşımını burada net ve sistematik bir şekilde ortaya koymasıdır. Nitekim müellif, bu mukaddimesinde i'câzü'l-Kur'ân'ın temel meselelerine, bu alanda kalem oynatan âlimlerin katkılarına değinmekte; tefsiri boyunca benimsediği i'câz vechini belirtmekte ve sıklıkla temas edeceği temel kavramları özet mahiyetinde işlemektedir.

Tezde, literatürde yeterince işlenmiş ve erişimi kolay olan İbn Âşûr'un hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve *et-Tahrîr*'in tanıtımı gibi hususlara ayrıca yer verilmemiş;[44] bunun yerine doğrudan onun Kur'ân'ın i'câzına yönelik yaklaşımı merkeze alınmıştır. Bir âlimin bir konuya yaklaşımını sağlıklı bir şekilde tespit etmek, büyük ölçüde o bağlamda kullandığı kavramların derinlikli bir şekilde ortaya konulmasına bağlıdır. Bundan dolayı tezin birinci bölümünde, i'câz literatüründe yerleşik hale gelmiş sarfe ve tehaddî kavramlarına yer verilmiş; bunun yanında sadece İbn Âşûr'a özgü olduğu tespit edilen bazı kavramlar da ele alınmıştır. Bu bağlamda onun i'câzü'l-Kur'ân'a yönelik yaklaşımında birçok kavrama atıfta bulunulmakla birlikte *mübtekerâtü'l-Kur'ân*, *tefennün* ve *âdetü'l-Kur'ân* kavramlarının, diğerlerine nispetle daha merkezi ve kilit bir noktada olduğu tespit edilmiştir. Bahsi geçen kavramlara geçmeden önce bütüncül bir biçimde İbn Âşûr nazarında Kur'ân'ın i'câzının hangi temeller üzerine inşâ

[44] İbn Âşûr'un biyografisi, hocaları, öğrencileri ve kaleme almış olduğu eserleri hakkında bilgi veren bazı kaynaklar için bk. Belkâsım Gâlî, *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1996), 35-71; Cemâl Mahmûd Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* (Ammân: Dârü'l-Feth, 2014), I/13-70; 'Abir bint Abdullah en-Nu'aym, *Kavâ'idü't-tercîh el-müte'allika bi'n-nas 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2015), I/27-37; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), III/304-309; Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 61-95; Yakup Yüksel, "Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Hayatı", *Çağdaş İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*, ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru (Ankara: İlâhiyât, 2022), 9-28; Osman Kara, "İbn Âşûr'un Tefsirciliği", *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*, ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru (Ankara: İlâhiyât, 2022), 91-107; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), XIX/332-335; Ahmet Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), XXXIX/429-430; M. Talbı, "Ibn Ashur", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewıs vd. (Leiden: E:J: Brill, 1986), III/720.

edildiği ve nasıl temellendirildiğinin açıklanması gerekir. Bundan ötürü de öncelikli olarak Kur'ân'ın i'câzı meselesi ele alınmış; ardından yukarıda zikri geçen kavramlar sırasıyla incelenmiştir. Sarfe ve tehaddî kavramlarının seçilmesinde, bu kavramların i'câz literatüründe yaygın ve ortak kullanım alanına sahip olmaları belirleyici olmuştur. İbn Âşûr'un i'câz düşüncesinde merkezi bir rol oynadığını düşündüğümüz diğer üç kavramının tercihinde ise ayrı ayrı kıstaslar göz önünde bulundurulmuştur. Bu kıstaslara değinmeden önce, her üç kavramın da İbn Âşûr tarafından Kur'ân'ın üslûbî i'câzı başlığı altında zikredildiği belirtilmelidir. Mezkûr kavramların seçilmesinde belirlediğimiz ölçütlere gelince bunları (i) kavrama müstakil bir başlık açılması ve (ii) kavramın çerçevesinin genişletilmesi olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Mübtekerât ve âdetü'l-Kur'ân kavramları birinci kıstası, tefennün ise ikinci kıstası karşılamaktadır. İbn Âşûr, onuncu mukaddimesinde hem mübtekerât hem de âdetü'l-Kur'ân kavramlarını alt başlıklar halinde ele almakta ve bunları detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Ayrıca tefsirinde de sıkça ilgili üslûp veya kavramın mübtekerâttan veya âdetü'l-Kur'ân'dan olduğuna yönelik göndermede bulunmaktadır. Her ne kadar *et-Tahrîr*'de "tefennün" kavramına müstakil bir başlık ayrılmamış olsa da "tefennün", "et-tefennün", "el-iftinân" ve "iftinân" lafızları çok sık kullanılmakta; ayrıca hem mukaddimede hem de tefsirde temas edilen iltifât ve 'udûl kavramlarının da bir üst çatısını oluşturmaktadır. Buna ek olarak i'tirâz, tanzîr ve tezyîl de tefennün kapsamına dâhil edilerek bu kavramın sınırları genişletilmiş; ayrıca tefsir tarihinde ilk defa kavramın ne olduğuna dair bir tanım ortaya konulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde, yukarıda bahsi geçen her üç kavram İbn Âşûr vechiyle ele alınmadan evvel dil, belâgat ve tefsir tarihindeki tarihsel serencamı ve kullanım sıklığı tafsilatlı bir şekilde İbn Âşûr'a kadar ele alınmış; sonrasında onun bu kavramlara ilişkin yaklaşımına geçilmiştir. Son olarak ilgili kavramların başta i'câz olmak üzere -varsa- diğer ilimlerle olan bağına da değinilmiştir. Böylelikle onun mezkûr kavramlara yaptığı katkı ve beslendiği ilmî arka plan tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte betimleyici (*tasvîrî*) bir yöntem izlendiği gibi İbn Âşûr'un ileri sürdüğü iddiaların özgünlüğünü ve tutarlılığını saptamak amacıyla analitik (*tahlîlî*) ve mukâyeseli yöntemlerden de istifade edilmiştir.

Birinci bölümde İbn Âşûr ekseninde i'câzü'l-Kur'ân'ın temel kavramlarına yer verilmiş; bu suretle onun i'câz tasavvurunun sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için kavramsal bir zemin oluşturulmuştur. Bu teorik çerçevenin akabinde, ikinci ve üçüncü bölümlerde, İbn Âşûr nazarında Kur'ân'ı mucize kılan vecihler mercek altına alınmıştır. Bu minvâlde onuncu mukaddimede i'câz vecihleri kapsamında zikrettiği dil, üslûp, ilmî ve gaybî olmak üzere dört i'câz vechi, mahiyetleri bakımından iki ana kategoriye ayrılmıştır. Buna göre dil ve lafız eksenli olan ilk iki i'câz vechine ikinci

bölümde, mana eksenli olan diğer iki vecihe de üçüncü bölümde temas edilmiştir. Her bir vecih, İbn Âşûr'un meseleye yaklaşımı doğrultusunda alt başlıklara ayrılarak detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca her iki bölümde İbn Âşûr'un görüşlerine geçilmeden önce geçmiş âlimlerin meseleye yaklaşımları ana hatlarıyla irdelenmiş, sonrasında hem teorik hem de pratik çerçevede İbn Âşûr'un konuya yönelik izâhı bütünlüklü bir şekilde tahlil edilmiştir.

Araştırmanın kapsamına da değinecek olursak; tez, hem kaynaklar hem de ele alınan meseleler bakımından iki açıdan sınırlandırılmıştır. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere tez, esas itibariyle İbn Âşûr'un i'câz anlayışını *et-Tahrîr ve't-tenvîr* bağlamında incelemektedir. İhtiyaç duyulduğu nispette müellifin diğer eserleri de araştırma alanına dâhil edilmekle birlikte, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâil*'i üzerine kaleme almış olduğu *el-İncâz bi-va'di't-ta'lîk 'ala Delâili'l-i'câz* isimli eseri kapsam dışında bırakılmıştır. Bu esere doğrudan i'câz konusuyla alakalı olmasına rağmen atıfta bulunulmamasını iki gerekçeyle ifade etmek mümkündür. Bunlardan birincisi ilgili eser, çalışmaya konu edilmesi durumunda tezin kapsamının genişleyecek olmasıdır. Zira *Delâilü'l-i'câz*'ın temel iddiası, Kur'ân'ın i'câzının nazımda olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. İbn Âşûr'un mevcut eser üzerine telif ettiği çalışmasına atıf yapıldığında öncesinde meselenin fikrî arka planının net bir şekilde ortaya konulması için Cürcânî'nin de görüşlerinin incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Böyle bir çaba içerisine girildiği takdirde ise çalışma *et-Tahrîr*'in çerçevesinin dışına çıkıp *el-İncâz* eksenine kayma riskini beraberinde getirmektedir. Böylesi bir durum, hem tezin kapsamının ve sınırlarının değişmesine sebebiyet verecek hem de "İbn Âşûr Düşüncesinde İ'câz/İbn Âşûr'un İ'câz Anlayışı" gibi daha genel bir başlığın seçilmesini zorunlu kılacaktır. Bu tarz bir başlık, her ne kadar i'câz bağlamında İbn Âşûr'un düşüncesine dair daha genel bir çerçeve ortaya koysa da kanaatimizce çalışmanın derinlikli bir şekilde ele alınmasını zorlaştıracaktır. Zira kapsam genişledikçe meseleye spesifik bir şekilde yaklaşmak güçleşmekte; ele alınan konuların bütüncül şekilde ele alınma imkânı zorlaşmaktadır. Çalışma boyunca İbn Âşûr'un *el-İncâz*'ına atıfta bulunulmamasının ikinci gerekçesi ise sonraki çalışmalara bir alan açmaktır. Bilhassa Cürcânî ve İbn Âşûr'un nazım merkezli görüşlerinin mukâyeseli olarak tahlil edilmesi, tez düzeyinde müstakil bir çalışmanın konusu olacak vasıftadır. Bu açıdan eser, hem çalışmanın kapsamını genişleteceğinden hem de başlı başına müstakil bir çalışmaya konu olabilecek nitelikte olmasından dolayı değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Tezin kapsamının sınırlandırıldığı bir diğer husus ise çalışmada konu edinilen meselelerdir. Dil ve üslûp bakımından Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin irdelendiği ikinci bölümde, İbn Âşûr'un onuncu mukaddimede değindiği tüm kavramlara yer verilmemiştir. Çalışmada ele aldığımız kavramların seçiminde (i) bir başlık altında derinlemesine çalışılmasına imkân verecek düzeyde yeterli malzemenin

yer alması ve (ii) literatürde çalışmanın hedeflediği açıdan kavramın yeterince ele alınmamış olması gibi kıstaslar etkili olmuştur. Bu kıstaslar doğrultusunda taksîm-tesvîr, cinâs, tıbâk, temsîl, cezâlet, rikkât kavramları birinci; îcâz[45] ise ikinci şartı hâiz olmadığı için inceleme alanına dâhil edilmemiştir.

Son olarak tezde uygulanan birtakım teknik hususlara da değinmek yerinde olacaktır. Çalışma boyunca isim, eser ve vefat tarihlerinin tespitinde TDV İslâm Ansiklopedisi'nin yazım kuralları dikkate alınmış; meselelerde zikri geçen âyetlerin meâllerinde yer yer birtakım tasarruflarda bulunulmuşsa da ağırlıklı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çevrim içi meâlinden istifade edilmiştir. Dipnot kullanımında ise İsnad Atıf Sisteminin 2. versiyonu temel alınmıştır.

2. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Akademik düzeyde kaleme alınan araştırmalar, çalışmanın kapsamını belirleme noktasında farklı yöntemler benimsemiştir. Kimi çalışmalar, irdeledikleri konuyu herhangi bir eser ile tahdit etmeksizin işlerken; kimileri ise konuyu belirli bir eser çerçevesinde ele almayı tercih etmiştir. İkinci yaklaşımı benimseyen araştırmalarda, genellikle çerçevenin çizildiği eser, temel ve birincil kaynaktır. Benzer bir yöntemi izleyen bu çalışma da Kur'ân ilimlerinin temel meselelerinden biri olan i'câzü'l-Kur'ân konusunu ,İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsiri bağlamında ele almaktadır. Bu itibarla söz konusu eser, tezin dayandığı birincil ve temel kaynağı teşkil etmektedir. Tezin ana kaynağı *et-Tahrîr* olmakla birlikte, müellifin konu ile ilgili başka çalışmaları da tez kapsamında incelenmiştir. Bu bağlamda "el-Lafzü'l-Müşterek fî'l-Lügati'l-'Arabiyye" ve "Mu'cizetü'l-Ümmîyye" başlıklı makaleleri ile belâgatin ana konularını özlü bir şekilde işlediği *Mûcezü'l-belâga* isimli kitabı tez boyunca temas edilen kaynaklar arasında yer almaktadır.[46] Bahsi geçen eserler hâricinde konu bağlamında ihtiyaç duyulan yerlerde müellifin diğer çalışmalarına da müracaat edilmiştir.

Belirli bir konuyu tek bir eser ekseninde irdeleyen araştırmalarda birincil kaynaklar, müellifin konuya doğrudan temas ettiği asıl eseri ile aynı veya yakın meseleleri ele alan diğer çalışmalarıdır. Bu tarz çalışmalarda ikinci derecede başvurulan kaynaklar ise, konu ile alakalı olan fakat müellife ait

[45] Îcâz kavramını İbn Âşûr perspektifinden ele alan bazı çalışmalar için bk. Abdullâh Bûflece, *el-Îcâzü'l-Kur'ânî beyne'l-belâgiyyîn ve't-Tâhir b. Âşûr: Bahsun fî'l-Müeşşirât ve'l-Envâ'* (Ammân: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akâdemîyyî, 2023); Mehmet Zengin - Ramazan Kazan, "İbn Âşûr'a Göre Kur'ân'ın Belâgat Açısından Özgünlüğü Îcâz Örneği", *Jorunal of Social Humanities and Administrative* VIII/58 (2022).

[46] Yukarıda zikri geçen her üç makale de Muhammed Tâhir el-Meysâvî tarafından İbn Âşûr'un farklı dönemlerde kaleme almış olduğu diğer makaleleriyle birlikte *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr* ismiyle neşredilmiştir. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, nşr. Muhammed Tâhir el-Misâvî (Ammân: Dârü'n-Nefâis, 2015).

olmayan eserlerdir. Her ne kadar ikincil sırada yer alsalar da, bu eserler müellifin yaklaşımını anlamada birincil eserler kadar önem taşımaktadır. Çünkü bu eserler aracılığıyla müellifin beslendiği, istifade ettiği yahut etkilendiği ilmî ve fikrî arka plan ile sonraki dönemler üzerindeki tesiri tespit edilebilmekte; böylece ortaya koyduğu yaklaşımın özgünlüğü ve katkısı sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmektedir. Bu bağlamda tezimizin ana konusu, *et-Tahrîr* çerçevesinde Kur'ân'ın i'câzı olduğundan mezkûr meseleye doğrudan odaklanan çalışmalar da daima göz önünde bulundurulmuştur. Bu kapsamda Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*'ı[47] ve Bâkıllânî'nin (öl. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı[48] gibi Sünnî paradigma üzerine inşâ edilen eserlere başvurulduğu gibi Rummânî'nin (öl. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı[49] ile Kâdî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*'ı[50] gibi Mu'tezilî bir perspektifle ele alınan eserler ile Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) başta sarfe olmak üzere Kur'ân'ın i'câzını ele aldığı *el-Muzih 'an cihet-i i'câzi'l-Kur'ân*'ı[51] gibi Şiî bakış açısıyla kaleme alınan eserlere de sıkça başvurulmuştur. Bunlara ilâve olarak İbn Âşûr'un tefsirinde i'câz meselelerine temas ederken sıkça atıfta bulunması hasebiyle Kâdî 'İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*[52] adlı eserindeki Kur'ân'ın i'câzı bölümü de istifade edilen kaynaklar arasındadır. Son olarak İbn Âşûr'un Kur'ân'ın müstakil bir i'câz vechi olarak tespit ettiği birtakım vecihlerine önceki âlimler tarafından da değinilip değinilmediğini belirlemek amacıyla Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Kur'ân'ın i'câz vecihlerine hasrettiği *Mu'terekü'l-akrân*[53] isimli eseri de temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Yukarıda zikredilen eserler kadar doğrudan olmasa da, Kur'ân'ın özellikle dilsel ve belâgî mucizeliğine değinen klasik dönemdeki eserler de araştırmada yararlanılan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Arap dili ve edebiyatı bilgini Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz*, *Esrârü'l-belâga* ve *er-Risâletü'ş-şâfiye*[54] isimli eserleri birinci sırada gelmektedir. Özellikle Kur'ân'ın i'câzını işlediği *Delâil* ile *er-Risâle*'sine *Esrâr*'a kıyasla daha çok başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Cürcânî'nin

[47] el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*.

[48] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*.

[49] er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*.

[50] el-Kâdî Abdülcebbâr Ebû'l-Hasan, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûlî (Kâhire: eş-Şirketü'l-'Arabiyye li'-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1960).

[51] Ebû'l-Kâsım 'Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *el-Muzih 'an cihet-i i'câzi'l-Kur'ân ve hüve el-kitâbü'l-ma'rûf bi's-sarfe*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Meşhed: Mecma'ü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1424hk).

[52] Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (y.y: Dârü'l-Fikr, 1409).

[53] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408).

[54] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire/Cidde: Matba'atü'l-Medenî-Dârü'l-Medenî, ts.); Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1976).

Esrâr'ı ve *Delâil*'in de temel kaynak alındığı Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u[55] da çalışma boyunca müracaat ettiğimiz kaynaklardandır. Sa'düddîn Teftâzânî'nin (öl. 729/1390) *el-Mutavval*'i ile Sekkâkî'nin *Miftâh*'ında yer alan üçüncü bölümün şerhedildiği *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*[56] adlı eserleri de yer yer tezimize ışık tutmuştur. Bu eserler, özellikle İbn Âşûr'un mezkûr kişilere atıfta bulunurken ilgili meselede aslî kaynağa da gitme noktasında çalışmamıza katkı sunmuştur. Söz konusu kaynaklara başvurulmasının temel gerekçesi, hem Kur'ân i'câzının bu eserlerde baskın biçimde işlenmesi hem de İbn Âşûr'un bunlara sıkça işarette bulunmasıdır.

İncelediğimiz eser nihâyetinde bir tefsir çalışmasıdır. Bundan dolayı temas ettiğimiz meselelerin *et-Tahrîr* öncesinde tefsir külliyatında nasıl işlendiğinin tespiti önem arz etmektedir. Bu meyânda Zemahşerî'nin (öl. 538/114) *el-Keşşâf*'ı,[57] İbn 'Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz*'i,[58] Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâr*'ı,[59] Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Medârik*'i[60] ve Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhü'l-me'ânî*'si[61] gibi dil ve belâgat yönünün yoğun bir şekilde işlendiği tefsirlere müracaat edilmiştir. Bunun yanı sıra Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı,[62] Mâtüridî'nin (öl. 333/944) *Te'vîlât*'ı,[63] Mâverdî'nin (öl. 450/1058) *en-Nüket*'i,[64] Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtih*'i,[65] Kurtubî'nin (öl. 656/1258)

[55] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, nşr. Nu'aym Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987).

[56] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Teftâzânî, *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*, thk. 'Accâc 'Avde Berguşe (Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 1443); Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2013).

[57] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*.

[58] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Komisyon (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslâmiyye, 1436).

[59] Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mara'şelî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418).

[60] Ebû'l-Berekât Hafizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvî (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419).

[61] Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415).

[62] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (y.y: Dârü Hecer, 1422).

[63] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426).

[64] Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksût İbn Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.).

[65] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420h.).

el-Câmi'i,[66] Ebüssuud Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâd*'ı[67] ve Sıddîk Hasan Hân'ın (öl. 1307/1890) *Fethu'l-beyân*'ı[68] gibi farklı metodolojik yönelimlere sahip birçok tefsirden de faydalanılmıştır.

Bunların hâricinde İbn Âşûr'un çağdaşları olmaları hasebiyle Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) tarafından kaleme alınan *Menâr*[69] tefsirine ek olarak Mustafa Sâdık er-Râfi'î'nin (öl. 1937) *İ'câzü'l-Kur'ân*,[70] Muhammed Abdullâh Dirâz'ın (öl. 1958) *en-Nebe'ü'l-'azîm*[71] ve Muhammed Ebû Zehre'nin (öl. 1974) *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*[72] isimli eserlerinden de istifade edilmiştir. Öte taraftan Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân*'ı,[73] Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı[74] ve İbn 'Akîle'nin (öl. 1150/1737) *ez-Ziyade*'si[75] de istifade edilen Kur'ân ilimleri eserlerindendir.

Tezin özellikle birinci ve ikinci bölümlerinde kavramlar sıkça yer aldığından ıstılâhların etimolojik kökenlerine dair bilgi verilmiş; böylece meselelerin lügavî boyutunun da ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu amaçla temel sözlükler arasında yer alan Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-'ayn*'ı,[76] İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Mu'cem*'i,[77] Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan önce) *Tâcu'l-luğa*'sı,[78] Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V/IX. Yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı[79] ve İbn Manzûr (öl. 711/1311)'un *Lisânü'l-'Arab*'ından[80] yoğun şekilde faydalanılmıştır.

---

[66] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427).

[67] Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn 'İmâd Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.).

[68] Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır b. Hasan b. Ali el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412).

[69] Muhammed Reşid Rızâ - Muhammed Abduh, *Tefsîrü'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990).

[70] er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*.

[71] Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fî'l-Kur'ân* (Riyâd: Dârü Tayyibe, 1421).

[72] Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.).

[73] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mara'şelî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410).

[74] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429).

[75] Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-İmârâtü'l- 'Arabiyyetü'l-Müttehide: Câmi'atü Şârika, 2006).

[76] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988).

[77] Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (y.y: Dârü'l-Fikr, 1399).

[78] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407).

[79] Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416).

[80] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414).

Modern dönemde Kur'ân'ın i'câzını farklı yönleriyle ele alan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Söz gelimi Salâh Abdülfettah Hâlidî'nin *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân ve İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî* isimli eserleri[81] tezde değinilen birtakım meselelerin anlaşılması noktasında önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca Mahmut Ayyıldız'ın "Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı"[82] adlı doktora tezi ile Muhammed İsa Yüksek'in "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metodoloji Örneği-"[83] isimli makalesinden, İbn Âşûr'un bazı görüşlerinin daha açık bir şekilde izâh edilmesi noktasında yararlanılmıştır. Salih Sürücü'nün istiâre ve istiâre-i mekniyye kavramlarını ele aldığı doktora çalışması,[84] istiâre kavramındaki nüânsları ortaya koymada yardımcı olurken; Mehmet Dağ'ın "Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât"[85] ve Hasan Tabl'ın "Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye"[86] isimli çalışmaları ise iltifâtın kavramsal çerçevesinin çizilmesine önemli katkılar sunmuştur. Ahmet Sait Sıcak'ın "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün"[87] makalesi tefennün; Sâ'idî'nin "Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün"[88] adlı yüksek lisans tezi mübtekerât, Nurullah İnce'nin "Âdetü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın İfade ve Üslûp Örfü)"[89] isimli yüksek lisans çalışması ile Mustafa Öztürk'ün aynı başlığı taşıyan[90] makalesi ise âdetü'l-Kur'ân kavramının tarihsel gelişimini serimlemede yararlanılan kaynaklar arasındadır. Bunların yanı sıra Esra Gözeler'in "Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi"[91] isimli kitabına ve Mehmet Salmazzem'in "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım"[92] adlı makalesine

[81] Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *el-Beyân fî İ'cazi'l-Kur'ân* (Ammân: Dâru 'Ammar, 1413); a.mlf., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi rabbânî* (Ammân: Dârü 'Ammâr, 2000).

[82] Mahmut Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

[83] Muhammed İsa Yüksek, "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metodoloji Örneği-", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir, I-III Cilt (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019).

[84] Muhammed Salih Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

[85] Mehmet Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2008).

[86] Hasan Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 1990.

[87] Ahmet Sait Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* XXIII/2 (2019).

[88] Hânî b. 'Ubeydullâh b. 'İnâyetullâh es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün* (Mekke: Ümmü'l-Kur'â Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1434).

[89] Nurullah İnce, *Âdetü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın İfade ve Üslûp Örfü)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[90] Mustafa Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü", *Trabzon İlahiyat Dergisi = Trabzon Theology Journal [Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity]* V/2 (2018).

[91] Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016).

[92] Mehmet Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* XIX/64 (2015).

tehaddî âyetlerinin kronolojisini ortaya koyarken; Zakir Demir'in "Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti"[93] adındaki doktora tezine Kur'ân'ın gerek nüzûl öncesi gerekse nüzûl döneminde aktardığı iktibâsların i'câza konu olup olmadığını irdelerken; Enes Büyük'ün "Sûre Kavramının Semantik Analizi"[94] kitabına sûre ile neyin murâd edildiği meselesini işlerken; Yunus Emre Gördük'ün "Mu'cizât-ı Kur'âniyye Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın İhbârât-ı Gaybiyye'si"[95] isimli makalesine ise gaybî i'câzın tarihsel gelişimini ortaya koyarken sıkça atıfta bulunulmuştur. Bunların dışında bilimsel tefsirin İbn Âşûr'a kadar gelen süreçteki tarihsel arka planını izâh ederken Kovsar Taghıyev,[96] Veysel Güllüce,[97] Ercan Şen,[98] Ahmet Akbaş,[99] Süleyman Gezer,[100] Mehmet Salmazzem[101] ve Sümeyye Akpınar ile Mustafa Karagöz'ün[102] ortaklaşa kaleme aldıkları çalışmalardan da yoğun bir şekilde istifade edilmiştir. Son olarak Abdülmuhsin İbn Abdülazîz el-'Asker'in sadece onuncu mukaddemenin şerhine tahsis ettiği "el-Ezhârü'l-Mütenâsire 'ale'l-Mukaddimeti'l-'Âşire"[103] isimli eseri, İbn Âşûr'un bazı ifadelerindeki muğlaklıkları gidermede ve atıfta bulunduğu malzemeye ulaşmada sıklıkla başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların dışında, gerek İbn Âşûr'un i'câz düşüncesinin daha iyi anlaşılmasında gerekse de çalışmada ele alınan kavramların tarihsel serencamını ortaya konulmasında, burada zikredilmeyen; ancak tezde işaret edilen başka eserlerden de yeri geldikçe faydalanılmıştır.

Çalışmamızda istifade edilen ve katkı sağlayan kaynaklara değindiğimiz gibi tezimizle doğrudan ya da dolaylı şekilde ilişkili olan literatüre de temas etmemiz gerekmektedir. Her şeyden önce İslâm düşünce geleneğine bakıldığında gerek klasik gerekse de modern dönemde yaşamış; çok yönlü, velûd ve orijinal fikirler ortaya koymuş birçok âlimin, İslâmî ilimlerin farklı disiplinleri çerçevesinde kitap, tez ve makale seviyesinde yoğun akademik çalışmalara konu edildiği müşâhede edilmektedir. Bu durum,

---

[93] Zakir Demir, *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

[94] Enes Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

[95] Yunus Emre Gördük, "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si", *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 167-183.

[96] Kovsar Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

[97] Veysel Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010).

[98] Ercan Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)* (Bursa: Emin Yayınları, 2021).

[99] Ahmet Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020).

[100] Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

[101] Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar* (Ankara : Araştırma Yayınları, 2019).

[102] Sümeyye Akpınar - Mustafa Karagöz, "et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı = Ma'mun Hammush's Approach to Scientific Tafsir within the Scope of His Work at-Tafsir al-Ma'mun", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022).

[103] Abdülmuhsin İbn Abdülazîz el-'Asker, *el-Ezhârü'l-Mütenâsire 'ale'l-Mukaddimeti'l-'Âşire* (Riyâd: Dârü't-Tevhîd li'n-Neşr, 1437).

çalışmamızın ana konusunu teşkil eden İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına yönelik tasavvuru için de geçerlidir. Dil, hadis, fıkıh ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin muhtelif sahalarında eser telif eden İbn Âşûr'un görüşleri ve yaklaşımı da eserleri çerçevesinde akademik düzeyde çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Bilhassa onun *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsirine yönelik kaleme alınan akademik çalışmalar oldukça büyük bir yekün tutmaktadır. Sadece Arapça literatürde bu tefsir üzerine kaleme alınan çalışmaları derleyen bir araştırmada, farklı düzeylerde toplam 388 çalışmanın tespit edilmiş olması bile bunun bir göstergesidir.[104] Buna İngilizce, Türkçe ve diğer dillerde kaleme alınan çalışmalar da eklendiğinde karşımıza daha büyük bir sayı çıkmaktadır. Burada tefsiri üzerine kaleme alınan çalışmalardan her birini ele almak yerine doğrudan onun *et-Tahrîr*'i bağlamında Kur'ân'ın i'câzına dair görüşlerini konu edinen çalışmalara değinilecektir. Böylelikle tezin özgün değeri daha net bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.

İbn Âşûr'un i'câz anlayışını ele alan çalışmalar, meseleye yaklaşımları ve kapsam belirleme biçimleri açısından farklılık arz etmektedir. Bir kısım çalışmalar sadece onun onuncu mukaddimesi veya mukaddimesiyle birlikte tefsiri özelinde i'câz anlayışını ortaya koyarken bir kısmı ise söz konusu mukaddimesinde konu edindiği muayyen bir kavram üzerinden meseleyi ele almışlardır. İ'timâd İsmâil Câsim'in "el-İ'câzü'l-Beyânî min Hilâli Mukaddimeti İbn Âşûr", Abdüssettâr Fâzıl Hıdır en-Na'îmî'nin "Ta'lîlü İbn Âşûr Li-Vücûhi'l-İ'câz fî Mukaddimeti Tefsîrihi'l-'Âşire" ve Gibril Fouad Haddad'ın "Tropology and Inimitability: Ibn 'Ashur's Theory of Tafsir in The Ten Prolegomena to al-Tahrir wa'l-Tanwir", Ergin Çoban'ın "Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usûl Açısından Değerlendirilmesi" ve Annaoraz Nurmuhammedov'un "İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri" isimli araştırmalar, İbn Âşûr'un i'câz yaklaşımını i'câz mukaddimesi ekseninde ele alan başlıca çalışmalar arasında zikredilebilir. Câsim, Na'îmî, Haddad'ın çalışmaları makale, Çoban'ın yüksek lisans, son olarak Nurmuhammedov'un ise doktora düzeyindedir. Beyânî i'câz ile belâgî i'câzın kastedildiğini açıkça belirten Câsim, çalışmasının yarısına yakınını İbn Âşûr'un hayatına ve yöntemine ayırmakta, sadece son birkaç sayfasında mukaddimedeki bilgilerden hareketle nakilci bir üslûpla taksîm, cinâs, temsîl, iltifât, ibtikâr ve âdet kavramlarını ele almaktadır.[105] Na'îmî ise Câsim'den farklı olarak, İbn Âşûr'un mukaddimede değindiği belâgî, üslûbî, ilmî ve gaybî i'câz vecihlerinin tümünü işlemektedir.[106] Yazar'ın mukaddimedeki bütün i'câz vecihlerine odaklanma yönündeki çabasını takdir etmekle birlikte

[104] *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* üzerine kaleme alınan Arapça çalışmaların bir listesi için bk. Halîl Mahmûd el-Yemânî vd., "et-Tahrîr ve't-Tenvîr Li-Muhammed et-Tâhir b. Âşûr: Taba'âtühü, Masâdirühü, Melâmihühü, Tasnîfühü, ed-Dirâsât Havlehü", *Marsadü Tefsîr Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, (ts.), 34-162.

[105] İ'timâd İsmâil Câsim, "el-İ'câzü'l-Beyânî min Hilâli Mukaddimeti İbn Âşûr", *Mecelletü Âdâbi'l-Ferâhîdî* XIII/46 (2021), 458-462.

[106] Abdüssettâr Fâzıl Hıdır en-Na'îmî, "Ta'lîlü İbn Âşûr Li-Vücûhi'l-İ'câz fî Mukaddimeti Tefsîrihi'l-'Âşire", *Âdâbü'r-Râfidîn* 70 (2014), 26-48.

çalışmanın hem makale boyutunda olması hem de mukâyese ve analiz yöntemlerinin aksine sadece betimleyici yönteme başvurması, İbn Âşûr'un i'câz düşüncesini derinlikli bir şekilde inceleme imkânını kısıtlamıştır. Zikri geçen çalışmalara kıyasla daha özgün bir eser ortaya koyan Haddad, kısaca mecâz (*tropology*) ve i'câz (*inimitability*) ismini verdiği makalesinde, mukaddimedeki tertibe uygun olarak bütün konulara yer vermiş ve son bölümde Kur'ân'ın i'câzı konusuna temas etmiştir. Eserde İbn Âşûr'un konu edindiği eşsiz belâgat (*inimitable eloquence*), Kur'ân'ın özgün/orijinal türleri (*types of inimitable invention*), hikmet (*wisdom*) ve gayb bilgisi (*knowledge of the unseen*) olmak üzere dört i'câz vechi incelenmekle birlikte, söz konusu vecihlerin ele alınışı, çalışmanın makale düzeyinde olması hasebiyle sınırlı kalmış, tezimizin alt başlıkları arasında yer alan iltifât, teşbîh, istiâre, takdîm, te'hîr gibi ıstılâhlara ya sadece birer cümleyle değinilmiş ya da isimlerini zikretmekle yetinilmiştir.[107] Taberî ve İbn Âşûr'un tefsir mukaddimelerini mukâyeseli olarak inceleyen Çoban, "Kur'ân İlimleri" başlığı altında Kur'ân'ın i'câzı meselesine de değinmiştir. Fakat ilgili bölüme bakıldığında İbn Âşûr'un i'câz anlayışının sadece birkaç sayfada ele alındığı ve herhangi bir değerlendirme ya da tahlilde bulunulmadığı görülmüştür.[108] Benzer şekilde, sadece İbn Âşûr'un mukaddimelerine hasredilen Nurmuhammedov'un çalışması da İbn Âşûr'un i'câzını konu edindiği başlıkta mezkûr mukaddimede yer alan izâhları blok halinde alıntılamakta ve herhangi bir izâh ve tahlilde bulunmamaktadır.[109] Özetle İbn Âşûr'un i'câz anlayışını mukaddime bağlamında ele alan çalışmalara bakıldığında biri yüksek lisans diğeri doktora hâriç olmak üzere tümü makale seviyesinde olması noktasında birleşmektedir. Mezkûr çalışmalar hem bu özelliğinden hem de meseleleri ele alışlarında genellikle İbn Âşûr'un özgün tarafını ortaya koymaktan ziyade salt nakilci bir yöntem takip etmeleri nedeniyle derinlikli değerlendirmelerden uzaktır.

İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına ilişkin düşüncesi, sadece onuncu mukaddime özelinde değil, aynı zamanda gibi mukaddimeye ek olarak tefsirinin tamamını kapsayacak şekilde ele alan çalışmalara da konu olmuştur. Bu çerçevede Muhammed el-'Arabî Bu'azîzî'nin "el-İ'câzü'l-Kur'ânî ve Vücûhuhu 'İnde'r-Râzî ve İbn Âşûr", Seyyid Muhammed Bâkır el-Hüseynî'nin "Dirâsetün Mukârenetün li'l-İ'câzi'l-Beyânî beyne Tefsîrey et-Tahrîr ve't-Tenvîr li'bni Âşûr ve Min Vahyi'l-Kur'âni'l-Kerîm li's-Seyyid Fazlullâh", Sa'd Muhammed Hasan'ın "Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr", Ali Abdülhamîd Îsâ Osmân'ın "et-Tefsîrü'l-'İlmî 'inde't-Tâhir b. Âşûr beyne'l-Makâsid ve'd-Devâbit", Abdünnâsır Selâme'nin "Delâlâtü'l-Âyâti'l-Kevniyye min Hilâli Tefsîri İbn Âşûr et-Tahrîr ve't-Tenvîr:

[107] Gibril Fouad Haddad, "Tropology and Inimitability: Ibn 'Ashur's Theory of Tafsir in The Ten Prolegomena to al-Tahrir wa'l-Tanwir", *Journal of Qur'anic Stuies* 21/1 (2019), 78-79.

[108] Ergin Çoban, *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usûl Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 83-86; 90-92; 96-98.

[109] Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 282-324.

Sûretü'l-Mufassal Nemûzecen", Vefâ Abdurrahîm 'Atâ Abdurrahîm'in "Mevkıfü't-Tâhir b. Âşûr mine'l-İ'câzi'l-'İlmî min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr", Saim İncel'in "İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ'câz İle İlgili Görüşleri", Mahmûd b. Ali b. Ahmed el-Bu'dânî'nin "İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İmâm İbn Âşûr fî Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr", Ahmed İbrâhim Abdullâh 'Abâbne'nin "Tefsîrü'l-Âyâti'l-Kevniyye 'inde İbn Âşûr" ve Muhammed A. Macîd Muhammed'in "el-İ'câzü'l-'İlmî fi'l-Kur'ân beyne Muhammed Reşîd Rızâ ve Muhammed Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün Vasfiyyetün Mukârenetün" isimli çalışmaları buna örnek olarak sayılabilir. Bu'azîzî, Hüseynî, Hasan, Osmân ve Selâme tarafından kaleme alınan çalışmalar makale; Abdurrahîm, İncel ve Bu'dânî'nin çalışmaları yüksek lisans; 'Abâbne ile Muhammed'in çalışmaları ise doktora düzeyindedir.

Bu'azîzî ve Hüseynî'nin çalışmaları Kur'ân'ın i'câz vecihleri bağlamında İbn Âşûr'un yaklaşımını başka âlimlerle mukâyese etme noktasında birleşirken, meselenin çerçevesi açısından birbirinden ayrışmaktadır. Bû'azîzî'nin kaleme aldığı makale, her ne kadar Kur'ân'ın i'câzı çerçevesinde Râzî ve İbn Âşûr'un görüşlerini karşılaştırma amacına matuf olsa da çalışmanın neredeyse üçte ikisi Râzî'nin yaklaşımına hasredilmiş; İbn Âşûr'a ise sadece birkaç küsür sayfa ayrılmıştır. Ayrıca her iki âlimin i'câz anlayışlarının ayrışan ve benzeşen yönleri üzerinde de durulmadığı tespit edilmiştir.[110] Hüseynî ise Lübnânlı Şiî âlim Muhammed Fazlullâh (öl. 2010) ile İbn Âşûr'un görüşlerini sadece beyânî i'câz açısından değerlendirmeye tabi tutmuş ve bunun pratiğini teşbîh, istiâre ve mecâz olmak üzere üç örneklem üzerinden ortaya koymuştur.[111] Hasan'ın çalışması gaybî ve ilmî i'câzın yanı sıra belâgî ve üslûbî i'câzı beyânî i'câz altında zikrederek toplamda üç i'câz vechine odaklanmış ve meselelere yüzeysel bir şekilde temas etmiştir.[112] Osmân ve Selâme'nin çalışmaları, İbn Âşûr'un bilimsel tefsir anlayışıyla sınırlandırılmıştır. Her ne kadar bu iki çalışma doğrudan bilimsel tefsirin i'câz boyutuna yer vermese de çalışmamızın üçüncü bölümünde bilimsel tefsir başlığıyla doğrudan ilintili olduğu için burada zikretmeyi uygun gördük. Osmân; yer-gök, güneş sistemleri ve dağlar başta olmak üzere Kur'ân'ın değindiği birçok kevnî âyeti İbn Âşûr'un bilimsel tefsir yaklaşımı ekseninde ele alarak bu değerlendirmelerin modern bilimin hakikatleriyle çelişip çelişmediğini saptamaya çalışmıştır.[113] Selâme

[110] Muhammed el-'Arabî Bû'azîzî, "el-İ'câzü'l-Kur'ânî ve Vücûhuhu 'İnde'r-Râzî ve İbn Âşûr", *Mecelletü Câmi'ati'z-Zeytûne*, (1993), 273-314.

[111] Seyyid Muhammed Bâkır el-Hüseynî, "Dirâsetün Mukârenetün li'l-İ'câzi'l-Beyânî beyne Tefsîrey et-Tahrîr ve't-Tenvîr li'bni Âşûr ve Min Vahyi'l-Kur'âni'l-Kerîm li's-Seyyid Fazlullâh", *Âdâbü'l-Kûfe* XIII/48 (2021), 279-292.

[112] Sa'd Muhammed Hasan, "Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-'Irâkiyye*, (2021), 52-55.

[113] Ali Abdülhamîd Îsâ Osmân, "et-Tefsîrü'l-'İlmî 'inde't-Tâhir b. Âşûr beyne'l-Makâsid ve'd-Devâbit", *Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye Li'l-Benât* 6 (2022), 34-120.

ise Allah'ın varlığına, âhirete ve Allah'ın kullarına bahşetmiş olduğu nimetlere ve benzeri meselelere işaret eden kevnî âyetler üzerinde durmuştur.[114]

Abdurrahîm ve İncel tarafından yüksek lisans seviyesinde kaleme alınan çalışmalar ise önceki iki çalışmadan farklı olarak İbn Âşûr'un bilimsel i'câz anlayışına değinmektedir. Her iki çalışma, başlık itibariyle tezimizin bilimsel i'câz alt başlığıyla örtüşmekle birlikte, meseleye yaklaşımları bakımından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; çalışmamız İbn Âşûr'un bilimsel i'câz anlayışını ele almadan önce bu teoriyi kabul etmesine zemin hazırlayan temel etkenler üzerinde durmuş, böylece meselenin arka planını ortaya koymaya çalışmıştır. Yukarıda bahsi geçen her iki çalışmada ise buna yönelik bir çabaya rastlanılmamıştır. Erişime kapalı olması nedeniyle tezin sadece dirâse kısmına ulaşabildiğimiz Abdurrahîm'in çalışması, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* bağlamında ilmî i'câzın makâsıd-ı şerî'a üzerindeki etkisine ve İslâm şeri'âtına katkısı yönüne odaklanmış ve konuyu örneklerle desteklemiştir.[115] İncel'in çalışması ise İbn Âşûr'un bilimsel i'câzına münhasır kılınmışsa da bilimsel i'câza meyilli olmasına sebep olan tarihsel arka plan üzerinde durulmamış, daha çok meselenin pratik boyutuna değinilerek konu örneklerle zenginleştirilmiştir.[116]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça literatürde İbn Âşûr'un i'câz tasavvurunu tefsiri ekseninde müstakil bir teze konu edinen ilk ve tek çalışma, Bu'dânî'nin kaleme almış olduğu yüksek lisans tezidir. Bu çalışma ile tezimiz arasında hem başlık hem de İbn Âşûr'un i'câz düşüncesine yönelik mukaddimesinin yanı sıra tefsirinin de kaynak olarak kullanılması açısından bir kesişim varsa da, çalışmamız yöntem ve içerik açısından mezkur çalışmadan ayrılmaktadır. Bu'dânî', çalışması boyunca daha çok tasvîrî (*betimleyici*), nakilci bir yöntem izlemekte ve yoğun bir şekilde blok alıntılara yer vermektedir. Buna mukâbil çalışmamızda ise bu yöntemlere yer yer başvurulmakla birlikte, mukâyese ve analiz yöntemlerine de yer verilmiş; bu sayede İbn Âşûr'un ilgili meseleye yönelik katkı düzeyi ve özgün değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İki çalışma arasında yöntem bakımından farklar olduğu gibi meselenin temellendirilmesi açısından da belirgin farklar vardır. Çalışmamızın birinci bölümünde, ileride ifade edileceği üzere *sarfe* ve *tehaddî* örneğinde olduğu gibi i'câzü'l-Kur'ân'ın temel kavramlarının yanı sıra İbn Âşûr'un Kur'ân i'câzını üzerine inşâ ettiği temel kavramlara da yer verilmiş ve bunların özellikle dil ve tefsir tarihindeki serencamı da dikkate alınarak İbn Âşûr'a kadarki birikime

---

[114] Abdünnâsır Selâme, "Delâlâtü'l-Âyâti'l-Kevniyye min Hilâli Tefsîri İbn Âşûr et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Sûretü'l-Mufassal Nemûzecen", *Mecelletü Tedbür* VII/13 (2022), 171-228.

[115] Vefâ Abdurrahîm 'Atâ Abdurrahîm, *Mevkıfü't-Tâhir b. Âşûr mine'l-i'câzi'l-'ilmî min hilâli tefsîrihi't-tahrîr ve't-tenvîr* (Sohâc/Mısır: Câmi'atü Sohâc, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7.

[116] Saim İncel, *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ'câz İle İlgili Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 93-145. Tez, sonrasında kitap olarak da basılmıştır. Bk. Saim İncel, *Kur'ân'ın Bilimsel Mucizesi: İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde Bilimsel Tefsir Yaklaşımları* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024).

değinilmiş; akabinde onun ilgili kavrama yönelik yaklaşımı ele alınmıştır. Böylelikle burada da İbn Âşûr'un özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise onun mukaddimesinde konu edindiği dört i'câz vechi esas alınarak bunlar üzerinde derinlikli bir şekilde durulmuştur. Bu'dânî'nin çalışmasında ise *sarfe* ve *tehaddî* kavramlarına yer verilmekle birlikte İbn Âşûr'un i'câz yaklaşımında başat rol oynayan mübtekerât ve âdetü'l-Kur'ân gibi kavramlara dikkat çekilmemiştir.[117] Tefennün gibi ele alınan kavramlara da sadece birkaç sayfa yer verilmiştir.[118] Ayrıca Bu'dânî, çalışmanın sonraki bölümlerinde İbn Âşûr'un açık bir şekilde beyân ettiği dört i'câz vechine odaklanması gerekirken, i'câz literatüründe yerleşik hale gelmiş i'câz vecihlerini onun tefsirine tatbik etmeye çalışmıştır.[119] Oysa İbn Âşûr, Bu'dânî'nin tezinde konu edindiği i'câz vecihlerinin her birini müstakil bir i'câz vechi olarak kabul etmemekte ve bunlara özel başlıklar açmamaktadır. Bununla birlikte bütün bu noksanlıklara rağmen Bu'dânî'nin tezinin İbn Âşûr'un i'câz düşüncesini müstakil bir çalışmaya konu edinmesi ve bu konudaki görüşlerini bir araya getirerek derli toplu bir biçimde sunması bakımından özgün ve emek mahsûlü bir araştırma olduğu; yer yer çalışmamıza da ışık tuttuğu ifade edilmelidir. Son olarak doktora düzeyinde kaleme alınan iki çalışmadan biri olan 'Abâbne'nin çalışması doğrudan gök, yer, bitki ve hayvanlara ilişkin kevnî âyetleri İbn Âşûr vechesiyle ele almakta; fakat meseleyi i'câz boyutuyla ilişkilendirmemektedir.[120] Buna karşılık Macîd Muhammed tarafından kaleme alınan doktora araştırması ise bilimsel i'câz meselesini merkeze almakta ve konuyu İbn Âşûr ile Reşîd Rızâ'nın yaklaşımları ekseninde mukâyeseli bir şekilde etüt etmektedir.[121] Macîd Muhammed, diğer çalışmalardan farklı olarak, İbn Âşûr'un bilimsel i'câz düşüncesini benimsemesinin arka planında yatan fikrî sâiklere de temas etmekte; bu yaklaşımı (i) Zeytûne Üniversitesi'nin entelektüel ortamı, (ii) Menâr ekolünün tesirinde kalmış olması ve (iii) makâsıd merkezli özgün bir tasavvura sahip olması olmak üzere üç temel gerekçeye bağlamaktadır.[122] Muhammed'in bu yöndeki çabasını takdir etmekle, meseleyi sadece teorik düzlemde işlemesi ve buna yönelik pratik örnekler ortaya koymaması çalışmanın uygulama tarafını eksik bırakmaktadır.

---

[117] Bk. Mahmûd b. Ali b. Ahmed el-Bu'dânî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İmâm İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr* (Riyâd: Câmi'atü'l-Melik Suûd Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih, 1435), 286-299.

[118] el-Bu'dânî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İmâm İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*, 292-296.

[119] el-Bu'dânî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İmâm İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*, 191-355.

[120] Ahmed İbrâhim Abdullâh 'Abâbne, *Tefsîrü'l-Âyâti'l-Kevniyye 'inde İbn Âşûr* (Ürdün: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2011), 26 vd.

[121] Muhammed A. Macîd Muhammed, *el-İ'câzü'l-'İlmî fi'l-Kur'ân beyne Muhammed Reşîd Rızâ ve Muhammed Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün Vasfiyyetün Mukârenetün* (Endonezya: Câmi'atü Sûnân Embîlü'l-İslâmiyyeti'l-Hukûmiyye, Doktora Tezi, 2019), 119-184.

[122] Muhammed, *el-İ'câzü'l-'İlmî fi'l-Kur'ân beyne Muhammed Reşîd Rızâ ve Muhammed Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün Vasfiyyetün Mukârenetün*, 168-177.

İbn Âşûr'un i'câz düşüncesinin ele alındığı çalışmalardan bir diğeri kavramlar ekseninde telif edilen araştırmalardır. İfadeyi açacak olursak birtakım çalışmalar bir bütün olarak veya muayyen bir i'câz vechiyle İbn Âşûr'un i'câz düşüncesini ele almak yerine meseleyi, onda bu düşüncenin şekillenmesinde merkezi rol oynayan bazı kavramlar üzerinden irdelemiştir.[123] Çalışmamızda konu edindiğimiz kavramları esas aldığımızda ele alınan araştırmalar sırasıyla çoktan aza doğru ibtikâr/mübtekerât, tefennün ve âdetü'l-Kur'ân kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır. İbtikâr kavramını merkeze alan çalışmalara Adnân Mehdî Sultân ed-Deylemî'nin "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Belâğiyye 'inde İbn Âşûr", 'İmâd Tâhâ er-Râ'ûş'un "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr- Dirâsetün Nakdiyettün Mükârenetün-", Muhammed es-Sâlih Ğarîsî'nin "Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde't-Tâhir b. Âşûr", Fâdî b. Mahmûd er-Reyâhine'nin "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr", Vâil Abdülemîr Halîl Murâd el-Harbî'nin "el-İbtikârü'l-Lügavîyyü fî'l-Hitâbi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün fî'l-Mefhûm ve'l-Merci'îyyât", Osman Ertuğrul'un "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtu'l-Kur'ân", Muhammed Fevzî İbrâhîm Sa'd Nusayr'in "Mustalahü Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min hilâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâsetün Tahlîliyyetün", 'Âdil b. Ömer b. Ömer b. Yeslem Basfar'ın "el-Esâlîbü'l-Letî Kâle 'anhâ el-İmâm İbn Âşûr (ra) fî tefsîrihi Ennehâ Leyset min Ma'hûdi Kelâmi'l-'Arab: Cem'an ve Dirâseten", Hânî b. 'Ubeydullâh b. 'İnâyetullâh es-Sâ'idî'nin "Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün" ve Mehmet Zengin'in "Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tâhir İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi" başlıklı çalışmaları örnek olarak verilebilir.

Deylemî, Ğarîsî, Reyâhine, Harbî, Ertuğrul ve Nusayr'in makale düzeyinde kaleme aldıkları çalışmalarda ibtikâr kavramı daha çok dil ve belâgat açısından analiz edilmiş ve kavramın tarihsel zemini yeterince irdelenmemiştir. Ayrıca bahsi geçen çalışmalarda ibtikâr kavramı bir i'câz üslûbu olmaktan ziyade daha çok belâgî bir kavram olarak ele alınmıştır.[124] Râ'ûş'a ait makalede, mübtekerât kavramının

[123] Çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız iltifât, takdîm-te'hîr, teşbîh-istiâre gibi kavramlarla ilgili İbn Âşûr özelinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar, onun i'câz tasavvurunda mübtekerât, tefennün ve âdetü'l-Kur'ân terimleri kadar merkezi bir öneme sahip olmadıkları ve daha çok belâgat bağlamında ele alındıkları için kapsam dışı bırakılmıştır. Örnek bazı çalışmalar için bk. Sümeyye Bint. Sümeyr el-Mansûrî, "Üslûbü'l-İltifât 'inde İbn Âşûr", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* II/1 (2019); Habîb Mehdî eş-Şemrî, "Üslûbü'l-İltifât fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Tatbîkiyyetün 'ala Tefsîr't-Tahrîr ve't-Tenvîr Li'ş-Şeyh Tâhir b. Âşûr", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye* I/27 (2013); Ben'azûzî Meryem, "Delâletü't-Takdîm ve't-Te'hîr fî Sûreti'l-Bakara: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Enmûzecen", *Mecelletü Lügati Kelâm* 6 (2017); Şu'ayb b. Ahmed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mebâhisü't-teşbîh ve't-temsîl fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr* (Suûd-i Arabistan: Ümmü'l-Kur'â Üniversitesi, Doktora Tezi, 1424).

[124] Adnân Mehdî Sultân ed-Deylemî, "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Belâğiyye 'inde İbn Âşûr", *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 25 (2011), 207-243; Muhammed es-Sâlih Ğarîsî, "Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde't-Tâhir b. Âşûr", *Mecelletü 'Ulûmi'l-'Arabiyye ve Âdâbühâ* 7 (2015), 230-239; Fâdî b. Mahmûd er-Reyâhine, "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr", *Mecelletü Câmi'ati'ş-Şârika li'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûniyye* X/2 (2013), 1-16; Vâil Abdülemîr Halîl Murâd el-Harbî, "el-İbtikârü'l-Lügavîyyü fî'l-Hitâbi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün fî'l-Mefhûm ve'l-

tefsir boyutuna değinilmekle birlikte meselenin pratik boyutuna yoğunlaşılmıştır.[125] Basfar tarafından kaleme alınan makale de ibtikâr konusuna odaklanmaktadır. Benzer şekilde onun araştırması da kavramı i'câz açısından değerlendirmekten uzaktır.[126] Araştırabildiğimiz kadarıyla ibtikâr kavramını hem tarihsel gelişim süreci hem de i'câz ile ilişkisi bakımından en kapsamlı şekilde ele alan çalışma, Sâ'idî tarafından telif edilen yukarıda zikri geçen yüksek lisans tezidir. Bu eser, ibtikâr kavramının İbn Âşûr'a kadarki gelişimini detaylı bir şekilde ortaya koymasının yanı sıra, bu kavramın İbn Âşûr'un düşüncesinde hangi konumda yer aldığını ve nasıl anlamlandırıldığını saptaması açısından oldukça derinlikli ve özgün bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca ibtikâr ile i'câz arasındaki bağı sistematik bir şekilde ele alması ve İbn Âşûr tarafından ibtikâr olarak belirlenen her bir kavram veya üslûbun bu ilişki açısından ne ölçüde uygun ve tutarlı olduğunu ortaya koyması bakımından da kayda değer bir çalışmadır.[127] Bu yönüyle eserin, kendisinden sonra kaleme alınan ve tezimizin de dâhil olduğu birçok çalışmaya öncülük ettiği ve sıklıkla referans alınan temel kaynaklar arasında yer aldığı belirtilmelidir.[128] Ancak eser bütün bu meziyetlerine rağmen bizim çalışmamızdan birkaç açıdan ayrılmaktadır. Bunları ifade edecek olursak; öncelikle bu eser, ibtikâr kavramını büyük ölçüde dil ve edebiyat alanıyla sınırlamış, kavramın tefsir tarihindeki kullanımına yer vermemiştir. Çalışmamız ise kavramın dil ve edebiyat tarafına bakan yönüne işaret etmekle birlikte, tefsir sahasındaki âlimlerin bu kavramı ne ölçüde kullandıklarına da temas etmiştir. Ayrıca tezimizde sadece ibtikâr-i'câz ilişkisine değil, aynı zamanda ibtikârın başka ilimlerle olan bağına da değinilmiştir. İbtikâr kavramını ele alan son çalışma ise Zengin tarafından Arap dili sahasında hazırlanan doktora tezidir. Bu çalışma da büyük oranda Sâ'idî'nin metodunu izlemekte ve başlığından da anlaşılacağı üzere meseleyi dil ve belâgat perspektifinden incelemektedir.[129]

Merci'îyyât", *Mecelletü't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 10 (2013), 357-386; Muhammed Fevzî İbrâhîm Sa'd Nusayr, "Mustalahü Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min Hilâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâsetün Tahlîliyyetün", *Havliyetü Külliyeti Usûli'd-Dîn ve'd-Da'vetü'l-İslâmiyye bi-Tantâ* IX (2017), 101-162.

[125] 'İmâd Tâhâ Ahmed er-Râ'ûş, "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr -dirâsetün nakdiyettün mükârenetün-", *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe li'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 6/12 (2016), 76-129.

[126] 'Âdil b. Ömer b. Ömer b. Yeslem Basfar, "el-Esâlîbü'l-Letî Kâle 'anhâ el-İmâm İbn Âşûr (ra) fî Tefsîrihi Ennehâ Leyset min Ma'hûdi Kelâmi'l-'Arab: Cem'an ve Dirâseten", *el-Mecelletü'l-'İlmiyye Li-Külliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm Li'l-Kırâ'ât ve 'Ulûmihâ* 10 (2024), 556-592.

[127] es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 69-182.

[128] Örnek için bk. Nusayr, "Mustalahü Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min Hilâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâsetün Tahlîliyyetün"; Ertuğrul, "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtu'l-Kur'ân"; Mehmet Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tâhir İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

[129] Zengin, *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tâhir İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*, 166-279.

İbtikârın yanı sıra İbn Âşûr'un i'câz tasavvurunda önemli bir yer tutan tefennün kavramına yönelik de bazı çalışmalar mevcuttur. Araştırmalarımız neticesinde onun tefennün kavramına yönelik yaklaşımını müstakil bir şekilde ele alan iki çalışma tespit edilmiştir. Bunlardan biri Fâyiz Meddullâh Selmân ez-Zünîbât tarafından kaleme alınan "et-Tefennün Mahrecen Belâğiyyen 'inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi: Dirâsetün Nakdiyyetün fî İşkâliyyeti'l-Mefhûm ve Bedâilihi'l-Menheciyye" isimli makale iken, diğeri ise Abdullah Tâhâ Muhammed Serbil'in hazırlamış olduğu "et-Tefennün fî esâlibi'l-Kur'ân 'inde'l-müfessirîn: dirâsetün tefsîriyyetün tahlîliyyetün nakdiyyetün -İbn Âşûr Nemûzecen" adlı doktora tezidir. Zünîbât'ın çalışması, tefennün kavramını sadece belâgat açısından değerlendirmeye tabi tutmakta ve İbn Âşûr'un Kur'ân'daki bazı geçişleri tefennün ile gerekçelendirmesini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.[130] Serbîl'in çalışması ise bu kavramı belâgat yönüyle birlikte tefsir açısından da analiz etmekte, başta İbn Âşûr olmak üzere müfessirlerin konuya yönelik görüşlerine yer vermekte ve kavramın i'câz vecihleriyle olan ilişkisine temas etmektedir.[131] Tefennün kavramını bir bütün olarak ele alması açısından bu çalışma, önemli bir katkı sunmakla birlikte, İbn Âşûr'un tefennünle ilişkilendirdiği iltifât, 'udûl gibi yakın anlamda kullanılan kavramlarla arasındaki farklara dikkat çekmemesi, çalışmanın bir noksanlığı olarak görülebilir. Çalışmamız ise Serbîl'in temas ettiği hususlara ek olarak hem tefennünün bu kavramlar arasındaki yerine hem de diğer ilimlerle olan ilişkisine değinerek meseleyi daha geniş bir perspektiften incelemiştir.

İbtikâr ve tefennüne ek olarak İbn Âşûr'un i'câz düşüncesiyle bağlantılı olarak ele alınan bir diğer kavram ise âdetü'l-Kur'ân'dır. Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Âşûr özelinde bu kavramı merkeze alan tek çalışma, Muhammed Hâmid Hasan 'Atiyye tarafından hazırlanan "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr -Dirâsetün Tahlîliyyetün-" isimli makaledir. 'Atiyye, bu araştırmasında âdetü'l-Kur'ân'ı tefsir zâviyesinden incelemekle birlikte, kavramın İbn Âşûr'a kadar gelen tarihsel gelişimine ve i'câz ile olan bağlantısına değinmemektedir. Buna mukâbil çalışmamızda âdetü'l-Kur'ân kavramın tarihsel serencamı ve başta i'câz olmak üzere farklı ilimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır.

Yukarıda bahsi geçen kategorilerin dışında İbn Âşûr'un i'câza dair görüşlerini ele alan başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlar, ele aldıkları eserlerin alt başlıklarında İbn Âşûr'un i'câzına yönelik

[130] Fâyiz Meddullâh Selmân ez-Zünîbât, "et-Tefennün Mahrecen Belâğiyyen 'inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi: Dirâsetün Nakdiyyetün fî İşkâliyyeti'l-Mefhûm ve Bedâilihi'l-Menheciyye", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* XI/2 (2015), 6-33.

[131] Abdullah Tâhâ Muhammed Serbil, *et-Tefennün fî esâlibi'l-Kur'ân 'inde'l-müfessirîn: dirâsetün tefsîriyyetün tahlîliyyetün nakdiyyetün -İbn Âşûr Nemûzecen* (Amman: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2017), 20-162.

düşüncesini konu edinmişlerdir. Söz gelimi *et-Tahrîr*'i Kur'ân ilimleri açısından doktora tezinde inceleyen 'İmâd Tâhâ er-Râ'ûş, çalışmasının bir alt başlığını i'câzü'l-Kur'ân meselesine ayırmıştır.[132] Benzer şekilde modern dönemdeki bazı müfessirlerin i'câz anlayışlarını Menâr örneği üzerinden ele alan Mehmet Salmazzem de çalışmasının üçüncü bölümünde İbn Âşûr'un i'câzü'l-Kur'ân'a yönelik tasavvurunu konu edinmiştir.[133] Son olarak Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr da ilmî i'câz ile ilgili makalelerini derlediği eserinde İbn Âşûr'un bu konuya yönelik yaklaşımını birkaç küsür sayfada değerlendirmektedir.[134] Şunu ifade etmek gerekir ki bahsi geçen bu çalışmaların tamamı kıymetli ve değerli olmakla birlikte ele aldıkları mesele çalışmalarının aslî konusu olmaması nedeniyle ortaya koydukları izâhlar sınırlı ve yüzeysel bir seviyede kalmıştır.

Hulâsa hem mukaddime hem tefsirin tamamı hem de belirli kavramlar bağlamında İbn Âşûr'un i'câz tasavvurunu ele alan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, i'câz anlayışını doktora düzeyinde bir bütün olarak tefsir perspektifinden inceleyen müstakil bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Bazı çalışmalar, sadece mukaddimesine veya belirli bir kavrama odaklanmakta, bazıları ise mukaddimede dile getirdiği i'câz vecihlerinden sadece birine yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bahsi geçen çalışmaların her birinin İbn Âşûr'un i'câz düşüncesini belirli bir yönüyle sınırlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Âşûr'un gerek mukaddimesi gerekse de tefsiri esas alınarak i'câz anlayışını bütüncül biçimde tez düzeyinde inceleyen tek çalışma, Bu'dânî'nin kaleme almış olduğu yüksek lisans tezidir. Onun söz konusu eseri özgün olmakla birlikte daha önce de belirtildiği üzere birçok açıdan çalışmamızdan ayrılmakta; İbn Âşûr'un i'câz vecihlerine yönelik ortaya koyduğu dörtlü tasnife sâdık kalmamakta ve onun düşüncesinde merkezi yer tutan bazı kavramlara ya değinmemekte ya da yüzeysel bir şekilde temas etmektedir. Bu çerçevede, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına yönelik yaklaşımını bütüncül ve derinlikli bir şekilde ele alan bir çalışmanın eksikliği hissedilmektedir. Böyle bir boşluğu gidermeye yönelik kaleme alınan bu çalışmada başta onuncu mukaddime olmak üzere diğer dokuz mukaddimeyle birlikte, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* de esas alınarak İbn Âşûr'un i'câza yönelik yaklaşımı dil ve belâgatın yanı sıra daha çok tefsir zaviyesinden ele alınmış; çalışmaya konu edinilen meseleler betimleyici yönteme ek olarak mukâyese ve analiz yöntemleriyle de irdelenmiş; böylelikle onun özgünlüğü ortaya konulmuştur.

---

[132] 'İmâd Tâhâ Ahmed er-Râ'ûş, *'Ulûmu'l-Kur'ân 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr: dirâsetün ve nakdün* (İrbid/Ürdün: Câmi'atü'l-Yermük, Doktora Tezi, 2006), 289-331.

[133] Mehmet Salmazzem, *Modern Dönem Tefsirlerde Kur'ân İ'câzı (Menâr örneği)* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 101-118. Yazarın bu tezi iki ayrı kitap halinde basılmıştır. Bk. Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019); Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

[134] Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr, *el-İ'câzü'l-'ilmî ilâ eyne: makâlatün takvîmiyyetün li'l-i'câzi'l-'ilmî* (Suûd-i Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1433), 175-184.

BİRİNCİ BÖLÜM

İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN'IN TEORİK ÇERÇEVESİ: TEMEL KAVRAMLAR

Her ilmî disiplinin kendine özgü birtakım kavramları vardır. Bu kavramlar, ilgili ilmin anlaşılmasında anahtar bir işlev görmekte; bunlar tam olarak ortaya konulmadığında yapılan izâhlar eksik ve yüzeysel kalmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın mucizeliğini konu edinen i'câzü'l-Kur'ân ilmi için de geçerlidir. Nitekim bu sahada telif edilen eserlerde, i'câz olgusunun mahiyeti ortaya konulurken bazı kavram ve ıstılâhlara sıkça müracaat edildiği müşâhede edilmektedir. Öyle ki bu kavramlardan bir kısmı, zikredildiklerinde doğrudan i'câzü'l-Kur'ân ilmini çağrıştırmaktadır. Bu çalışmanın amacı, i'câzü'l-Kur'ân'ı bir bütün olarak ortaya koymak değil, bu meseleyi İbn Âşûr'un yaklaşımı ekseninde ele almaktır. Bundan nedenle i'câzü'l-Kur'ân ilminde mütâlaa edilen bütün kavramlara yer vermek yerine, İbn Âşûr'un temas ettiği ve i'câz düşüncesinde önemli yer tuttuğu kavramlar irdelenecektir.

Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Âşûr, i'câzü'l-Kur'ân'ın olmazsa olmaz terimleri arasında yer alan sarfe ve tehaddî kavramlarına değindiği gibi, Kur'ân'ın i'câzını üzerine inşâ ettiği bazı kavramlara da yer vermiştir. Bu çerçevede mübtekerâtü'l-Kur'ân, tefennün ve âdetü'l-Kur'ân kavramları, İbn Âşûr'un i'câz düşüncesinin özgün yönlerini yansıtan anahtar kavramlar olarak ön plana çıkmaktadır. Onun i'câz düşüncesinin tam olarak ortaya konulması ve kapsamlı bir şekilde izâh edilebilmesi için bahsi geçen kavramların ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu kavramlar doğrudan Kur'ân'ın i'câzıyla ilintili olduğundan söz konusu terimlere geçmeden önce Kur'ân'ın i'câzının İbn Âşûr tarafından nasıl konumlandırıldığı meselesini de ele almak icâb etmektedir. Bundan dolayı bu bölümde öncelikle Kur'ân'ın i'câzı ele alınacak; sonrasında yukarıda zikredilen kavramlara sırasıyla değinilecektir. Böylelikle İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzını nasıl temellendirdiği ve bu yaklaşımını hangi kavramlar üzerine tesis ettiği net bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.

1. Kur'ân'ın İ'câzı

Allah, peygamber olarak görevlendirdiği seçkin kimseleri birçok mucize ile desteklemiştir. Bu mucizeler, nübüvvetin ispatı hususunda en mühim hüccetlerden biri olarak kabul edilmiş[1] ve

[1] Mahmut Ayyıldız, "Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'ân Mûcizesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXV/3 (2021), 1106.

gönderildikleri toplumların en ileri oldukları alana göre farklılık arz etmiştir.[2] Söz gelimi Hz. Mûsâ, sihir ve benzeri alanlarda ileri bir seviyeye ulaşmış bir topluma gönderildiği için asânın yılana dönüşmesiyle,[3] Hz. İsâ ise tıp ve tedâvi ilminin gelişmiş olduğu bir topluma gönderildiğinden ölüleri diriltmesi, alaca ve kör[4] gibi hastaları iyileştirmesiyle teyit edilmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber de gönderildiği edebiyat ve şiirde zirvede bulunan Arap toplumuna gönderildiğinden onların dikkatini celbedecek bir mucize olarak Kur'ân-ı Kerîm ile desteklenmiştir. İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'e verilen birçok mucize arasında gerek yaşadığı dönemi gerekse sonraki asırları etkilemesi bakımından en büyüğünün Kur'ân-ı Kerîm olduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Ancak onların ihtilâf ettikleri asıl husus, Kur'ân'ın mucize oluşunun keyfiyeti ve bunun nasıl temellendirileceği hususudur. Başka bir deyişle Kur'ân'ın mucize oluşunun mahiyeti ve bu mucizeliğinin hangi esaslara dayandığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğu yönündeki hâkim düşünceyi benimseyen İbn Âşûr da *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsirinde bu meseleyi farklı yönlerden ele almıştır. Söz konusu eseri incelendiğinde İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câz oluşunu genel itibariyle (i) lafız ve mana, (ii) ebedîlik, (iii) idrâk, (iv) isbât-ı nübüvvet ve (v) ümmîlik olmak üzere beş farklı açıdan değerlendirdiği müşâhede edilmektedir.

Bu çerçevede ilk olarak Kur'ân'ın hem lafız hem de mana bakımından mucize bir kelâm olduğunu ifade eden İbn Âşûr, Kur'ân'ın lafızlarındaki belâgî yönüyle edîplerin belîğ ifadelerini âciz bıraktığı gibi muhtevasında barındırdığı hikmet (*mana*) itibariyle de hikmet ehli kimselerin hikmetini âciz bıraktığına dikkat çeker.[5] İbn Âşûr, Kur'ân'ın lafız ve mana açısından mucizevî bir yapıda olduğu yönündeki bu düşüncesini, Kur'ân'a yönelik ortaya koyduğu tanımlarda da sürdürmüş ve birçok tanımına "i'câz"[6] kaydını ekleyerek Kur'ân'ın mucizeliğine vurgu yapmıştır. Kanaatimizce İbn Âşûr'un Kur'ân'ın hem lafız hem de mana bakımından mucize olduğunu açık bir şekilde ifade etmesi, lafız ve mananın her ikisinin de Allah'a ait olduğu yönündeki düşünceyi benimsemesinden kaynaklanmaktadır.

---

[2] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/95.

[3] el-A'râf, 7/107; eş-Şu'arâ, 26/32.

[4] Âl-i 'İmrân, 3/49; el-Mâide, 5/110.

[5] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/326; İbn Âşûr, Kur'ân'ın lafız ve mana bakımından mucize oluşunu "Mu'cizetü'l-Ümmîyye" isimli makalesinde detaylandırmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın lafız itibariyle mucizesi, onun belâgatı ve fesâhati ile; mana açısından mucizesi ise Kur'ân'ın geçmiş peygamberlerin kıssalarına yer vermesi, ıslâh edici kanunları, yüce hikmetleri ve ilmî hakikatleri içermesiyle ilişkilidir. Kur'ân'ın lafız bakımından i'câzı, hem Arapları hem de Acemleri bir benzerini getirme konusunda âciz bırakmıştır. Daha geniş bilgi için bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, II/611-612.

[6] Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, dört yerde Kur'ân'ın tanımına yer vermektedir. Bunların üçünde i'câz kaydına yer verirken, bir yerde ise buna yönelik herhangi bir ifade kullanmamıştır. İ'câz kaydına yer verdiği yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/345; XIV/9; XXVII/232; İ'câz kaydını zikretmediği yer için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/70.

Her ne kadar kaynaklarda Kur'ân'ın lafızlarının ve manalarının kaynağı konusunda farklı görüşler zikredilmişse de râcih ve hâkim kanaat, her ikisinin de Allah'a ait olduğu yönündedir.[7] Bu açıdan bakıldığında İbn Âşûr'un da ekseriyetin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Esasında onun bu yaklaşımı isâbetli ve tutarlıdır. Çünkü Kur'ân'ın i'câzı tabiatı gereği lafız ve mananın ilâhî menşeli olmasını gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, lafız ve mana itibariyle Allah'a ait olduğu için mu'ciz bir kelâm olarak kabul edilmektedir.[8]

Ona göre Kur'ân'ın i'câzı mütevâtiren sabittir ve bu yönüyle diğer peygamberlerin mucizelerinden ayrılmaktadır. Zira peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in Kur'ân dışındaki mucizeleri ahâd ile sabît olurken, Kur'ân'ın mucizeliği ise naklî tevâtür ile kanıtlanmıştır. Araplar, Kur'ân'ın mucizeliğini hissî olarak idrâk ederken, Arap olmayanlar ise onu nakîl ile idrâk etmişlerdir. İbn Âşûr'a göre Arap dilinin inceliklerine vâkıf olan Acemler de Kur'ân'ın mucizesini Araplar gibi hissî olarak kavramışlardır.[9] Onun bu konudaki yaklaşımı klasik sünnî paradigmayla paralellik göstermektedir. Nitekim Bâkıllânî (öl. 403/1013) de Kur'ân'ın mucize oluşunun tevâtüren sâbit olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber başta olmak üzere sonraki nesiller tarafından okunması ve Arap yarımadasıyla birlikte Rûm, Fârs ve diğer milletler arasında yayılır hâle gelmesi de bunun en güçlü kanıtıdır.[10]

Lafız ve mananın yanı sıra İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzı bağlamında temas ettiği ikinci mesele Kur'ân'ın ebedîliğidir. İslâm ulemâsının kâhir ekseriyetinin üzerinde uzlaştığı râcih ve hâkim bakış açısını[11] benimseyen İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzının herhangi bir zaman veya mekân ile sınırlı olmadığı ve ebedî olduğu yönünde görüş beyan eder. Bu bağlamda Kur'ân'ın i'câzının farklı zaman ve mekanlarda geçerli olduğuna vurgu yapar. Hz. Mûsâ'nın asâsı, Hz. Sâlih'in devesi ve Hz. İsâ'nın körleri iyileştirmesi gibi mucizeler gözle görülebilen ve belli bir zaman dilimi ile sınırlı olaylar iken, Kur'ân'ın mucizesinin

[7] İslâm düşünce geleneğinde, Kur'ân lafızlarının âidiyeti konusunda üç farklı görüş öne sürülmüştür. Birinci görüşe göre, Kur'ân hem lafız hem de mana olarak tamamen Allah'a aittir; ne Hz. Peygamber'in ne de Cebrâil'in herhangi bir müdâhelesi söz konusu değildir. İkinci görüşe göre mana Allah'a, lafızlar ise Cebrâîl'e aittir. Üçüncü görüşe göre ise mana Allah'a, lafızlar ise Hz. Peygamber'e aittir. Kur'ân lafızlarının kaynağına ilişkin tartışmalara yönelik detaylı bilgi için bk. Zakir Demir, "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği", *Kader* XX/1 (2022), 345-368. Ayrıca bk. Büşra Özdemir, *Kur'ân Vahyinin Lafız İtibariyle Aidiyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 156-241.

[8] Zakir Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2022), 607.

[9] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/346.

[10] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 16.

[11] Ebû'l-Mû'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed Nesefî, *Tebsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salâme (Dımaşk, 1990), I/509.

idrâk edilmesi belirli bir topluluğa ve muayyen bir zamana hâs değildir. Bundan dolayı Kur'ân'ın mucizesi bâkî iken, diğer mucizeler ise belirli bir süre sonra salâhiyetini yitirmiştir.[12]

O, Kur'ân'ın mucizesinin ebedîliğini Hz. Peygamber'e tâbi olanların önceki peygamberlere tâbi olanlardan sayıca fazla olmasına bağlamakta ve bu görüşünü "Her bir peygambere mucizeler verilmiştir. Benim mucizem ise vahiydir. (*Kur'ân*). Umuyorum ki, kıyâmet günü en çok tâbisi olan ben olurum."[13] rivâyetiyle desteklemektedir.[14] İbn Âşûr'un bu değerlendirmesi, İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) değerlendirmeleriyle de benzerlik arz etmektedir. Her ikisine göre Hz. Peygamber dışındaki diğer peygamberlerin mucizeleri vefatlarıyla sona ermiştir. Bu mucizelere ancak, o dönemde yaşayanlar şâhit olmuşlardır. Kur'ân'ın mucizesi ise kıyâmet gününe dek bâki olmasıdır. Onun harikuladeliği, üslûbunda, belâgatında ve gaybî haberleri aktarmasındadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e tâbi olanların sayısı, diğer peygamberlere tâbî olanlardan nicelik itibariyle daha fazladır.[15] Aslında bu değerlendirmenin günümüz verileri ışığında isâbetli olduğunu söylemek güçtür. Zira yapılan bir araştırmaya göre dünyadaki en yaygın dinler arasında İslâm, yüzde 25'lik oranla Hıristiyanlıktan sonra ikinci sırada yer almaktadır.[16] Ancak Amerika Merkezli Pew (Pew Araştırma Merkezi)'nin yaptığı bir araştırmaya göre 2070 yılına kadar İslâm'ın dünyanın en yaygın dini haline gelmesi muhtemeldir. Bu öngörüler dikkate alındığında, İslâm dininin sayısal bakımdan dünyanın en büyük dini haline gelmesinin uzak bir ihtimal olmadığı söylenebilir.[17]

Kur'ân'ın i'câzı sadedinde İbn Âşûr'un ele aldığı üçüncü mesele ise i'câzının idrâkidir. Başka bir ifadeyle i'câz algılanabilir mi? Algılandığı takdirde bunun keyfiyeti ne şekildedir? Bu bağlamda İbn Âşûr; Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) görüşlerine yer verir.[18] Sekkâkî'ye göre i'câz idrâk edilebilen, fakat vasfı yapılmayan bir olgudur. Sekkâkî burada i'câzı veznin doğruluğuna ve yemekteki tuzluluğa benzetmektedir. Ona göre bu ikisi de i'câz gibi idrâk edilebilir, ancak vasıflanmaları mümkün değildir. Son tahlilde i'câzın zevk ile idrâk edilebileceğini öne süren Sekkâkî, bunu elde etmenin yolunun

[12] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/15-16; I/102.

[13] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr-Dârü'l-Yemâme, 1414), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 4696).

[14] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/128; Aynı ifadeler için bk. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *en-Nazarü'l-fesîh 'inde mezâiki'l-enzâr fî câmi'i's-sahîh* (Dârü Sahnûn Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428), 192-193.

[15] Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, ed. Sâmî b. Muhammed Selâme (Dârü Tayyibe, 1420), I/20; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 645.

[16] Wikipedia, "Dünyada Dinlere Göre Nüfus" (Erişim 1 Aralık 2023).

[17] Anadolu Haber Ajansı (AA), "Dünyanın En Büyük Dini 2070'e Kadar İslâm Olabilir" (Erişim 1 Aralık 2023). Ayrıca bk. Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar*, 132-133.

[18] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/107-108.

ise beyân ve meânî ilimlerine uzun bir müddet hizmet etmekten geçtiğini belirtir.[19] İbn Âşûr'un i'câzın idrâki meselesinde atıfta bulunduğu Teftâzânî ise *Şerhu'l-miftâh* adlı eserinde akılla idrâk edilen hususların ifade edilmesinin mümkün olduğuna, ancak i'câzın bunun dışında kaldığına dikkat çeker. Ona göre hiç kimsenin Kur'ân'a karşı muârazada bulunamayacağı; Kur'ân'ın kelime, terkip ve cümle yapısının Arapların kullandığı ve aşina olduğu bir üslûp olmasına rağmen Arap edîplerinin sözüne benzemeyeceği müsellemdir.[20] Teftâzânî, Sekkâkî'nin ifadesinde yer alan zevk ibaresini "kelâmın latifeleri ve gizli güzel yönlerini idrâk etmekle ilişkili olan kavrama (idrâk) bir güç" olarak açıklayarak bu zevkin fıtrî (doğuştan) olması durumunda i'câzın idrâk edilebileceğini, kesbî olması hâlinde ise beyân ve me'ânî ilmine hizmet etmekten ve onlarla iştigâl etmekten başka bir yol olmadığını belirtir. Ona göre hem fıtrî hem de kesbî zevk cem edildiğinde bu durum zirvedir.[21] İbn Âşûr'un açıklamalarına bakıldığında ise bu konuda Sekkâkî'nin yaklaşımından etkilendiği görülmektedir. Ona göre zevki[22] elde etmenin yolu, Arap üslûbuna ait hutbeleri, şiirleri, meselleri, âdetleri ve diyalogları bilmekten geçmektedir. Bu unsurlara hâkim olan Acem kimse, salt Araptaki mizâcı ve selikayı elde eder.[23] O, bu minvâlde i'câzı idrâk etmenin temelinin Arap diline vâkıf olmakla mümkün olacağını şu ifadelerle dile getirir:

> Bil ki: İ'câzı Arapların idrâk ettiği gibi idrâk etmek isteyen kimsenin, Arab'ın seviyesine yaklaşması veya onunla aynı seviyeye gelmesi için Arap dili edebiyatı ve onunla ilişkili olan hususiyetleri öğrenmesi gerekir. Kişi, bu seviyeye geldikten sonra Kur'ân'ı ve Arap edîplerinin sözlerini mukâyese edebilir. Her asırda Arap belâgatını anlayan, Kur'ân'ın i'câzını idrâk eden, Arap dili edebiyatı ve belâgatını bilen âlimler olmuştur.[24]

İbn Âşûr, i'câzın idrâki konusunda Seyyîd Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) Sekkâkî'ye yönelik değerlendirmelerine de yer verir. *el-Miftâh* üzerine *el-Misbâh* ismiyle bir şerh kaleme alan Cürcânî'ye göre Sekkâkî, yukarıdaki sözüyle i'câzın vasıflanamayacağını, fakat kelâmı mu'ciz kılan hususların sonradan bilinebileceğini kastetmiştir. Bu durum, edîbin i'câzı müşâhede etmeye yönelik zevkini

---

[19] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 416. Sekkâkî'den önce Cürcânî de icâzı idrâk etmek için edebî zevkin ve dilde uzmanlaşmanın zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Bk. el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 10. Ancak o, i'câzın vasıflanması noktasında Sekkâkî'den farklı bir yaklaşım benimsemektedir. Ona göre i'câz, idrâk edildiği gibi tabir edilmesi de mümkündür. Bk. el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 7, 291, 547. Konuyla ilgili Cürcânî'nin görüşleri için bk. Numan Konaklı, *Abdülkâhir Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 256-257.

[20] Daha geniş bilgi için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Teftâzânî, *Şerhu miftâhi'l-'ulûm*, thk. 'Accâc 'Avde Berguşe (Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 1443/2022), III/492-494.

[21] Teftâzânî, *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*, III/493.

[22] İbn Âşûr, zevki "belîğ kelâmın meziyet ve havâssın idrâk edildiği nefisteki bir keyfiyyet" olarak tanımlar. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/21.

[23] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/21.

[24] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/349.

güçlendirmektedir.[25]

İbn Âşûr'a göre ise Şerîf el-Cürcânî, bu açıklamayla Sekkâkî'nin "İ'câz idrâk edilebilen, ancak vasfı yapılamayan bir olgudur." ve "Doğrusu belâgatın birçok kapalı vechi vardır. Bunların gün yüzüne çıkarılması ise mümkündür." cümleleri arasındaki teâruzu ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Zira Sekkâkî "i'câz idrâk edilebilen, ancak vasfı yapılamayan bir olgudur." ibâresiyle idrâkın mümkün olabilirliğini ortadan kaldırmaktadır. Cürcânî ise belâgat vecihlerinin nitelenebileceğini, i'câzın ise bizzat nitelemeyeceğini ortaya koymaktadır.[26]

İ'câzın idrâki ile ilgili İbn Âşûr'un buraya kadar aktardığı hususlar üzerinde durmakta fayda vardır. İ'câzın idrâkî konusunda İbn Âşûr'un açıklamalarına bakıldığında i'câzın idrâki konusunda Araplar ve Arap olmayanlar şeklinde ikili bir taksime gittiği görülmektedir. Ona göre Araplar, selîkaları gereği i'câzı idrâk ederlerken, Arap olmayanların bu idrâki sağlayabilmeleri için beyân ve me'ânî ilmine vâkıf olmaları gerekmektedir. Burada Arap olmayıp bu ilimlere muttali olmayanların i'câzı nasıl idrâk ettikleri şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu noktada İbn Âşûr, Arapça bilmeyenler için Kur'ân'ın istidlâl yoluyla mucize olduğunu savunur.[27] Ona göre, Arap olmayanların Kur'ân âyetlerinin tercüme edilmesi yoluyla da i'câzı idrâk etmeleri mümkündür.[28] Böylece İbn Âşûr'un, i'câzın herkes tarafından idrâk edildiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Âşûr'un bu düşüncesi, klasik dönem i'câz araştırmacılarının değerlendirmeleriyle de benzeşmektedir. Örnek vermek gerekirse Bâkıllânî (öl. 403/1013) de *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde "Kur'ân'ın i'câzı zorunlu olarak bilinebilir mi?" başlığında bir fasıl açar. Ona göre Acem ve belîğ olmayan biri, sadece istidlâl yoluyla Kur'ân'ın i'câzını bilebilir. Arap dilinin meselelerine vâkıf olan kimse ise zorunlu olarak Kur'ân'ın bir benzerinin ortaya konulması noktasında âciz olduğunu anlar. Bu kimse, kendisinin âciz olduğunu bildiği gibi başkasının da bu konuda âciz olduğunun idrâkindedir.[29]

Kelâm ilminde isbât-ı nübüvvet/delâilü'n-nübüvve gibi başlıklar altında konu edinen nübüvvetin ispatının Kur'ân'ın i'câzı üzerinden inşâ edilmesi konusu[30] İbn Âşûr'un da temas ettiği meselelerden biridir. Onun bu konuda ortaya koyduğu düşünceler, kelâm disiplininde yer alan

[25] Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 713-714.

[26] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/108.

[27] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/349.

[28] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105.

[29] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 259; Ayrıca bk. el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 113.

[30] Murat Serdar, "Kelam'da Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi," *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi = International Human Studies Journal* 2 (2016), 27-28.

malumatlar ile örtüşmektedir. Zira kelâm ilminde nübüvvetin ispatı önemli ölçüde mucize üzerine inşâ edildiği gibi[31] İbn Âşûr da Kur'ân'ın i'câzını Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak görür. Ona göre Kur'ân'ın mucize oluşunun nedenlerinden biri de Hz. Peygamber'in doğruluğuna işaret eden bir delil olmasıdır. Zira nübüvvetin ispatı mucizenin delâletine bağlıdır.[32] İslâm âlimlerinin Kur'ân'ın i'câz vecihlerine yönelik ilgisinin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine en büyük delil olmasındaki inançtan kaynaklandığını ileri süren İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzının herkese şâmil olduğunu ve kıyâmete kadar da devam edeceğini vurgulamaktadır. İbn Âşûr'un görüşlerini destekleme sadedinde klasik literatürden yararlandığı da görülmektedir. Nitekim o bu minvâlde Bâkıllânî'nin görüşüne de yer verir.[33] Bâkıllânî'ye göre Hz. Peygamber'in risâleti birçok mucize ile desteklense de evvel emirde Kur'ân'ın mucize oluşu üzerine kurulmuştur. Hz. Peygamber'in diğer mucizeleri, farklı zamanlarda muayyen insanlar için meydana gelirken, Kur'ân ise genel bir mucize olup, nüzûlünden kıyâmete kadar devam edecektir.[34] Özetle, yukarıda da görüldüğü gibi İbn Âşûr, nübüvvetin ispatı sadedinde Kur'ân'ın en büyük mucize olduğunu kaydetmekte ve bu yönüyle de klasik ulemânın çizgisini takip etmektedir.

İbn Âşûr, isbât-ı nübüvvet-i'câz arasında ilişki kurduğu gibi Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu da Kur'ân'ın i'câzı bağlamında ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzını tamamlayan hususlardan biri de Hz. Peygamber'in *ümmî* oluşudur.[35] Onun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce ümmî kavramına yüklediği anlamı ortaya koymak konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. O, ümmî kavramının etimolojisine kelimenin ilk olarak yer aldığı el-Bakara 2/78. âyet bağlamında değinir. Burada kelimenin "okuma-yazma bilmeyen kimse" anlamına geldiğini belirttikten sonra ümmî lafzının nispeti konusunda iki görüş ileri sürer. Kelimenin "anne/ümm (الأم)" kökünden geldiği şeklindeki birinci nispeti temrîz sigasıyla aktarırken,[36] "ümmet (الأمة)" kökünden geldiği şeklindeki nispeti ise "الأظهر" lafzıyla aktarır.[37]

[31] Galip Türcan, "Kelamda Nübüvvetin İspatı -Nübüvvet Geleneği Bağlamında-", *Dînî Araştırmalar* IX/25 (2006), 220.

[32] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/41; Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-I/15.

[33] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/102.

[34] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 8.

[35] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/58.

[36] İbn Âşûr, tefsirinde ümmî kelimesinin ümm/anne kökünden geldiği yönündeki görüşü zayıf olarak zikretmesine karşın, "Mu'cizetü'l-Ümmîyye" isimli makalesinde ise bu görüşü ilk sırada zikreder. Ona göre bu kelime, ümm/anne kökünden türemiş olup bu da okuma ve yazma bilmeyen anlamına gelir. O, kelimenin anne kökünden gelmesinin gerekçesini ise insanın annesinden doğduğu hal üzere herhangi bir eğitim almaması olarak açıklar. Detaylı bilgi için bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, II/604. Bu noktada, İbn Âşûr'un kelimenin kökeni konusunda hangi görüşü tercih ettiği şeklinde bir soru sorulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, bu makalesini tefsirini tamamlamadan önce kaleme almıştır. Nitekim es-Saff 61/11. âyetinin tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'in gizli (hafiyy) mucizelerini müstakil bir kitapta bir araya getirdiğini ifade etmesi de bu durumu teyit etmektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII/573. Netice itibariyle, bu değişimler İbn Âşûr'un ümmî kelimesinin kökeni hakkında net bir fikre sahip olmadığını göstermektedir.

[37] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/573.

Onun bu ifadesiyle ikinci nispeti tercih ettiği söylenebilir. Fakat, ümmî lafzının geçtiği el-A'râf 7/157. âyette ise daha önce tercih ettiği görüş olan "ümmet" nispetini de temrîz sigasıyla aktararak onun da zayıf olduğunu ihsâs ettirir.[38] Ümmî kavramının son olarak geçtiği el-Cum'a 62/2. âyette ise kelimenin sadece "ümmet" köküne nispet edildiği bilgisine yer verir. Ona göre bununla da kastedilen Arap ümmetidir. Ancak daha sonra kelimenin Arap olsun ya da olmasın okuma-yazma bilmeyen herkes için kullanıldığını ifade ederek anlamının genişlediğine değinir.[39]

İbn Âşûr'un yukarıdaki ifadelerine bakıldığında, kelimenin kökeni hakkında zaman içerisinde bir fikir değişimi yaşadığı görülmektedir. O, başlangıçta kelimenin "ümmet" köküne nispet edilmesini "الأظهر" görüş olarak aktarırken, sonrasında ise bu kanaatinden avdet etmiş ve söz konusu görüşü zayıf kabul ederek ikinci sırada zikretmiştir. Son kertede ise yine el-Bakara 2/78. âyette ileri sürdüğü görüşe geri dönmüş; kelimenin nispeti hususunda diğer görüşleri aktarmaksızın "ümmet" nispetinde karar kılmıştır. Tefsirini yaklaşık kırk yıllık bir zaman diliminde tamamlamış olması dikkate alındığında, bu tür bir fikrî değişiminin tabiî karşılanması mümkündür. Bununla birlikte İbn Âşûr'un kelimenin etimolojisine yönelik geçirmiş olduğu bu fikrî dönüşümün, anlam bakımından da bir değişimi zorunlu kıldığı şeklinde anlaşılmaması gerekir. Nitekim o, gerek el-Bakara'da gerekse ilgili diğer âyetlerde lafzı istikrarlı bir biçimde "okuma-yazma bilmeyen kimse" şeklinde tanımlamaktadır.[40] Ona göre bu bağlamda kitap ezberleyen, ancak yazamayan kişi ümmî değildir. Zira birçok âmâ âlim, kitap yazamadığı halde birçok kitabı ezberlemiştir. Aynı şekilde yazabilen, fakat herhangi bir şeyi ezberlemeyen de ümmî olarak addedilemez. Dolayısıyla ümmîlik vasfının gerçekleşebilmesi için hem yazma hem de okuma vasfının olmaması gerekmektedir.[41] İbn Âşûr, bu minvâlde el-'Ankebût sûresinde yer alan " وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ/ Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu elinle yazabiliyordun. Eğer öyle olsaydı, gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi."[42] âyetinin de buna işaret ettiğini ileri sürmektedir.[43] Ona göre Hz. Peygamber'in ümmî oluşu, ilmî ve aklî i'câzı tamamlamak içindir. Ümmîlik vasfı başkaları için noksanlık olarak görülürken, mevzu bahis Hz. Peygamber olduğunda onun kemâline işaret eder.[44] Çünkü Hz. Peygamber, ümmî olmasına rağmen ümmî olmayan diğer

[38] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/133.
[39] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/207.
[40] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/208.
[41] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/10.
[42] el-'Ankebût, 29/48.
[43] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/442.
[44] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/133.

resûllerin ümmetlerine getirdikleri bütün faydaları ümmetine getirme noktasında herhangi bir noksanlıkta bulunmamıştır.[45] Bu nedenle İbn Âşûr, ümmîliği peygamberler arasında Hz. Peygamber'e özgü bir vasıf olarak görmektedir.[46] İbn Âşûr'un bu görüşünün tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Çünkü her ne kadar kaynaklarda Hz. İdris,[47] Hz. Yûsuf[48] ve Hz. Mûsâ[49] gibi bazı peygamberlerin okuma-yazma bildiği zikredilse de bütün peygamberlerin okur-yazar olduğunu teyit edecek veya doğrulayacak bir veri bulunmamaktadır. Bundan dolayı da onun bu ifadesine ihtiyatlı yaklaşılması gerekir.

İbn Âşûr, Yûnus 10/16. âyetin[50] hem Kur'ân'ın mucize oluşuna hem de Hz. Peygamber'in ümmîliğine delil olduğunu savunur. Ona göre âyetteki "تَلَوْتُهُ" lafzında başka lafızlarda olmayan bir meziyet söz konusudur. Zira bu kelime, aynı anda sözü okuyan kimseyi (*resûl*), okunan sözü (*Kur'ân*) ve göndereni (*Allah*) içermektedir. Kelimenin sözü okuyan kimseyi (*resûl*) içermesi, Hz. Peygamber'in ümmî olmasına rağmen kitabı okuyabilme gücüne sahip olduğuna delâlet etmektedir. İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı okuyabilmesini ise vahiy mahsûlü kitapların üslûbunun Arapların şiir ve hitabetlerinde bildikleri üslûptan ayrı olmasına bağlamaktadır. Kelimenin okunan sözü (*Kur'ân*) ihtiva etmesi onu getiren kimsenin doğruluğuna delâlet eden Kur'ân'ın mucizeliğine işaret etmektedir. Son olarak lafzın göndereni (*Allah*) içermesi de kelâmın Allah katından olduğuna delâlet etmektedir. Son tahlilde bütün bu hususlar Hz. Peygamber'in risâletini Allah'tan aldığına yönelik doğruluğunu teyit etmektedir.[51]

İbn Âşûr'un bu değerlendirmelerine benzer yaklaşımlar, Bâkıllânî'nin ve *Rûhü'l-me'ânî* müellifi Âlûsî'nin (öl.1270/1854) ifadelerinde de görülmektedir. Bâkıllânî, hem *İ'câzü'l-Kur'ân* hem de *Temhîd* isimli eserinde Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu i'câz vecihlerinden biri olarak kabul eder. Ona göre Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği ve diğer semâvî kitaplar ile geçmiş ümmetlerin kıssaları

[45] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/209.

[46] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/133.

[47] Bazı kaynaklar Hz. İdris'in kalemle yazı yazan ilk kimse olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, III/24; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, IV/13; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI/550.

[48] Hz. Yûsuf'un birtakım görevler icrâ etmesi ümmî olmadığını göstermektedir.

[49] Eş'arî bilgini İbn Fûrek (öl. 406/1015), Hz. Mûsâ'ya kitabın verildiğini ve kardeşi Hârûn'un da onun yardımcısı olarak tayin edildiğini bildiren el-Furkân 25/35. âyetinin tefsiri sadedinde, Hz. Mûsâ'nın okuma ve yazma bilmesinden ötürü kendisine Tevrât'ın tek bir seferde indirildiğini, Hz. Peygamber'e ise ümmî olmasından dolayı Kur'ân'ın peyderpey verildiğini ileri sürmüştür. Bk. Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Tefsîrü İbn Fûrek: min evveli sûreti'l-mü'minûn-âhiri sûreti's-secde*, thk. Alâl Abdulkâdir Bendevîş (Suûd-i Arabistan, 2009), I/191.

[50] İlgili âyetin metni ve meâli şu şekildedir: "قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ/ De ki: Allah dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz."

[51] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/121.

hakkında bir malumata sahip olmadığı bilinen bir durumdu. Hâl böyleyken, Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte Hz. Âdem kıssası başta olmak üzere geçmiş birçok kıssadan haber vermesi, onun vahiy yönüyle desteklendiğinin açık bir göstergesidir.[52] Âlûsî ise ümmîlik-i'câz ilişkisini doğrudan ele almamakla birlikte ümmîlik vasfının Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde menfî bir anlam taşımadığını; aksine onun ilminin kemâliyetine delâlet ettiğini ileri sürer.[53] Benzer şekilde modern dönemde İbn Âşûr ile aynı asırda yaşamış olan Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) ve Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) gibi âlimler de ümmîliği Hz. Peygamber'in kemâl sıfatı olarak değerlendirmiş ve bu vasıf ile i'câz arasında ilişki kurmuşlardır. Yazır'ın ifadesiyle "ümmîlik, alelâde kimseler tarafından âdeten ilim eksikliğini ifade eden bir sıfat-ı noksan iken, bir ümmînin okuyup yazanlardan fazla âlim olması min tarafillah hilâf-ı âde olarak bilâ kesbin mevhûb bir kemâl-i fıtrîye delâlet eder."[54] Hüseyin ise Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e verilen en büyük mucize olduğunu; bunun delilinin de daha önce okuma-yazma bilmeyen, Yahudi ve Hıristiyan din âlimlerinin meclislerinde bulunmamış Kureyşli ümmî birinin diliyle geçmiş ümmetlerin kıssalarının aktarılması olduğunu ileri sürer.[55]

Hz. Peygamber'in ümmîliğini Kur'ân'ın mucizeliği kapsamında değerlendirenler olduğu gibi bunu tenkit eden ve kabul etmeyen İslâm âlimleri de vardır. Söz gelimi Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 2010) *el-Medhal* adlı eserinde Hz. Peygamber'in ümmî oluşuna özel bir başlık açar ve ilgili âyetlerde[56] yer alan ümmî kavramının "okuma-yazma bilmeyen kimse" anlamında olmadığını savunur. O, bu konudaki merviyyâtı da farklı şekillerde yorumlayarak kelimenin esasında "kitap sahibi olmayan Araplar" ya da "onlara mensûb olan bireyler" anlamına geldiğini ileri sürer. Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde ticaret amacıyla Şâm'a gitmesi, onun yazma ve hesap konusunda bilgisiz olmadığını göstermektedir. Zira ticaretle iştigâl eden birinin yazma ve hesap işleri konularında câhil olması düşünülemez. Okuma-yazmanın nübüvvet için bir şart olmadığını savunan Câbirî, nübüvvetin ümmîlikten ziyade vâhiy üzerine inşâ edildiğini ifade eder.[57] Ona göre, ümmî kavramının

[52] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 34; a.mlf., *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407), 186.

[53] Ebû's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), X/180.

[54] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili (inceleme-tenkitli metin)*, ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), III/166.

[55] Tâhâ Hüseyin, *Mirâtü'l-İslâm* (el-Memleketü'l-Müttahide: Müessesetü Hindâvî, 2017), 75-76.

[56] Bu âyetler şunlardır: el-Bakara, 2/78; Âl-i 'İmrân, 3/20, 75; el-A'râf, 7/157; el-Cum'a, 62/2; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm fî ta'rîf bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2006), 81.

[57] el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm fî ta'rîf bi'l-Kur'ân*, 85.

"okuma-yazma bilmeyen kişi" şeklinde ifade edilmesinin temel arka planında, Kur'ân'ın mucizeliğine vurgu yapma ve onun Allah katından gelen bir vahiy olduğunu ispat etme çabası bulunmaktadır.[58]

İbn Âşûr, ümmîliği Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olarak kabul eder. Ona göre Hz. Peygamber, nübüvvet öncesinde ümmî olarak yetişmiş olmasına rağmen insanların en bilginiydi.[59] Bu minvâlde İbn Âşûr, Endülüs âlimi Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (öl. 474/1081) görüşlerine yer verir. Onun ümmîlik meselesini Bâcî üzerinden vermesi ilk kaynağı referâns göstermesi açısından önemlidir.[60] Bâcî, Hz. Peygamber'in ümmîliğine hasrettiği *Tahkîku'l-mezheb* adlı eserinde, Allah'ın nübüvvetten sonra Hz. Peygamber'e okuma-yazma öğrettiğini ileri sürer ve bu iddiasını Hudeybiye sulhu esnâsında Hz. Peygamber'in "resûlullâh" lafzını silip kendi adını yazdığı bilgisinin yer aldığı rivâyetle destekler.[61] İbn Âşûr'un bu aktarımlarından, onun Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra okuma-yazma bildiği yönünde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde ümmî olduğu hususunda âlimler arasında bir ittifâk bulunmakla birlikte, nübüvvet sonrası ümmîliği meselesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.[62]

Kanaatimize göre Hz. Peygamber, nübüvvet öncesi dönemde okuma-yazma bilmemekteydi. Aksi bir durum söz konusu olsaydı, müşriklerin bunu ileri sürmeleri kaçınılmazdı. Nitekim daha önce bahsi geçen el-'Ankebût sûresindeki "daha önce (من قبل)" ifadesi de bu durumu desteklemektedir. Kaldı ki, müfessirlerin kâhir ekseriyeti de ilgili ifadeyi "Kur'ân'dan önce" şeklinde tefsir etmiştir.[63] Fakat, nübüvvet sonrasında sürekli vâhiy ile muhâtap olması ve onu vahiy kâtiplerine yazdırması sebebiyle

---

[58] el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm fî ta'rîf bi'l-Kur'ân*, 93. Câbirî'nin ümmîlik hakkındaki görüşleri için bk. Muhammed Coşkun, *Kur'ân Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Muhammed Abid el-Câbirî ve Tefsîr Anlayışı* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 109-125. Ayrıca bk. Erkan Baysal, "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* IV/8 (2016), 146-153.

[59] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/574.

[60] Hz. Peygamber'in ümmî olup olmaması konusu, erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmakla birlikte bu mesele ile ilgili telif edilen ilk eser, el-Bâcî'nin *Tahkîkü'l-mezheb* isimli kitabıdır. Bu eserin muhtevâsı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulvahap Özsoy, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma: Ebû'l-Velîd el-Bâci Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 154.

[61] Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Tahkîkü'l-mezheb*, thk. Ebû Abdirrâhmân b. 'Akîl ez-Zâhirî (Riyâd: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403), 193-197.

[62] Hz. Peygamber'in ümmî olup olmaması hakkındaki değerlendirmeler için bk. Abdurrahmân Kahtân ed-Dûrî, *Ümmiyyetü'r-resûl Muhammed (s.a.v),* (Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1996), 7-64; Mehmet Soysaldı - Şimşek Songül, "Kur'ân'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - VII/16 (2003), 85-102; Ziya Şen, "Kur'ân'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006), 203-218; İsmail Yörük - İsmail Şık, "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği", *Dînî Araştırmalar* VII/19 (2004), 173-189.

[63] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XVIII/424; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VIII/235; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI/287; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), III/563. Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, II/681.

herhangi bir eğitim sürecinden geçmeksizin okuma-yazmaya dair bir aşinalık kazandığı söylenebilir. Fakat bu durum, onun okuma-yazmayı iyi derece bildiği anlamına gelmemelidir. Kaldı ki, yazma ve okuma kavramlarını da birbirinden ayrı mütâlaa etmekte fayda vardır. Her ne kadar bu iki kavram arasında bir ilişki mevcutsa da biri diğerinin varlığını zorunlu olarak gerekli kılmamaktadır. Nitekim bazı insanlar yazamamalarına rağmen, kısıtlı bir okuma becerisine sahip olabilmektedir.[64] Bu çerçevede söylemek mümkündür.

2. Sarfe Nazariyesi

Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'in gerek açık gerek örtülü meydan okumaları karşısında Arapların âciz kaldıkları hususunda İslâm bilginleri arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Temel ihtilâf, Kur'ân'ın hangi yönü itibariyle onları âciz bıraktığı konusundadır. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Arapların Kur'ân karşısında nazire yapamamalarının temel sebebi, bizzat Kur'ân'ın zâtî yapısı itibariyledir. Başka bir ifadeyle bu görüşte olanlar, Kur'ân'ın i'câzının metin içiyle ilintili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Kur'ân'ın belâgat ve fesâhat bakımından erişilmez bir seviyede olması nedeniyle nüzûl dönemindeki Arap edîpler, hatîpler ve şâirler, edebiyatta ileri bir düzeyde olmalarına rağmen onun bir benzerini getirememişlerdir. Buna mukâbil bazı âlimler ise Kur'ân'ın i'câzının metin içinden ziyade metin dışıyla bağlantılı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirememelerinin nedeni, onun metin yapısından dolayı değil, Allah'ın onlardan bir benzerini getirme kâbiliyet ve gücünü almasıdır. Bu görüşe göre Allah, Arapların bu istitâatini çekip almasaydı (*sarf*), Kur'ân'ın tehaddîsine cevap vermeleri pekala mümkün olabilirdi.[65] İslâm telif geleneğinde *sarfe* olarak adlandırılan bu mesele hakkında lehte ve aleyhte birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. İbn Âşûr da sarfe konusunda kanaatini ortaya koyan âlimlerden biridir. O, sarfe meselesini iki açıdan irdelemektedir. Birincisinde sarfe nazariyesine yönelik tutumunu ortaya koymakta, ikincisinde ise birtakım kaynaklara atıf yaparak sarfe taraftarı olduğunu düşündüğü bazı kimselerin isimlerine yer vermektedir. Bu çerçevede öncelikle İbn Âşûr'un sarfeye yönelik tutumuna değinilecek; sonrasında ise sarfeye kâil olduğunu belirttiği kimselerin bu görüşe ne ölçüde taraftar veya karşıt oldukları incelenecektir.

[64] Benzer değerlendirmeler için bk. Yörük - Şık, "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği", 188.

[65] Bk. Âişe Abdurrahmân Bintü'ş-Şâtı', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 88.

Lügat anlamı itibariyle sarfe kelimesi "döndürmek, hile yapmak, bir yönden başka bir yöne çevrilmek, asıl maksadının dışında kullanmak, yönlendirmek" ve benzeri anlamlara gelmektedir.[66] İbn Fâris (öl. 395/1004) sarfenin esas itibariyle "bir şeyi döndürmek" anlamına delâlet ettiğini ve Arapların "herhangi birinden yüz çevirme"yi ifade etmek için "s-r-f" fiilini kullandıklarını belirtir.[67] Kaynaklarda sarfe kelimesinin "sarfe", "sirfe" ve "sürfe" şeklinde farklı zabtlarla kullanıldığı ifade edilmektedir.[68] Bu noktada sarfe kelimesinin zabtı konusunda İbn Âşûr, "sarfe/الصَّرْفَة" ve "sirfe/الصِّرْفة" olmak üzere iki farklı kullanımı aktarır. Ona göre "sarfe/الصَّرْفَة" lafzı masdar-ı binâ-i merre formunda gelmektedir ve bu da özel bir alıkoymaya (*sarfun hâssun*) işaret etmektedir.[69] Bu kalıp nazarı itibara alındığında mana "Arapların acze düşmelerinin tek sebebi ve gerekçesi budur." şeklinde olması mümkündür. İbn Âşûr, kelimenin ikinci kullanımına ise tehaddî âyetleri arasında zikri geçen el-Bakara 2/23-24. âyetlerinin tefsiri bağlamında değinir. Burada sarfe lafzının masdar-ı binâ-i merre'nin aksine masdar-i binâ-i hey'e formunda "sirfe/الصِّرْفة" vezninde geldiğini belirtir. Bu forma göre Allah, Arapları Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda bir tür alıkoyma ile engellemiştir.[70] Nitekim Bâkillânî'nin "Allah, onları bir tür alıkoyma ile alıkoymuştur. (*darben mine's-sirf*)" şeklindeki ifadesi[71] de sarfe lafzının "sirfe" şeklinde sâd harfinin kesresiyle zabt edilmesini destekler mahiyettedir. Bu noktada İbn Âşûr, iki farklı kullanım arasında hangisini tercih etmektedir şeklinde bir soru sorulabilir. Kanaatimizce doğrudan olmasa da onun izâhatında kullandığı bazı ifadeler hangi kullanımı benimsediği yönünde fikir verebilir. Buradan hareketle denilebilir ki; İbn Âşûr, "sarfe/الصَّرْفَة" şeklindeki kalıbı terecci (*ummak*) anlamına gelen "لَعَلَّ" edâtıyla aktarmaktadır. Temel anlamı itibariyle bu lafzın kesinlik (*tahkîk*) manasına gelmediği göz önünde bulundurulduğunda[72] söz konusu kullanımın İbn Âşûr tarafından zayıf bir görüş olarak

[66] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), IV/1385-1386; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), IX/189; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (y.y: Dârü'l-Fikr, 1399), III/342-344.

[67] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, III/342.

[68] Fethi Ahmed Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003), 197; Abdülfettâh Salâh el-Hâlidî, sarfe kelimesini "sürfe" olarak kaydetmektedir. Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 82.

[69] İbn Âşûr'a göre, sarfe kelimesinin sarfe şeklinde sâd harfinin fethasıyla harekelenmesinin sebeplerinden biri, kelimenin çokça kullanılmasıdır. Buna göre, bu kelime sık kullanımı nedeniyle sarfe formunda zikredilmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103.

[70] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/347.

[71] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 29. Benzer bir ifade için bk. a.mlf., *İ'câzü'l-Kur'ân*, 65.

[72] "لعل" edâtı birçok yan anlama sahip olsa olmasına rağmen, temel anlamı bakımından terecci (ummak) bildirir. Bu mana, şüphe içermesi nedeniyle bazı istisnâlara sahip olmakla birlikte, daha çok muhâtap için geçerlidir. İlgili edâtın kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın Temizer, "Kur'ân'da Geçen (Lealle) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XII/2 (2012), 159-181.

değerlendirildiği sonucuna ulaşılabilir. Onun, ikinci kullanım olan "sirfe/الصِّرْفة" kalıbını doğrusu/tercihe şâyân anlamında "الأظهر" ifadesiyle birlikte zikretmesi de birinci kullanımı tercih etmediğini göstermektedir. Ayrıca el-En'âm 6/25. âyetinin tefsiri sadedinde de sarfe kelimesini "sirfe" olarak zabt etmesi de bu yöndeki görüşte karar kıldığını pekiştirmektedir.[73] Kanaatimizce sarfe ile ilgili farklı zabtların tamamının kelimenin lügat anlamı göz önünde bulundurulduğunda isâbetli olduğu söylenebilir. Zira bu kullanımların tümü nihâyetinde yüz çevirmek, alıkonulmak ve engellemek anlamları etrafında temerküz etmektedir.

Sarfe kelimesindeki engelleme manasının terim anlamına da sirâyet ettiği görülmektedir. İ'câz edebiyâtına bakıldığında sarfenin birden fazla tanımının yapıldığı müşâhede edilmektedir. Söz gelimi bir tanıma göre sarfe "Kur'ân'a muâraza yapmaya dair istek ve niyetlerin alıkonulmasıdır."[74] Bir başka tanıma göre ise "Allah'ın Arapların akıllarını almaları sûretiyle onları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoymasıdır." Bu anlayışa göre eğer Allah onların akıllarını almasaydı, Kur'ân'a muâraza yapabilirlerdi. Ancak hâricî bir engel bunu ortadan kaldırmıştır.[75] Hâsıl-ı kelâm sarfeyle ilgili ortaya konulan bütün tanımlar engelleme lafzı üzerinde birleşmektedir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın dili Arapçadır ve ilk muhâtapları olan Araplar da Arap dili ve belâgatında üstün bir konuma sahiptiler. Bundan dolayı onlar, Kur'ân'da yer alan bazı âyet ve sûrelerin bir benzerini getirmeye muktedirdi. Zira Kur'ân'da üstün belâgi ifadeler yer aldığı gibi herhangi bir edebî güzelliği olmayan basit ve sade ifadeler de yer almaktadır. İşte buna rağmen İslâm'ın yayılmasını istemeyen Arapların, Kur'ân'ın bir benzerini getirememeleri, sadece kendi irâdelerine taalluk eden bir olay olarak izâh edilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in nübüvvet konusunda başarısız olması ve kendi inançlarının üstün gelmesi için ellerinden geleni yapıyorlardı. O halde bütün bunlara rağmen Arapların Kur'ân'ın tehaddîsi karşısında herhangi bir nazireye girişememelerinin arka planında gizli bir engelleme söz konusudur. Başka bir deyişle Araplarda Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyma gücü vardır. Ancak Allah, onlardaki bu gücü kullanmayı engellemiştir.[76]

---

[73] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/180.

[74] Bk. er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 109-110.; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdullâh 'Uleyvî (Riyâd: Dârü't-Tevhîd, 1439), 27; el-Murtazâ, *el-Muzih 'an cihet-i İ'câzi'l-Kur'ân ve hüve el-kitâbü'l-ma'rûf bi's-sarfe*, 35-36.

[75] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/226; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 647.

[76] Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), XXXVI/140.

Yukarıda sarfeye yönelik zikredilen tanımların bir benzeri İbn Âşûr tarafından da ortaya konulmuştur. Sarfeyi "Allah'ın güçlerini veya teşebbüslerini çekip almak sûretiyle Arapları Kur'ân'a muâraza yapmaktan alıkoyması" şeklinde tarif eden İbn Âşûr, bu yaklaşımı küçük bir gruba atfetmektedir.[77] İbn Âşûr'un Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirmelerinin mümkün olduğu, ancak Allah'ın onları bundan alıkoyduğu yönündeki söyleminde "câiz olabilir" anlamını çağrıştıran bir ifade kullanması, onun sarfeye kapı araladığını ihsâs ettirmektedir.[78] Öyle ki kimi araştırmacılar, hem burada hem de mukaddimede sarfe konusuna yer vermesinden hareketle onun bu nazariyeye karşı ılımlı bir tutum takındığını iddia etmişlerdir.[79] Oysa İbn Âşûr'un ifadeleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, onun sarfe nazariyesinin karşısında yer aldığı ve bu görüşü birçok açıdan eleştirdiği açıkça görülmektedir. Öncelikle onun sarfeyi savunuyormuş izlenimi uyandıran ifadede düşük bir varsayım anlamı taşıyan "قد" edâtı yer almaktadır.[80] Bu durum, İbn Âşûr'un bu ihtimali güçlü bir kabul olarak değil, zayıf bir varsayım olarak zikrettiğini göstermektedir. Nitekim ilgili paragrafın sonunda sarfe nazariyesini açık bir şekilde zayıf bir metot olarak (*meslekün da'ifûn*) vasfetmesi, onun bu nazariyeye mesafeli durduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bütün bunların ötesinde İbn Âşûr, takip eden bir sonraki paragrafta da "Arapların Kur'ân'a nazîre getirmeyi terketmeleri, âcizlikten değil de teâcüzden kaynaklanmış olamaz mı? Arapların Kur'ân'a nazîre yaptıkları, ancak bu nazirenin bize ulaşmadığını kim garanti edebilir?" şeklinde sorular ortaya atmakta ve bunlara cevaben Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirememelerinin ilâhî bir engelleme (*te'âcüz*) şeklinde değerlendirilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Zira ona göre Hz. Peygamber, karşıt ve direnç gösterme eğiliminde olan bir ümmete gönderilmişti. Nitekim inkârcı Araplar, onun risâletine karşı çıkmış, onu yalanlamış, ona karşı delilik, sihir ve benzeri birçok ithamda bulunmuşlardı. Bu direncin bir sonucu olarak davetin başlangıcında Hz. Peygamber'e çok az sayıda kişi tabi olmuş ve bulundukları yerden çıkarılmışlardır. Bütün bunların naklen sâbit olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu zorbalık ve direncin kısa bir zaman diliminde olmadığını, Mekke'nin fethine kadar yaklaşık on dokuz yıl devam ettiğini belirtmiştir.[81]

İbn Âşûr'a göre Arap müşriklerinin en büyük arzusu, kendilerini ve ilâhlarını haklı çıkarmak için Hz. Peygamber'in yalan söylediğini ortaya çıkarmaktır. Bu arzunun tevâtüren Fars, Rûm ve Kıbtiler gibi

[77] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/347.

[78] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/347.

[79] Polat, İbn Âşûr'un sarfeci olmadığı yönündeki görüşün doğru olmadığını belirtir ve onun dolaylı sarfe anlayışını benimsediğini ileri sürer. Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", 209.

[80] "قد" edâtı fiili müzâri'nin başına geldiğinde birden fazla anlama gelmektedir. Bu anlamlardan birisi de eylemin gerçekleşme ihtimalinin düşük olmasıdır. Detaylı bilgi için bk. Ni'met el-Mısrî eş-Şa'rânî, "el-Edâtü 'kad'", *el-Cinân* 4 (2020), 42.

[81] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/347.

dönemin komşu toplulukları tarafından da bilindiğini ifade eden İbn Âşûr, Kur'ân'ın muhâtaplarına bir benzerini ortaya koymaları için her türlü kolaylığı sağladığını vurgulamıştır. Kur'ân'ın peyderpey nâzil olması ve nazire konusunda diledikleri kimselerden yardım istemelerine izin verilmesi, Kur'ân tarafından onlara sunulan kolaylıklardan birkaçıdır. Ancak bütün imkânlara, arzularına ve lafız ile manada birçok sanatı kullanma becerilerine rağmen Araplar, Kur'ân'ın tehaddîsine karşılık vermemişlerdir. Şayet Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda bir yol bulabilselerdi; bunu sonuna kadar kullanır ve başarılı olmaları halinde de herkese ifşa ederlerdi ve nihâyetinde bu durum, büyük bir olay olması hasebiyle dilden dile aktarılırdı. Ancak onların dil ile muâraza yapmaktan kaçınarak savaş ve mücâdele yolunu tercih etmeleri, Kur'ân'a nazire getiremediklerinin bir göstergesidir. İbn Âşûr'un, müşriklerin Kur'ân'ın i'câzını kavradıkları halde onu kabul etmemelerini inât, kibir ve gâlip olma hırslarından kaynaklandığını belirtmesi de sarfeye meyilli olmadığına açık bir şekilde işaret etmektedir. Ona göre sarfeyi savunanların iddia ettikleri gibi Kur'ân'a karşı ilâhî bir engelleme olmuş olsaydı, müşrik Araplar, Hz. Peygamber'e karşı bu denli bir direnç sergilemez, istemeseler bile ona boyun eğerlerdi.[82]

Son olarak İbn Âşûr, bütün bu hususların yanı sıra i'câzü'l-Kur'ân isimli onuncu mukaddimesinde, Kur'ân'ı mucize kılan tarafın ne olduğu konusunda âlimlerin iki farklı görüşte olduğunu belirtmektedir. Birinci sırada sarfe görüşünü aktarmakta ve bu yaklaşımın küçük bir grup tarafından benimsendiğini ifade etmektedir. Akabinde ise ikinci bir görüş olarak Kur'ân'ın, Arapları âciz bırakacak bir seviyede üstün bir belâgata sahip olması bilgisine yer vermekte ve gerek mukaddimesinde gerekse tefsirinde takip edeceği ve benimseyeceği metodun bu ikinci görüş olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.[83] Bütün bu izâhlar İbn Âşûr'un sarfeye dolaylı bile olsa meyletmediğini, aksine bu görüşün tam karşısında konumlandığını ispat etmektedir. Kısacası o, Kur'ân'ın i'câzını metin dışı unsurlarda değil, doğrudan metin içinde aramakta ve Kur'ân'ın bu yönüyle mucize olduğunu savunmaktadır.

İbn Âşûr, sarfe nazariyesine yönelik tutumunu ortaya koymakla yetinmeyip bazı kaynaklara atıfta bulunarak sarfeye kâil olduğunu düşündüğü birtakım isimlere de yer vermektedir. Sarfe taraftarlarını "küçük bir grup" olarak nitelendiren İbn Âşûr, Kâdî 'İyâz'ın *eş-Şifâ*, Adudüddîn el-Îcî'nin (öl. 756/1355) *el-Mevâkıf*, ve Sa'düddîn et-Teftazânî'nin (öl. 792/1390) *el-Makâsıd* adlı eserlerini kaynak göstererek sarfe teorisini kabul edenler arasında Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen mütekellimlerinden Nazzâm'ı (öl. 231/845), Eş'âriyye mezhebinin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi (öl.

[82] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/348.

[83] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103, 347.

324/935-36), Şâfiî fakihi ve Eş'arî kelâmcısı Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi (öl. 418/1027), fıkıh, kelâm ve edebiyatçı kişiliği ile öne çıkan İmâmiyye'nin âlimlerinden Şerîf el-Murtazâ'yı (öl. 436/1044) ve Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi ve İslâmî ilimlerin birçok sahasında eser kaleme alan İbn Hazm'ı (öl. 456/1064) sayar.[84] Bahsi geçen isimlerin İbn Âşûr'un iddia ettiği gibi gerçekten sarfe taraftarı olup olmadığını tespit etmek için her birinin sarfeye yönelik tutumlarının analiz edilmesi gerekir.

Bu çerçevede vefat tarihlerini esas almak sûretiyle ele alınacak ilk isim Mu'tezilî âlim Nazzâm'dır. Kaynakların çoğunluğu sarfeyi ilk defa dile getiren, bu düşünceyi sistemleştiren, deyim yerindeyse teorinin fikir babası olarak Nazzâm'ı işaret etmektedir.[85] Nazzâm'a birçok eser nispet edilmekle birlikte, bunların tümü günümüze ulaşmadığından sarfeye yönelik görüşleri ikincil kaynaklar üzerinden tespit edilebilmektedir. Mevcut kaynaklardan hareketle denilebilir ki; ona göre Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesinin nedeni, nazım ve sözdiziminden dolayı değildir. Zira Araplar, nazım ve telif bakımından Kur'ân'ın bir benzerini, hatta ondan daha üstününü bile getirmeye muktedirdiler. Fakat Allah, Arapları Kur'ân'ın bir dengini getirmekten alıkoymuş ve bu yetiyi onlardan almıştır. Şâyet hâricî bir engelleme söz konusu olmasaydı, Kur'ân'ın bir benzerini getirebilirlerdi. Nazzâm, sarfenin yanı sıra Kur'ân'ın gaybî haberler içermesini de bir i'câz vechi olarak kabul etmektedir. Ona göre Kur'ân, nazım ve telif bakımından ne Hz. Peygamber'in bir mucizesidir ne de nübüvvetini ispat etmektedir. Onun peygamberlik nübüvvetinin ispatı, Kur'ân'ın gaybî haberleri kendisinde barındırmasıdır.[86] Anlaşıldığı kadarıyla Nazzâm, Kur'ân'ın mucize bir kelâm olmasını reddetmemekte, sadece onun mucizeliğinin söz diziminin yerine gaybî haberlerde ve sarfede aranması gerektiğini savunmaktadır.

Eş'ariyye mezhebinin bânisi Eş'arî, İbn Âşûr'un sarfe taraftarları arasında zikrettiği ikinci isimdir. Esasında Eş'arî'nin sarfeci olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Zira kimi kaynaklarda onun sarfeci olduğu ifade edilirken, kimi kaynaklarda ise sarfe karşıtı olarak zikredildiği görülmektedir. Bu ikilemci durum, İbn Âşûr'un ifadelerinde de yer almaktadır. Nitekim o, Kur'ân'ın i'câzına hasrettiği onuncu mukaddimede Eş'arî'yi sarfeye kâil olanlar arasında zikretmektedir. Buna mukâbil el-Bakara 2/23-24. âyetlerinin tefsiri sadedinde ise onun Kur'ân'ın i'câzını metninde arayanlar arasında olduğu yönündeki

[84] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103, 130.

[85] Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 59; el-Humusî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 54.

[86] Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Âfâki'l-Cedîde, 1977), 128; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdüllkerîm eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed Vekîl (Kâhire: Müessesetü Halebî ve Şürekâhü, 1387), I/56-57; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Naîm Zarzûr (y.y: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426), I/179; el-Ömeri, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'âni hatta'l-karni's-sâdis el-hicrî,* 47-48.

görüşün meşhur olduğunu; sarfeci olduğu yönündeki görüşün ise meşhur olmadığını ifade etmektedir.[87] Sarfe tarafında yer aldığına yönelik izâhların yer aldığı kaynaklara göre Eş'arî, Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesinin insan gücü dâhilinde olduğunu savunmaktadır. Allah, insanlara bu gücü vermiştir; fakat, Kur'ân'ın bir benzeri hâlihazırda getirilemediği gibi ileride de getirilemeyecektir. Zira Allah, onları alıkoymuş ve benzerini getirme noktasında âciz bırakmıştır.[88] Buna karşılık, Şehâbeddîn el-Hafâcî (öl. 1069/1659), *eş-Şifâ* üzerine *Tesnîmü'r-riyâd* isimli eserinde Eş'arî'den sarfeyi kabul ettiğine yönelik bir nakil olduğunu ancak bunun da meşhûr olmadığını zikretmektedir.[89] Sarfenin ona nispeti konusunda aktarılan bu iki zıt görüşün telifi noktasında iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre o, Mu'tezilî iken sarfeyi benimsemiş, Ehl-i sünnet'e mensup olduktan sonra ise bu görüşünden vazgeçmiştir. İkinci görüşe göre ise buradaki kişi, Eş'arî dışındaki biridir.[90] Kanaatimizce tüm eserleri günümüze ulaşmamasından dolayı hakkında kesin bir kanaat belirtmek zor olmakla birlikte Eş'arî'nin Mu'tezilî iken sarfeyi savunduğu sonradan bundan avdet ettiği görüşü kabule daha yakın görünmektedir.

Sarfeye kâil olanlar arasında İbn Âşûr'un ismini andığı üçüncü kişi Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir. Tespit edilebildiği kadarıyla İsferâyînî'nin sarfeci olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Adudüddîn el-Îcî'nin (öl. 756/1355) aktardığına göre, İsferâyînî de Nazzâm gibi Kur'ân'ın i'câzının sarfe ile olduğu düşüncesindedir. Ona göre Allah, Arapları güçleri yetmesine rağmen Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten men etmiştir.[91] Sarfe teorisi taraftarları arasında İbn Âşûr'un atıfta bulunduğu bir diğer isim Şiî âlim Şerîf el-Murtazâ'dır. Sünnî âlim İsferâyînî'de olduğu gibi Murtazâ'nın da sarfeciliği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. O, *ez-Zahire fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde âlimlerin Kur'ân'ın i'câz vechi konusunda ihtilâf ettiklerini dile getirerek bu konuda beş farklı görüşün olduğunu dile getirir ve bunları şu şekilde sıralar: (i) Kur'ân'ın nübüvvete delil olması şu yönledir; Allah, Arapları Kur'ân ile muâraza etmekten alıkoymuş ve onun nazmı ve fesahatinde benzerini getirebilecek ilmi de onlardan çekip almıştır. Şayet Allah, onları bundan alıkoymasaydı, Araplar, Kur'ân'a nazîre getirebileceklerdi.[92] (ii) Kur'ân olağandışı fesâhat özelliğine sahiptir. (iii) Kur'ân, alışılmışın dışında bir nazma sahip olması yönüyle mu'cizdir. (iv) Kur'ân, gaybî haberleri barındırması itibariyle mu'cizdir. (v)

[87] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103, 347.

[88] Ebû'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/267.

[89] Şehâbeddîn Hafâcî, *Tesnimü'r-riyâd fî şerhi Şifâi'l-Kâdî 'İyâz*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421), III/414.

[90] Muhammed b. Hasan b. 'Akîl Mûsâ, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-imâm Süyûtî ve'l-'ulemâ: dirâsetün nakdiyyetün ve mukârenetün* (Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadrâ, 1417), 104.

[91] Bk. Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân 'Âmire (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997), III/378.

[92] el-Murtazâ, *el-Muzih 'an cihet-i i'câzi'l-Kur'ân ve hüve el-kitâbü'l-ma'rûf bi's-sarfe*, 17-18.

Kur'ân, daha önce benzeri görülmemiş bir tarzda ihtilâf ve tenâkuzdan sâlimdir.[93] Murtazâ, bu görüşler arasında Kur'ân'ın i'câzının sarfe ile gerçekleştiği yönündeki vechin doğru görüş olduğunu belirtmiş; diğer vecihlerin ise Kur'ân'ın i'câz yönlerinden olmadığını ifade ederek bunları naklî ve aklî delillerle çürütmeye çalışmıştır.[94] Murtazâ'nın ifadelerine bakıldığında o, sarfe konusunda Nazzâm ile aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte Kur'ân'ın i'câzını salt sarfeye münhasır kılmakla ondan ayrışmaktadır.

Zâhiriye mezhebinin kurucusu İbn Hazm, İbn Âşûr'un sarfe taraftarları arasında andığı son isimdir. İbn Âşûr, İbn Hazm'ı sarfeye kâil olanlar arasında dâhil etse de onun sarfeci bir tutum sergileyip sergilemediği konusu ihtilâflıdır. Modern dönem araştırmacılarından Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ ve Mustafa Sâdık er-Râfi'î onu sarfe kategorisinde değerlendirirken,[95] Cezâyirli araştırmacı Hâti Kemâl ise onun sarfeci olmadığını, bu yöndeki değerlendirmelerin yanlış yorumlandığını ve onun düşüncesi bütüncül olarak ele alındığında Kur'ân'ın i'câzını nazım ve belâgatta olduğunu kabul ettiğini ileri sürmektedir.[96] İbn Hazm hakkında bu yönde bir kanaatinin oluşmasının temel sebebi, onun ifadelerinde görülen belirsiz değerlendirmelerdir. Nitekim o, *el-Fasl adlı* eserinin "el-Kelâm fî İ'câzi'l-Kur'ân" başlığı altında "Kur'ân'ı mu'ciz kılan nazmı mıdır yoksa gaybî haberler içermesi midir?" şeklinde bir soru yöneltir. Ona göre bazı âlimler, Kur'ân'ın nazmından ziyade gaybî haberler barındırması açısından mucize olduğunu ileri sürerken, diğerleri Kur'ân'ın gaybî haberlerin yanı sıra nazmı itibariyle de mucize olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Hazm, doğru ve hak olan görüşün bu son görüş olduğunu; bunun dışındaki yaklaşımların ise bâtıl olduğunu ileri sürer.[97] Yine aynı eserinin başka bir yerinde de sûre başlarında yeminlerin ile manası bilinmeyen hurûf-ı mukattaaların bulunması nedeniyle Kur'ân belâgatının insanların alışageldikleri belâgat türünden olmadığını belirterek onun belâgatının erişilmez olduğuna dikkat çekmektedir.[98] Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Hazm, Kur'ân'ın i'câzını sadece bu iki duruma hasretmekte, bunun dışında kalan i'câz vecihlerini ise reddetmektedir. Hal böyle iken o, Kur'ân'ın mucize bir kelâm olduğunu ve Allah'ın bir benzerini getirme hususunda bütün Arapları âciz bıraktığını da beyan etmektedir.[99] İbn Hazm'ın bu izâhı esas alındığında ise Kur'ân'ın mucizeliğini sarfe

[93] Ebû'l-Kâsım 'Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 378-379.; Şerif el-Murtazâ'nın sarfe hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Zülfi Cennet, "Şerîf el-Murtazâ'ya Göre Kur'ân'ın İ'câz Yönü: Sarfe", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)* VIII/17 (2016), 251-254.

[94] Cennet, "Şerîf el-Murtazâ'ya Göre Kur'ân'ın İ'câz Yönü", 253.

[95] Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâsetün tahlîliyyetün li't-türâsi ehli'l-ilm* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1418), 374-383; er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, 146.

[96] Hâtî Kemâl, "Def'ü Töhmeti's-Sarfe 'an İbn Hazm", *Mecelletü'l-Mümâresâti'l-Lügaviyye* 13/1 (2022), 187-222.

[97] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), III/11.

[98] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, III/10.

[99] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, III/10.

ile açıkladığı görülmektedir. Onun konuyla ilgili bütün açıklamaları bir araya getirildiğinde hem sarfeyi hem de yukarıda zikri geçen diğer i'câz vecihlerini bir arada kabul etmiş olması mümkündür. Nitekim bu durum sadece ona özgü değildir. Söz gelimi Mâverdî (öl. 450/1058) de sarfenin de aralarında olduğu sekiz i'câz vechinin tümünü mümkün görmektedir.[100]

İbn Âşûr'un sarfe teorisini kabul edenler arasında zikri geçen zevata bakıldığında sadece Nazzâm, İsferâyînî ve Murtazâ'nın bu yaklaşımı kesin bir şekilde kabul ettiği, diğerlerinin ise buna yönelik tutumlarının tartışmalı olduğu görülmektedir. Öte taraftan dikkat çekici bir diğer husus ise sarfe nazariyesinin tek bir mezhep tarafından sahiplenilmemiş olmasıdır. Nazzâm, İsferâyînî ve Murtazâ örneklerinde olduğu üzere Mu'tezilî, Sünnî ve Şiî cenâhtan da bunu savunanlar vardır. Her ne kadar Sünnî âlimleri Eş'ârî ve İbn Hazm'ın sarfeci olup olmadıkları tartışmalı olsa da sarfeyi doğrudan kabul eden Râgıb el-İsfahânî ve Râzî gibi başka Sünnî âlimleri de vardır.[101] Bu açıdan bakıldığında sarfenin hemen hemen her mezhep tarafından müspet yönde kabul gördüğü söylenebilir. Şüphesiz sarfeye kâil olanlar, İbn Âşûr'un andığı isimlerle sınırlı değildir. Bunların dışında gerek Şiî gerek Mu'tezilî gerekse de Sünnî çevrelerden birçok âlim, farklı tonlamalarda bu yaklaşımı benimsemiş ve bunu Kur'ân'ın bir i'câz vechi olarak saymışlardır.[102]

Her teorinin olduğu gibi sarfe teorisinin de taraftarları ve muhâlifleri vardır. Bu çerçevede bu teoriyi savunanların yanı sıra, onu eleştiren ve bir i'câz vechi olarak kabul etmeyen birçok âlim de bulunmaktadır. İbn Âşûr, Kur'ân'ın hangi yönden mucize olduğu meselesinde, i'câzı metin dışında (*sarfe*) arayanlara yönelik çok sayıda isme atıfta bulunurken, i'câzı metnin içinde, yan, belâgat ve nazmında arayanlara ilişkin aynı düzeyde yer vermemiştir. Sadece Câhiz (öl. 255/869) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) isimlerini sarih bir şekilde zikretmekte, bunun dışındakiler için ise Eş'arî imâmları, Arap dili âlimleri ve tahkîk ehli şeklinde genelleyici ifadeler kullanmaktadır.[103] Onun sarfenin aksine burada birçok isme yer vermemiş olması, sarfeye karşı yaklaşımının âlimlerin kâhir ekseriyeti tarafından benimsemesiyle yakından ilişkili olması mümkündür.

Sarfe teorisini sert bir şekilde tenkit edenlere yer vermeden önce İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzını belâgatında arayanlar arasında açıkça zikrettiği Câhiz ve Cüveynî'nin bu yaklaşıma ne ölçüde bağlı

[100] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I/30-33.

[101] Detaylı bilgi için bk. Mehmet Zeki Süslü, "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 290-295.

[102] Modern dönem araştırmacılardan İbn 'Akîl Mûsâ, sarfe teorisini savunanlar arasında birçok âlimi görüşleriyle birlikte saymıştır. Bk. Mûsâ, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-imâm Süyûtî ve'l-'ulemâ: dirâsetün nakdiyyetün ve mukârenetün*, 95-112.

[103] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103-104.

kaldıklarına değinmekte yarar vardır. Câhiz'ın ifadelerine bakıldığında, bir yandan Kur'ân'ın i'câzının nazmından kaynaklandığını ileri sürdüğü, diğer yandan ise sarfe taraftarı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Öyle ki kimi araştırmacılar bu tutumundan dolayı onu tutarsızlıkla ithâm etmişlerdir.[104] Câhiz, Kur'ân'ın i'câzının nazmıyla olduğu görüşüne *Halku'l-Kur'ân* isimli eserinde değinmekte ve burada hocası Nazzâm'ın benimsemiş olduğu sarfe anlayışını reddetmektedir. Söz konusu eserinde bütün tenkitlere cevap vermek üzere bir kitap telif ettiğini; burada Râfizîler, hadisçiler, haşvîler, inkârcılar, münâfıklar başta olmak üzere, Nazzâm'ın fikrini savunanlara ve ondan sonra gelip Kur'ân'ın hak olduğunu kabul etmekle birlikte onun telifinin hüccet olmadığını ileri sürenlere hiçbir şekilde açık kapı bırakmadığını ifade etmektedir.[105] Bu açıklamalardan görüleceği üzere Câhiz, hocası Nazzâm'ın Kur'ân'ın telif bakımından mucize olmadığı yönündeki görüşlerine katılmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre şayet Araplardan biri, hatîplik ve belâgatta bilgin birine -kısa veya uzun olması fark etmeksizin- herhangi bir sûre okuduğunda; o kişi, bu sûrenin lafzı, mahreci ve nazmı açısından bir benzerini getirmekten âciz olduğunu anlardı. Şayet en belîğ Araplara bile bir sûre ile tehaddîde bulunulsa, onların da âciz oldukları ortaya çıkardı.[106] Bu ifadeler nazarı itibara alındığında Câhiz'in sarfe karşıtı olduğu ve Kur'ân'ın i'câzının nazmında, belâgatında ve üslûbunda aranması gerektiği yönündeki düşünceyi benimsediği sonucuna ulaşılmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân* adlı eserinde sarfe ılımlısı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın nazmıyla Araplara tehaddîde bulunduktan sonra Allah, onların nefislerini Kur'ân'a nazire getirmekten alıkoymuştur (*sarfe*). Bundan dolayı da onun bir benzerini getirmeye girişen hiç kimse bulunmamaktadır. Şayet hevesleri alıkonulmuş olmasaydı buna yönelik girişimlerde bulunurlardı ve bu durum dilden dile aktarılırdı.[107]

Câhiz'de görülen bu tutarsızlığın, benzer şekilde Cüveynî'nin yaklaşımında da yer aldığı söylenebilir. Cüveynî *el-İrşâd* isimli eserinde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine değindiği fasılda "Kur'ân'daki i'câz vechi nedir ve asgarî ölçütü nedir?" sorusuna cevap olarak Kur'ân'ın hem fesâhat hem de Arap kelâmından ayrı ve özgün bir üslûba sahip olması yönüyle mu'ciz bir kelâm olduğunu söyler. Ona göre Kur'ân'ın mucizeliği ne tek başına nazmına ne de fesâhatine dayandırılabilir. Zira her biri müstakil bir şekilde ele alındığında hem nazım hem de fesahat bakımından Kur'ân'a benzer bir kelâmın getirilmesi

[104] er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, 146-147.

[105] Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, "Halku'l-Kur'ân", *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), III/287.

[106] Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, "el-Hanîn ile'l-evtân", *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Hârun (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), III/229.

[107] Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424), IV/305.

imkân dâhilindedir. Bundan dolayı i'câzın fesâhat ile birlikte eşsiz nazımla da ilişkilendirilmesi gerekmektedir.[108] Cüveyni burada Kur'ân'ın i'câzını fesâhat ve nazım ile ilişkilendirmesine karşın *el-'Akidetü'n-nizâmiyye* isimli eserinde ise "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspâtı" başlığı altında sarfeye meyilli ifadelere yer vermektedir. Bu eserinde âlimlerin Kur'ân'ın i'câz vechi konusunda birçok farklı görüş ileri sürdüklerini, kimilerinin bunu fesâhat ve belâgatta, kimilerinin ise sadece üstün fesâhatta aradıklarını aktarmaktadır. Cüveynî, bu görüşlerin tümünün selef ve halef âlimlerince tenkit edildiğini ve kendisinin daha açık ve daha doğru bir metot ortaya koyacağını iddia etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzını belâgatına dayandırarak onun en fasîh Arapların sözünü aştığını ileri süren kimse, hakikatten sapmış ve onu tam olarak idrâk edememiştir. İşte tam olarak bu noktada Cüveynî sarfe düşüncesine yönelerek insanların güç yetirebildikleri halde Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkonulduklarını iddia etmektedir. Ona göre bu alıkoyma, olağanüstü fiillerle meydana gelen mucizelerden daha belîğdir. Nihâyetinde o, bu yolu takip eden kimsenin doğru yola erişeceğini, dolayısıyla doğru olan metodun bu olduğunu açık bir şekilde beyan eder.[109]

Câhiz'in hem eserlerinin tümünün günümüze ulaşmamış olması hem de fikirlerinin tam olarak net olmaması hangi görüşte karar kıldığını kesin olarak tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak onu sarfe ılımlısı bir yaklaşım içerisinde değerlendiren kaynaklar, onun sarfeye yönelik düşüncesinin hocası Nazzâm'ınkinden farklı olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki; Nazzâm "Allah'ın engellemesi olmasaydı, insanlar Kur'ân'ın bir benzerini getirebilirdi" şeklindeki bir düşünceye sahipken, Câhiz ise "sarfe olmasaydı, insanlar Kur'ân'ın dengi bir kelâmı asla getiremezlerdi. Ancak, düşük seviyede bile olsa bir şeyler yazmaya girişirlerdi." düşüncesindedir.[110] Câhiz'ın aksine Cüveynî'nin eserlerinin büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmış olması, onun fikrini değerlendirmeyi nispeten kolaylaştırmaktadır. Şöyle ki, Cüveynî'nin, Kur'ân'ın i'câzının belâgatından ve fesâhatinden kaynaklandığına yönelik izâhı *el-İrşâd*'da, sarfeye yönelik izâhı ise *el-'Akidetü'n-nizâmiyye*'de yer almaktadır. Kaynakların belirttiğine göre Cüveynî'nin en son kaleme aldığı eser sarfe nazariyesini aktardığı *el-'Akidetü'n-nizâmiyye* isimli eserdir.[111] Buradan hareketle Cüveynî'nin önceki görüşünden avdet ederek sarfede karar kıldığı

---

[108] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikād*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâc - Tevfîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2009), 275-276.

[109] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-'Akidetü'n-nizâmiyye fî'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1412), 71-73.

[110] Câhiz'ın benimsemiş olduğu sarfe anlayışının Nazzâm'ınkinden farklı olduğuna yönelik değerlendirmeler için bk. Halil İbrahim Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* II/4 (2013), 89-90; Süslü, "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe", 288; İbrahim b Mansûr et-Turkî, "el-Kavl bi's-Sarfe fî İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm -Arz ve Dirâse-", *Mecelletu Câmiati Ummi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ* 1/2 (2009 1430), 164-166.

[111] Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akîdetü'n-Nizâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), II/258.

söylenebilir. Sarih bir şekilde Kur'ân'ın i'câzını belâgata dayandıran görüşün isâbetsiz olduğunu beyan etmesi de bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Ancak yine de Cüveynî'nin hangi görüşü benimsediğini tespit etmek için düşüncesini bir bütün olarak ele almanın elzem olduğunu dolayısıyla tarafımızdan ortaya konulan bu varsayımın kesin bir sonuç olmadığını ifade etmek gerekir. Kanımızca İbn Âşûr'un Câhiz ve Cüveynî'yi Kur'ân'ın nazım ve belâgat açısından mucize olduğunu savunanlar arasında zikretmesinin sebebi, her iki âlimde de bu yönün daha baskın olduğu yönünde bir düşünceye sahip olmasıdır.

Câhiz ve Cüveynî'de müşâhede edilen bu belirsizlik, sarfe karşıtı olan âlimlerin tümü için geçerli değildir. Sarfe karşıtı olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf olmaksızın doğrudan sarfe nazariyesine ağır eleştiriler getiren ve onun bir i'câz vechi olamayacağını ileri süren âlimler de vardır. Bu çerçevede sarfenin tutarsız ve geçersiz olduğunu savunanlar arasında Hattâbî, Bâkıllânî, Kurtubî, Zerkeşî, Zürkânî (öl. 1948) ve Muhammed Ebû Zehre'nin (öl. 1974) isimleri zikredilebilir.

Muhaddis kimliğinin yanı sıra i'câz alanındaki eseriyle de bilinen Sünnî âlim Hattâbî, sarfe taraftarlarının ortaya koydukları düşüncenin "De ki: Yemin ederim, insanlar ve cinler, Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelip birbirlerine destek olsalar bile, onun bir benzerini ortaya koyamazlar."[112] meâlindeki âyet ile çeliştiği kanaatindedir. Ona göre bu âyette açıkça belirtildiği üzere Allah, müşriklere Kur'ân'ın bir benzerini getirmede diledikleri kimselerden yardım almalarına izin vermiştir. Oysa sarfecilerin sarfe ile murâd ettiği anlam, bahsi geçen âyetin anlamıyla uyuşmamaktadır.[113] Hattâbî'nin çağdaşı olan Bâkıllânî de sarfeyi farklı yönlerden eleştirmektedir. Ona göre sarfecilerin "Araplar, bedîlî iki kelimeyi oluşturabilecek güce sahiptirler. Buna güç yetiren kimse üç ve daha fazla kelime oluşturmaya da muktedirdir. Dolayısıyla birden fazla bedîlî bir kelimeyi bir araya getiren; bir âyet ve bir sûre miktarınca da cümle oluşturmaya yetkindir." yönündeki iddiaları sahih değildir. Zira bu sahih kabul edildiği takdirde bir mısra veya bir beyit oluşturan kimsenin de uzun kasideler veya şiirler ortaya koyması gerekirdi. Sarfe teorisinin geçersiz olduğuna yönelik Bâkıllânî'nin zikrettiği bir diğer husus ise sarfe kabul edildiği takdirde mucizenin Kur'ân'dan ziyade söz konusu engellenmenin olmasıdır. Ona göre şayet muâraza mümkün olsaydı, ilâhî kelâmın aksine engellenme/alıkoyma ameliyesi mucize olurdu. Bu durumda da Allah'ın kelâmının diğerlerine karşı herhangi bir meziyeti ve üstünlüğü de söz konusu olmazdı. Son olarak Bâkıllânî, sarfe taraftarlarının düşüncelerinin "Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini getirebilecekleri bilgi ellerinden alındığı için âciz

[112] el-İsrâ, 17/88.

[113] el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 23.

kalmışlardır" ve "Allah kelâmı ile beşer kelâmı arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Zira her ikisinde de mucizevî ifadeler yer almaktadır." iddiasında olanlardan bir farkı olmadıklarını, dolayısıyla sarfenin şaşırtıcı olması açısından bunlarla aynı seviyede olduğunu ileri sürmektedir.[114]

Sarfe konusuna tefsirinin mukaddimesinde "İ'câzü'l-Kur'ân" başlığı altında değinen Kurtubî, "Mucize olan yön Kur'ân metninin aksine alıkoymadır. Allah, onları onun bir benzerini ortaya koymaktan engellemiştir." şeklindeki sarfe anlayışını, ümmetin icmâsına aykırı olması hasebiyle fâsit olarak nitelendirir. Ona göre ümmet, söz konusu muhâlif görüş (*sarfe*) ortaya çıkmadan önce Kur'ân'ın mucize olduğu konusunda ittifâk etmiştir. Şayet mucizenin alıkoyma ve engelleme olduğunu kabul edersek; bu durumda Kur'ân, mucize olmaktan çıkar. Nitekim böyle bir anlayış da icmâya uygun değildir. Böylelikle bizzat Kur'ân'ın mucize olduğu öğrenilmiş oldu. Kurtubî'ye göre Kur'ân, hem fesâhat hem de belâgat açısından olağanüstü bir yapıdadır ve bu meziyetlere sahip başka hiçbir kelâm yoktur. İlâhî kelâmın alışılmışın dışında olması, engellenme ve alıkoymanın mu'ciz olmadığının bir delilidir.[115]

Kurtubî gibi Zerkeşî de sarfe nazariyesinin bâtıl ve çürük bir görüş olduğu düşüncesindedir. Ona göre Hattâbî'nin de sarfeye aykırı olduğunu ileri sürdüğü el-İsrâ 17/88. âyeti, kudretleri bulunmasına rağmen müşriklerin acziyetine delâlet etmektedir. Şayet Allah onların gücünü ellerinden almış olsaydı, bir araya gelmeleri, ölülerin bir araya gelmesi gibi olacağından herhangi bir faydası olmazdı. Nitekim ölülerin âciz olması da anılmaya değer bir âcizlik değildir. Zerkeşî, ayrıca sarfe nazariyesinin Kur'ân mucizesinin ebedî olması yönüyle de çeliştiğini belirtmektedir. Ona göre sarfeyi kabul etmek, tehaddî zamanının sona ermesiyle i'câzın da ortadan kalktığı ve böylelikle Kur'ân'ın i'câz vasfını taşımadığı anlamına gelmektedir. Oysa bu durum, ümmetin icmâsına aykırıdır. Zira ümmet, Hz. Peygamber'in en büyük mucizenin ebedî olduğu ve Kur'ân dışında bâkî kalan başka bir mucizesinin olmadığı konusunda ittifâk etmiştir.[116]

Klasik dönemde sarfe nazariyesine yöneltilen tenkitler, modern dönemde de muhtelif yönlerden devam edegelmiştir. Söz gelimi Zürkânî, sarfe teorisini ilkin yüzeysel bir şekilde açıklamakta, sonrasında ise onu farklı açılardan derinlemesine tenkit etmektedir. Onun ifadesiyle bazı araştırmacılar, Kur'ân'ın i'câz vechinin sarfe olduğu yönündeki görüşü benimsemişlerdir. Bu telakkiye göre, Kur'ân belâgat bakımından Arapların gücünü aşmamasına rağmen, Allah onları Kur'ân'ın bir alternatifini getirme noktasında engellemiştir. Bu teoriyi savunanlar görüşlerini temellendirmek için şu örneği

---

[114] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 30-31.

[115] el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/119.

[116] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/226-227; Ayrıca bk. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 647-648; Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, VI/387.

zikretmişlerdir. Buna göre insan, bazen güç yetirmesine rağmen kendi irâdesiyle yapabileceği bir işi yapmaz ve onu terk eder. Kişinin söz konusu işi yapmaması ya mezkûr işi yapmaya sevk eden şartların tam olarak oluşmamasından ya tembellikten veya hevesini ve kararlılığını kıracak bir engellemeden yahut başına gelen ani bir olaydan dolayıdır. Esasında onun gayreti buna sevk olunmasına rağmen onun gücü engellenmiştir. İşte Arapların da engellenmesi bu kabildendir. Onların da Kur'ân'ın tehaddîsine karşılık verememeleri onun insan gücünü aşan bir belâgata sahip olmasından dolayı değildir. Aksine onların alıkonulması şu üç sebepten biriyledir: (i) Ya muârazanın gerçekleşebilmesi için temel şartlar Araplarda sağlanmamıştır. (ii) Ya Arapların, Kur'ân'a nazire getirememeleri buna yönelik ilgilerin az olması sebebiyledir. Bundan dolayı da irâdeleri buna yönelmedi ve azimetleri harekete geçmedi. Böylelikle onlar şartlar ve etkenler tam olmasına rağmen geri durdular ve tembellik gösterdiler. (iii) Ya da ani bir engel onların beyânî yeteneklerini ortadan kaldırdı, belâgî güçlerini ellerinden aldı ve himmetleri istemesine ve irâdeleri de ilgi duymasına rağmen muârazaya giden yollardan alıkonuldular. Zürkânî, sarfeye kâil olanların zikrettiği bu üç faraziyeyi aktardıktan sonra her birini müstakil bir şekilde ele almakta ve onları hem aklî hem de naklî delillerle eleştiriye tabi tutmaktadır.[117] Nihâyetinde o, sarfe nazariyesinin temelsiz bir iddia olmaktan öteye geçmediğini, bu teorinin İslâm düşmanları tarafından ortaya atıldığını, İsferâyînî, Nazzâm ve Murtazâ gibi âlimlerin sarfeci olduğu yönündeki düşünceye de şüphe ile yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır.[118]

Zürkânî gibi bir başka Mısırlı âlim Ebû Zehre de sarfe karşıtı bir tavır sergilemekte ve onun bir i'câz vechi olamayacağının altını çizmektedir. Ebû Zehre, öncelikle sarfe nazariyesinin kaynağı konusuna ve bu fikrin revâç bulmasına değinmekte, akabinde ise sarfenin bâtıl bir teori olduğu düşüncesini irdelemektedir. Ona göre sarfe İslâm kaynaklı olmasından ziyade Hint menşeli'dir. Abbâsi halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) döneminde Hint fikirleri İslâm topraklarına girdiğinde her yeni fikri kabul etmeye meyilli olan kimseler, bunu -Kur'ân'a uygulanmasa bile- Kur'ân'a uygulamışlardır. Nihâyetinde onların bir kısmı "Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten âciz kalmışlardır. Fakat bu âcizlik Kur'ân'ın lafız, mana ve nazım gibi zâtî özelliklerinden dolayı değil, Allah'ın onları engellenmesinden kaynaklanmaktadır." demiştir. Ebu Zehre, sarfe düşüncesinin neşvünemâ bulmasını iki duruma bağlamaktadır. Buna göre birincisi Kur'ân-ı Kerîm, fesâhat ve belâgatta zirve bir konumda değil ki onun bir benzerinin getirilmesi engellensin ve insan takati onun bir benzerini ortaya koymaktan âciz olsun.

[117] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (y.y: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, ts.), II/414.

[118] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/419.

Dolayısıyla âcizlik, Kur'ân'ın zâtî sıfatlarından kaynaklanmamaktadır. İkincisi ise Kur'ân'ın belâgat ya da mana bakımından insan kelâmından üstün olmadığına hükmetmektir.[119]

Ebû Zehre, sarfe düşüncesini zikrettikten sonra onun temelden bâtıl olduğunu ve tarîhî vâkıaların da bunu desteklediğini belirtir. Ona göre sarfenin geçersiz olduğunu gösteren hususlardan biri Arapların Kur'ân karşısında çoğu kez hayret ve şaşkınlıklarını ifade etmeleri ve buna bağlı olarak "Ne şiir ne de nesir olarak Kur'ân'ın bir benzerini görmedik." sözünü itiraf etmeleridir. Ona göre Arapları âciz bırakan yön Kur'ân'ın zâtına aittir. Aksi takdirde hârici bir şey onları âciz bırakmamıştır. "Şayet âcizlik Kur'ân'ın metninden dolayı değil de hârici bir durumdan dolayıdır ve onlar da güçleri yetmelerine rağmen onun bir benzerini getirmekten alıkonulmuştur" düşüncesi kabul edilirse bu durumda, onların buna güç yetirebileceklerinin ispat edilmesi gerekir. Oysaki onlar, başlangıçta bu güce sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Şayet onlar Kur'ân'a nazire getirebilselerdi, Kur'ân'ın nüzûlünden önce onların sözlerinde doku ve söz dizimi açısından Kur'ân'a denk ifadeler yer alırdı. Fakat Câhiliye ve İslâm dönemindeki Arap rivâyetlerine bakıldığında ne lafız ne mana ne de beyânî şekil açısından Kur'ân kelâmına yakın herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Ebû Zehre'ye göre "Allah, Arapları alıkoyduğu için Kur'ân'ın bir benzerini getirmemişlerdir." iddiası kabul edilirse, bu durumda mu'ciz olan Kur'ân değil, söz konusu engelleme olur. Bu da Kur'ân'daki i'câz vasfını ortadan kaldırmaktadır. Başta Hz. Peygamber'in mucizesi olmak üzere önceki nebilerin mucizeleri, insanların gücünü aşan mucizelerdir ve bir benzerini getirmeleri mümkün değildir. Onların buna güç yetirmemeleri de herhangi bir alıkoyma veya engellenmeden kaynaklanmamaktadır. Kur'ân'ın birçok âyette[120] diğer mucizelerin erişemeyeceği bir şekilde zâtî sıfatlarla vasıflanması da sarfenin geçersiz ve temelsiz olduğunu göstermektedir. Zira Allah'ın Kur'ân'ı bu denli üstün vasıflarla nitelemesi onun i'câzının zâtından kaynaklanmış olmasını gerektirmektedir. Son olarak Ebû Zehre, Râfi'î'ye atıfla Kur'ân'ın i'câzının sarfe ile gerçekleştiğini ileri sürenlerin durumunu "Kur'ân, olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihirdir."[121] diyen kimselerin durumuna benzetir. Ona göre her iki grup da Kur'ân'ın i'câzının onun zâtından dolayı değil de hârici bir durumdan dolayı olduğu konusunda birbirine benzemektedir. Buna göre sarfe telakkisi Arapların esasında âciz olmadıklarını ancak Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymaya çalışmaktan alıkonulduklarını

[119] Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 58.

[120] Ebu Zehre bu konuda "وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا/Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü ya da yerin parçalandığı veyahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur'ân olsaydı (yine inanmazlardı). Fakat bütün işler Allah'a aittir." (er-Ra'd 13/31) ve "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ / Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi." (ez-Zümer 39/23) âyetlerini örnek vermektedir.

[121] Yukarıdaki ifade birçok âyette geçmektedir. Örnek için bk. el-Müddessir, 74/24

ifade etmektedir. Benzer şekilde sihir de kişiyi manevî olarak etkisi altına alır ve onu bir fiili yerine getirmekten alıkoyar.[122]

Kanaatimizce sarfenin bir i'câz vechi olarak kabul edilebilmesi mümkün değildir. Zira sarfeyi dillendirenlerin yaklaşımı birçok açıdan tutarlı ve makul görünmemektedir. Bunların bir kısmını maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür. (i) Sarfe nazariyesinin makul olmadığını gösteren en önemli husus, tehaddî âyetleriyle net bir biçimde çelişiyor olmasıdır. Nitekim yukarıda da bahsi geçtiği üzere "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا/ De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler." meâlindeki el-İsrâ 17/88. âyetinde Allah, müşriklere Kur'ân'ın bir benzerini getirme noktasında meydan okumaktadır. Burada özellikle "وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" ifadesi Kur'ân'ı mucize kılan yönün dıştan bir engelleme ile olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Zira Allah'ın müşriklere tehaddîye karşılık vermede diledikleri kimselerden yardım almalarına izin vermesi bile sarfenin bir i'câz vechi olmayacağını göstermektedir. Çalışmamızın tehaddî âyetleri ile ilgili kısmında daha detaylı bir şekilde ifade edileceği üzere birçok âlim, âyette zikri geçen "toplanma" lafzını fiziki bir toplanma yerine amel ve fikir birliği anlamında yorumlamışlardır.[123] Öte taraftan bir başka tehaddî âyeti olan Hûd 11/13. âyetinde yer alan "uydurulmuş on sûre" cümlesi de sarfe teorisinin geçersizliğini ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi buradaki tehaddî, Kur'ân'ın manasına yöneliktir. Buna göre âyetin manası "Eğer, siz Kur'ân'ı uydurduğumu, oradaki bilgileri kendi kafama göre oluşturduğumu ve sonrasında ise onun Allah katından geldiğini iddia ettiğimi düşünüyorsanız; o halde siz de onun gibi on sûre getirin ve manalarını tıpkı benim gibi uydurduğumu iddia ettiğiniz gibi uydurun" şeklinde olmaktadır.[124] Buradan da anlaşılacağı üzere Araplar, iddia ettikleri manaları bulma konusunda özgür bırakılmış ve herhangi bir şekilde alıkonulmamıştır.[125]

(ii) Sarfeyi kabul etmek, Kur'ân kelâmını beşer kelâmının seviyesine indirmek anlamına gelmektedir. Zira sarfeyi savunanlar, Kur'ân ile beşer kelâmı arasındaki farkının olağanüstü olmasından ziyade olağan olduğunu vurgulamışlardır.[126] Başka bir deyişle sarfe bir i'câz vechi olarak benimsendiği takdirde Kur'ân'ın belâgî üstünlüğü ortadan kalkmakta, onun mucizeliği sadece sarfeye indirgenmekte; dolayısıyla Allah'ın engellenmesi olmaması durumunda Kur'ân'ın metin bakımından bir benzerinin

[122] Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 60-62.

[123] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, V/193; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/203.

[124] el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, 150.

[125] Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği", 1004.

[126] Ahmet Aytep, "İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Yansıması: Sarfe", *7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, thk. Burak Yuvalı - Taha Eğri (İstanbul: İlem (İlmi Etüdler Derneği), 2019), II/85.

getirilebileceği iddia edilmektedir. Halbuki Kur'ân, Araplarla daha kolay bir şekilde ünsiyet kurmak ve onların seviyesine hitap etmek için onların alışageldikleri bazı ifade ve üslûplara yer vermekle birlikte bir bütün olarak bakıldığında hem lafız hem de mana bakımından Arap kelâmının erişemeyeceği bir konuma sahiptir. Öyle ki İslâm'ın azılı düşmanlarından biri olan Velîd b. Muğîre (öl. I/622) bile "Vallahi aranızda benden daha iyi şiir, recez ve kaside bileniniz yoktur. Vallahi onun sözünde bir tatlılık vardır ki kökü sağlam, üstü ise verimlidir. Bu söz her zaman üstündür, onun üzerine hiçbir şey çıkamaz ve altındaki her şeyi darmadağın eder." ifadesiyle Kur'ân'ın kendi kelâmlarına benzemediğini itiraf etmiştir. Bu durum sadece ona özgü değildir.[127] Benzer şekilde Mekkeli müşriklerin öncülerinden biri olan 'Utbe b. Rebîa (öl. 2/624) da "Vallahi ben birçok söz duydum, ancak hiçbirisi buna benzememektedir. Bu ne sihir ne şiir ne de kehânettir."[128] diyerek Kur'ân'ın nazım bakımından biricik ve eşsiz olduğuna ve hiçbir söze benzemediğine vurgu yapmıştır.

(iii) Naklî delillerin yanı sıra aklî deliller de sarfenin fâsid bir nazariye olduğunu ortaya koymaktadır. Söz gelimi Cürcânî'nin de ifade ettiği üzere şayet Araplar, nüzûl öncesinde sahip oldukları fesâhat yeteneklerinden alıkonulsaydı, bunu kendi kendilerine bilmeleri ve buna yönelik ifadelerin onlardan aktarılmış olması gerekirdi. Ayrıca Hz. Peygamber'e de "Biz, senin bize getirdiğin şeyden önce fesâhat noktasında üstün bir mertebeye sahiptik. Ancak sen bizi büyüledin ve onunla bizim aramıza engel koydun" demeleri de lazımdı. Nitekim Kur'ân'ın birçok âyetinde Hz. Peygamber'e sihir lafzını da nispet etmişlerdir. Bundan dolayı da böyle bir şey olması halinde en azından kendi aralarında bunu müzâkere etmeleri ve bu konuda şikâyetlerini dile getirip "Bize ne oldu da yeteneklerimiz azaldı ve zihinlerimiz yorgun düştü." demeleri icâb ederdi. Buna dair Araplardan az veya çok herhangi bir rivâyetin aktarılmamış olması bile sarfe görüşünün fâsit olduğuna delildir.[129] (iv) Bütün bu delillere ek olarak hicrî birinci asırdan itibaren Nadr b. Hâris (öl. 2/624), Müseylime el-Kezzâb (öl. 12/633), Secâh (öl. 41/661) gibi kimselerin[130] Kur'ân'ın tehaddîsine karşılık vermek üzere muârazaya giriştikleri yönünde aktarılan tarîhî olaylar da onun bir benzerinin getirilmesi noktasında Allah'ın herhangi bir engellemesinin olmadığını ispat etmektedir.[131]

---

[127] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli Sâhibi'ş-şerî'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), II/205.

[128] el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, 124; el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, IV/129.

[129] el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, 148-149.

[130] Hicrî birinci asırdan günümüze değin Kur'ân'ı taklit girişimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Numan Çakır, *Kur'ân'ı Kerîm'i Taklit Teşebbüsleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 87-203.

[131] Sarfenin eleştirisine yönelik ortaya konulan deliller hakkında geniş mülâhazalar için bk. Abdullâh b. Sâlim b. Hamd el-Henâî, "es-Sarfe ve Me'ânîhâ ve'l-Kâilûne Bihâ: Dirâsetün İstikrâiyyetün Nakdiyyetün", *Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye* XXXVI/3 (2019), 1570-1574; 'Arefe İbn Tantâvî, "Cena'l-Hırfe fî İbtâli'l-Kavl bi's-Sarfe", *Mecelletü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye*

3. Tehaddî

İ'câzü'l-Kur'ân alanında etüt edilen temel meselelerden biri tehaddî (*meydan okuma*) olgusudur. Tehaddînin mahiyeti, Kur'ân'da hangi âyetlerin bu kapsamda yer aldığı, meydan okumanın hangi ölçüde tahakkuk ettiği ve tehaddî olarak kabul edilen âyetlerin kronolojisi gibi hususlar, bu çerçevede tartışılagelen başlıca konular arasındadır. Bu başlık altında bahsi geçen meseleler İbn Âşûr bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu doğrultuda birinci alt başlıkta tehaddînin mahiyeti bağlamında onun tahakkuku için gerekli şartlar ve asgarî miktar; ikinci alt başlıkta hangi âyetlerin tehaddî kapsamında değerlendirildiği, son alt başlıkta ise tehaddî âyetlerinin kronolojisi irdelenecektir.

3.1. Tehaddînin Mahiyeti

Kur'ân, hadis, sahâbe ve tabiûn sözlerinde yer almayan tehaddî kelimesinin hicrî III. asır

itibariyle kullanılmaya

VII/60 (2020), 111-122; Ahmed b. Sâlim eş-Şehrî, "Nazariyyetü's-Sarfe ve'r-Red 'ale'l-Kâilîne bihâ", *Mecelletü'l-Kırâ'a ve'l-Ma'rife* 157 (2014), 230-234; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", 210-217.

[132] Ebû Fehr Mahmûd Muhammed Şâkir, *Medâhilü'l-'icâzi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matba'atü'l-Medenî, ts.), 20.

[133] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed 'Avd Mi'rab (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), V/151; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, XIV/168.

[134] el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, IV/2310.

[135] Bk. Mûsâ, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-imâm Süyûtî ve'l-'ulemâ: dirâsetün nakdiyyetün ve mukârenetün*, 34.

[136] Detaylı mülâhazalar için bk. Şâkir, *Medâhilü'l-'icâzi'l-Kur'ân*, 21-22.

İbn Âşûr, tehaddînin ne olduğuna dair bir tanım ortaya koymaz; ancak onun vukû bulması için gerekli olan birtakım şartlara işaret eder. Ona göre tehaddînin gerçekleşebilmesi için iki şartın tahakkuk etmesi gerekir. Birincisi benzeri olduğu ileri sürülen ifadenin Kur'ân'ın lafız ve terkipleriyle benzeşmesi, ikincisi ise muârazada bulunan kimsenin Hz. Peygamber gibi önceki kutsal kitaplar hakkında bilgi sahibi olmayan ve okuma-yazma bilmeyen ümmî biri olmasıdır. Bu durumda İbn Âşûr'a göre ilmî müktesâbata sahip birinin Kur'ân'ın bir benzerini getirmesi durumunda tehaddî gerçekleşmez. Zira tehaddînin muteber olması için muârazada bulunan kimsenin ümmî olması gerekir. Aynı şekilde edîplerin şiirleri, hatîplerin hutbeleri ve hikmet sahibi kimselerin kaleminden çıkan teşrî içerikli ifadeler de tehaddî kapsamı dışında yer almaktadır.[137]

Bu düşüncenin bir benzerini Râzî'de de bulmak mümkündür. Râzî, el-Bakara sûresinde yer alan "fe'tu bi-sûretin min mislihi"[138] âyetinin harf-i cerli (*min*), Yûnus sûresindeki "fe'tu bi-sûretin mislihi" âyetinin ise harf-i cersiz olarak yer almasının temel sebebini Hz. Muhammed'in ümmî oluşuna bağlamaktadır. Ona göre bu sûrede, daha önce hiç kimseye talebelik yapmayan, herhangi bir kitap okumayan ve ilimle iştigal etmeyen Hz. Muhammed gibi ümmîlik noktasında ona denk birinden bir sûre getirilmesi istenmektedir. Dolayısıyla burada mucize olan sûrenin aksine Hz. Peygamber gibi ümmî birinin Kur'ân'a benzer bir sûre getirmesidir. Yûnus sûresinde ise ümmî olsun ya da olmasın herkesten Kur'ân'daki bir sûre gibi bir sûre getirilmesi istenmekte ve sûrenin kendisi mucize kılınmaktadır.[139]

Tehaddînin mahiyeti çerçevesinde, İbn Âşûr'un şartlara ek olarak değindiği bir diğer husus da tehaddînin niceliğidir. Başka bir deyişle Kur'ân'ın mucize kabul edilen miktarı ne ölçüde olmalıdır? Tehaddî Kur'ân'ın tümü ile mi yahut bir sûre veya bir âyet ile mi meydana gelmektedir? Eğer bir sûre ya da âyetle meydana geliyorsa bunun alt sınırı nedir? Bu hususta İslâm bilginleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğine bakıldığında tehaddînin miktarına ilişkin yaklaşımları genel hatlarıyla (i) Kur'ân'ın tümünde, (ii) bir sûresinde (iii) uzun sûrelerinde, (iv) bir âyetinde ve (v) mana bütünlüğünde olmak üzere beş grupta toplamak mümkündür. Birinci grubun savunucularının kimler olduğu konusunda üzerinde uzlaşılan bir fikirden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira klasik dönemde ilk olarak Bâkıllânî tarafından Mu'tezile'nin Kur'ân'ın müstakil her bir sûresini tehaddî kapsamında gördüğüne yönelik ortaya atılan izâh[140] sonraki dönemlerde "Bazı

[137] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/339.

[138] el-Bakara, 2/23.

[139] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420h.), XVII/254.

[140] Bâkıllânî'ye göre tehaddînin ölçütü noktasında Eş'arîye ile Mu'tezile arasındaki temel bir fark bir âyetin miktar açısından bir sûreye eş değer olup olmamasıdır. Eş'arî mezhebine göre tehaddînin tahakkuk etmesi için bir âyetin el-Kevser sûresindeki üç

Mu‘tezilî âlimler, Kur’ân’ın bir kısmının aksine tümünün mu’ciz olduğunu ileri sürmüşlerdir.” şeklindeki düşünceye evrilmiştir.[141] Tespit edebilebildiği kadarıyla bu değişimin kırılma noktası Süyûtî görünmektedir.[142] Nitekim “bazı Mu‘tezilî âlimler”[143] ifadesi ilk olarak onun tarafından ortaya konulmuş, daha sonraki âlimler de buifadeyi birebir nakletmişlerdir. Burada iki görüşü cem etmek nasıl mümkün olabilir şeklinde bir soru sorulabilir. Kanaatimizce bu durum, Mu‘tezile bilginlerinin bir kısmının tehaddînin ölçütü olarak Kur’ân’ın tamamını, diğer bir kısmının ise bir sûreyi esas almış olmaları şeklinde ifade edilebilir.

Kur’ân’ın bütünüyle tehaddî yapıldığını savunanlar olduğu gibi bir sûresi ile de meydan okunulabileceğini savunan âlimler de vardır. Bu yaklaşımı benimseyenler arasında gerek Ebû’l-Hasan el-Eş‘ârî, Cessâs (öl. 370/981), Bâkıllânî, Ebû Hafs en-Nesefî (öl. 537/1142), Nizâmeddîn en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329), Tîbî (öl. 743/1343) gibi klasik dönem gerekse de Zürkânî, Şa’râvî (öl. 1998) ve Nureddîn ’Itr (öl. 2020) gibi modern dönem olmak üzere birçok âlim zikredilebilir.[144] Bu yönüyle ikinci grubun yaklaşımının mezkûr görüşler arasında hâkim ve râcih bakış açısı olduğu söylenebilir. Sûre ile tehaddîyi savunan bu gruba göre el-Bakara sûresinde yer alan “بسورة” ifadesi herhangi bir kayıtla sınırlandırılmadığından, kısa olsun veya uzun olsun Kur’ân’daki herhangi bir sûre ile tehaddîde bulunmak mümkündür. Bu yaklaşımı benimseyenler, tehaddînin asgarî ölçütü olarak Kur’ân’ın en kısa sûresi olması hasebiyle el-Kevser sûresini ölçü almışlardır. Onlara göre bu sûre üç âyetten oluştuğu için üç âyet hacminde olan bir âyet de i‘câz kapsamındadır. Dolayısıyla bir sûreden oluşmasa da miktar bakımından üç âyete denk olan her bir âyet de tehaddî olmaya elverişlidir ve tek başına mucizedir.[145]

âyet ölçüsünde olması yeterli görülürken, Mu‘tezile ise bir bir âyet yerine birden çok âyetin olmasını şart koşmaktadır. el-Bâkıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, 254.

[141] Ebû Muhammed Abdulmunim b. Abdurrahîm İbnü’l-Feres, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Tâhâ b. Ali Bû Sarîh (Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2006), I/41; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fî sîreti Hayri’l-ʿibâd*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muʿavvız (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993), IX/424; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, II/334.

[142] es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 655.

[143] Bâkıllânî ve Süyûtî’nin Mu‘tezile ile kimlerin kastedildiği konusunda isim belirtmemelerinde mezhebî âidiyetin etkili olmuş olması muhtemeldir.

[144] Zeydî âlim Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî (öl. 749/1348), tehaddînin Kur’ân’ın her bir sûresiyle gerçekleştiği hususunda âlimlerin icmâ ettiğini belirtmektedir. Ancak bize göre bu ifade, abartılı bir söylemdir. Zira âlimlerin bu konuda farklı görüşlere sahip olmaları, bu iddianın tutarlı olmadığını göstermektedir. Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî, *et-Tırâzü’l-mütezammin li-esrâri’l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Unsûriyye, 1423), III/221.

[145] Bk. el-Bâkıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, 254; Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Şâhîn (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994), I/33; Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş - vd. (İstanbul: Dârü’l-Lübâb Li’d-Dirâsât, 2019), VIII/171; Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbûrî, *Ğarâibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân*, nşr. Zekeriyyâ ‘Umeyrât (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1416), II/4; III/583; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fî’l-keşf ‘an kinâ‘i’r-reyb*, thk. Komisyon

Üçüncü gruptaki yaklaşım, tehaddînin asgarî ölçütü olarak sûreyi kabul etme noktasında ikinci grupla benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte bu sûrenin hangi veya ne tür sûreler olması gerektiği yönünde onlardan ayrışmaktadır. Araştırabildiğimiz kadarıyla ilk olarak Râzî tarafından savunulduğu tespit edilen bu görüşe göre belâgat ve fesâhatın el-Kevser sûresindeki üç kısa âyet gibi pasajlarda ya da bazı sûrelerde bütün yönleriyle tebellür etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı tehaddî, kelâmın gücünün açık bir şekilde izhâr ettiği uzun sûrelerle olması gerekir. Bize göre Râzî'nin kısa sûreleri ve âyeti tehaddî kapsamında kabul etmemesinin arka planında Kur'ân'ın nüzûl döneminde müşriklerden birebir iktibâslarda bulunduğu yönünde bir düşünceye sahip olması yer almaktadır. Bizi böyle bir tespite sevk eden unsur, onun yukarıdaki ifadeyi el-Enfâl 8/32. âyeti bağlamında serdetmiş olmasıdır. Ona göre " وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ/ Hani onlar, "Ey Allah'ım eğer şu (Kur'ân) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır ya da bize elem dolu bir azap getir" demişlerdi." âyeti Allah'ın sözünden ziyade kâfirlerin sözüdür ve bu da Kur'ân nazmının cinsinden bir sözdür. Râzî, bu ifadenin dikkate alınması durumunda, kâfirlerin Kur'ân'ın benzeri bir söz getirebildiğini ve böylece muârazaya cevap verebildiklerini ileri sürer. Ona göre el-İsrâ sûresinde yer alan "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا/ ve dediler ki: "Sen, bize yerden bir pınar fışkırtmadıkça sana asla inanmayız."[146] meâlindeki âyet de bu türdendir. Zira bu ifade de yukarıdaki âyet gibi kâfirlerin sözüdür ve Kur'ân'ın nazmına ve muârazasına benzemektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında onların muârazaya cevap verdikleri görülmektedir. İşte Râzî, Kur'ân'ın meydan okumasının geçerliliğini koruduğunu ispatlamak adına Kur'ân'a karşı meydan okumanın tahakkuk etmesi için bu miktardaki sözün yeterli olmayacağı kanaatindedir. Ona göre, bu kadarcık bir ifadede belâgat ve fesâhatin her yönüyle tezâhür etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tehaddînin geçerli olması için uzun sûrelerin esas alınması elzemdir.[147]

Tehaddînin Kur'ân'ın tümünde, bir sûresinde ya da uzun sûrelerinde olması gerektiğini ileri sürenlerin yanı sıra, sadece bir âyetin bile yeterli olabileceğini savunan âlimler de bulunmaktadır. Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî (öl. 831/1428), Ebû Bekr el-Cürâ'î (öl. 883/1480) ve Mar'î el-

(Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434), VII/54; X/560; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/345; II/335-336; Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-* (Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.), I/197; Nûreddîn Itr, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1993), 193-194.

[146] el-İsrâ, 17/90.

[147] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV/479. Tehaddînin uzun sûrelerde aranması gerektiği noktasında Râzî'nin düşüncesi sonraki dönem âlimlerini de etkilemiştir. Örnek için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn b. Ebî Bekr b. Ömer ed-Demâmînî, *el-Mesâbîhu'l-Câmi'i'*, thk. Nûreddîn Tâlib (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2009), VIII/222. Ayrıca bk. Demir, *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti*, 258-259.

Kermî (öl. 1033/1624) gibi âlimlerin yer aldığı bu gruba göre, Kur'ân ilk önce tümüyle, sonrasında on sûreyle, akabinde bir sûreyle ve nihâyetinde ise bir âyet ile meydan okumaktadır. Kur'ân'ın bir âyetle de tehaddîde bulunduğu kanaatini taşıyanlar, et-Tûr 52/34. âyetinde yer alan "الحديث"[148] ibaresini "âyet" olarak açıklamakta ve kısa ya da uzun olmasına bakmaksızın her bir âyetin i'câz kapsamında olması gerektiğini ileri sürmektedirler.[149] Hemen ifade edelim ki, bir âyet ile tehaddî anlayışına sahip olanlar ağırlıklı olarak fukahâdan teşekkül etmektedir. Bu yaklaşımın bilhassa fıkıh âlimleri arasında tartışılmasının temel sebebi, kanaatimizce meselenin ibâdet boyutuyla da yakından alakalı olmasıdır. Şöyle ki; namazda kırâatin asgarî miktarının üç âyet olduğunu savunanlar, bir âyetin okunmasını yeterli görmezken, aksi yönde düşünceye sahip olanlar ise bu durumda namazın geçerli ve muteber olduğunu söylemişlerdir.[150]

Tehaddînin miktarının ölçüsü noktasında görüşüne yer vereceğimiz son grup ise tehaddînin gerçekleşmesi için sûre ve âyetten ziyade mana bütünlüğünü şart koşanlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) tarafından savunulan bu görüşe göre Kur'ân'ın mu'ciz bırakan miktarı "söz dizimin ve anlatımın sürekliliği ile az lafızla bile olsa tam bir mana ifade etme" olmak üzere iki vechi kendisinde bir araya getiren ifadedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun için esas olan söz diziminin düzenli olması ve mananın tam olmasıdır. Bu durumda bahsi geçen şartları hâiz olduğu takdirde el-Kevser sûresindeki üç âyetten daha az miktarda olan bir âyetin de tehaddîye konu olması mümkündür. Ona göre "مُدْهَامَّتَانِ/O iki cennet koyu yeşildirler.",[151] "ثُمَّ نَظَرَ/ Sonra baktı."[152] ve benzeri âyetlerin tek

[148] et-Tûr, 52/34.

[149] Şemsüddîn Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, *el-Fevâ'idü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullâh Ramazan Mûsâ (Mısır: Mektebetü't-Tev'iati'l-İslâmiyye, 2015), I/364-365; Takıyüddîn Ebû Bekr b. Zâid el-Cürâ'î, *Şerhu muhtasari usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîz Muhammed İsâ Muhammed Müzâhim el-Kâîdî vd. (Kuveyt: Letâifu Li'n-Neşri'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-'İlmiyye, 2012), I/513, 515-516; Mar'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kermî, *el-Kelimâtü'l-beyyinât fî kavlihi teâlâ: "ve beşşiri'l-llezine âmenû ve 'amilû's-sâlihâti enne lehüm cennâtin"*, thk. Abdülhakîm el-Enîs (el-Mektebü'l-İslâmî Li-İhyâi't-Türâs, 2004), 47. Âyet ile tehaddî yaklaşımını benimseyenler yukarıda bahsi geçenlerle sınırlı değildir. Bu anlayışa sahip olanlar hakkında detaylı bilgi için bk. Zakir Demir, "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/48 (2023), 537-541.

[150] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, *Şerhu't-telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), I/333; Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Furû'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), III/166; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr 'ale'l-hidâye* (Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1970), I/332; Molla Hüsrev el-Hanefî, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ġureri'l-ahkâm* (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), I/69.

[151] er-Rahmân, 55/64.

[152] el-Müddessir, 74/21.

başlarına muâraza kapsamında kabul edilmesi mümkün değildir. Bunlar ancak önceki ve sonraki âyetlerle bir arada ele alındığı takdirde tehaddî vasfını kazanırlar.[153]

İbn Âşûr'un, tehaddînin asgarî hangi ölçüde olması gerektiğine yönelik yaklaşımına bakıldığında, el-Kevser sûresinden hareketle sûre veya onun miktarında olan âyet ile tehaddî anlayışını benimseyen ve âlimlerin ekserisi tarafından kabul gören ikinci gruba paralel bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Zira o, tehaddînin alt sınırı olarak el-Kevser sûresini veya onun uzunluğunda olan her bir âyet topluluğunu göstermektedir.[154] Ona göre belâgatın birtakım sanatları, kelâmın nazmının tümüyle ilişkili olduğundan söz konusu kelâmın başı, sonu, konu geçişi, fasıl, îcâz, itnâb, istitrât[155] ve ara cümleler gibi hususlar büyük önem arz etmektedir.[156] Bu hususlar ancak cümle tamamlandığında ortaya çıkmakta ve maksat hâsıl olmaktadır. İbn Âşûr, bahsi geçen şartları âyetten ziyade sûrenin taşıyabileceğini savunmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın her bir âyetinde bu hususların bir arada bulunabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle tehaddî, ancak Kur'ân sûrelerinden bir sûre veya onun uzunluğunda olan bir âyet ile olmaktadır.[157]

Burada İbn Âşûr'un tasavvurunda sûre kavramı neye karşılık gelmektedir? şeklinde bir soru sorulabilir. Zira onun tarafından sûrenin mahiyeti ortaya konulduğunda konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Âlimler tarafından sûre ile neyin murâd edildiğine yönelik birden çok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan birkaçını örnek vermek gerekirse; Sem'ânî (öl. 489/1096) el-Bakara 2/23. âyet bağlamında sûre kelimesini "başı ve sonu belli olan Kur'ân'dan bir parçanın ismi" şeklinde tarif ederken,[158] en-Nûr 24/1. âyette geçen sûre kelimesini ise. "başı ve sonu belli olan Allah'ın indirdiği âyetler topluluğu" olarak açıklamıştır.[159] Begavî'nin (öl. 516/1122) sûre kavramına getirdiği tanım Sem'ânî ile birebir aynıdır.[160] Zemahşerî (öl. 538/1144) ise sûreyi "Kur'ân'ın en az üç âyetten oluşan

[153] İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, V/188.

[154] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/63. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104, 336-337; XI/170.

[155] İstitrât, bir belâgat terimi olarak bedî'i ilminde yer alan ve "Asıl konudan olmayarak, yeri gelmişken söylenen söz" anlamına gelen bir kavramdır. Bk. İsmail Durmuş, "İstitrât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.), XXIII/401.

[156] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[157] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[158] Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbrâhîm (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1418), I/58; III/497.

[159] es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III/497.

[160] el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/93.

mütercem[161] bölümü" olarak tarif etmiştir.[162] Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Nesefî (öl. 710/1310) de tefsirlerinde Zemahşerî'nin tanımını herhangi bir değişiklik yapmadan aktarmışlardır.[163] Son olarak sûre kavramı Zerkeşî (öl. 794/1392) tarafından da "başı ve sonu olan ve en az üç âyetten oluşan Kur'ân" şeklinde tanımlanmıştır.[164]

Yukarıda verilen tanımlara bütüncül bir şekilde bakıldığında sûre kavramına zaman içerisinde birçok kaydın eklendiği görülmektedir. İlkin Sem'ânî ve Begavî sûreyi "başı ve sonu olan" bir Kur'ân parçası olarak tarif etmiş; akabinde Zemahşerî ve onun tanımını birebir aktaran Beyzâvî ile Nesefî, bu tanıma "en az üç âyet" kaydını ilave etmişlerdir. Zerkeşî'nin ortaya koyduğu tanımda ise her iki kayıt bir arada zikredilmiştir. Bahsi geçen her iki kayıt İbn Âşûr'un sûre kavramına getirdiği tanımda da yer almaktadır. O, tefsirinin ilgili yerlerinde sûre kavramına yönelik farklı tanımlar getirmekle birlikte[165] en geniş tanımı Kur'ân isimlerini, âyetlerini, sûrelerini ve sûrelerin tertîbi ile isimlerini ele aldığı sekizinci mukaddimesinde vermektedir. Bu bağlamda sûreyi şöyle açıklamaktadır: "Sûre, başı ve sonu değişmeksizin belli olan, özel bir isimle adlandırılan, söz konusu sûrenin âyetlerinin üzerinde temerküz ettiği tam bir maksat/amaç doğrultusunda üç ve daha fazla âyetten oluşan ve bir olay (*sebeb-i nüzûl*) ya da birbirleriyle münâsebeti bulunan âyetlerin oluşturması sonucu ortaya çıkan Kur'ân'dan bir bölümdür."[166]

Diğer tanımlardan farklı olarak İbn Âşûr'un ortaya koyduğu bu tanıma bakıldığında sûrenin bir amaç, gaye ve hedef taşıdığı yönünde bir kaydının yer aldığı müşâhede edilmektedir. Bize göre bu ifadeyi sûre tanımına yerleştirmesinin arkasında yatan temel etken makâsıd düşüncesidir. Zira ona göre Allah, Kur'ân'ı bütün insanların ahvâlini ıslâh etmek için göndermiştir. Nitekim " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ/Sana her şeyi açıklayan ve Müslümanlara doğruyu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kur'ân'ı indirdik."[167] âyetinde de bu husus açık bir şekilde yer almaktadır. Kur'ân'ın ana

[161] Zemahşerî'nin tanımında yer alan "mütercem" ifadesiyle, Kur'ân sûrelerinin belli isimlere sahip oldukları murâd edilmektedir. Zemahşerî'den sonraki dönemde sûre tanımında "mütercem" ifadesinin kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 128-143.

[162] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/97.

[163] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/57; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, I/64.

[164] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/362. Sûre kavramının âlimler tarafından kronolojik olarak yapılan tanımları için bk. Ali Mûsevî ed-Dârâbî, *Nusûs fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Vâ'izzâde el-Horâsânî (Meşhed: Mecma'ü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1386), VI/258-386.

[165] Buna örnek olarak şu tanımlar zikredilebilir: "Başı ve sonu ile diğerlerinden ayrılan, bir veya daha fazla hedef doğrultusunda üç ya da daha fazla âyetten oluşan Kur'ân parçası", "Başı ve sonu belli olan Kur'ân âyetlerinden muayyen bir bölüm", "Birkaç âyetten oluşan ve başı ile sonu olan Kur'ân'ın bir kısmı". Sırasıyla bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/336; X/288; XVIII/142.

[166] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/84.

[167] en-Nahl, 16/89.

maksadının bu olduğuna dikkat çeken İbn Âşûr, onun da ferdî, ictimâî ve umrânî olmak üzere alt maksatlara ayrıldığını söylemektedir. Buna bağlı olarak bunlar da kendi içinde birçok alt maksatlara ayrılmaktadır.[168] Kur'ân, birçok maksadı içerecek şekilde nâzil olmuşsa, onun bir alt bölümü olan sûreler de bunlardan birkaçını veya birini hâizdir. Başka bir deyişle, Kur'ân'da yer alan her bir sûre onun bazı maksatlarını içermektedir.[169] Bu çerçevede ona göre sûrenin birtakım maksatları içermesi ve belli bir muhtevâya sahip olması için en az üç âyetten oluşması gerekmektedir.[170] Bu şartlar yerine getirildiği takdirde her bir sûre ana bir düşünceye sahip olur. Bu noktada İbn Âşûr, sûrenin belli bir maksadı içermesini şâirin kasidesine ve hatîbin hutbesine benzetmektedir. Ona göre ilgili ifadenin tümü nazarı itibara alınmadıkça söz konusu ifadenin üstün meziyetlere sahip olduğuna hükmedilemez.[171]

Kur'ân'daki her bir sûrenin bir veya birden fazla maksada sahip olduğu düşüncesi, sadece İbn Âşûr'a özgü değildir. Onun öncesinde de birçok âlim "سياق السورة", "الوحدة الموضوعية للسورة" ve "غرض السورة" gibi ifadelerle sûrelerin maksatlarına atıfta bulunmuşlardır. Söz gelimi Endülüslü âlim İbn Berrecân (öl. 536/1142), özellikle Kur'ân'ın son çeyreğinde yer alan sûrelerde "الغرض الأساسي من السورة" ve " تأسيس تنزيل هذه السورة" ve benzeri lafızlarla sûrenin amacına değinmektedir.[172] Kur'ân'ın sûre maksatlarına dikkat çeken en önemli âlimlerden bir diğeri de Bikâî'dir (öl. 885/1480). Kur'ân'daki her bir sûrenin belli bir maksadı olduğu düşüncesini benimseyen Bikâî,[173] *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdi's-süver* isimli eserini sûre maksatlarına hasretmiştir.[174] Her bir sûrenin bir gâyesi ve maksadı olduğunu savunanlar burada bahsi geçenlerden ibâret değildir. Bunlar dışında Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (öl. 708/1308), Takıyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibilerin isimleri de zikredilebilir.[175]

Öte taraftan İbn Âşûr, sûrenin alt limitinin üç ve daha fazla âyetten oluşması gerektiği yönündeki yaklaşımını birtakım rivâyetlere ve benzer görüşleri savunan kimselerin izâhlarına dayanarak temellendirmektedir. Ona göre bunun bilgisine Hz. Ömer'den nakledilen rivâyet vasıtasıyla erişilmesi

[168] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/38-39.

[169] Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 162.

[170] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/63.

[171] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/337.

[172] Ali b. Süleymân el-'Abîd, *Makâsıdu's-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2021), 31.

[173] Ebû'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf 'alâ makâsıdi's-süver* (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1987), I/182.

[174] Bikâî'nin makâsıdu's-süver kavramına yönelik yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bk. Şahin Güven, "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak 'Makâsıdu's-Süver'", *Bilimname: Düşünce Platformu* I/35 (2018), 106-111.

[175] el-'Abîd, *Makâsidu's-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29-42.

mümkündür. Söz konusu rivâyete göre el-Hâris b. Huzeyme, Kur'ân'ın cem'i sırasında "Berâe (*et-Tevbe*) sûresinin sonundaki iki âyeti Hz. Peygamber'den duyduğuma şâhitlik ederim." deyince Hz. Ömer de bu âyetlerin et-Tevbe'de yer aldığına şâhitlik etmiş ve sözüne şöyle devam etmiştir: "Şayet bu iki âyet, üç âyet olsaydı onları müstakil bir sûre yapardım."[176] Bu rivâyete göre Hz. Ömer'in bu bilgisinin salt ictihâdın aksine bir ilme dayandığını söylemek mümkündür. İbn Âşûr'a göre bunun bilgisine rivâyet dışında istikrâ yoluyla da varılması imkân dâhilindedir. Nitekim Kur'ân sûrelerine bakıldığında en kısa sûrenin el-Kevser sûresi olduğu, onun da üç âyetten müteşekkil olduğu müşâhede edilmektedir.[177] Ayrıca *el-Keşşâf* üzerine *Fütûhu'l-ğayb* isminde bir hâşiye kaleme alan Tîbî (öl. 743/1343) de tehaddînin âyet ile değil, sûreyle tahakkuk edeceğine vurgu yapmaktadır.[178]

İbn Âşûr'un bir taraftan tehaddînin en az üç âyetten müteşekkil bir sûre ile meydana geldiğini ileri sürmesi, diğer bir taraftan ise metni bâkî hükmü neshedilen âyetleri tehaddî kapsamında görmesi[179] görüşleri arasında bir tenâkuzun olduğu izlenimini verebilir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr, tehaddînin âyet ile yapılmasının mümkün olmadığını, âyetin tek başına bir mana ifade edemediğini belirtmişti. Burada eğer İbn Âşûr'un tehaddî kapsamında gördüğü metnî bâkî hükmü mensûh olan âyetler el-Kevser sûresindeki üç âyetten miktar bakımından fazla ise bu durumda görüşleri arasında bir çelişkinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak, bu âyetlerin miktarı el-Kevser sûresindeki üç âyetten az ise, o halde kendi görüşüyle çeliştiği söylenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla, bu durum sadece İbn Âşûr'a özgü değildir. Onun öncesinde de bazı âlimler hem tehaddînin sûre ile olması gerektiğini savunmuş hem de metni bâkî hükmü mensuh olan âyetleri tehaddî kapsamında kabul etmişlerdir. Söz gelimi Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (öl. 1932)[180] Hz. Peygamber'in mucizelerini ele aldığı *Hüccetullâh 'ale'l-'âlemîn* adlı eserinde kendisine uzun bir müddettir bir i'câz vechi belirdiğini, ancak kesin kanaat getirmeden onu dile getirmek istemediğini belirtir. Nihâyetinde kendisine görünen görüşün tercih edilebilir bir görüş olduğuna hükmeden Nebhânî, Kur'ân'ın üslûp ve terkiplerinin belâgatın zirvesinde olduğunu vurgular. Ona göre Kur'ân'daki âyetler tilâvet yönünden neshedilmediği sürece, taşıdıkları güzellik de bâki olmaya devam eder. Buna bağlı olarak söz konusu âyetlerdeki i'câz da geçerliliğini korur. Âyetin tilâveti neshedildiğinde ise ondaki güzellik yok olacağı için i'câz da ortadan

[176] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/84.

[177] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/63; Ayrıca bk. Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*, 102.

[178] et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*, VII/54.

[179] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104, 663.

[180] Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), XXXII/471-472.

kalkar. O, bu kapsamda değerlendirilen ifadelerin Kur'ân'ın güzelliğinden soyutlandığını ve artık i'câz özelliği taşımadığını ileri sürer. Buna karşın hükmü neshedilen ancak metni bâkî olan âyetler ise, Kur'ân'ın güzelliğini ve i'câzını taşımaya devam eder. Nebhânî, buna örnek olarak vasiyet âyeti olarak da bilinen el-Bakara 2/180. âyeti gösterir.[181] Ona göre bu âyet ile hem hükmü hem de tilâveti neshedilmeyen âyetler arasında lafzın zarâfeti ve i'câzı açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır.[182]

Tehaddînin miktarı meselesinde ortaya konulan beş grubun görüşlerini inceleyecek olursak denilebilir ki; Kur'ân'ın hem Yûnus 10/38 hem de el-Bakara 2/23. âyetlerinde yer alan "قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" ve "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" ifadelerinde doğrudan bir sûre getirilmesi talep edildiği için tehaddîyi Kur'ân'ın tümü ile olması gerektiğini ileri sürenlerin yaklaşımı isâbetli görünmemektedir. Zira bu âyetlerde "sûre" kelimesi herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamış; mutlak bir şekilde herhangi bir sûre getirilmesi istenmiştir. Bundan dolayı meydan okumanın sadece uzun sûrelerde olması gerektiğini ileri süren yaklaşım da ikna edici görünmemektedir. Kanaatimizce Kur'ân'ın bir âyet ile meydan okuduğunu savunan görüş de bazı açılardan problemlidir. Çünkü tehaddî kapsamındaki hiçbir âyette "bir âyet getirin" şeklinde açık bir ifade yer almamaktadır. Bu görüşün sahiplerinin kendi görüşlerine mesnet olarak getirdikleri et-Tûr sûresinde yer alan "الحديث" ifadesi de, âyetin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, müfessirlerin çoğunluğunun belirttiği üzere "Kur'ân" manasına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'da uzun âyetler olduğu gibi bir veya iki kelimelik âyetler de yer almaktadır. Arapların uzun âyetlerin bir benzerini getirememeleri mümkün olsa da aynı durumun bir kelimeden oluşan âyetler için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin, herhangi bir Arab'ın Kur'ân'da yer alan "مُدْهَامَّتَانِ" veya "ثُمَّ نَظَرَ" ifadesinin bir benzerini kurması zor olmasa gerektir.[183] İbn 'Atıyye tarafından tehaddînin sûre veya âyetten ziyade mana bütünlüğünde aranması gerektiği yönündeki görüş akla ve mantığa yatkın olsa da Kur'ân'da yer alan "benzeri bir sûre getirin" ibaresi bu yaklaşımı da dışarı bırakmaktadır. Tehaddînin Kur'ân'da herhangi bir sûre veya el-Kevser sûresinde yer alan üç âyet uzunluğunda olan bir âyet ile olmasını gerekli gören âlimlerin yaklaşımları, bir yönüyle isâbetli diğer bir yönüyle ise tartışmalı görünmektedir. Şöyle ki; bu görüşün isâbetli olan yönü, tehaddînin çoktan aza doğru tedrîci bir yöntemle olduğu göz önünde bulundurulduğunda, son meydan okumanın bir sûre ile tahakkuk etmiş olmasıdır. Bundan dolayı, tehaddîyi sûre ile kayıtlamaları tutarlıdır. Nitekim Yûnus ve el-

[181] "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"/Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa annesine, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı."

[182] Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-'âlemîn fî mu'cizâti seyyidi'l-mürselîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), 237.

[183] Benzer bir değerlendirme için bk. 'Arefe İbn Tantâvî, *eş-Şüf'a beyne'l-cem'i'l-Osmânî ve'l-ahrüfi's-seb'a* (Mısır: Merkezü Ta'sîli 'Ulûmi't-Tenzîl Li'l-Buhûsi'l-'İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1443), 44.

Bakara sûresinde yer alan "sûre" kelimesi de bunu destekler mahiyettedir. Problemli olan yön ise, "sûre" kavramıyla Kur'ân'da yer alan 114 sûreden herhangi birinin murâd edilmesi; alt sınır olarak Kur'ân'ın en kısa sûresi olan el-Kevser sûresinin esas alınması ve buna bağlı olarak üç âyet ölçüsünde olan bir âyetin de muâraza kapsamında kabul edilmesidir.

Kanaatimizce tehaddî âyetlerinde yer alan sûre lafzıyla, bugünkü anlamıyla 114 sûreden birinin aksine tek celsede Hz. Peygamber'e "bir konu hakkında inen âyet ve âyet gruplarından oluşan vahiy biriminin"[184] murâd edilmiş olması muhtemeldir. Bizi böyle düşünceye sevk eden temel etken, Kur'ân'ın bir sûre veya on sûre ile meydan okuma hitâbının gerçekleştiği esnada başı ve sonu itibariyle tamamlanmış bir sûre veya on sûrenin olup olmadığına yönelik kesin bir verinin olmamasıdır. Bunu vuzuha kavuşturmak için sûre kelimesinin yer aldığı âyetleri tespit etmek ve onları nüzûl tertîbi açısından incelemek gerekir. Bu çerçevede Kur'ân'a bakıldığında sûre kelimesinin on kez geçtiği görülmektedir.[185]

Sûre kelimesi el-Bakara, Yûnus, Hûd ve en-Nûr sûrelerinde birer kez, et-Tevbe sûresinde dört kez, Muhammed sûresinde ise iki kez geçmektedir. Sûrelerin Mekkî ve Medenîliğine dair bilgi veren kaynaklara bakıldığında genellikle el-Bakara, et-Tevbe, en-Nûr ve Muhammed sûrelerinin Medenî, Yûnus ve Hûd sûrelerinin ise Mekkî olduğu ifade edilir.[186] Burada Mekkî sûreler olması hasebiyle Yûnus ve Hûd sûreleri sûre kelimesinin ilk geçtiği sûreler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hangisinin daha önce indiği ihtilâflı olmakla birlikte[187] kaynakların kâhir ekseriyeti önce Yûnus sûresinin akabinde ise Hûd sûresinin nâzil olduğunu belirtmiştir. Yûnus sûresinin ilk olarak indiği yönündeki görüşü esas[188] aldığımızda sûre kelimesinin Kur'ân'da ilk kez burada geçtiği söylenebilir. Buna göre Kur'ân, mevcut âyetin nüzûlüne kadar sûre kavramını hiçbir şekilde kullanmamıştır.[189] Yûnus sûresinde yer alan sûre kelimesini bilinen anlamıyla ele aldığımızda mezkûr sûreden önce başı ve sonu belli bütün yönleriyle

---

[184] İlgili tabirin kullanımı için bk. Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 76.

[185] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), 370.

[186] Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyûb el-Becelî İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Büdeyr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988), 33; Süyûtî de Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve* isimli eserinden aktardığı rivâyette el-Bakara, et-Tevbe, en-Nûr ve Muhammed sûrelerini Medenî, geri kalan iki sûreyi ise Mekkî sûreler arasında zikretmiştir. Bk. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 34. Yukarıda bahsi geçen sûrelerin İslâm literatüründeki kronolojik sıralamasına ilişkin liste ve bunların analizi hakkındaki mülâhazalar için bk. Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 57-65.

[187] Konuyla ilgili bilgi, bir sonraki başlıkta verilmiştir.

[188] Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 65.

[189] İbn Âşûr, herhangi bir şeyin bölümünün sûre olarak isimlendirilmesinin Kur'ân'a özgü olduğu düşüncesindedir. Ona göre ne Tevrât'ın ne de İncil'in parçaları sûre olarak adlandırılmıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/84-85.

tamamlanmış bir sûrenin getirilmesi gerekmektedir. Oysaki Yûnus sûresi öncesinde bilinen anlamıyla tamamlanmış bir sûrenin olduğuna yönelik herhangi kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki Yûnus sûresinin kendisi bile her ne kadar Mekkî bir sûre olsa da tümünün aynı anda nâzil olmadığı, içerisinde Medenî bazı âyetleri barındırdığı bile ileri sürülmüştür.[190] Benzer durum sûre kelimesinin geçtiği bir diğer Mekkî sûre olan Hûd sûresi için de geçerlidir. Bazı kaynakların belirttiğine göre Hûd sûresi de Mekkî bir sûre olmakla birlikte bazı âyetleri Medîne'de nâzil olmuştur.[191] Ayrıca yine Yûnus sûresinde olduğu gibi Hûd sûresinin "Kur'ân'daki sûreler gibi on uydurulmuş sûre" meâlindeki 13. âyetinde yer alan "sûre" lafzı da terimleşmiş sûre olarak kabul edildiği takdirde bu sûreden önce on sûrenin tamamlanmış olması gerekmektedir. Halbuki ne tefsir literatüründe da ne de hadis külliyâtında Hûd sûresinden önce baştan sona bütün yönleriyle tamamlanmış on sûrenin olduğuna yönelik herhangi bir veri tespit edilememiştir.[192] Esasında Mekkî sûrelerde Medenî âyetlerin, buna karşın Medenî sûrelerde de Mekkî âyetlerin yer alması; ayrıca birtakım sûrelerin Mekkî veya Medenî kategorisinde değerlendirilmesine rağmen bir bütün olarak inmemiş olması, günümüzde bilinen haliyle sûre oluşumlarının nüzûl döneminin son anına kadar devam ettiğini göstermektedir.[193]

Yûnus ve Hûd sûreleri bir bütün olarak nâzil olmadığı gibi sûre kelimesinin geçtiği el-Bakara,[194] et-Tevbe,[195] en-Nûr ve Muhammed[196] sûrelerinin de tek bir celsede tamamen nâzil olmadığı, farklı zaman dilimlerinde indiği ileri sürülür. en-Nûr sûresini örnek olarak ele aldığımızda sûre kelimesi birinci âyette "سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ/Bu, âyetlerini kesin olarak belirleyip indirdiğimiz bir sûredir."

---

[190] Yûnus sûresinin hangi âyetlerinin Medenî olduğu konusunda birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre, Yûnus sûresi 4 ve 5. âyetler dışında Mekkî'dir. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 204/819) ise Yûnus sûresinin 40. âyetinin, Medîne'deki Yahudi bir grup hakkında inmesi nedeniyle Medenî, geri kalan âyetlerinin ise Mekkî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sûrenin başından kırkıncı âyete kadar Mekkî, geri kalan âyetlerinin ise Medenî olduğu da söylenmiştir. Ebû'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâʾ ve kemâlü'l-ikrâʾ*, thk. Abdülhak Abdüddâim Seyf el-Kâdî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999), I/121-122. İbn Âşûr ise Yûnus sûresinin bütün âyetlerinin Medenî olduğunu ve içinde bazı Mekkî âyetler bulunduğu yönündeki yaklaşımının yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/78.

[191] Mukâtil b. Süleymân'ın ifadesine göre şu üç âyet Medenîdir: (i) " فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ/.... Sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terkedecek değilsin ya!" (Hûd 11/12). (ii) " أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ/Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)?" (Hûd 11/17). Bu âyet, Abdullâh b. Selâm ve dostları hakkında nâzil olmuştur. (iii) "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ/Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın." (Hûd 11/114). Bu âyet Hıristiyan din adamları hakkında inmiştir. Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423), II/269-270. İbn Âşûr, Yûnus sûresinde olduğu gibi Hûd sûresinin de tümünün Mekkî olduğunu savunmaktadır. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/312.

[192] Demir, *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti*, 263-264.

[193] Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 68.

[194] İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/223.

[195] İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III/113.

[196] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, V/290; İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III/480.

şeklinde geçmektedir. Âyette yer alan "sûre" kelimesini merfû olarak kabul eden müfessirler genellikle gizli bir mübtedâ takdir ederek bunu "هذه سورة/ Bu… içeren bir sûredir." şeklinde yorumlamışlardır.[197] Bu durumda buradaki sûre kelimesini Kur'ân'daki 114 sûreden bir sûre olarak kabul ettiğimizde en-Nûr sûresinin başı ve sonu tamamlanmış bir sûre olması icâb etmektedir. Oysa bu âyet indiğinde en-Nûr sûresi henüz tamamlanmamıştı.[198] Dolayısıyla buradan hareketle sûre ile Kur'ân'daki 114 sûreden herhangi bir sûrenin aksine Hz. Peygamber'e vahiy esnâsında nâzil olan âyet veya âyet gruplarının kastedilmiş olması daha isâbetli görünmektedir.

Öte taraftan İbn Âşûr'un, tehaddînin asgarî alt sınırını temellendirmek için delil olarak ileri sürdüğü Hz. Ömer'in et-Tevbe sûresinin son iki âyetinin iki âyet yerine üç âyet olması durumunda müstakil bir sûre sayacağını ifade eden rivâyetin de problemli olduğu düşüncesindeyiz. Zira Hz. Ömer'in bahsi geçen âyetleri üç âyet olması halinde müstakil bir sûre haline getireceğini ifade etmesi, bu âyetlerin et-Tevbe sûresinden olmadığı düşüncesini akla getirmektedir. Dolayısıyla mezkûr iki âyetin mushafa yerleştirilmesi, âyetlerin tertibinin tevkîfî'den ziyade ictihâdî olduğu izlenimi uyandırmaktadır ki bu da âyetlerinin sıralamasının tevkîfî olduğu yönündeki icmâ ile çelişmektedir.[199]

3.2. Tehaddî Âyetleri

Kur'ân-ı Ker'im'in muhtelif âyetlerinde ilâhî kelâmın bir benzerinin getirilemeyeceği vurgulanmakta ve bu bağlamda muhâtaplara meydan okunmaktadır. Tehaddî âyetleri olarak da ifade edilen bu âyetlerin hangileri olduğu konusunda âlimler arasında tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. İslâm telif geleneğinde İ'cazü'l-Kur'ân konusuna eğilen âlimlerin görüşlerine bütüncül bir tarzda

---

[197] Örnek için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, III/208; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvız (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), II/424-425; el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, III/379; en-Nesefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, XI/82; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII/301.

[198] Âlimlerin kâhir ekseriyeti, en-Nûr sûresinde yer alan tüm âyetlerin Medenî olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak sûrenin Medenî olması, tüm âyetlerin tek bir seferde nâzil olduğu anlamına gelmemektedir. Sûredeki âyetlerin farklı zaman dilimlerinde indiğine yönelik bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411), 325-341. en-Nûr sûresinin Medenî olduğu konusunda ilim adamlarının ittifâk halinde olduğunu ileri süren İbn Âşûr, sûrenin başında yer alan âyetlerin hicretin 3. yılından önce indiğini söylemiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/138; İfk hadisesinden önce meydan gelen Ben-i Mustalik gazvesinin de hicretin 4., 5. ve 6. yıllarında olduğu yönünde ise üç farklı görüş bulunmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebep ve Sonuçları Açısından)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), Dipnot:2, 2. Bu durum, her üç ihtimale göre de sûrede yer alan ifk hadisesinin, ilk âyetlerin nâzil olmasının üzerinden belli bir müddet geçtikten sonra nâzil olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla sûrenin tek bir celsede, bir bütün halinde inmediği sonucuna ulaşılmaktadır.

[199] Büyük, *Sûre Kavramının Semantik Analizi*, 160.

bakıldığında el-Bakara 2/23-24,[200] Yûnus 10/38,[201] Hûd 11/13,[202] el-İsrâ 17/88,[203] el-Kasas 28/49[204] ve et-Tûr 52/33-34[205] âyetlerinin tehaddî âyetleri arasında zikredildiği görülmektedir. Bunlar arasında el-Bakara, Yûnus, Hûd ve et-Tûr sûrelerindeki âyetlerin meydan okuma kapsamında olduğu genel kabul görürken, el-İsrâ ve el-Kasas sûrelerinde yer alan âyetlerin ise bu kategoriye dâhil edilip edilmeyeceği noktasında ihtilâf bulunmaktadır. Bu çerçevede kimi âlimler her iki âyeti de tehaddî âyetleri arasında kabul ederlerken, kimileri ise sadece birini ya da her ikisini bunun dışında tutmuşlardır. Söz gelimi Reşîd Rızâ (öl. 1935) *el-Menâr* isimli tefsirinin bir yerinde el-İsrâ sûresindeki ilgili âyeti tehaddî âyetleri arasında zikrederken,[206] başka bir yerde ise meydan okumadan ziyade olgusal bir acziyet söz konusu olduğu için mezkûr âyetin tehaddî âyetlerinden olmadığını söylemiştir.[207] Âişe Abdurrahmân (öl. 1998) ise tehaddî âyetlerinin el-Bakara, Yûnus, Hûd, el-İsrâ ve et-Tûr olmak üzere beş âyetten müteşekkil olduğunu ifade ederek el-Kasas sûresindeki âyete yer vermemiştir.[208] Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî'nin (öl. 2022) ise el-İsrâ ve el-Kasas sûrelerinde yer alan âyetleri tehaddî âyetleri arasında sayıp saymaması konusunda net bir çizgide olmadığı görülmektedir. Zira o, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde üzerinde uzlaşı olan dört âyete ek olarak el-İsrâ sûresinde yer alan âyetin de tehaddî anlamı taşıdığını belirtirken,[209] *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî* adlı diğer eserinde ise el-İsrâ ve el-Kasas sûrelerinde yer alan âyetlerin tehaddî içermediğini savunmaktadır. Ona göre her iki âyette de tehaddî yer almamaktadır. el-İsrâ sûresindeki âyette müşrikler, Hz. Mûsâ'ya maddî bir mucize verildiğini ifade ederek Hz. Peygamber'den de benzer bir mucize getirmesini talep etmişlerdir. el-Kasas sûresinde yer alan âyet ise

---

[200] وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ/Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphe ediyorsanız, haydi o vakit onun benzeri bir sûre getirin ve doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın. Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taş olan ateşten sakının.".

[201] أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"/Yoksa, "Onu kendisi uydurdu" mu diyorlar?" De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabileceklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.".

[202] أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"/ Senin için, "Onu uydurdu mu?" diyorlar. De ki: "İddianızda samimi iseniz, onun sûrelerine benzer bir sûre getirin, Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın.".

[203] قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا"/ De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.".

[204] قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"/ De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah katından doğruya ikisinden (Tevrat ve Kur'ân'dan) daha çok ulaştıran bir kitap getirin de, ben ona uyayım.".

[205] أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ"/Yoksa "O, Kur'ân'ı kendisi uydurup söyledi" mi diyorlar? Hayır, (sırf inatlarından dolayı) iman etmiyorlar. Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!.".

[206] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/160-161.

[207] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, XII/38. *Menâr* tefsiri müelliflerinin tehaddî âyetlerine yaklaşımını irdeleyen bir çalışma için bk. Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 115-132.

[208] Bintü'ş-Şâtı', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, 66-68.

[209] Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, 64-65.

müşriklerin acziyetlerini haber vermesi hasebiyle tehaddî niteliği taşımamaktadır.[210] Fehd er-Rûmî de el-Bakara, Yûnus, Hûd, el-İsrâ ve et-Tûr âyetlerini tehaddî âyetleri arasında zikrederek el-Kasas sûresindeki âyeti kapsam dışı bırakmıştır.[211]

Anlaşıldığı kadarıyla âlimler tarafından gerek el-İsrâ gerekse el-Kasas sûresinde yer alan âyetlerin tehaddî bağlamında kabul edilmemesinin temel gerekçesi ilgili âyetlerde doğrudan bir meydan okumanın yer almamasıdır. Bize göre her iki âyeti de tehaddî âyetleri dışında değerlendirmek isâbetli görünmemektedir. el-İsrâ sûresinde bahsi geçen insanların ve cinlerin bir araya gelseler bile Kur'ân'ın bir denginin getirilemeyeceği meselesi dolaylı yoldan yine bir meydan okumadır. Zira burada Kur'ân, zımnen muhâtabına meydan okumakta ve bu meydan okuma neticesinde insanların kendileri dışındaki -cinler örneğinde olduğu üzere- başka varlıklardan yardım alsalar dahi buna güç yetirilemeyeceklerinin altını çizmektedir. el-Kasas sûresinde ise el-İsrâ sûresinin aksine doğrudan bir tehaddîden bahsetmek mümkündür. Çünkü âyette yer alan "فَأْتُوا" ifadesi benzerinin getirilmesi yönünde talep anlamı bildirmektedir. İbn Âşûr'un ifadelerine bakıldığında tefsirinin ilgili yerlerinde sadece el-Bakara, Yûnus, Hûd ve et-Tûr sûrelerinde yer alan âyetleri değil, aynı zamanda el-İsrâ ve el-Kasas sûrelerindeki âyetleri de meydan okuma kapsamı içerisinde kabul ettiği müşâhede edilmektedir. Ona göre bahsi geçen altı âyetin tümünde de Kur'ân, doğrudan muhâtaplarına meydan okumakta ve bir benzerinin getirilemeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mevzu bahis âyetlerin geçtiği her bir yerdeki âyeti İbn Âşûr'un nasıl yorumladığını ve tahlil ettiğini ortaya koymanın, konunun anlaşılmasına katkı sunacağı kanısındayız. Bu çerçevede mushaf tertibine göre ilgili âyetler İbn Âşûr'un izâhları ekseninde sırasıyla ele alınacaktır.

İbn Âşûr'un tehaddî âyetleri çerçevesinde ele aldığı âyetlerin başında el-Bakara 2/23-24. âyetleri gelmektedir. Ona göre bu âyetlerin hem kolaylaştırıcı (*teshîl*) hem de onaylatıcı (*tescîl*) boyutu bulunmaktadır. Zira Kur'ân, inkârcılardan benzeri bir sûre getirmelerini isteyerek tehaddîdeki kolaylaştırma yönüne dikkat çekmektedir. "*Bunu yapamazsanız -ki asla yapmayacaksınız.*"[212] ibaresi de onların asla bunu yapamayacaklarını tescil etmektedir.[213]

İbn Âşûr'un yukarıdaki âyetler bağlamında üzerinde durduğu önemli noktalardan biri âyette yer alan "مثله/mislihi" ibâresindeki "hâ" zamirinin mercii ve bununla neyin murâd edildiğidir. Onun konu hakkındaki değerlendirmelerine geçmeden önce diğer müfessirlerin görüşlerine yer vermek, meselenin

[210] Hâlidî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi rabbânî*, 51-52.

[211] Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân er-Rûmî, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (2003, ts.), 270.

[212] el-Bakara, 2/24.

[213] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/103.

anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Tefsir külliyatında ve i'câz literatüründe zamirin mercii ve bununla neyin kastedildiği konusunda birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunu detaylandıracak olursak, tehaddî ile Kur'ân'ın bir benzeri mi ya da muârazada bulunan kimsenin Hz. Peygamber gibi ümmî biri olması mı veyahut ikisi mi kastedilmektedir. Taberî, Râzî, Beyzâvî , İbn Kesîr, Ebüssuûd (öl. 982/1574) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi müfessirlerin kâhir ekseriyeti, zamirin âyetin öncesinde yer alan "مَا نزَّلنا" ifadesindeki "ما" edâtına döndüğünü, bununla da Kur'ân'ın kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda âyetin manası "Kur'ân'daki bir sûrenin nazmı ve fesâhati gibi benzer bir sûre getirin." şeklindedir.[214] Zemahşerî de zamirin "ما نزَّلنا" ifadesine râci olmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hem "Onun benzeri bir sûre de siz getirin.",[215] "Siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"[216] ve "Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için bir araya bile gelseler, onun benzerini getiremezler."[217] âyetleri hem de Kur'ân'ın en sağlam üslûp üzere gelmesi de bunu gerektirir. Ayrıca zamirin Kur'ân'a döndürülmesi durumunda kelâm, daha da güzel olur. Zira âyetin konusu Hz. Peygamber'in aksine Kur'ân'la ilintilidir. Bundan dolayı da zamirin Kur'ân yerine başka bir şeye döndürülmesi mümkün değildir.[218]

İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) de zamirin neye râci olduğu ile ilgili farklı görüşleri serdettikten sonra Kur'ân'a rücû ettiği yönündeki görüşün daha isâbetli olduğunu belirtmiştir.[219] Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) ve Tabersî (öl. 548/1154) de "hâ" zamirinin Kur'ân'a döndüğü şeklindeki görüşü tercih etmişler ve iddialarını Yûnus 10/38, el-İsrâ 17/88 ve et-Tûr 52/34. âyetlerde yer alan "sûre" kelimesiyle temellendirmişlerdir.[220] Buna karşın bir kısım bilginler de zamiri, Kur'ân'ın aksine âyette yer alan "عبدنا" lafzına ircâ ettirmişlerdir. Bu görüşe kâil olanlara göre âyette "Hz. Muhammed gibi okuma-yazması olmayan, daha önce ilmî bir tedrisattan geçmeyen ümmî bir adamdan bir sûre" getirilmesi talep

---

[214] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I/397-398; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğ*

ayb, II/349;Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/57; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/199; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn 'İmâd Ebüssuud Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), I/64; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), I/63-64.

[215] Yûnus, 10/38.

[216] Hûd, 11/13.

[217] el-İsrâ, 17/88.

[218] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/98-99.

[219] İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, I/332.

[220] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, takdim. Şeyh Âğâ Bozorg Tahrânî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), I/104; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1426/2005), I/82.

edilmektedir.[221] Muhammed Abduh'a göre de âyetteki zâmir, Hz. Peygamber'e râci olmaktadır.[222] Ona göre bu şekilde olması halinde anlam bizi "sadece okuma ve yazması olmayanlar, Kur'ân'daki sûrelere denk bir sûrenin getirilmesi konusunda âcizdir." şeklinde bir neticeye ulaştırmaz.[223]

Zamirin hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber'e râci olmasını mümkün gören İbn Âşûr, bu vechin de yalancıların "Kur'ân, beşer sözüdür.",[224] "öncekilerin masallarıdır."[225] ve "Kurân'ı ona bir insan öğretiyor."[226] şeklindeki iddialarını bertaraf ettiğini ve Kur'ân'ın i'câzını tescil ettiğini ifade etmektedir.[227] İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın (öl. 660/1262) da âyetteki zamirin her iki ifadeyi taşıyabileceğini ileri sürdüğü müşâhede edilmektedir.[228] Dolayısıyla İbn Âşûr'un "mislihi" bağlamında ortaya koyduğu değerlendirmenin orijinal bir görüş olmadığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan kaynakların kaydettiğine göre bu iki görüş dışında ilgili zamiri Kutsal kitaplara döndüğü yönünde görüş beyan edenler de vardır.[229] Söz gelimi Ebû'l-Leys es-Semerkandî'ye (öl. 373/983) göre el-Bakara 2/23. âyetinin muhâtabı Yahudilerdir ve hâ zamiri Tevrât'a dönmektedir. Bu durumda ona göre mana "Kur'ân sûreleri gibi Tevrât'tan sûre getirin ve onu Kur'ân ile karşılaştırın." şeklindedir.[230] Ancak ne var ki bu görüş, âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenmemiş ve temrîz (kîle) sigasıyla aktarılmıştır.[231] Esasında bu da âyetteki zamirin Tevrât'a ve İncil'e döndüğü yönündeki görüşün zayıf olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce İbn Âşûr'un izâhatında da geçtiği üzere zamirin hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber'e dönmesi mümkündür. Nitekim inkârcıların ortaya attığı iddialar, hem Hz. Peygamber hem de Kur'ân ile doğrudan ilintili olduğundan burada her ikisinin birlikte kastedilmiş olması muhtemeldir. Ayrıca her iki ihtimalin de kabul edilmesi durumunda, âyetin anlamını selbî yönde etkileyecek bir durum söz konusu değildir. Zira Kur'ân'ın nev-i şâhsına münhasır bir anlatım biçimi ve üslûba sahip olması, dil

---

[221] el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, I/31; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şerîketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1426), I/76.

[222] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/192.

[223] Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 49.

[224] el-Müddessir, 74/25.

[225] el-Mutaffifîn, 83/13.

[226] en-Nahl, 16/103.

[227] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/337-338.

[228] İzzeddîn İbn Abdüsselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. İbrâhîm b. Abdullâh el-Vüheybî (Suûd-i Arabistan: Fihristu Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1416/1996), I/109. Modern dönemde Şiî ulemadan Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981) ve Selefî bilgin Muhammed b. Sâlih Useymîn (öl. 2001) de, zamirin gerek Kur'ân'a gerekse Hz. Peygamber'e râci olmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1417/1997), I/60; Muhammed b. Sâlih 'Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (y.y: Dârü İbni'l-Cevzî, ts.), I/82.

[229] el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/350.

[230] es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, I/102.

[231] Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/350.

yönünden zamirlerin muhtelif manalara hamledilmesini mümkün kılmaktadır. Bu durum, aynı zamanda Kur'ân'ın i'câz yönüne de işaret etmektedir.[232] Nitekim modern dönem Mısırlı araştırmacılarından Muhammed Abdulhâlik Azîme (öl. 1984) zamirin birden fazla şeye hamledilmesini, Kur'ân üslûbunun mucizeliğine bağlamaktadır.[233] Öte taraftan İbn Âşûr'un bu değerlendirmesi "zamirde asıl olan bahsi geçen en yakınına dönmesidir."[234] kâidesiyle çelişmektedir şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak gramer kurallarının Kur'ân'ın nâzil olmasından çok sonra, lügat bilginleri tarafından tedvin edildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın ifadelerini salt bu kâidelerle sınırlamak pek isâbetli görünmemektedir.[235]

İbn Âşûr'un el-Bakara 2/23-24. âyetlerde üzerinde durduğu bir diğer ifade de "شُهَدَاءَ/şâhitler" lafzıdır. Buna göre buradaki şâhitler ile kim(ler) kastedilmektedir? Bununla hem müşriklerin taptıkları ilâhların hem de Arap edîplerin murâd edilmiş olmasını imkân dâhilinde gören İbn Âşûr, acziyetin hem tikel hem de tümel olmak üzere iki yönü teşmil ettiği görüşündedir.[236] Onun bu yönüyle âyeti daha geniş bir çerçevede ele aldığı müşâhede edilmektedir. İbn Âşûr'un aksine ilgili ifadeyi sadece tikele indirgeyen âlimler de vardır. Söz gelimi vücûh-nezâir, ahkâmü'l-Kur'ân ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerinde birçok eser telif eden Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ile yine dil alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Ferrâ (öl. 207/822), "şâhitler" ifadesini "ilâhlar" olarak yorumlamışlardır.[237] Buna karşın Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi âlimler, bu kelime ile ilâhların yanı sıra şâir, hatîp ve benzeri kimselerin de kastedildiğini ifade etmişlerdir.[238] Elmâlılı Muhammed Hamdi Yazır ise ifadeyi daha da genelleştirerek "size baş, el, ayak olmak isteyecek ne kadar destekçiniz, şâhitleriniz ve örnek aldığınız kimseler varsa tümünü çağırınız." şeklinde tefsir etmiştir.[239] "Şâhitler" ile salt ilâhların ya da hem ilâhların hem de diğerlerinin kastedildiği şeklindeki görüşler mukâyese edildiğinde ikinci görüşün daha uygun ve tercihe şâyân olduğu söylenebilir. Zira Zemahşerî'nin de kaydettiği gibi "şâhitler" ile

[232] İsmail Aydın, *Kur'ân Müphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu* (İstanbul: Tibyan Yayıncılık, 2012), 129.

[233] Muhammed Abdülhâlik 'Azîme, *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.), VIII/23..

[234] Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr* (Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1438), 155-156.

[235] Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'cazı*, 129.

[236] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/339.

[237] Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, I/93; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1980), I/19.

[238] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, I/401; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/100-101.

[239] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili (inceleme-tenkitli metin)*, Hazırlayanlar. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), I/384.

konuşamayan ve herhangi bir fayda ya da zararı olmayan cansız varlıkların murâd edilmiş olması, müşrikleri alaya almanın en zirve noktasını teşkil etmektedir.[240]

İbn Âşûr'un yukarıdaki âyetler çerçevesinde değindiği son ibâre ise *"…asla yapamayacaksınız."* anlamına gelen "وَلَنْ تَفْعَلُوا" ifadesidir. Ona göre âyette yer alan "لَنْ" edâtı, olumsuz mana taşıyan "لا" harfinden daha tekitlidir ve ebedîlik anlamı taşımaktadır. Nitekim Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) gibi önde gelen dil otoritelerine göre de "لَنْ" edâtı, ebedî bir olumsuzluğa işaret etmektedir.[241] Yukarıdaki ifadeyi Kur'ân'ın en büyük mucizeleri arasında kabul eden İbn Âşûr, bu mucizenin iki yönü bulunduğunu belirtmektedir. Birincisi, bu âyet inkârcıların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceklerini ispatlamaktadır. Zira buna güç yetirselerdi, Kur'ân'a karşılık verirlerdi. Karşılık verememeleri Kur'ân'ın beşer üstü bir kelâm olduğuna delildir. İkincisi ise bu âyet, gelecekte hiç kimsenin Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyeceğini haber vermektedir. Bu da gaybî haber taşıması yönüyle mucizedir.[242] Ona göre bu âyet, devam edegelen bir mucizedir. Zira Kur'ân'ın nüzûlü üzerinden asırlar geçmiş olmasına rağmen hiç kimse onun bu meydan okumasına karşılık verememiştir.[243]

Râzî de *"…asla yapamayacaksınız."* ifadesinin dört yönden mucize olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre müşrik Arapların Hz. Peygamber'e yönelik düşmanlıkları tevâtüren sabittir. Onlar, onun peygamberliğinin doğru olmadığını ispatlamak için canlarını ve mallarını bu yolda sarf etmişlerdir. Bütün bunların yanı sıra bu âyet de nâzil olunca, Kur'ân'ın bir benzerini getirmek onların imkânı dâhilinde olsaydı, bunu kesinlikle yaparlardı. Onların bunu yapamamaları, Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan inkârcılar, her ne kadar Hz. Peygamber'in nübüvvetini töhmet altında bırakmış olsalar da onun akıllı ve fazilet sahibi gibi üstün meziyetlere sahip olduğuna inanıyorlardı. Şayet onun peygamberliğinde bir problem bulunmuş olsaydı, kolaylıkla müşriklere tehaddîde bulunamazdı. Aynı şekilde Hz. Peygamber, nübüvvetinin tasdikliğine inanmasaydı, onların Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyecekleri konusunda kesin bir dil kullanmazdı. Ayrıca Hz. Peygamber zamanından günümüze değin hiç kimse Kur'ân'ın bu tehaddîsine cevap verememiştir. Râzî'ye göre bütün bu hususlar Kur'ân'ın mucizeliğine delâlet etmektedir.[244]

---

[240] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/100.

[241] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, VIII/350; Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), III/7.

[242] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/342-343.

[243] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/349.

[244] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I/351-352.

Yukarıdaki âyette yer alan ifadeyi gaybî haber ile ilişkilendirmesi bakımından İbn Âşûr'un görüşleri, Zemahşerî, İbn 'Atıyye ve Tabersî'nin değerlendirmeleriyle örtüşmektedir.[245] Zemahşerî, "Bu âyetin gayba yönelik bir haber olduğunu nereden biliyorsun ki, bunun mucize olduğunu söylüyorsun?" şeklinde bir soru ortaya atar. Ona göre şâyet müşrikler, Kur'ân'ın bu tehaddîsine cevap vermiş olsalardı, insanların bunu nakletmeleri gerekirdi. Zira bunun gibi bir şeyin saklanması, genelde mümkün değildir. Bilhassa, Kur'ân'a saldıranların onu savunanlardan daha fazla olduğu bir dönemde bunu yapmak daha da imkânsızdır. Buna göre bu tarz bir haber nakledilmediğine göre yukarıdaki âyet, geleceği haber vermektedir. Nitekim bu da mucize kabilinden sayılmaktadır.[246]

et-Tahrîr ve't-tenvîr'de tehaddî çerçevesinde ele alınan bir diğer âyet, Yûnus 10/38. âyetidir. "O halde onun benzeri bir sûre de siz getirin." âyetinde geçen emir kipindeki "getirin" ifadesinin âcizlik bildiren bir emir olduğunu belirten İbn Âşûr, bu âyette belâgat ve nazım güzelliği yönüyle Kur'ân sûrelerine denk bir sûrenin getirilmesinin talep edildiğini belirtmektedir.[247] İbn Âşûr'un bu izâhı, Tûsî (öl. 460/1067), Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi birçok müfessirin görüşüyle kesişmektedir.[248] İbn Âşûr'un çağdaşı olan Abduh da benzer bir görüş benimsemiş; âyette nazım, üslûp, hidâyet ve ilim yönüyle benzer bir sûrenin talep edildiğini ifade etmiştir.[249] Begavî (öl. 516/1122) ve Semerkandî gibi âlimler ise İbn Âşûr'un aksine, daha genel bir değerlendirmeye giderek söz konusu ifadeyi herhangi bir kayıt ile sınırlandırmamışlardır.[250] Dolayısıyla bu yönüyle İbn Âşûr'un özgün olmadığı söylenebilir. Öte taraftan âyette yer alan sûre ile ne kastedilmektedir? Onunla Kur'ân'ın benzeri herhangi bir sûre mi ya da Yûnus sûresi gibi bir sûre mi murâd edilmektedir? Râzî gibi birçok müfessir, bu konuda farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi Râzî'ye göre "zamir en yakınına döner"[251] kaidesine binâen hâ zamiri, Yûnus sûresine râcidir. Dolayısıyla burada kastedilen Yûnus sûresi gibi uzun (*mutavvel*) bir sûrenin getirilmesinin talep edilmesidir.[252] Âlûsî (öl. 1270/1854), Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890) ve Tabâtabâî (öl. 1981) gibi müfessirlerin ekseriyeti ise bununla, uzun veya kısa olsun Kur'ân'dan

[245] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/102; İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, I/323-324; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/83.

[246] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/102.

[247] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/170.

[248] et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, V/378-379; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/347; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, III/198; Ayrıca bk. es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II/384.

[249] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, XI/269; Konu hakkında daha geniş mülâhazalar için bk. Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği*, 37-38.

[250] el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, II/420; es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, II/99.

[251] et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 155-156.

[252] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII/254.

herhangi bir sûrenin istenmiş olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.[253] Bu sûre ile Kur'ân'daki herhangi bir sûrenin kastedilmiş olması mümkündür. Zira âyetteki sûre lafzı, herhangi bir şey ile sınırlandırılmayan genel bir anlam taşımaktadır. Taberî'nin de ifade ettiği gibi, zamirin Yûnus sûresine dönmesi için "مِثْلِهِ" lafzındaki gâib müzekker zamirin müennes "مِثْلِهَا" şeklinde gelmesi icâb ederdi.[254] Ayrıca Reşîd Rızâ'ya göre de âyetteki sûre kelimesinin nekre gelmesi, herhangi bir sûrenin kastedildiğine işaret etmektedir.[255] Bunun yanında âyetteki tehaddî ile belli/muayyen bir sûre de kastedilmemektedir. Kaldı ki müşriklerin uydurma iddiaları, Kur'ân'ın bir kısmının aksine, bütünü ile ilintilidir.[256] Bütün bunlar, sûre ile Kur'ân'daki herhangi bir sûrenin kastedildiği görüşünü destekler mahiyettedir.

İbn Âşûr tarafından tehaddî âyetleri arasında değerlendirilen diğer bir âyet Hûd 11/13. âyetidir. "إِفْتَرَاه" kelimesinde yer alan gizli zamirin Hz. Peygamber'e, zâhir "hâ"nın ise Kur'ân'a râcî olduğunu belirten İbn Âşûr, "iftira" kavramını "söyleyenin yalan olduğundan şüphe duymadığı kastî yalan" olarak tanımlamaktadır. Ona göre Allah, bu âyette müşriklerin iddialarını çürütmekte; onlara genişlik imkânı tanımakta ve Kur'ân gibi uydurulmuş on sûre getirilmesi yönünde tehaddîde bulunmaktadır. İbn Âşûr, âyetteki "getirin" anlamındaki emir kipini daha geniş kapsamda değerlendirerek, ister destek ile isterse de tek başına getirme anlamına geldiğini belirtmektedir.[257]

Yukarıdaki âyet minvâlinde onun üzerinde durduğu mühim ibarelerden biri "مُفْتَرَيَاتٍ/uydurulmuş" ifadesidir. Ona göre bu kelime ile kastedilen, Câhiliye Araplarının hikâye ve kıssaları gibi mana bakımından uydurulmuş on sûrenin getirilmesidir. Bu ifadesinden İbn Âşûr'un manadan ziyade lafzı ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, âyette yer alan benzerlik (misl) kaydını da manadaki doğruluğun aksine, kelâmdaki fesâhat ve belâgatın benzer olması şeklinde yorumlamaktadır. İbn Âşûr'a göre, bütün bu imkânlara rağmen inkârcıların Kur'ân'a nazirede bulunamamaları, Kur'ân'ın ilâhî bir kaynak olduğuna işaret etmektedir.[258]

İnsanların, varlık bakımından kendilerinden farklı olan cinlerle yardımlaşması halinde bile Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceğini konu edinen el-İsrâ 17/88. âyeti de İbn Âşûr'un tehaddî

---

[253] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, VI/111; el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, VI/63-64; et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, X/61.

[254] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XII/183.

[255] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, XI/303.

[256] Tabâtabâî, konu ile ilgili olarak Reşîd Rızâ ve Râzî'yi eleştirmektedir. Konuya dair detaylı mülâhazalar için bk. et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, X/61-62.

[257] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/19; XXVII/66.

[258] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/20-21.

bağlamında temas ettiği âyetlerden biridir.[259] Bu âyetin müşrikleri Kur'ân'ın i'câzı karşısında susturucu vasfı taşıdığını ifade eden İbn Âşûr, bu bağlamda üç meseleye dikkat çekmektedir. Birincisi, ictimâ' ifadesidir ki ona göre bununla fizikî olarak yardımlaşma birlikteliğinden ziyade görüş ve fikir birliği bağlamında bir birliktelik kastedilmektedir. Nitekim âyetin sonunda yer alan "bir araya gelip birbirine destek olsa dahi" âyeti de bunu teyit etmektedir. Bu durumda ona göre âyetin manası, "insanların ve cinlerin akılları, tek bir hedef ve iş doğrultusunda Kur'ân'ın bir benzerini getirme hususunda birbirini desteklese dahi, bir dengini getiremezler." şeklindedir. İkincisi ise âyette bahsi geçen mümâselet (*misl*) kaydıdır.[260] İbn Âşûr, Yûnus 10/38. âyette yer alan misliyyet kaydını fesâhat ve belâgat ile sınırlandırırken,[261] burada ise anlamı daha da genişleterek fesâhat, belâgat, manâ, şeriât ve âdâb şeklinde açıklamıştır.[262] İbn Âşûr'un bununla tehâddi âyetleri bağlamında i'câzın farklı noktalarına dikkat çektiği söylenebilir. Üçüncüsü ise ontolojik olarak, başka bir deyişle varlık bakımından insanlardan mügâyir olan cinlerin tehaddîye muhâtap olup olmadığı meselesidir. Burada insanlarla birlikte cinlerin de zikredilmesinin sebebi nedir sorusu sorulabilir. İbn Âşûr, bunun gerekçesini Arapların cinler hakkındaki yanlış düşüncelerine hamletmektedir. Ona göre müşrikler, cinlerin büyük işleri yerine getirebileceğine inanmalarından dolayı, insanlarla birlikte cinler de âyette zikredilmiştir.[263] İlgili bağlam çerçevesinde Vâhidî (öl. 468/1076), Zemahşerî ve İbn 'Atıyye herhangi bir yorumda bulunmazken,[264] Ebû Hayyân ise bu gerekçeyi i'câzın pekiştirilmesine bağlamaktadır. Ona göre cinler tuhaf hareketlerde bulunmalarından dolayı insanlarla birlikte zikredilmiştir. Nitekim bu da i'câzın boyutunu arttırmaktadır.[265] Mâtürîdî ise bu çerçevede ilginç bir değerlendirmede bulunarak, cinlerin âyette yer

[259] Modern dönem tefsir araştırmacılarından Ürdünlü âlim Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî (öl. 2022), el-İsrâ 17/88. âyetinin tehaddî bildirmediğini ileri sürmektedir. Ona göre bu âyet, insanların ve cinlerin âcizliğini ortaya koymakta olup Kur'ân'ın bir benzerinin getirilişine yönelik sarih bir ifade içermemektedir. Hâlidî'nin âyeti tehaddî çerçevesinde değerlendirmemesinin bir diğer gerekçesi, âyetin haberî cümleyle ifade edilmiş olmasıdır. Zira o, haberî ifadelerin tehaddî kapsamında olmadığını savunmaktadır. Halidi, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi rabbânî*, 52-53; Buna karşın bazı bilginler, haber cümlesi şeklindeki âyetin talep bildirdiğini ve dolayısıyla el-İsrâ 17/88. âyetinin diğer âyetler gibi tehaddî ifade ettiğini öne sürmüşlerdir. el-Bu'dânî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-kerîm 'inde'l-imâm İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*, 138.

[260] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/203; İbn Âşûr, et-Tûr 52/34. âyetteki misliyet ifadesini de belâgat ve fesâhat ile sınırlandırmıştır. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/66.

[261] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/170.

[262] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/203.

[263] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/203; Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar*, 130-131.

[264] el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1995), II/647; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/691-692; İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, VI/280-283.

[265] Ebû Hayyân, yukarıda belirtilen görüşün dışında, cinlerin yer alış sebebine ilişkin iki ihtimal daha zikretmektedir: Birinci ihtimale göre, cinlerin melekleri de kapsaması ihtimal dâhilindedir. İkinci ihtimale göre ise, Hz. Peygamber hem insanlara hem de cinlere gönderilmiş bir elçi olduğundan, cinler de insanlar ile birlikte zikredilmiştir. Konuya dair detaylı mülâhazalar için bk.

almasının onların da dilinin Araplarla aynı olduğuna delil olduğunu belirtmektedir. Ona göre bunun aksi olması durumunda cinlerden bahsedilmesinin bir anlamı olmaz.[266]

Zerkeşî ise diğerlerinden farklı olarak âyetteki tehaddînin salt insanlara yönelik olduğu görüşündedir. O, bunun gerekçesini cinlerin Arap dilini bilmemesine bağlamaktadır. Ona göre insanlarla birlikte cinlerin de zikredilmesi, Kur'ân'ın i'câzının büyüklüğünü göstermek içindir. Çünkü insanların ve cinlerin bir araya gelerek oluşturdukları güç, ayrı ayrı olarak oluşturacakları güçten daha etkilidir. Cinlerin de Arap diline ve inceliklerine hâkim oldukları kabul edilse ve buna rağmen insanlarla bir araya gelerek Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten âciz olsalar bu durum, insanların onun dengini getirme konusundaki âcizliklerini daha da pekiştirmektedir. Zerkeşî insanlarla beraber cinlerin de zikredilmesini nikâh velâyeti hususunda anne-baba bir kardeşin, baba bir kardeşe olan önceliğini misâl getirerek açıklamaktadır. Anneliğin nikâh velâyetinde bir etkisi olmamasına rağmen söz konusu meselede anne-baba bir kardeş, baba bir kardeşten daha önceliklidir.[267] Süyûtî'nin ise başkalarından naklettiğine göre insanlar ve cinlerin yanı sıra melekler de Kur'ân'a nazîre yapamadıkları için tehaddînin kapsamına dâhildir.[268] Kirmânî ise insanlarla beraber cinlerin bahsedilmesinin gerekçesini Hz. Peygamber'in her iki topluluğa gönderilmesine bağlamaktadır. Ona göre bu durumda melekler tehaddî dışında kalmaktadır.[269] İbâzî müfessir Etttafeyyiş'in (öl. 1332/1914) de ifade ettiği gibi melekler Kur'ân'ı reddetme konumunda yer almadıkları için tehaddîye muhâtap değillerdir.[270]

Kanaatimizce insanlarla birlikte cinlerin de yer alış gerekçesi, müşriklerin cinlerle bir bağ kurduğu iddiasındaki şâirlerin mesajları ile Hz. Muhammed'in mesajları arasında zannettiği benzerliğe yönelik yanlış düşüncelerdir.[271] Nitekim bilindiği üzere müşrik Araplar, Hz. Peygamber'i birçok farklı olumsuz nitelemelerle ithâm etmekteydiler. Bunlar arasında en önemli ithâmlardan biri de Hz. Peygamber'in cinlerin etkisinde olmasıdır. Kuşkusuz onların bunu iddia etmeleri, onlardaki yerleşik bir

---

Ebû Hayyân Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), VIII/108.

[266] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VII/109.

[267] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/240. Ayrıca bk. Muhammed Ersöz, "Kur'ân'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfındaki Takdim ve Tehirin Sebepleri Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XX/2 (2020), 446-447.

[268] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 657.

[269] Ebû'l-Kâsım Burhâneddîn Tâcülkurrâ Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*, thk. Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid b. Ali es-Sâlim (Mansûre: Dârü'l-Lü'lüe, 1441/2020), II/300-301.

[270] Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, *Teysîrü't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Tâlay (Maskat: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1439/2019), VIII/256.

[271] Fethi Ahmed Polat, "Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihsel Bir Form Olarak Kur'ân Dili", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* IX/1 (2009), 49. Ayrıca bk. Polat, "Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihsel Bir Form Olarak Kur'ân Dili", 16.

geleneğe dayanmaktadır. Zira Arap toplumunda şâirlerin de cinlerden ilhâm aldığı şeklinde yaygın bir kanaat mevcuttu. Nitekim Hicrî 5. Asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebû Mansûr es-Se'âibî'nin (öl. 429/1038) naklettiğine göre şâirler, cinlerin kendilerine yardımcı olduğuna, onların kendilerine dikte ettirdiği şiirlerin daha güzel olduğuna inanıyorlardı. Yine kaynaklarda bazı şâirlerin kendilerine has cinlerin de olduğu aktarılmaktadır.[272] İşte Allah bu âyet ile hem müşriklerin cinlerin Hz. Peygamber'in etkisinde olduğu yönündeki iddiasını bertaraf etmekte hem de cinlerden yardım alınacağı farz edilse bile onun bir benzerinin getirilemeyeceğini tescil etmektedir.

İbn Âşûr'un tehaddî kapsamında değindiği âyetlerden biri de Kur'ân ve Tevrât'ın sihir ürünü olduğunu iddia eden müşriklere tehaddîde bulunan el-Kasas 28/49. âyetidir. Ona göre Allah, bu âyette nazmının belâgatıyla sahip olduğu hidâyet konusunda inkârcılara meydan okumaktadır.[273] Kur'ân'ın muhtevi olduğu ilim ve hakikat gibi hususları gaybî ve ilmî i'câz vecihleri arasında değerlendiren İbn Âşûr, bu âyetin müşriklerin âcizliklerini pekiştirdiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda onun üzerinde durduğu önemli ifadelerden biri "أَتَّبِعه" ibâresidir. Ona göre Kur'ân ve Tevrât'ın sihir olduğunu iddia edenlerin o ikisinden daha doğru bir kitap getirememeleri, hem Kur'ân'ın i'câzını ispatlamakta hem de onların âcizliklerine işaret etmektedir.[274] el-Kasas 28/49. âyetinin müşriklerin âcizliğine delâlet ettiği noktasında İbn Âşûr'un yaklaşımının klasik dönem müfessirlerin izâhlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Söz gelimi Râzî de âyetin müşriklerin bir benzerini getirme noktasında âciz olduklarına işaret ettiğini söylemektedir.[275] Benzer şekilde Râzî'den etkilendikleri anlaşılan Ali b. Muhammed el-Hâzin (öl. 741/1341) ve İbn 'Âdil (öl. VIII/XIV. yüzyıl) de aynı kanaati paylaşmaktadırlar. [276]

et-Tahrîr ve't-tenvîr tefsirinde tehaddî âyetleri arasında zikredilen son âyet ise et-Tûr 52/33-34. âyetleridir. 33. âyette yer alan "tekavvul" kelimesini "söylemediği halde kişiye söz isnât edilmesi" olarak tanımlayan İbn Âşûr, müşriklerin Kur'ân'ın bir benzerini getirememelerinin onların yalancı olduklarına delil olduğunu söyler. Hz. Peygamber ile Araplar arasında kelâmın nazmını getirme noktasında bir eşitliliğin olduğunu vurgulayan İbn Âşûr, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in uydurduğu bir söz olması

[272] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil Se'âlibî, *Simârü'l-kulûb fî'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 70; Benzer bir değerlendirme için bk. Âişe Abdurrahmân Bintü'ş-Şâtı', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, 70-71; Ayrıca şâir ve cin ilişkisi hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* VI/13 (2002), 315-324; Saadettin Merdin, *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışları Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 88-94.

[273] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/139.

[274] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/140.

[275] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIV/606.

[276] el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, III/367; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, XV/269.

durumunda, Arap edîplerin de benzeri bir sözü getirme imkânına sahip olmaları gerektiğini ifade eder. Ne var ki, bütün bunlarla birlikte Allah, onlara Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri yönünde tehaddîde bulununca, aralarında edîpler, hâtipler, dil üstâtları bulunmasına rağmen bir benzerini getirememeleri, onların âciz olduklarını göstermektedir.[277] Mâtürîdî ise i'câz boyutunun yanı sıra âyetin azarlama yönünün de olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre müşrikler, burada Hz. Peygamber adına yalan ve iftirâda bulundukları için kınanmakta ve azarlanmaktadır.[278]

İbn Âşûr, et-Tûr 52/33. âyetinin devamında gelen bir sonraki âyette dört ifadeyi mercek altına almaktadır. Bunlardan birincisi "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ"[279] ibaresindeki "فَلْيَأْتُوا" ifadesidir. Ona göre buradaki emir lafzında yer alan emir lâm'ı (*emr-i gâib*)[280] muhâtabın acziyetini bildirmede kullanılmaktadır. Nitekim H

z. İbrâhîm'in sözünü aktaran "فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ"/Allah güneşi doğudan getirmektedir. Öyleyse sen de hadi onu batıdan getir."[281] âyetinde yer alan "فَأْتِ" emri de bu kabildendir.[282] İbn Âşûr'un buradaki emr-i gâib'i hakîkî anlamı olan "üstünlük yoluyla muhâtabın bir eylemi yerine getirilmesini istemek"ten[283] ziyade mecâzî anlamda ele aldığı görülmektedir. İbn Âşûr öncesinde Mâtüridî, İbn Cüzey (öl. 741/1340), İbn 'Âdil ve Şirbînî (öl. 977/1570) gibi birçok müfessir de âyetteki emr-i gâib'i mecâzî bağlamda yorumlamışlardır.[284] Âyette yer alan emr-i gâib'in acziyet manası bildirip bildirmediği konusuna Râzî de değinmekte ve buna örnek olarak el-Bakara'da yer alan yukarıdaki âyeti örnek olarak göstermektedir. Ancak, o burada emr-i gâib'in acziyet manasında kullanıldığı fikrine katılmaz. Ona göre buradaki emir, mecâzî anlamından çok hakîkî manasında kullanılmıştır. Zira Allah mutlak bir şekilde "getiriniz" buyurmamış; aksine "eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getiriniz." şeklinde bir şartla ifadeyi zikretmiştir.[285] Yukarıdaki âyet bağlamında yer alan emr-i gâib formundaki fiilin, asıl (*hakîkî*) manasının dışına çıkıp acziyet bildirmesi kanaatimizce isâbetlidir. Çünkü âyetin bağlamı dikkate

[277] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/65-66.

[278] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, IX/409.

[279] et-Tûr, 52/34.

[280] Fîrûzâbâdî ise yukarıdaki lâm'ın tehaddî lâm'ı olduğunu söylemiştir. Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), IV/411. Ayrıca bk. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), XXXIII/453.

[281] el-Bakara, 2/258.

[282] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/67.

[283] Emir kipindeki fiil, her ne kadar hakîkî anlamda yukarıdaki manayı bildirse de dua, iltimâs, irşâd, tehdîd, ta'cîz ve ibâha gibi asıl mananın dışında farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 318; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 71-72.

[284] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, IX/409;.el-Gırnâtî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, II/313; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, XVIII/138; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kâhire: Matba'atü Bulâk, 1285), IV/118.

[285] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVIII/215.

alındığında, muhâtabın Kur'ân'ın bir benzerini getirmesi imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla Allah'ın karşı taraftan böyle bir istekte bulunmasının temel gâyesi acziyetlerini ortaya koymak olduğu söylenebilir.

"فَلْيَأْتُوا" fiilinden sonra İbn Âşûr'un üzerinde durduğu ikinci ifade "بِحَدِيثٍ/hadîs" lafzıdır. O, hadîs kavramının mecâzî ve hakîkî olmak üzere iki boyutunun olduğunu dile getirmektedir. Mecâzî anlamda kelime, "Kur'ân'ın içermiş olduğu maksatlardan herhangi bir maksadı içeren bir kelâm getirin." anlamında olurken; hakîkîde ise "Kur'ân'ın muhtevi olduğu kıssalar gibi haberler getirin." şeklinde olmaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Âşûr, mecâzî kullanımı ile kelimenin daha geniş bir yönüne vurgu yaparken, hakîkî anlamı itibariyle ise ifadeyi haberler ile kayıt altına almaktadır. Ona göre bu ikinci anlam itibara alındığında bu durum, inkârcılar için bir kolaylık sağlamaktadır. Zira mütekellim için herhangi bir haberi ifade etmek, bir maksadı icât etmekten daha kolaydır.[286] Aralarında İbn Âşûr'un yer aldığı müfessirlerin kâhir ekseriyeti "hadîs" lafzını "Kur'ân"[287] olarak açıklamışken, bazı âlimler ise bunu "âyet" olarak yorumlamışlardır.[288] İbn Âşûr'un bu lafza âyet anlamı vermemesi, Kur'ân'ın i'câzını âyette değil de, sûrede aranması gerektiği yönündeki yaklaşımıyla uyumluluk göstermektedir.

Âyette yer alan "مِثْلِهِ" ifadesindeki "misl/benzer" lafzı İbn Âşûr'un ele aldığı üçüncü kelimedir. Ona göre buradaki "misliyyet" ifadesi "fesâhat ve belâgat noktasında onun bir benzerini getirin." anlamındadır. Bu, müşriklerin Kur'ân'ı dinlediklerinde idrâk ettikleri; ancak ifadelerinde bir benzerini kullanma hususunda yeteneklerinin erişemediği ve yapamadığı hususiyetlerdir.[289] Begavî (öl. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Hâzin'e (öl.741/1341) göre buradaki mümâseletten kasıt nazım ve beyânın güzelliği noktasında Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesidir.[290] İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) ise bununla nazım, tertîb ve îcâz (*özlü söz*) bakımından Kur'ân gibi bir kitabın getirilmesinin

---

[286] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/66.

[287] Örnek için bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, IV/147; el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, IV/295; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, V/155; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, III/386; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, VII/436; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), VII/636; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VIII/151; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. Hasan Abbâs Zekî, thk. Ahmed Abdullah el-Kurasî Raslân (Kâhire, 1419), V/494; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/65.

[288] Örnek için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullâh Rebî' (Mektebetü Kurtuba Li'l-Bahsi'l-'İlmî ve İhyâ'i't-Türâs, 1998), I/307. et-Tûr sûresinde yer alan "hadîs" lafzının âyet olarak âlimler tarafından yorumlanışı hakkında derli toplu bir bilgi için bk. Demir, "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli", 537-541.

[289] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/66.

[290] el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, IV/295; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), IV/179; el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, IV/201.

talep edildiğini söylemektedir.[291] Ebüssuûd'a göre ise âyette yer alan misliyyet ile Kur'ân'ın nazım ve mana itibariyle özgün olduğu niteliklere eş bir kitabın getirilmesi istenmektedir.[292] Ortaya konulan bu görüşlere bütüncül bir şekilde bakıldığında, tümünün Kur'ân'a benzer getirilmesi istenen kelâmın hem lafız hem de mana bakımından ona denk olması gerektiği noktasında birleştiği görülmektedir. Bu yönüyle başta İbn Âşûr olmak üzere diğer müfessirlerin izâhlarının âyetin bağlamıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'un et-Tûr 52/34. âyet bağlamında değindiği son lafız ise "مِثْلِهِ" lafzındaki "hâ" zamiridir. Âyetteki gâib zamirinin iki manaya da muhtemel olmasını mümkün gören İbn Âşûr, bununla ya "Kur'ân'ın benzeri bir söz getirin!" ya da "Hz. Peygamber gibi birinden bunun bir benzerini getirin!" anlamının kastedildiğini belirtmektedir.[293] İbn Âşûr'un zamiri her iki manaya hamletmesi, daha genel bir değerlendirmeye gittiği şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte zamirin sadece Kur'ân'a yahut salt Hz. Peygamber'e döndüğünü ileri süren âlimler de mevcuttur. İbn 'Atıyye, Ebüssuûd Efendi ve Âlûsî ilgili zamiri Kur'ân'a rücû ederlerken,[294] Zemahşerî, Kurtubî, Ebû Hayyân ve Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) gibi müfessirler ise zamiri Hz. Peygamber'e ircâ ettirmişlerdir.[295] Bize göre zamirin gerek Kur'ân'a gerekse de Hz. Peygamber'e olacak şekilde her iki ifadeye de râcî olması imkân dâhilindedir. Zira âyetin her iki anlamı da kapsadığı kabul edildiğinde hem müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik ileri sürdükleri şâir, mecnûn, kâhin gibi ithâmlar çürütülmekte hem de Kur'ân'ın beşer-i kelâm değil de tamamen ilâhî kelâm başka bir ifadeyle vahiy ürünü olduğu ortaya konulmaktadır.

3.3. Tehaddî Âyetlerinin Kronolojisi

İslâm bilginleri tehaddî âyetlerinin kronolojisi hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Âlimlerin kâhir ekseriyetine göre bu âyetler zordan kolaya, çoktan aza doğru tedrîcî/aşamalı bir şekilde

[291] İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, XXVII/98.

[292] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VIII/151.

[293] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/66.

[294] İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, IX/222; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VIII/151; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XIV/37.

[295] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, IV/414; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX/535; el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, IX/575; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1414/1994), X/77.

indirilmiştir.[296] Bu düşünceye göre tehaddî ilkin et-Tûr sûresinin "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler."[297] âyetinde yer almış ve burada Kur'ân'ın tümünün benzerinin getirilmesi istenmiştir. Müşrik Araplar, buna güç yetiremeyince, Kur'ân Hûd sûresinin "… siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"[298] âyetiyle uydurulmuş olsa dahi on sûre getirmesi yönünde meydan okumuştur. İnkârcılar, on sûreyi de yerine getiremeyince, Yûnus sûresindeki "De ki: Eğer iddianızda doğru iseniz, o vakit onun benzeri bir sûre de siz getirin."[299] âyeti ile Kur'ân'daki sûrenin benzeri bir sûre getirilmesi istenmiştir. el-Bakara 2/24. âyette de tehaddî aynen tekrar etmiş ve bir sûre ile tehaddîde bulunulmuştur. el-İsrâ sûresindeki "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirlerine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."[300] âyeti ile de inkârcıların birbirlerine destek olması halinde bile bir benzerini getiremeyecekleri tescil edilmiştir.[301]

Modern dönem Mısırlı mütefekkirlerden Muhammed Abdullah Dirâz (öl. 1958) da tehaddînin çoktan aza doğru olacak şekilde gerçekleştiğini savunmuş ve bunun temel gâyesinin de Kur'ân'ın müşriklerle istihzâ etmek ve onların âcizliklerini ortaya koymak olduğunu söylemiştir. Onun ifadesiyle "Kur'ân, müşriklere muâraza kapısını kapatmamış, bilâkis ardına kadar açmış ve onları tek tek ya da gruplar halinde tehaddîye davet etmiştir. Üstelik bunu birçok farklı sûrette de tekrarlamıştır. Onlarla alay ederek gitgide tehaddîyi kolaylaştırmıştır. Şöyle ki, ilkin Kur'ân'ın bir benzeri, ardından on sûrenin bir benzeri, sonra bir sûrenin benzeri, nihâyetinde ise herhangi bir yönden bir benzeri getirilmesi istenmiştir. Kur'ân, bu tehaddîlerde bulunurken de inkârcılara her defasında istedikleri kimselerden yardım alma fırsatı da vermiştir."[302]

Tehaddî âyetlerinin tedrîcî bir aşamayla nâzil olduğu konusunda Sünnî gelenekte genel olarak bir ihtilâf bulunmamaktadır. Temel ihtilâf noktası Yûnus ve Hûd sûrelerinden hangisinin daha önce indiği hususu üzerinde temerküz etmektedir. Râzî, Hûd sûresinin 13. âyetinin tefsiri sadedinde on sûre ile tehaddînin bir sûre ile tehaddîden önce mutlak bir şekilde olması gerektiğini savunur. O, bu durumu birinin başkasına "Benim yazdığım gibi on satır yaz" söyleyip, ardından da karşı tarafın bunu yapamadığını görünce "Bari tek bir satır yaz!" demesine benzetir.[303] Râzî'nin aksine Muhammed Abduh

[296] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/239-240; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 635-636.

[297] et-Tûr, 52/34.

[298] Hûd, 11/13.

[299] Yûnus, 10/38.

[300] el-İsra, 17/88.

[301] el-Humusî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 20-21; Ahmed Ahmed Bedevî, *Min belâgati'l-Kur'ân* (Kâhire: Nehdatü Mısır, 2005), 42-43.

[302] Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*, 105.

[303] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII/325.

ise bu tür bir tedrîcî aşamanın doğru olmadığını vurgulamış ve nüzûl tertibine göre Hûd sûresinin Yûnus'tan önce geldiğini belirtmiştir.[304]

İbn Âşûr'un bu konudaki değerlendirmeleri ise birbiriyle farklılık arz etmektedir. Zira o, el-Bakara sûresinin 2/23. âyetinin tahlîlinde tehaddînin çoktan aza, zordan kolaya doğru bir aşamada gerçekleştiğini ifade ederek Sünnî gelenekteki râcih ve hâkim görüş çizgisine yakın bir görüş benimsemiştir. Ona göre tehaddî ilkin "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için insanlar ve cinler bir araya gelip birbirlerine destek olsalar bile onun bir benzerini ortaya koyamazlar."[305] âyetinde Kur'ân'ın bir benzeri getirilmek suretiyle meydana gelmiştir. İnkârcılar, onun bir benzerini getirmede âciz kalınca, "… siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"[306] âyetinde uydurulmuş olsa dâhi on sûre getirilmesi talep edilmiştir. Müşrikler bunları da yerine getiremeyince, el-Bakara ve Yûnus sûrelerinde "bir sûre"[307] ile tehaddîde bulunulmuştur.[308] O, kendisinin de mutemed görüş olarak addettiği Hûd sûresinin Yûnus sûresinden önce nâzil olduğu yönündeki görüşleri başta İbn Abbâs[309] olmak üzere bazı tefsir bilginlerini de referans göstererek aktarmış ve Müberred'den (öl. 286/900) nakledilen Yûnus sûresinin Hûd'dan önce indiği yönündeki rivâyeti ise zayıf (*leyse bi'l-kaviyyin*) bir görüş olarak nitelemiştir..[310] Buna mukâbil İbn Âşûr, Yûnus sûresinin girizgâhında Yûnus sûresinin Hûd sûresinden önce nâzil olduğunu belirtmekte[311] ve Hûd sûresinde de Hûd sûresinin Yûnus'tan sonra indiğini belirterek kendiyle çelişmektedir.[312] Başka bir ifadeyle o, el-Bakara sûresinde Hûd sûresinin Yûnus'tan önce indiğini kabul ederek tehaddînin tedrîcî bir aşama ile nâzil olduğunu ifade etmiş, Yûnus ve Hûd sûrelerinde ise bunun aksi yönde bir görüşü savunmuştur. Onun önceki görüşünden avdet ettiği yönünde bir malumata sahip değiliz. Esasında tefsirini 40 yıllık gibi bir zaman diliminde yazmış olması görüşünde bir değişimin meydana gelmiş olma ihtimalini de arttırmaktadır. Ancak onun bu konuda açık bir ibare kullanmaması bu görüşü benimsediği tezini de zorlaştırmaktadır. Bu tarz bir değerlendirmeye sadece İbn Âşûr sahip değildir. Benzer şekilde Zemahşerî ve Râzî de Yûnus

[304] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, XII/32-33.

[305] el-İsrâ, 17/88.

[306] Hûd, 11/13.

[307] el-Bakara, 2/23; Yûnus, 10/38.

[308] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/337.

[309] İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyet, "tehaddî, öncelikli olarak Kur'ân'ın benzeri on sûrenin getirilmesi suretiyle tahakkuk etmiştir. Daha sonra Hûd sûresindeki bu hüküm, Bakara ve Yûnus sûrelerinde yer alan bir sûrenin getirilmesi ile neshedilmiştir." şeklindedir.

[310] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/20.

[311] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/78.

[312] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/312.

sûresinin Hûd sûresinden evvel indiğini kabul etmelerine rağmen,[313] tehaddînin belli bir aşama ile zordan kolaya doğru indiğini ileri sürerek kendileriyle tezatlık oluşturmuşlardır.[314]

Tehaddî âyetlerinin kronolojisi bağlamında âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiği yaklaşımın Sünnî kaynaklarda yer alan nüzûl sıralaması ile ilintili rivâyetlerle çeliştiği görülmektedir. İbn Düreys (öl. 294/906), Zerkeşî ve Süyûtî gibi bilginlerinin Mekkî ve Medenî sûre sıralaması konusunda yer verdiği kaynaklara göre Yûnus sûresi, Hûd sûresinden önce nâzil olmuştur. Söz gelimi İbn Düreys'in İbn Abbâs kanalıyla aktardığı nüzûl kronolojisi el-Kasas (49), el-İsrâ (50), Yûnus (51), Hûd (52), et-Tûr (76) ve el-Bakara (87);[315] Zerkeşî'nin naklettiği tertip sıralaması el-Kasas (48), el-İsrâ (49), Yûnus (50), Hûd (51), et-Tûr (75) ve el-Bakara (86);[316] Süyûtî tarafından aktarılan sûrelerin nüzûl sıralaması el-Kasas (46), el-İsrâ (47), Yûnus (48), Hûd (49), et-Tûr (73) ve el-Bakara (84) şeklindedir.[317]

Yukarıda da mülâhaza edildiği gibi birçok âlimin tehaddî âyetlerinin kronolojisi bağlamında benimsediği görüş, temel kaynaklarda yer alan rivâyetlerle uyuşmamaktadır. Zira bahsi geçen merviyyâtın tümünde Yûnus sûresi, Hûd sûresinden önce nâzil olmuştur. Bir kısım oryantalistlerin Kur'ândaki sûre ve âyetlerinin tarihlendirilmesiyle ilgili verilerine bakıldığında ise Hûd sûresinin Yûnus'tan önce indiği müşâhede edilmektedir. Söz gelimi İngiliz şarkiyatçı John Medows Rodwell (öl. 1900), sûrelerin kronolojisini et-Tûr (44), el-İsrâ (67), Hûd (75), el-Kasas (79), Yûnus (84) ve el-Bakara (91) olarak belirtmiştir.[318] Daha çok İslâm tarihindeki çalışmalarıyla ön plana çıkan ve tefsir sahasında *The Coran* isimli eser telif eden Sir William Muır'e (öl. 1905) göre sûre kronolojisi et-Tur (55), Hûd (78), Yûnus (79), el-Kasas (83), el-İsrâ (87) ve el-Bakara (95) şeklindedir.[319] Alman oryantalist Theodor Nöldeke'nin (öl. 1930) eserinde de nüzûl sıralaması et-Tûr (40), el-İsrâ (67), Hûd (75), el-Kasas (79), Yûnus (79) ve el-Bakara (91)'dır.[320] Fransız oryantalist Regis Blachere (öl. 1973) de sûre kronolojisini et-

---

313 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/377; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII/184; Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 130.

314 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/383; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II/349.

315 İbnü'd-Düreys, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*, 33-34.

316 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/280-282..

317 es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 34-35. Kur'ân'daki sûre ve âyetlerin kronolojisi hakkında daha fazla detay için bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 58-106.

318 John Medows Rodwell, *The Koran* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1963), 19-485; Detaylı bilgi için bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 143-146.

319 Sir William Muır, *The Coran: İts composition and teaching and the testimony it bears to the holy scriptures* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896), 43-48.

320 Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 136-139.

Tûr (22), el-İsrâ (74), Hûd (77), el-Kasas (81), Yûnus (86), el-Bakara (93) olarak vermektedir.[321]

Yukarıda verilen nüzûl sıralamalarında da görüldüğü üzere bazı sûrelerin yerleri değişkenlik arz etse de oryantalistler tarafından ortaya konulan tehaddî âyetlerinin kronolojisi, İbn Âşûr'un da aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenen görüş ile benzerlik arz etmektedir. Zira oryantalistlerin ortaya koyduğu nüzûl sıralamasında Hûd sûresi, Yûnus sûresinden önce yer almaktadır. Bu durumda Sünnî âlimlerin görüşlerinin İslâm kaynaklarında yer alan nüzûl kronolojisinin aksine batılı müsteşriklerin ortaya koydukları kronolojiye uyduğu söylenebilir.[322]

Tehaddînin belli bir aşama dâhilinde gerçekleştiğini kabul edenler olduğu gibi bu kronolojinin bir temelinin olmadığını savunanlar da vardır. Bunlar arasında Seyyid Kutub (öl. 1966), Muhammed b. İbrâhîm Sa'îd Ke'bâş ve Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî zikredilebilir. Kutub, tehaddînin bir tertîb üzere olduğu düşüncesini eleştirir ve bunun herhangi bir dayanağının olmadığını ileri sürer. Ona göre tehaddî âyetlerinin nüzûl sıralamasının mushaf sıralamasına uyması gerekmez. Ayrıca bu gibi meselelerde tahakkumî bir tertibin olması da câiz değildir. Kur'ân, tehaddîye muhâtap olanların içinde bulundukları şartları gözetmektedir. Dolayısıyla tehaddî neyi gerekli kılıyorsa Kur'ân da "tümü", "bir sûre" veya "on sûre" şeklinde meydan okumuştur. Başka bir ifadeyle Kur'ân, tehaddînin miktarına değil, türüne dikkat çekmiştir. Bu anlamda Kur'ân'ın tümü ya da bir sûresi veya on sûresi arasında bir fark bulunmamaktadır.[323]

Nefehâtü'r-rahmân isimli tefsirinde klasik kaynakların yanı sıra *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'e de çokça atıfta bulunan Cezâyirli İbâzî müfessir Muhammed b. İbrâhîm Sa'îd Ke'bâş[324] da Seyyîd Kutub[325] gibi tehaddîde zordan kolaya doğru bir aşamanın olmadığını kabul etmektedir. Ona göre tehaddîden maksat, en asgarî olan bir sûreden başlanmak suretiyle orta seviyedeki on sûrenin ve en üst seviyedeki Kur'ân'ın tümünün getirilmesinde inkârcıların âcizliklerini ortaya koymaktır. Âyette "asla güç yetiremezsiniz." ibâresinin yerine "asla yapamayacaksınız." ifadesinin kullanılması da müşriklerin salt

---

[321] Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 181-184. Diğer oryantalistlerin Kur'ân'daki sûre ve âyetlerin kronolojisi hakkındaki görüşleri için bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 127-198.

[322] Benzer bir değerlendirme için bk. Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 130.

[323] Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1391/1971), IV/523.

[324] Muhammed b. İbrâhîm Sa'îd Ke'baş, *Nefehâtü'r-rahmân fî riyâzi'l-Kur'ân* (Gardâya: Neşrü Cem'iyyeti'n-Nehda, 1424/2003), I/zâ harfi. Ke'bâş, eserinin mukaddimesinde tefsirini telif ederken başvurduğu üç temel modern tefsirden birinin de İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* olduğunu belirtmektedir. Ke'bâş'ın İbn Âşûr'un tefsirine atıfta bulunduğu yerler için bk. Ke'baş, *Nefehâtü'r-rahmân fî riyâzi'l-Kur'ân*, I/80, 97, 103, 124, 149, 153, 185, 207, 211, 254, 264, 273, 305, 418.

[325] Ke'baş, tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı kaynaklar arasında Seyyîd Kutub'a referansta bulunmamıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla eserinin birçok yerinde *fî zılâli'l-Kur'ân*'a atıfta bulunmuştur. Bu durum, Ke'bâş'ın sûre ile tehaddî meselesinde Kutub'tan etkilenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Söz konusu atıfların bir kısmı için bk. Ke'baş, *Nefehâtü'r-rahmân fî riyâzi'l-Kur'ân*, I/83, 210, 288, 292, 406.

bir girişimde bulunmaktan bile âciz olduklarına delildir.[326] Hâlidî de tehaddî âyetlerinin tedrîcî bir aşama ile indiğine dair bir nassın olmadığına vurgu yapar. Ona göre sûre ve âyetlerin tertîbi ancak ictihâd ile belirlenebilir. Dolayısıyla bu konuda sâbit bir dayanak bulunmamaktadır.[327]

Bize göre tehaddînin çoktan aza doğru bir aşama ile indiği şeklindeki anlayışın aklî/mantıkî bir çıkarıma dayandığını söylemek mümkündür. İctihâdî bir temele dayanan bu anlayışa göre bir sûreyi getirmekten âciz olan kimseye on sûre ile meydan okumanın bir anlamı yoktur.[328] Dolayısıyla on sûre ile tehaddînin bir sûre ile olan tehaddîden önce olması gerekir. Tedrîcî aşamaya kâil olanlar, nüzûl kronolojisindeki problemin çözümünde bir yol olarak Medenî sûrelerde Mekkî, Mekkî sûrelerde de Medenî âyetlerin olduğunu söylemişlerdir. Ancak söz konusu âyetlerin nâzil olmasıyla ilgili ne Hz. Peygamber'den ne de sahâbeden bir rivâyetin nakledilmemiş olması ve nüzûl sıralamasının göz önünde bulundurulmaması bahsi geçen yöntemi eksik bırakmaktadır. Kanaatimizce tehaddî âyetlerinin nüzûlündeki temel etken, Kur'ân'ın mesnedi hakkındaki iddialar ve Kur'ân'a muhâtap olanların onun hakkındaki şüphe ve iddialarıdır.[329]

4. Kur'ân'ın Özgünlüğü: Mübtekerâtü'l-Kur'ân

Arap diliyle nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, Arapların aşina olduğu üslûp, terkip ve lafızları kullandığı gibi, daha önce onlar nezdinde bilinmeyen ve sadece kendine özgü olan bazı ifade kalıpları ve üslûplar da kullanmıştır. Ortaya konulan bu lafızların hangilerinin Arap kelâmında yer alıp almadığını saptamak, şüphesiz Arap diline ve kelâmına ciddi bir vukûfiyet gerektirir. Nitekim Hattâbî de Arap diline muhâlif olan şeylerin farkına varmak için Arap kelâmında derinleşmeyi, üslûplarını bilmeyi ve onun kadîm mezheplerine vâkıf olmayı şart koşmaktadır. Ona göre bu niteliklere sahip olan kimse, Arap diline ters olan şeyleri fark eder ve onu hemen reddetmektedir.[330] Zeccâc da âyetlerin tutarlı bir şekilde te'vîl edilmesi için Arap kelâmında yer alan manaların bilinmesini gerekli görmektedir.[331] Dolayısıyla hem

---

[326] Ke'baş, *Nefehâtü'r-rahmân fî riyâzi'l-Kur'ân*, I/59; Fatih Altun - Gökhan Atmaca, "İbâzî Tefsirlerde İ'câzü'l-Kur'ân", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* VIII/1 (2022), 330.

[327] Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, 70.

[328] Bk. el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI/130.

[329] Konu ile detaylı mülâhazalar için bk. Ahmed Hindâvî, "Âyâtü't-Tehaddî ve Dekâikü Nazmihâ", *Mecelletü Külliyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye* 13/1 (1993), 297-319; Abdulazîz b. Sâlih el-'Ammâr, *Âyâtü't-tehaddî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ed-delâle ve'l-îhâ* (Riyâd, ts.), 18-19; Kahtân Abdurrahmân ed-Dûrî, *et-Tehaddî fî âyâti'l-i'câz* (Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996), 38-39; Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 131-132; Altun - Atmaca, "İbâzî Tefsirlerde İ'câzü'l-Kur'ân", 329-331; Saîd Havvâ, *el-Esâs fî't-tefsîr* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1985), V/2542.

[330] el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 46.

[331] en-Nisâbûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*, III/61.

Kur'ân'ın yorumlanması hem de dilinin özgünlüğünün ortaya konulması açısından Arap kelâmı bilgisi büyük önem taşımaktadır. İbn Âşûr da, müfessirin Kur'ân'ı yorumlama faaliyeti esnasında Arapların kullandığı üslûpları ve belâgatın hususiyetlerini bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre aksi takdirde kişi, müfessir konumundan ziyade mütercim mesâbesinde olmaktadır.[332] Arapların sahip olduğu lafız, terkip ve üslûplara tefsirinde sıkça değinen İbn Âşûr, araştırmaları sonucunda Kur'ân'da bulunan, ancak Arap kelâmında yer almayan bazı ifadelerin Kur'ân'a özgü olduğunu ve bunun onun mu'ciz oluşuna delil teşkil ettiğini ileri sürmektedir. Bu başlık altında öncelikle ibtikâr kavramı lügavî ve ıstılâhî yönden ele alınacak; akabinde kavramın İbn Âşûr öncesi fikrî nüvelerine değinilerek onun doğrudan yahut dolaylı bir şekilde istimdâd ettiği literatür ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son olarak ilgili başlığın bir alt başlığı onun mübtekerâtü'l-Kur'ân'a yaklaşımı ve mübtekerâtın diğer ilimlerle ilişkisine hasredilecektir.

4.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç

Mübteker lafzı, ifti'âl vezninden gelen "ibtikâr" mastarının ism-i mef'ûl formudur ve sülâsîsi "b-k-r" kökünden gelmektedir. Sözlük anlamı itibariyle "bir şeyin başı/ilki, ilk kez yapmak, sabahın erken vakti" gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamların yanı sıra baharda yağan ilk yağmura "bâkur" (الباكور), verimi erken veren araziye "arzun mibkârun" (أرض مِبْكار), bakire kıza "bikr" (البِكرُ), ağacın ilk meyvesine "bâkure" (الباكورة), kor ateşe "nârun bikerun" (نارٌ بِكَرٌ), yolcunun erken yola çıkmasına "bekere'l-müsâfir" (بَكَر المسافِر), hızlı bir şekilde bir yere gitmeye "bekkere" (بكَّر) ve hutbenin başını dinlemeye de "ibtekere el-hutbe" (إبْتَكر الخُطبَةَ) denilmektedir.[333]

Kur'ân'daki garîb kelimeleri ele alması yönüyle garîbu'l-Kur'ân literatürünün önemli bir zincirini oluşturan *el-Müfredât* isimli eserin sahibi Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI yüzyılın ilk çeyreği), ibtikâr lafzının aslının el-Bukre (البُكْرة) olduğunu; bunun da gündüzün ilk vakti anlamına geldiğine değinir. Bu çerçevede sabah erken işine giden kimse için "بَكَر فُلانٌ بُكُورا" ifadesi kullanılır. Yine işini erken görme anlamında " بَكَّر

[332] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/102.

[333] el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, V/364-365; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, IV/76-77; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-sıhâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), 38; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), I/72; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408), I/325-326; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, I/287-290.

في حاجَتِه” denilir. Râgıb, bahsi geçen anlamlara ek olarak ibtikâr kavramının acele manasını da taşıdığını belirtir.[334]

Söz konusu manalar ele alındığı, ibtikâr lafzının daha çok “herhangi bir şeyde ilk olmak, bir şeyin başı” vb. anlamlarda temerküz ettiğini söylemek mümkündür. İslâm telif geleneğine bakıldığında İbn Âşûr’a kadar herhangi bir âlimin mübtekerâtı ıstılâhî bir kavram olarak ele almadığı görülmektedir.[335] İbn Âşûr, tefsirinin birçok yerinde Kur’ân’ın özgünlüğüne atıfta bulunmak amacıyla mübtekerât kavramını kullanmakta[336] ve onu “Kur’ân nazmının diğer Arap kelâmından ayrıldığı özgünlükler/ للقُرْآنِ مُبْتَكَراتٌ تَمَيَّزَ بها نَظْمُهُ عن بَقِيَّةِ كَلامِ العرب” şeklinde ifade etmektedir. Esasında İbn Âşûr’un ortaya koyduğu bu ibârenin mübtekerâtı tanımlayan efrâdını câmî ağyarını mânî bir tanım olmadığı söylenebilir. Zira burada İbn Âşûr’un ibaresindeki “تَمَيَّزَ” lafzı problem teşkil etmektedir. Şöyle ki Kur’ân’ın hangi yönlerden farklı olacağı hususu tanımda belirtilmemiştir. Bu da tanımı eksik bırakmaktadır. İbn Âşûr’un tefsirinde mübtekerât kavramının izi sürüldüğünde onun söylemlerinden şöyle bir tanım yapılması mümkündür: “Kur’ân’ın, Arap kelâmında daha önce yer almayan yahut onun nüzûlünden sonra yaygınlık kazanan lafız, terkip, üslûp ve cümleleri kendine özgü ve erişilmez bir şekilde kullanmasına mübtekerâtü’l-Kur’ân denilir.”[337]

İbn Âşûr öncesi döneme bakıldığında, birtakım zevâtın Kur’ân’ın nazmı bağlamında mübtekerât tanımına yakın bazı izâhâtlarda bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi Bâkıllânî, Kur’ân nazmının taklit edilemez olduğunu söylemektedir. Ona göre âlimler de Kur’ân nazmının bir benzerinin olmadığı konusunda ittifâk etmişlerdir.[338] Bu noktada Bâkıllânî’nin Kur’ân’ın nazmı ile ilgili ortaya koyduğu bu izâh, İbn Âşûr’un mübtekerât kapsamında ifade ettiği ibâre ile büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Âşûr, önceki müktesâbattan yararlanarak Kur’ân’ın kendine has yönlerini mübtekerât kavramı ile ıstılâh haline getirmiştir. İbn Âşûr’un ortaya koyduğu bu kavrama göre Kur’ân, Arapların diliyle nâzil olmasına rağmen, kullandığı üslûp, ifade, terkip ve lafız bakımından onların kelâmından ayrı bir hüviyete sahiptir. Dolayısıyla o, bu yönüyle Arap kelâmından üstündür.

---

[334] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 140.

[335] er-Râ‘ûş, “Mübtekerâtü’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘inde İbn Âşûr -dirâsetün nakdiyettün mükârenetün-”, 76.

[336] Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/74, 456, 743; III/284; IV/83, 136; IX/117, 226, 254, 278; XVII/62; XVIII/123;XXV/27; XXIX/117, 275, 396.

[337] Farklı tanımlamalar için bk. er-Râ‘ûş, “Mübtekerâtü’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘inde İbn Âşûr -dirâsetün nakdiyettün mükârenetün-”, 78; Muhammed es-Sâlih el-Ğarîsî, “Mübtekerâtü’l-Kur’ân ‘inde’t-Tâhir b. Âşûr”, *Mecelletü ‘Ulûmi’l-‘Arabiyye ve Âdâbühâ* 7 (2015), 231; Ertuğrul, “İbn Âşûr’un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtu’l-Kur’ân”, 21.

[338] el-Bâkıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, 112.

İbn Âşûr öncesinde ibtikâr kavramının kullanılmamış olması, Kur'ân'ın özgünlüğüne değinilmediği anlamı taşımamalıdır. Zira birçok dil ve edebiyât âlimi, ibtikâr anlamını karşılayacak şekilde farklı kavramlar kullanmışlardır. Bu kavramlar arasında ibdâ',[339] ihtirâ',[340] selâmetü'l-ihtirâ' mine'l-ittibâ',[341] el-me'âni'l-'ukm,[342] turfe ve istiğrâb[343] sayılabilir. Daha çok şiir ve edebiyat alanında kullanılan bu kavramların arasında nüâns farklılıkları olsa da[344] tümü "öncelikli olmak, ilk olma, eşsiz olma" anlamlarında birleşmektedir.

İbn Âşûr'un ibtikâr kavramına sıklıkla yer vermesi benzer anlamlara gelen diğer lafızlardan haberdar olmadığı anlamına da gelmez. O, tefsirinin birçok yerinde ibdâ' ve ihtirâ' ifadelerini de kullanır.[345] Ancak onu bilhassa ibtikâr kavramının kullanımına sevk eden ana etken/âmil nedir şeklinde bir soru sorulabilir. Kanaatimizce İbn Âşûr'un içinde yaşadığı çevre ve kültür bu seçimi önemli ölçüde etkilemiştir. Kaldı ki her müellifin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamın etkisinde kalması olağan bir durumdur. Nitekim o da tefsirinde Endülüs geleneğine tabi olarak bazı ifadeleri farklı sûretlerde kullanmıştır.[346] Söz gelimi o, ism-i işaret olan "هذه" ibaresi yerine genellikle "هاته" lafzını kullanmayı tercih etmiştir.[347]

---

[339] İbdâ' kavramı ile ilgili geniş mülâhazalar için bk. Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvâhid b. Zâfir İbn Ebû'l-el-İsba', *Tahrîrü't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hıfnî Muhammed Şeref (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1383), 611; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Mu'cem mekâlîdi'l-'ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*, nşr. Muhammed İbrâhîm 'İbâde (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1414/2004), 97; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fünûnuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), II/482.

[340] İhtirâ' kavramı ile ilgili geniş mülâhazalar için bk. Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Dârü'l-Cîl, 1401/1981), I/256.

[341] İbn Ebû'l-el-İsba', *Tahrîrü't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*, 471; Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvâhid b. Zâfir İbn Ebû'l-el-İsba', *Bedî'ü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şerîf Hıfnî (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1957), 200; Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebî İbnü'l-Esîr, *Cevherü'l-kenz*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiyye: Münşeetü'l-Ma'ârif, 2009), 159.

[342] el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*, I/296; Ayrıca bk. Muhammed Mahmûd Yûsuf el-Behlûl, "et-Teşbîhâtü'l-'Ukm fi'l-Kur'ân ve's-Sünne min Kitâbi'l-'Umde li-İbn Reşîk", *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe* 2/3 (2014), 505; Âlimler, el-me'âni'l-'ukm'un özellikleri arasında özgünlük, öncelik, nâdirlik, garâbet gibi vasıfları sayar. Detaylı bilgi için bk. Hâmid Sâlih Halef er-Rebî', "et-Teşbîhatu'l-'Ukm: Hasâisuhâ ve Mekânetühâ fi'l-Bahsi'n-Nakdî ve'l-Belâğî", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Sû'ud* 12/1 (2000), 20.

[343] Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r* (Konstantiniyye: Matba'atü'l-Cevâib, 1306), 54.

[344] Aralarındaki birtakım farklar için bk. Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ b. Mehrân el-'Askerî, *el-Furûkü'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kâhire: Dârü'l-'İlm ve's-Sekâfe, ts.), 133.

[345] İbdâ' kavramının geçtiği bazı yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/551, 686; II/369, 388; III/63, 250; XI/315; XVII/38, 115; XXI/71; XXX/14-16; İhtirâ' kavramının geçtiği bazı yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/236, 328; XI/127; XIII/230; XIV/111, 113; XX/126.

[346] Benzer değerlendirmeler için bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 120.

[347] Söz konusu yerlerin bir kısmı için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/359, 367; II/353, 354; V/43, 84; VI/93; VII/149, 163, 180.

Her ne kadar İbn Âşûr, mübtekerât kavramını ıstılâhî olarak ilk kullanan kimse olsa da, fikrinin olgunlaşmasında birçok kimsenin etkisi olduğu kaçınılmazdır. Bu etkiyi ortaya çıkarmak da İbn Âşûr öncesi ibtikâr kavramının izini sürmeyi gerektirir. İslâm kaynaklarına bakıldığında ibtikâr kavramını ihsâs ettirecek ilk nüvelerin temelde dil-edebiyat ve i'câz alanında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

İbtikâr lafzının kavram olarak ilk ne zaman zuhur ettiğini tespit etmek zor olmakla birlikte, bazı kaynaklar onun kullanımını hicrî üçüncü asra kadar dayandırmıştır.[348] Basra dil ekolünün önemli temsilcilerinden olan Asmaî (öl. 216/831) bir şiirin tahlîlini yaparken "Bu manayı ilk bulan Sa'lebe b. Su'ayr'dır/ Evvelü men ibtekere hâze'l-ma'nâ Sa'lebe b. Su'ayr" ifadesinde ibtikâr kavramını lügavî olarak ele almıştır.[349] Mu'tezilî mütekellimlerinden olan ve hocası Nazzâm'dan sonra Basra Mu'tezile ekolünün lideri olarak kabul edilen Câhiz (öl. 255/869) ise ibtikâr kavramına değinmemiş, ancak sonraki alt başlık altında detaylı olarak ele alınacağı üzere mübtekerâtın kıstasları arasında sayılan ilgili kavramın Kur'ân öncesinde kullanılmaması ilkesine atıfta bulunmuştur. O, hayvan türlerini edebî bir vecihle ele aldığı *Kitâbü'l-hayevân* adlı eserinde Allah'ın indirdiği kitabını Kur'ân olarak isimlendirdiğini, söz konusu isimlendirmenin de Kur'ân öncesinde olmadığını ileri sürmüştür.[350]

Hicrî dördüncü asırda Kur'ân'daki bazı terkip ve lafızların ona özgü olduğunu ciddi bir şekilde dillendirenlerden biri de İsmâiliyye'nin önemli dâilerinden olan Ebû Hâtim b. Hamdân er-Râzî'dir (öl. 322/933-34). O, bir nevi mezhepler tarihi sözlüğü[351] hüviyetinde olan *Kitâbü'z-zîne* adlı eserinin "Kur'ân'da Yabancı İsimlerin Yer Alması" başlığı altında ibtikâr lafzına doğrudan yer vermese de Kur'ân'da bulunan bazı kelimeleri Arap kelâmı ile mukâyese etme yoluna gitmemektedir. Ona göre Kur'ân'da bulunan bazı isimler, Araplar nezdinde daha önce bilinirken, bazıları ise bilinmemektedir. Râzî, daha da ileri giderek söz konusu isimlerin Araplar dışındaki milletler tarafından da bilinmediğini ileri sürmekte ve buna Kur'ân'da geçen "تسنيم",[352] "سلسبيل",[353] "غسلين",[354] "سجِّين",[355] "الرَّقيم"[356] isimlerini misâl

[348] es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 49.

[349] Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Leâilî fî şerhi emâli'l-kâlî*, thk. Abdulaziz el-Meymenî (Kâhire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936), I/769.

[350] el-Câhiz, *el-Hayevân*, I/232.

[351] *Kitâbü'z-zîne*'nin muhtevâsı hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Çevik, *Ebû Hâtim er-Râzî'nin Kitâbü'z-Zîne fî'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25-31; Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), X/148-150.

[352] el-Mutaffifîn, 83/27.

[353] el-İnsân, 76/18.

[354] el-Hâkka, 69/36.

[355] el-Mutaffifîn, 83/7.

[356] el-Kehf, 18/9.

olarak vermektedir.[357] O, eserinin ilerleyen sayfalarında İslâm, müslim, mü'min, münâfık, kâfir gibi isimlerin Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın nâzil olmasıyla bilindiğini söylemektedir. Ona göre mezkûr isimler, Araplar tarafından ıstılâhî olarak bilinmemekteydi. Söz gelimi onlar, kâfir kelimesini nimeti inkâr eden anlamında biliyorlardı. Oysaki Kur'ân, o kelimeye yepyeni bir anlam kazandırmış ve onu Allah'ı inkâr etme formuna sokmuştur.[358] Râzî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, ibtikâr vb. kavramlara yer vermese de İbn Âşûr'un mübtekerât kapsamında zikrettiği bazı hususlara değindiği söylenebilir.

Râzî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın rahle-i tedrisatında uzun bir müddet bulunmasından dolayı[359] Zeccâcî nispetini alan Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî (öl. 337/949) de Kur'ân âyetleri bağlamında Kur'ân'da geçen bazı terkiplerin Kur'ân'ın nüzûlünden önce Araplar tarafından bilinmediğini savunmaktadır. O, bu iddiasını el-A'râf 7/149. âyette yer alan "وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ/Ne zaman ki yaptıklarına pişman oldular." deyimi ile de temellendirmektedir. Ona göre bu mesel, Kur'ân'dan önce işitilmeyen, Arapların da bilmediği ve şiirlerinde de kullanmadığı bir nazımdır.[360] İbn Âşûr da ilgili âyet bağlamında deyimin Kur'ân öncesinde bilinmediği görüşünü Zeccâc ile desteklemektedir.[361] Ne var ki o, Zeccâcî ismi yerine Zeccâc'tan nakilde bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeccâc'ın *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı eserinde böyle bir ifade yer almamaktadır.[362] Kanaatimizce Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin (öl. 518/1124) de belirttiği gibi bununla Zeccâc'ın öğrencisi Zeccâcî'nin kastedilmiş olması daha kuvvetli bir ihtimal olarak görülmektedir. İlgili bağlama tekrar dönecek olursak; İbn Âşûr, bu deyimin Kur'ân öncesi dönemde kullanıldığına dair iddiaları da eleştirmektedir. Ona göre Endülüslü dil âlimi Ebû Mervân Abdülmelik b. Serrâc'ın (öl. 487/1096) "قول العرب: سُقِط في يَده مما أعياني معناه/Bana manası kapalı olan terkiplerden biri de Arapların "سُقِط في يَده" sözüdür." ifadesinde yer alan "Arap" kelimesi ile Kur'ân öncesi Arapların aksine Kur'ân'ın nüzûlünden sonraki Araplar murâd edilmektedir.[363]

---

[357] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye* (San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2010), 140-141.

[358] er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*, 146-147.

[359] Musa Yıldız, "Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), XLIV/175-176.

[360] Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), I/330.

[361] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/112.

[362] Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), II/378.

[363] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/112; Ayrıca bk. İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, IV/395; es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 58-59.

IV/4. asrın ikinci yarısında yaşamış olan İbn Hâleveyh (öl. 370/980) de Arap dilinde yer alan garîb ve şâz lafızları *Leyse fî kelâmi'l-'Arab* isimli eserinde zikretmektedir.[364] Eser daha çok bazı kelimelerin morfolojik ve vezin ile ilgili olduğu görülmektedir. Çalışma bu yönüyle doğrudan ibtikâr ile ilgili değilse bile İbn Âşûr'da mübteker düşüncesinin oluşumunda fikir bakımından katkısı olduğu söylenebilir. Zira İbn Âşûr, eserinin bir yerinde *Leyse* isimli kitap başta olmak üzere beş küsür yerde İbn Hâleveyh'e atıfta bulunmaktadır.[365] Özellikle İbn Âşûr'un onun mevzû-bahis eserini referans göstermesi genel bağlamda ondan etkilendiği ihtimalini arttırmaktadır.

İ'câz bağlamında Kur'ân'ın ifade biçimine yönelik eleştirilere, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* adlı kitabında cevap veren Ebû Süleymân el-Hattâbî (öl. 388/988) de Kur'ân'ın kendine özgü bir takım ifade kalıpları kullandığını belirtmektedir. O, "وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ/Onlar ki, zekatı verirler."[366] âyeti sadedinde "inkârcılar zekât verme eylemi için "الأداء", "الإيتاء", "الإعطاء" vb. lafızları kullanmışlardır. Zekat verme anlamında "فَعَلَ فُلانٌ الزَّكَاةَ" ifadesi ise onlar tarafından kullanılmamaktadır. Böyle bir terkip kimse tarafından bilinmemektedir." şeklindeki eleştiriye yukarıdaki lafızların âyetin maksadını tam olarak ortaya koyamadığı cevabını vermektedir. Ona göre âyetteki "fâilûn" lafzı, zekât verenlerde bir süreklilik arz etmektedir.[367] Burada Hattâbî'nin zekatın "فعل" formuyla kullanımının kimse tarafından bilinmediği şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda Kur'ân, zekat lafzını Arapların aşina oldukları terkibin aksine bir fiil ile kullanmış ve yeni bir anlam kazandırmıştır. Bu yönüyle Hattâbî'nin satır aralarında bile olsa mübtekerâta dolaylı olarak değindiği söylenebilir.

İbn Âşûr'un mübtekerât kavramına yüklediği anlamın arka planında etkili olduğunu düşündüğümüz bir diğer isim de Ebû Hilâl el-'Askerî'dir (öl. 400/1009). O eleştiri, belâgat ve edebiyat alanında önemli bir kaynak olan *es-Sınâ'ateyn* adlı eserinde[368] "İnsanlar bu anlamı ilk ortaya koyanın İbnü'r-Rûmî olduğunu zannediyorlar. (إبتكر هذا المعنى)",[369] "Mananın özgünlüğü ve onu ilk olarak ortaya çıkarmak, manaya yönelik bir meziyet değildir. Şüphesiz bu, onu ortaya çıkaran ve kullanan kimseye

[364] Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Leyse fî kelâmi'l-'Arab*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Mekke, 1979).

[365] Söz konusu yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/262; XI/42; XV/292; XXIV/72; XXVIII/362.

[366] el-Mü'minûn, 23/4.

[367] el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 44-45; Benzer bir ifade için bk. a.mlf., *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 38.

[368] Süheyla Hale Bayırbaş, "Ebû Hilâl el-'Askerî'nin Edebî Eleştiri Yöntemi ve Kaynakları", *AKİF: Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi,* LIII/1 (2023), 116.

[369] Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ b. Mehrân el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsûriyye, 1419), 106.

yönelik bir fazilettir. (إبتكار المعنى)",[370] " …sonraki dönem âlimleri bunu ilk olarak ortaya çıkardılar. Mütekaddim bilginler ise bunu bilmiyorlardı. (ابتكروها)"[371] örneklerinde olduğu gibi ibtikâr ve türevlerini birçok kez kullanmıştır. Ancak 'Askerî'nin ibtikâr kavramını ıstılâhî olarak ele almaktan ziyade lügavî anlamda ele aldığı söylenebilir.

İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) ise ibtikâr kavramını şiir tenkidi bağlamında lügavî olarak ele almakla birlikte,[372] Kur'ân'da yer alan teşbihâtların bir kısmının Kur'ân'a özgü olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre en-Nûr 24/39, Lokmân 31/32, Yâsîn 36/39 ve el-Kamer 54/7 âyetlerinde yer alan teşbihler, ilk olarak Kur'ân tarafından ortaya konulmuştur.[373] Hattâbî tarafından başlatılan Kur'ân âyetlerinin ibtikâr kapsamında ele alınmasının Kayrevânî ile birlikte farklı bir boyut kazandığı söylenebilir.

Kur'ân âyetlerini ibtikâr bağlamında yorumlayanlardan bir diğeri de yedinci asır bilginlerinden belâgat âlimi Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'dir (öl. 637/1239). Ona göre "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا/Geceyi örtü yaptık."[374] ve "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ/Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz."[375] âyetlerinde sırasıyla gecenin gündüze ve elbise bakımından kadının erkeğe benzetildiği teşbihler sadece Kur'ân'a özgü teşbihlerdir. Bu tür bir kullanım, diğer manzum ve mensûr ifadelerde yer almamaktadır.[376] Benzer şekilde İbn Âşûr da el-Bakara 2/187. âyette yer alan ifadenin Araplar nezdinde unutulduğunu ve Kur'ân'ın bu ifadeye hayat verdiği (ehyâhâ) belirterek onun bir istiâre olduğunu belirtmektedir[377] Ayrıca İbn Âşûr'un tefsirinin birçok yerinde hem İbnü'l-Esîr'e hem de onun *el-Meselü's-sâir* adlı eserine atıfta bulunması, ondan etkilenmiş olma ihtimalini artırmaktadır.[378]

Daha çok bedî' ilmindeki çalışmalarıyla ön plana çıkan İbn Ebû'l-İsba' (öl. 654/1256), bedî' sanatının tarifini ve türlerini ele aldığı *Tahrîrü't-tahbîr* isimli eserinde "Selâmetü'l-ihtirâ' mine'l-ittibâ" kavramını ortaya koyduktan sonra " يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ

[370] el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, 197.
[371] el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, 267.
[372] el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*, II/57.
[373] el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*, I/296-299.
[374] en-Nebe', 78/10.
[375] el-Bakara, 2/187.
[376] Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kâhire: Dârü Nahdeti Mısır, ts.), I/106.
[377] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/182.
[378] Bazı örnek yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/71; VIII/192; XV/254; XX/123, 165; XXII/19; XXIX/229.

وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ/ Ey insanlar! Size bir misâl verilmekte; onu dinleyin: Allah'tan başka taptıklarınız var ya, tümü bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek, onlardan bir şey alsa onu bile ondan alamazlar. İsteyen de istenen de âciz!"[379] âyetinde yer alan temsîlî anlatımın, Kur'ân'ın nüzûlünden önce hiç kimse tarafından işitilmediğini bu tür bir üslûbun kullanılmadığını belirtmektedir. (lem yüsma' mislü hâze't-temsîl fî bâbihi li-ahadin kable nüzûli'l-Kur'âni'l-azîz ve lem yetenâvelhü mütenâvilün).[380] Açıkça mülâhaza edildiği gibi burada İbn Ebû'l-İsba', söz konusu temsîlî anlatımın Kur'ân'a özgü olduğunu belirtmiştir. Bu noktada İbn Âşûr'un İbn Ebû'l-İsba'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Zira İbn Âşûr da, i'câzü'l-Kur'ân isimli onuncu mukaddimesinde İbn Ebû'l-İsba'ın *Bedî'ü'l-Kur'ân* adıyla bir kitap telif ettiğine atıfta bulunmaktadır.[381] Onun tefsirinde en-Necm 53/49. âyet bağlamında İbn Ebû'l-İsba'ın görüşüne yer vermesi de ondan etkilenmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.[382] İbn Âşûr'un İbn Ebû'l-İsba' hakkındaki malumatı, *Bedî'ü'l-Kur'ân* ile sınırlı değildir. O, Ebû'l-İsba'ın i'câz alanında telif edilen ve *Bedi'ü'l-Kur'ân*'ın mütemmimi olan *el-Burhân fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserine de referansta bulunmaktadır.[383] Bütün bunlar, İbn Âşûr'un onun düşüncesinden haberdâr olduğunu destekler mahiyettedir.

Hicrî VII/7. asrın ikinci yarısında yaşayan Endelüslü edîp, şâir ve nahiv bilgini İbn 'Usfûr'un, hususen kelimelerin kökeni ve vezinleri hakkında bilgi verirken "istikrâr" lafzını kullanması câlibi dikkattir. O, birçok eserinde "Arap kelâmında yer almaktadır (إسْتَقَرَّ في كلام العرب)", "Arap kelâmında yer almamaktadır (لَمْ يَسْتَقِر في كلام العرب)" ifadeleriyle, müsbet ve menfî yönden istikrâ yöntemine başvurarak bazı vezinlerin Kur'ân'a hâs olduğunu ve Arap kelâmında yer almadığını ileri sürmüştür.[384] İbn 'Usfûr'un özellikle bazı lafızları Arap kelâmıyla mukâyese etmesi ve istikrâ yoluyla bu lafızların Kur'ân'a hâs olduğunu iddia etmesi, İbn Âşûr'da mübteker nazariyesinin oluşumunda etkili olmuş olabilir. Çünkü İbn

---

[379] el-Hac, 22/73.

[380] İbn Ebû'l-el-İsba', *Tahrîrü't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*, 474; Aynı ifade için bk. İbn Ebû'l-el-İsba', *Bedî'ü'l-Kur'ân*, 201.

[381] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/119.

[382] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/151; Karşılaştırma için bk. İbn Ebû'l-el-İsba', *Bedî'ü'l-Kur'ân*, 212.

[383] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/325; İbnü'n-Nakîb el-Makdîsî (öl. 698/1298) de *Mukaddimetü Tefsîr* adlı eserinde, "el-İhtirâ'" başlığı altında yer alan bilgileri İbn Ebû'l-İsba'ın *Bedî'* adlı eserinden nakletmiştir. Bk. İbnü'n-Nakîb el-Makdîsî, *Mukaddimetü tefsiri İbnü'n-Nakîb fî ilmi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' ve i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Zekeriyyâ Sa'îd Ali (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415/1995), 325-326; Burada "İbn Âşûr, Ebû'l-İsba'ın aksine İbnü'n-Nakîb'ten etkilenmiş olabilir mi" şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak araştırabildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, tefsirinde sadece iki yerde İbnü'n-Nakîb'ten bahsetmektedir. Bu yerlerin birincisinde Süyûtî kanalıyla ondan nakilde bulunmakta; ikincisinde ise Âlûsî kanalıyla onun bir tefsirinin olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla bütün bunlar, onun İbnü'n-Nakîb'ten etkilenmiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. İlgili yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/313; XXIX/291.

[384] İlgili yerler ve konu ile ilgili yapılan bir çalışma için bk. Bedr b. Muhammed b. 'Abbâd el-Câbirî, "Mâ Lem Yestekirr fî Kelâmi'l-'Arab: Ta'silûn ve Dirâsetün 'inde İbn 'Usfur el-İşbilî", *Mecelletü 'Ulûmi'l-'Arabiyye* 33 (1435), 17-68.

Âşûr da -ileride de değinileceği üzere- Kur'ân'daki herhangi bir lafzın veya terkibin ibtikâr olduğuna hükmederken sık sık Arap kelâmına referansta bulunmuştur. Kaldı ki İbn Âşûr'un tefsirinde İbn 'Usfûr'dan nakilde bulunması,[385] onun bu düşüncesinden doğrudan olmasa da dolaylı yönden etkilendiğini doğrular niteliktedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla dil ve i'câz alanındaki külliyatta ibtikâr kavramına ve bazı âyetlerin bu bağlamda değerlendirilmesine yer yer değinilse de bu kavramın belâgat kitaplarının genelinde yer almadığı görülmektedir. Ancak bu, söz konusu kaynakların Kur'ân'ın özgünlüğüne hiç temas etmediği anlamına gelmemektedir. Söz gelimi Cürcânî'nin, Kur'ân'ın i'câzının nazmında olduğunu temellendirdiği *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde ibtikâr kavramına doğrudan temas etmese de "Kur'ân ile birlikte yenilik kazandığı bir nitelik, başka yerde bulunmayan ve Kur'ân nüzûlü öncesinde de bilinmeyen bir durum olması" şeklindeki ifadesiyle[386] Kur'ân'ın özgünlüğüne temas ettiği söylenebilir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Cürcânî'nin bu ifadesi İbn Âşûr'un kastettiği mübtekerâtı tam olarak karşılamamaktadır. Temel kaynaklarını Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz*'ın oluşturduğu Sekkâkî *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde ise söz konusu kavrama değinmez. Aynı şekilde *Miftâh*'ın üçüncü kısmını ihtisâr eden Kazvînî'nin (öl. 739/1338) *Telhîsü'l-miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde de ibtikâr ve türevlerine atıfta bulunulmamıştır.[387]

Ulaşabildiğimiz kadarıyla lügatu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi 'ulûmu'l-Kur'ân'ın alt disiplinlerinde ve tefsir külliyatında mübtekerât konusunda İbn Âşûr'un görüşüne paralel görüş ortaya koyan bilgin bulunmamaktadır. Fakat ilgili eserler detaylı bir şekilde incelendiğinde ibtikâr kavramını ve onunla ilintili hususları ihsâs ettirecek bazı izlere rastlamak mümkündür. Her ne kadar söz konusu kaynaklarda bazı bilgi kırıntılarına rastlanmışsa da ibtikâr kavramının İbn Âşûr dışında diğer müfessirlerin gündeminde önemli bir yerde durmadığını söylemek mümkündür.

Tefsirlerin kâhir ekseriyetinde el-Vâkı'a 56/10. âyetteki "önde olanlar (sâbikûn)" ifadesi bağlamında aktarılan rivâyette lügavî anlamda "إِبْتَكَرَ" lafzına değinilmekle birlikte[388] bu kavrama dolaylı olarak işarette bulunanların başında dil üstâdı Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824) gelmektedir. O, el-Kehf 18/50. âyette yer alan "فَسَقَ" fiilinin itaatten çıkma anlamına geldiğini belirtir.

---

[385] İbn Âşûr'un İbn 'Usfûr'dan "şeyhimiz" şeklinde bahsetmesi, onun nezdindeki değerini göstermesi bakımından önemlidir. Benzer ifadeler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/117; XXVIII/357.

[386] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 386.

[387] Bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 51.

[388] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, IV/457; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XIV/132; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XX/183.

Ona göre bu isim ne Câhiliye şiirlerinde ne de sözlerinde yer almaktadır. Araplar, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra bunu kullanmışlardır.[389]

Kur'ân'ın özgün yönüne değinen bir diğer bilgin dil ve şiir alanında önemli simâlardan biri olan Ebû Abdullâh b. el-A'râbî'dir (öl. 231/846). Talebeleri arasında Câhiz ve Sa'leb gibi önemli zevâtın bulunduğu İbnü'l-A'râbî, "عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا/Oradaki selsebîl olarak adlandırılan bir pınardan"[390] âyetinde yer alan "selsebîl" ifadesini sadece Kur'ân'dan işittiğini belirtir. Başka bir ifadeyle ona göre bu lafız, Kur'ân dışında başka sözlü veya yazılı bir metinde yer almamaktadır.[391] İbn Âşûr, ilgili âyet bağlamında bu lafzın İbnü'l-A'râbî'ye göre mübtekerâtü'l-Kur'ân kapsamına dâhil olduğu yönünde görüş beyan eder. Ancak o, bunu "خَيَالٌ لِأُمِّ السَّلْسَبِيلِ وَدُونَها... مَسِيرةُ شَهْرٍ لِلْبَرِيدِ المُذَبْذَبِ/Ümmü Selsebil'in (kadın ismi) aşkı gönlüme düştü. Oysaki aramızda süratli bir binekle bir ay yol kat edecek kadar mesafe vardı."[392] şiiri ile reddeder ve söz konusu kavramın mübtekerât kapsamında olmadığını belirtir.[393] Burada her ne kadar İbn Âşûr, İbnü'l-A'râbî'nin düşüncesini savunmasa da onda mübtekerât düşüncesinin yerleşmesinde onun etkisinin olduğu söylenebilir. Zira o, tefsirinin birçok yerinde bilhâssa dilsel tahlillerde bulunurken ondan nakilde bulunur.[394] İbn Âşûr'un ondan etkilendiğine işaret eden bir diğer delil de yukarıda bahsi geçen el-Kehf 18/50. âyet bağlamında İbnü'l-A'râbî'nin de Ebû 'Ubeyde'nin görüşünde olduğunu aktarmasıdır. Nitekim İbnü'l-A'râbî'den nakledildiğine o, "fâsık" lafzı hakkında "Bu kelime, hiçbir sûrette Câhiliye'nin kelâmında ve şiirlerinde duyulmamıştır. (lem yüsme' kattun fî kelâmi'l-câhiyye ve-lâ şi'rihim kelimetü fâsık) ifadesini söylemiştir.[395]

Hicrî 4. asrın başlarında yaşayan Zeccâc'ın (öl. 311/923) da İbn Âşûr üzerinde etkisi olduğu müşâhede edilmektedir. O, el-Hac 22/29. âyette hacıların kirlerini temizlemeleri anlamına gelen "تَفَثَ" lafzının dil âlimleri tarafından sadece tefsir vasıtasıyla bilindiğini söylemektedir.[396] İbn Âşûr da ilgili ibâre çerçevesinde müfessirlerin lafız hakkında çokça ihtilâf etmelerini, onların bu lafzı Arap dilinde bulamamış olmalarına bağlamaktadır. Bu noktada o, Zeccâc'ın yukarıdaki pasajını da naklederek

---

[389] Bk. et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, VI/271; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, VIII/277; Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/341.

[390] el-İnsan, 76/18.

[391] et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, X/170; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX/752; el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, XIV/472.

[392] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu divâni'l-hamâse* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), I/141.

[393] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/396.

[394] İbn Âşûr'un İbnü'l-A'râbî'den nakilde bulunduğu yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/16, 23, 300; III/315; IV/228; VII/7; XI/85; XV/341; XVIII/96; XXIII/255; XXX/18-19.

[395] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X/308.

[396] ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, III/423-424.

görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.[397] Ona göre "تفث" ifadesinin yer aldığı " حفُّوا رؤوسَهم لَمْ يَحْلِقُوا تفثا ولَمْ يُسَلِّموا لهم قملاً وصِئْبَانًا/Başlarını bağladılar. Fakat ne kirlerini ayıkladılar ne de bitine ve yumurtasına (sirke) dokundular." şeklindeki şiirin de uydurma olması muhtemeldir. O, bu görüşünü "tefes" lafzının yer aldığı bir şiirin olmadığını ileri süren dilcilerin görüşleriyle de desteklemektedir.[398]

Sonraki dönemlerden başlanarak İbn Âşûr'a kadarki döneme kadar tefsir kaynaklarında ibtikâr ve türevlerinin çok az kullanıldığı görülmektedir.[399] Râzî mübteker lafzını "bu, son derece özgün bir yorumdur (hâza vechün mübtekerün ceyyidün)." anlamında bir kez kullanmıştır.[400] Endelüslü müfessir Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise ibtikâr lafzının hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl kalıbına "zulmü ilk yapanlar onlar değiller (leysü mübtekirîne),[401] "Kötü fiili işleyenler ilk olarak Lût'un kavmiydi. (ennehüm mübtekirûhâ),[402] "özgün manalar (me'ânin mübtekeretin)",[403] "bunu ilk yapan sizler değilsiniz. (leyse hâza mübtekeren minküm)"[404] şeklinde ikişer kez atıfta bulunmuştur.

İbn Âşûr'un çağdaşı konumundaki Şii müfessir Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981) de ibtikâr ve türevlerini beş küsür yerde ele almıştır.[405] Söz konusu kavramların ilgili yerlerine bakıldığında, ibtikâr ve türevlerinin genel olarak lügavî anlamıyla yani "ilk olma" manasında kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bunlar, İbn Âşûr'un kastettiği mübtekerât kavramının dışında kalmaktadır.

Tefsir kaynaklarında ibtikâr ve iştikâklarının az kullanılması mübtekerât ile ilgili bazı hususlara değinilmediği anlamına gelmemektedir. Söz gelimi İbn 'Atıyye, Hanbelî bilgini İbn 'Âdil, Beyzâvî'nin *Esrâr*'ı üzerine yazdığı hâşiye ile daha çok bilinen Şehâbeddîn el-Hâfâcî (öl. 1069/1659), Muhammed Emîn Şinkîtî (öl. 1974) gibi âlimler; eserlerinde doğrudan ibtikâr vb. kavramlara atıfta bulunmasalar da, kullanımları itibariyle Kur'ân'daki terkip ve üslûpları Arap kelâmıyla mukâyese etme yoluna gitmişler

[397] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/248.

[398] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/249. İlgili şiirin geçtiği diğer yerler için bk. Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbn 'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), III/284; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV/379.

[399] Söz gelimi araştırabildiğimiz kadarıyla İbn 'Arafe (öl. 803/1401) ile Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974) ibtikâr lafzını birer kez kullanmışlardır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn 'Arafe, *Tefsîrü İbn 'Arafe*, thk. Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008), IV/117; Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), IV/757.

[400] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI/296.

[401] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, V/177.

[402] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, V/99.

[403] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, I/20.

[404] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII/348.

[405] İlgili yerler için bk. et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, III/110, 352; IV/315; X/103; XII/274; XIII/155.

ve bazı kavramların Arap kelâmında yer almadığı yönünde görüş beyan etmişlerdir.[406] Bahsi geçen âlimler arasında mübtekerât konusunda Hafâcî'nin İbn Âşûr üzerinde etkisi olması muhtemeldir. Zira İbn Âşûr'un "قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ/Kahrolası insan! Ne kadar da inkârcı!"[407] âyeti bağlamında ortaya koyduğu değerlendirmeler, Hafâcî'nin o âyete dair izâhatıyla örtüşmektedir. Hafâcî, bu âyette yer alan "مَا أَكْفَرَهُ" ifadesindeki taaccüb üslûbunun Kur'ân'ın nüzûlünden önce işitilmediğini ileri sürmüş ve lafzının az olmasına rağmen ifade ettiği anlamın çok olması hasebiyle îcâz'ın zirvesi olduğunu belirtmiştir. Ona göre İmrü'l-Kays'a nispet edilen "يَتَمَنَّى المَرْءُ في الصَّيفِ الشِّتاء فَإِذا جاء الشِّتاءُ أَنْكَره فَلا يَرْضى بِحالٍ واحدٍ قُتِل الإِنسانُ مَا أَكْفره" şiirin de aslı yoktur. Zira Arap diline vakıf olan biri, beytin müvelledûn[408] tabakasından bir şâire ait olduğunu bilir.[409] Benzer şekilde İbn Âşûr da kaynak belirtmeksizin Hafâcî'ye paralel bir analiz yaparak, "مَا أَكْفَرَهُ" terkibinin son derece îcâz (mûcez) bir üslûp ile geldiğini ve bu tür bir ifadenin daha önce duyulmadığını söylemiştir.[410] Yukarıda bahsi geçen beytin aidiyetini bir tarafa bırakırsak, özellikle İbn Âşûr'un âyeti îcâz kategorisinde değerlendirmesi ve bir benzerinin olmadığını ileri sürmesi Hafâcî'den etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Âşûr'un *et-Tahrîr*'in girizgâhında (*temhîd*) en önemli tefsirler arasında Hafâcî'nin Beyzâvî'nin *Esrâr*'ı üzerindeki hâşiyesini de sayması[411] ve sonrasında muhtelif bağlamlarda ona birçok referansta bulunması da[412] mübtekerât konusunda ondan etkilenmiş olma ihtimalini artırmaktadır.[413]

Diğer taraftan 19. asrın sonlarında Hindistanlı bilgin Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890) da *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'ân'daki bazı ifade ve üslûpların Arap kelâmı ve şiirinde yer almadığını ileri sürmektedir. Ona göre daha önce zikri geçen ""وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ" ifadesi,

---

[406] Bazı misâller için bk. İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, I/270, 358, 379; III/7, 11, 129; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, II/303, 306, 357; III/350, 385; IV/96, 453; Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), I/300, 328; II/8, 11, 133; IV/188; Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), I/57, 82, 87, 121; II/293, 472.

[407] Abese, 80/17.

[408] Müvelledûn ifadesi, "Arap edebiyatı ve dilinde müteahhir dönemdeki şâirleri ifade eden bir kavramdır." Detaylı bilgi için bk. Rahmi Er, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 227.

[409] Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, VIII/322..

[410] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/121.

[411] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/7.

[412] Söz konusu yerlerin bir kısmına bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/371, 602; II/111; XVIII/139; XXV/27; XXVIII/5; XXIX/418; XXX/59, 101, 563.

[413] Âlûsî de muhtemelen "hocamız (mevlâmız)" diye nitelediği Hafâcî'nin etkisiyle yukarıdaki âyet bağlamında benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Bk. Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XV/246; Âlûsî'nin Hafâcî'den alıntı yaptığı bazı yerler için bk. a.mlf, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XIV/47-48, 67, 93.

Arapların Kur'ân'ın nüzûlünden sonra bildikleri bir terkiptir ve önceki dönemde Arap şiirinde bu kalıp yer almamıştır.[414]

İbn Âşûr ile özdeşleşen bu kavramın bazı yönlerine yaşadığı çağda ve sonrasında başka âlimler tarafından da teveccüh gösterilmiştir. Söz gelimi onun muâsırı konumunda olan *Zehretü't-Tefâsir* isimli tefsirin sahibi Mısırlı zât Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), Kur'ân'ın i'câz vecihlerini ele aldığı *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân'da yer alan birçok istifhâm edâtının Kur'ân öncesinde kullanılmadığı ve bunların i'câzın sırlarını barındırdığı kanaatindedir.[415] Aslında Ebû Zehre burada ibtikâr ve türevlerine işarette bulunmasa da ortaya koyduğu bu izâhla, İbn Âşûr'un düşüncesine yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü -sonraki alt başlıkta da değinileceği üzere- İbn Âşûr da, mübtekerât olarak değerlendirdiği nazım, üslûp ve ifadeleri Kur'ân'ın i'câzı dâhilinde tetkik etmektedir. Yine onun asrında mübtekerâtı ihsâs ettirecek izâhlarda bulunan bir diğer isim Şiî âlim Tabâtabâî'dir (öl. 1981). el-Bakara 2/128. âyette yer alan "أُمَّة/ümmet" kelimesi ile genel anlam itibariyle Hz. Muhammed ve ona inananların kastedildiğini ileri süren Tabâtabâî, bunun Kur'ân'ın nüzûlünden sonra ortaya çıkan bir kullanım olduğunu belirtmiştir.[416] Başka bir deyişle ona göre bu kavramın içerdiği anlam, Kur'ân'a özgüdür. Burada onun literal anlamdan çok lafzın muhtemel olduğu manayı ön plana çıkardığı görülmektedir.

İbn Âşûr, mübtekerât ıstılâhını inşâ ederken kendisinden önceki İslâm mîrâsından yararlandığı gibi bu kavramın sonraki literatürde kökleşmesinde ve yer bulmasında da kayda değer katkılarda bulunmuştur. Buna göre birçok bilgin eserlerinde doğrudan yahut dolaylı olarak mübtekerâtü'l-Kur'ân kavramına atıfta bulunmuştur. Mesela Mısır ulemasından Muhammed Seyyid Tantâvî'nin (öl. 2010) *et-Tefsîrü'l-vasît* isimli tefsirinde üç yerde mübtekerâtü'l-Kur'ân kavramını kullanmıştır. Birinde doğrudan İbn Âşûr'dan alıntı yaparken[417] diğer iki yerde ise isim belirtmeksizin bu kavramı kullanmıştır.[418] Tantâvî'nin isim zikretmediği yerler, *et-Tahrîr* ile mukâyese edildiğinde bu iki yerin de İbn Âşûr'dan alındığı tespit edilmiştir.[419] Yine Suudi Arabistanlı modern dönem düşünürlerinden Abdurrahmân b.

[414] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, V/22.

[415] Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 171; Diğer örnekler için bk. a.mlf., *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 88, 165.

[416] et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/292.

[417] Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü Nahdeti Mısır, 1998), VII/527.

[418] Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VII/388; XV/86.

[419] Söz konusu iki yerdeki karşılaştırma için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/250; XXIX/146.

Mu'âde el-Bekrî eş-Şehrî de *eş-Şâhidü'ş-şi'rî fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde dört küsür yerde doğrudan İbn Âşûr'a atıfta bulunarak mübtekerât kavramına yer vermiştir.[420]

Sonuç olarak, ortaya konulan izâhlara bütün olarak bakıldığında, ibtikâr kavramının İbn Aşûr'a kadar gelen dönemde Kur'ânî bir terim olarak yerleşmediği görülmektedir. Bununla birlikte tefsirlerde müfessirler tarafından ortaya konulan değerlendirmeler de İbn Âşûr'un ortaya koyduğu mübtekerât düşüncesinin tümünün aksine bir cüzini yansıtmaktadır. Netice itibariyle dil-edebiyat ve i'câz araştırmacıları tarafından filizlenen, sonrasında ağırlıklı olarak dirâyet yönü hâkim olan müfessirler tarafından yer yer geliştirilen ibtikâr düşüncesi İbn Âşûr ile birlikte büyük bir ivme kazanmıştır. İbn Âşûr, mübtekerâtı edebî bir kavramdan ziyade husûsî bir Kur'ân terimi hâline getirmiş ve Kur'ân'ın bu yönüyle diğer Arap kelâmından ayrı olduğunu i'câz bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır.

4.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı

İbn Âşûr'a göre Kur'ân, Arapça nâzil olmasına rağmen Arapların alışık olmadığı bir üslûp ile nâzil olmuştur. Kur'ân'ın, ne Arapların aşina olduğu şiire ne de kâhinlerin secîlerine benzediğini ifade eden İbn Âşûr, onun nesre yakın bir ifade tarzıyla indiğini ileri sürmektedir.[421] Onun ifadeleriyle Kur'ân, bu yapısıyla fesâhat ve akıcılık konusunda Arapların kelâmından üstündür.[422] İbn Âşûr, Kur'ân'ın nesir tarzında gelmesine rağmen haddi zâtında mu'ciz özelliğini taşımasını Arapların daha önce onu bilmemesine bağlamaktadır. Bu durum, Kur'ân'daki bütün terkip, üslûp ve ifadelerin Arapların aşina olmadığı türden olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Âşûr da, Kur'ân'da özgün üslûpların yer aldığı gibi Arap kelâmında bulunan üslûpların da mevcut olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'ın bu tür bir çeşitlenmeye gitmesinde i'câza dönük iki hikmet vardır: Birincisi Kur'ân'ın Allah katından olmasıdır ki, edîpler her dönemde en dâhilerin bir veya iki üslûbu şiirlerinde ve sözlerinde iyi derecede kullandıklarını bilirler. İkincisi de tehaddînin şiddetini artırmaktır. Böylece hiç kimse, "Kur'ân'daki üslûp aşina olmadığım bir tarzdadır. Eğer başka bir üslûp ile nâzil olmuş olsaydı ona muârazada bulunabilirdim" şeklinde bir yargıda bulunamaz.[423] Onun bu ifadesiyle Kur'ân ile Arap kelâmı arasında bir mukâyeseye gittiği görülmektedir. Ona göre Kur'ân, Arap kelâmıyla birçok noktada ortak ifadeye

---

[420] Abdurrahmân b. Mu'âde el-Bekrî eş-Şehrî, *eş-Şâhidü'ş-şi'rî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: ehemmiyetühü ve eserühü ve menâhicü'l-müfessirîn fî'l-istişhâd bihi* (Riyâd: Dârü'l-Minhâc, 1431), 22, 808, 854, 855. Mübtekerâtü'l-Kur'ân kavramına değinen bir başka eser için bk. 'Âdil b. Muhammed Ebû'l-'Alâ, *Mesâbihü'd-dürer fî tenâsübi âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-süver* (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425), 23, 25.

[421] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/114.

[422] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/115.

[423] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/115.

sahip olsa da, sahip olduğu güçlü belâgat ve lafızlarındaki delâletlerin çokluğu sebebiyle ondan farklılaşmaktadır.[424]

İşte bu noktada İbn Âşûr, Kur'ân'ın özgün olduğu bu yönü daha önce de belirtildiği üzere "Kur'ân nazmının diğer Arap kelâmından ayrıldığı özgünlükler/مُبْتَكَراتٌ تَمَيَّزَ بها نَظْمُهُ عن بَقِيَّةِ كَلامِ العرب " şeklinde ifade edilebilecek olan mübtekerâtü'l-Kur'ân kavramı ile açıklamaktadır. Bu minvâlde o, otuza yakın yerde "mübtekerâtü'l-Kur'ân",[425] bir yerde "mühtere'âtü'l-Kur'ân (مخترعات القرآن)",[426] on yerde "mustalahâtü'l-Kur'ân",[427] bir yerde, "ibdâ'ü'l-Kur'ân"[428] üç yerde ise "hasâisü'l-Kur'ân"[429] terkibini kullanmaktadır. İbn Âşûr'un mübtekerât kapsamına dâhil ettiği lafızların yeknesak olmadığı müşâhade edilmektedir. Başka bir deyişle onun mübtekerât dairesinde kabul ettiği ifadeler "âyet",[430] "fâtır",[431] "câhiliye",[432] "ilhâm"[433] gibi müfred lafızlar olduğu gibi "وتأكلون التراث أكلا "[434],"أين تذهبون"[435],"إنها كلمة هو قائلها","ليس لك من الأمر شيء"[436] لمًا"[437] gibi birden fazla terkipten oluşan cümle kalıpları da olabilmektedir.

Öncelikle ifade edilmelidir ki; Arap kelâmındaki herhangi bir ifadenin/terkibin veya üslûbun salt Kur'ân ile birlikte vücûda geldiğini öne sürmek; ciddi bir araştırma, çaba harcama ve fikir ameliyesi gerektirmektedir. Bunun farkında olan İbn Âşûr da özelde mübtekerât olduğuna hükmettiği lafızlarda genelde de diğer ibârelerin Arap kelâmında mevcut olup olmaması meselesinde sıklıkla "araştırdım (تَتَبَّعْتُ)",[438] "vakıf olamadım (لَمْ أَقِف)",[439] "Buldum (فوجدتُ)",[440] "Ayrıntılı bir şekilde inceledim (إستقريتُ)",[441]

[424] el-Harbî, "el-İbtikârü'l-Lügavîyyü fi'l-Hitâbi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün fi'l-Mefhûm ve'l-Merci'îyyât", 358.
[425] Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/74, 120, 479, 743; III/284; IV/83, 136; IX/177, 226, 254, 278; XII/250; XIII/196; XV/14; XVII/62; XVIII/123; XIX/61; XX/252; XXV/27; XXVI/82; XXIX/117, 146, 275, 396; XXX/28, 165, 259, 334, 369.
[426] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/368.
[427] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/84; 231; II/ 337; III/28; V/15; XVII/61; XVIII/12; XXVI/144; XXX/195, 540.
[428] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/551.
[429] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-I/17; VIII-II/109; XV/268..
[430] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/74.
[431] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/249.
[432] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/136.
[433] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/369-370.
[434] Âl-i 'İmrân, 3/128; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/83.
[435] el-Mü'minûn, 23/100; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/123.
[436] et-Tekvîr, 81/26; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/165.
[437] el-Fecr, 89/19; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/334.
[438] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/122.
[439] Bazı misâller için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/146, 743; II/195; III/253; V/62; VII/85; IX/294; X/166.
[440] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/122.
[441] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/342.

"Onun bir benzerini bulduğumu hatırlamıyorum (لَمْ أذكر أَنّي عثَرْتُ على مِثْلِه)",[442] "şuan onun bir benzerinin olduğu aklıma gelmiyor (ولا يَحْضُرُني الان مِثْلَه)",[443] "göremedim (لَمْ أرَهُ)",[444] "Bilmiyoruz (ولا نَعْرِفُ)",[445] "Bunun bir benzerinin daha önce Arap kelâmında yer aldığını hatırlamıyorum (لَا أَعْهَدُ سَبْقَ مُثْلِه في كلام العرب),[446] "Bana görünmedi (لَمْ يَظْهَرْ لِي)"[447] gibi ifadelere yer vermektedir.

İslâm ilim geleneğinde araştırma faaliyetlerindeki sürece işaret etmek için "tetebbu (التتبُّع)" ve "istikrâ (الإسْتِقْراء)" gibi birçok kavram kullanılmıştır.[448] Bunlar arasında istikrâ kavramı diğerlerine kıyasla daha ön plana çıkmış ve zamanla herhangi bir ilmî araştırma süreci için kullanılır olmuştur. İbn Âşûr da bir lafzın veya üslûbun ya da terkibin mübtekerât çerçevesinde yer alıp almadığını saptamak için öncelikle Kur'ân öncesi Arap kelâmındaki izini sürmüştür. Daha çok mantık ve fıkıh usûlü terminolojisinde kullanılan iz sürme/araştırma ameliyesi anlamına gelen istikrâ kavramının birçok tanımı yapılmıştır.[449] En genel itibariyle "bir bütünün her bir cüzine (tikel) dayanarak söz konusu bütün hakkında hüküm vermek" olarak tanımlanan istikrâ kavramının[450] Türkçe'deki karşılığı "tümevarım" İngilizce'de ise "induction"dur.[451]

Usûl ve mantık bilginleri istikrâ kavramını tam istikrâ ve nâkıs istikrâ olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutmuşlardır. İstikrâ-i müstevi ve istikrâ-i hakîkî gibi muhtelif adlandırmalarla isimlendirilen tâm istikrâ "Bütünün kapsamında yer alan tüm tikellerin incelenmesi" şeklinde tanımlanırken, nâkıs istikrâ/meşhûr istikrâ/bilimsel istikrâ/kıyâs-ı kasîm[452] ise "bir tümelin kapsamındaki cüzilerin bir kısmını veya çoğunu incelemek sûretiyle söz konusu tümel hakkında genel bir hükme varmak" şeklinde tarif

[442] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/456.
[443] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/718.
[444] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/264; V/110.
[445] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V/171; XII/71.
[446] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/196.
[447] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/78.
[448] Tayyib Senûsî Ahmed, *el-İstikrâ ve eserühü fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye ve'l-fıkhiyye* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 1414/2003), 37, 79-84.
[449] Mantık ve usûl âlimlerinin yapmış oldukları bazı tanımlar için bk. Tayip Nacar, *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 30-39.
[450] Bk. Mevlüt Uyanık, "İbn Sina'ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul, 2009), I/198.
[451] Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 358.
[452] Nacar, *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ*, 42.

edilmiştir.[453] Buna göre Kur'ân'daki lafız veya terkiplerin ancak ve ancak Kur'ân'a özgü olduğunu kanıtlamak için Kur'ân öncesi Arap edebiyatının bütününün incelenmesi gerekir. Böyle yapıldığı takdirde tâm istikrâ'nın gerçekleşmesi mümkündür. Fakat Kur'ân öncesi Arap edebiyatının büyük çoğunluğunun sözlü olarak nesilden nesile aktarıldığı[454] ve bunların bir kısmının ise günümüze ulaşmadığı müsellemdir.[455] Hz. Ömer'in de Arapların yazılı bir divânlarının olmadığı, şâirlerin ölmesiyle şiirlerinin az bir kısmının muhafaza edildiği yönündeki beyanatı da[456] Kur'ân öncesi dönemdeki Arap edebiyatının büyük kısmının zâyi olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Câhiliye şiirlerinin lafzen değil de manen aktarılması da söz konusu edebiyatın büyük ölçüde kaybolduğuna delildir.[457] Bu gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda, Kur'ân öncesi Arap kelâmının tümünün incelenmesinin son derece zor olduğu âşikardır. Bundan dolayı İbn Âşûr da Kur'ân'ın özgünlüğüne atıf yaparken bazen kesinlik/katiyyet bildiren ifadeler kullanmaktan sakınmış,[458] bunun yerine "muhtemelen (لعل)",[459] "zannediyorum (فيما أَحْسبُ/أَحْسبُ)",[460] "açıkça görünmektedir ki (الظاهر)",[461] "muhtemeldir (يُحْتَمَلُ)",[462] "zannıma baskın gelmektedir (يَغْلِبُ على ظَنِّي)"[463] gibi zân ve ihtimal bildiren lafızlar kullanmıştır. Bu durumda İbn Âşûr'un ilmî ameliyesini nâkıs istikrâ kapsamında değerlendirmek mümkündür.[464] Esasında bu bağlamda İbn Âşûr'un yaptığı tespitler, onun Arap edebiyatındaki derinliğini ve ilmî birikiminin sağlamlığını yansıtmaktadır.

İbn Âşûr'un mübtekerât kapsamında temel dayanakları/kaynakları nelerdir şeklinde bir soru sorulabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, mübtekerât olarak belirlediği yerlerde herhangi bir kaynağa

---

[453] Bingöl, "İstikrâ", 358; Nacar, *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ*, 43; Ahmed, *el-İstikrâ ve eserühü fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye ve'l-fıkhiyye*, 126.

[454] Erdinç Doğru, "Cahiliye Dönemi Dil ve Üslup Özelliklerinin Erken Dönem Kur'ân Sûrelerindeki İzdüşümleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 9/26 (2020), 361.

[455] Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât fî târihi'l-'Arabi'l-kadîm* (Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, ts.), 43. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Abdullah Abdülcebbâr - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz* (Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 488; eş-Şehrî, *eş-Şâhidü'ş-şi'rî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: ehemmiyetühü ve eserühü ve menâhicü'l-müfessirîn fi'l-istişhâd bihi*, 859.

[456] el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, V/167; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâkî, 1422/2001), I/69.

[457] Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), I/214.

[458] İbn Âşûr, çoğunlukla zân ifade eden lafızlara yer vermekle birlikte, zaman zaman herhangi bir kayıt koymaksızın Kur'ân'daki terkip ya da üslûbun mübtekerât kapsamında olduğuna hükmetmiştir. Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/177; XVII/62; XVIII/123; XX/252; XXVI/82; XXIX/146; XXX/259, 369.

[459] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/479; IV/83; XIII/196; XIX/61; XXIX/117; XXX/28, 165.

[460] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/284; IV/136; IX/226, 254, 278; XV/14; XXV/27; XXIX/275; XXX/334.

[461] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/250.

[462] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/743.

[463] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/61.

[464] es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 137-144.

yer vermemektedir. Bu, onun kendinden önceki mirastan etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Zira daha önce de belirtildiği gibi İbn Âşûr, ibtikâr kavramını vücûda getirirken kendisinden önceki birçok kimseden doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilenmiştir. Öyleyse çoğu yerde herhangi bir aktarımda bulunurken sözün sâhibine atıfta bulunan İbn Âşûr, mübtekerât olarak değerlendirdiği yerlerde neden kaynak belirtmemiştir denilebilir. Bunun ana sebebinin, bu gibi yerlerde ortaya koyduğu değerlendirmelerin kendine hâs olduğunu ihsâs ettirmek olduğu söylenebilir. Durum böyle olmakla birlikte İbn Âşûr, yaptığı izâhlar konusunda kendisinin kesinkes ilk olduğu iddiasında da bulunmaz. O, "ortaya koyduğun nice ifadeler vardır ki, senden önce başkaları tarafından dile getirilmiştir. Yine nice düşünce/fikir vardır ki senden önce anlayış sahibi biri tarafından ortaya atılmıştır."[465] ifadesiyle bu konuda daha önce başkalarının da ilk olma ihtimalinin bulunduğuna kapı aralamaktadır.

Herhangi bir lafız, terkip ve üslûbun mübtekerât kapsamında değerlendirilmesinin kıstası nedir? Başka bir tabirle Kur'ân'daki lafız veya terkiplerin ne tür bir ölçüte sahip olması gerekir? İbn Âşûr'un ifadelerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun birinci şartı, bu ifadelerin Kur'ân öncesi dönemde kullanılmamış olması ve salt Kur'ân'a özgü olmasıdır. Bunun içindir ki o, tefsirinin birçok yerinde "Arap kelâmında onun bir benzerini bulamadım/göremedim",[466] "ifade, Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arap kelâmında yer almamaktadır.",[467] "ifadenin Kur'ân öncesi Arap kelâmında kullanıldığına dair bir delil bulamadım.",[468] "bu manayı Arap kelâmında bulamadım.",[469] "Kur'ân dışında ilgili ifadenin Araplar nezdinde kullanıldığını bulamadım."[470] gibi ifade kalıplarına yer vererek Kur'ân'da yer alan bazı üslûpların nüzûl öncesinde Arap kelâmında yer almadığına göndermede bulunmaktadır.

İbn Âşûr'un yukarıdaki değerlendirmeleri mercek altına alındığında, bahsi geçen lafızlar birkaç açıdan muğlaklık içermektedir. Birincisi "Kur'ân öncesi dönem" ile hangi zaman aralığının kastedildiğidir. Esasında bunu insanlığın ilk dönemine kadar götürmeye gerek yoktur. Zira İbn Âşûr'un başka yerdeki izâhları bu zaman aralığının hangi dilimler arasında olduğu konusunda bize fikir vermektedir. Buna göre o, tefsirinin birçok yerinde ilgili kelimeleri tahlîle tabi tutarken "câhiliye ehli (أَهْل الجاَهِليَّة)",[471] "câhiliye

[465] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/7-8; Ayrıca bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 178-181.

[466] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/334; XXV/27; XIII/196.

[467] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/259.

[468] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/28.

[469] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/275.

[470] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/83.

[471] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/146; II/142, 187.

dönemi (زمن الجاَهِليَّة)",[472] "câhiliye'de (في الجاَهِليَّة)"[473] gibi câhiliye lafzına göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân öncesi dönem ile Câhiliye asrının kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Âlûsî'nin de Arap kelâmını Câhiliye dönemindeki Araplar ile izâh etmesi yukarıdaki savı destekler mahiyettedir.[474] Kur'ân öncesi dönem ile Câhiliye döneminin yanı sıra ilgili âyetin inişinden önceki dönemin murâd edilmiş olması da mümkündür. Bilhassa İbn Âşûr'un "kelâle" kavramı bağlamında "Kelâle, kavramı, Kur'ân'ın ortaya koyduğu ıstılâhlardandır. Zira bunu âyetin nüzûlünden önce görmedim."[475] ifadesi de buna işaret etmektedir.

İbn Âşûr'un muğlaklık içeren ifadelerinden biri de "Arap kelâmı" ifadesindeki "Arap" lafzıdır. Arap toplumunun kendi içerisinde Arab-ı Âribe (saf Araplar) ve Arab-ı müsta'ribe (sonradan Araplaşanlar) olmak üzere iki gruba ayrıldığı ehlince malumdur.[476] Buna göre Araplar ile hangi grup kastedilmektedir şeklinde bir soru sorulabilir. Âlûsî gibi müfessirler "Arabü'l-arbâ'" ifadesiyle ikili bir ayrıma kapı aralarken,[477] İbn Âşûr ise mutlak anlamda Araplar lafzını kullanarak her iki grubun da buna dâhil olduğunu ihsâs ettirmektedir. Doğrusu İbn Âşûr'un bu yaklaşımı takdire şâyândır. Zira bilindiğine göre Hz. Peygamber'in de soyu arab-ı müsta'ribe grubundan olan Adnânîlere dayanmaktadır.[478] Dolayısıyla Kur'ân'ın Arap kelâmından özgün olduğunu ileri sürmekle sadece saf Arapların kastedildiğini düşünmek, vahyin ilk muhâtabı olan Hz. Peygamberi hitâp dışında bırakmak anlamına gelirdi.

İbn Âşûr'un ifadelerinden mübtekerâtın kıstaslarından ikinci şartının da ibtikâr özelliğine sahip lafız veya terkibin Kur'ân'dan sonra yaygınlık kazanmış olması olduğu söylenebilir.[479] Çünkü o, birçok yerde "teşbih kullanımı, Arap edîplerinin kelâmında Kur'ân'dan sonra yaygınlık kazandı."[480] gibi ifadelerle Kur'ân'da yer alan bazı ifadelerin Kur'ân sonrası dönemde kullanıldığını belirtmektedir. Esasında bahis konusu bu şart, ibtikârın temel gâyesiyle birebir örtüşmemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi mübtekerâtın temel paradigması sonralıktan ziyade önceliğe atıfta bulunmasıdır. Aksi takdirde Kur'ân sonrasında birçok edîbin gerek şiirlerinde gerekse de nesirlerinde Kur'ân'dan iktibâs

[472] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/29; XV/13; XXI/105; XXII/353; XXVI/228.
[473] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/85, 743; II/59, 60, 62.
[474] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/212.
[475] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/264.
[476] Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, II/5.
[477] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/384.
[478] Abdullah b. Sâlih İbn Fevzân, *Hûsulu'l-me'mûl bi-şerhi selâseti'l-usûl* (Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 157.
[479] Benzer ifadeler için bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 147-149.
[480] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/429.

yaptıkları bilinen bir durumdur.[481] Dolayısıyla bir lafzın ibtikâr olarak saptanmasında söz konusu lafzın öncesinde kullanılıp kullanılmadığını esas almak mübtekerâtın gâyesiyle daha çok uyuşmaktadır.

4.3. Diğer İlimlerle İlişkisi

İbn Âşûr'un herhangi bir lafzı ve terkibi mübtekerât kapsamında değerlendirirken çoğu kez ilgili ifadenin Arap kelâmında yer almamasına vurgu yapması mübtekerâtın garîbü'l-Kur'ân ilmi altında mütâlaa edilen yabancı kelimelerin Kur'ân'da yer alması meselesi[482] ile bir ilişkiye sahip olduğu izlenimi verebilir. Zira Kur'ân'da yer alan bazı kelimelerin bilinmeme gerekçeleri arasında lafzın Arap diline ait olmaması da zikredilmiştir. Esasında her iki mesele bir yönden birbiriyle irtibatlı iken, diğer bir yönden ise birbirinden ayrışmaktadır. Şöyle ki her ne kadar Kur'ân'daki yabancı kelimelerin varlığı meselesi sahâbe ve tâbiûn döneminde daha çok dilsel bir mesele olarak ele alınsa da, özellikle hicrî 2. asırla birlikte dilsel boyut göz ardı edilmiş, bunun yerine teolojik boyut ön plana çıkarılmıştır. Farklı uzantıları olmakla birlikte mu'arrab olgusunu savunanların da savunmayanların da temel arka planında Arap dilinin üstünlüğü ve Kur'ân'ın i'câzı yer almaktadır. Zira her iki grup da bu iki etkenden hareket etmektedirler.[483] Bu yönüyle mübtekerât ile mu'arrab olgu arasında bir benzerliğin olması muhtemeldir. Çünkü mübtekerâtın temel nosyonu Kur'ân'ın mucizeliğine ve sahip olduğu özgün yönüyle onun biricik olduğuna delâlet etmektir. Mübtekerâtın ta'rib meselesinden ayrıştığı nokta ise lafzın aidiyetidir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'daki mu'arrab kelimenin kökeninin Arapça dışında başka bir dil olması muhtemelken, ibtikâr hüviyetine sahip olan lafız veya terkibin aslı ise Arapça olarak kabul edilmektedir. Nitekim dil âlimi Müberred'in (öl. 286/900) de el-Kehf 18/50'deki "fısk" ifadesinin özgünlüğü konusunda Ebû 'Ubeyde'yi onaylayıp bu lafzın Arap dilinde yer alan fasîh bir kelime olduğunu ortaya koyması da ibtikâra konu olan lafızların köken itibariyle Arabî olduğunu göstermektedir.[484] Bunun bir diğer delili de İbn

---

[481] İktibâsın neliğine ve Arap edebiyatında Kur'ân'dan yapılan iktibaslara dâir bk. Mehmet Şirin Aladağ, "Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde", *Balıkesir İlahiyat Dergisi = Balikesir Theology Journal [Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Balikesir University Faculty of Theology]* 13 (2021), 95-117.

[482] Dahîl (الدخيل), müvelled (المولد) gibi isimlerle de anılan mu'arrab (المعرب), "yabancı bir dilden Arap diline nakledilen tabir, ifade ve kelimeler" şeklinde tanımlanmıştır. Daha çok garîbu'l- Kur'ân ilmi içinde ele alınan ta'rîb'in Kur'ân'da yer alıp yer almaması konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Başta İmâm Şâfiî olmak üzere İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Bâkıllânî (öl. 403/1013) gibi isimlerin tercih ettiği birinci görüşe göre, Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelime yer almamaktadır. Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Zeccâc (öl. 311/923), İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) gibi zevâtın temsil ettiği ikinci görüşe göre ise, Kur'ân'da yabancı kelimelerin yer alması mümkündür. Her iki tarafın görüşleri ve delilleri için bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Kur'ân'daki Mu'arrab (Yabancı) Kelimeler Sözlüğü: el-Mühezzeb fîmâ vakaa fî'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb*, çev. Soner Aksoy (İstanbul: Kitabi, 2021), 23-32.

[483] Detaylı mülâhazalar için bk. es-Süyûtî, *Kur'ân'daki Mu'arrab (Yabancı) Kelimeler Sözlüğü: el-Mühezzeb fîmâ vakaa fî'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb*, 23-30.

[484] et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, VI/271.

Âşûr'un Kur'ân'da yer alan "firdevs" kelimesinin kökeni hakkında Ferrâ'nın "Firdevs, Arapça bir kelimedir" şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra bu lafzın Kur'ân öncesi Arap kelâmında yer almadığını dile getirmesidir.[485] Kur'ân'ın ortaya koyduğu farklı üslûp ve terkipler de Arapçanın dil sınırları dâhilindedir.[486] Bu yöntem de Kur'ân'ı Arapça bir kelâm olmanın dışına çıkarmaz. Zira Araplar, Kur'ân'daki bu yeni lafız ve terkipleri duyduğunda herhangi bir yadırgama yoluna gitmediler.[487] Buna karşın Hz. Ömer ve İbn Abbâs örneğinde de olduğu üzere[488] vahye muhâtap olan bazı sahâbiler, Kur'ân'daki yabancı kelimelerin ne manaya geldiği konusunda güçlük çekmişlerdir.

Mübtekerâtü'l-Kur'ân'ın i'câzü'l-Kur'ân ile de sıkı bir ilişki içinde olduğu müşâhede edilmektedir. Nitekim İbn Âşûr da mübtekerâtı dörtlü taksimata ayırdığı i'câz vecihlerinin ikinci vechi altında ele almaktadır.[489] Bu yönüyle mübtekerâtın i'câz ile ilişkisi cüz'ün küll ile olan ilişkisi mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür.[490] Başka bir deyişle i'câz üst bir şemsiye pozisyonunda iken, mübtekerât ise onun içinde yer alan bir alt kümedir. Ayrıca İbn Âşûr'un mübtekerât olarak belirlediği bazı mahalleri i'câz kapsamında değerlendirmesi de[491] mübtekerâtın cüz, i'câzın ise kül olduğunu desteklemektedir. Bunların yanı sıra aynı gâyeyi gütme noktasında da mübtekerât ile i'câz arasında bir müştereklik söz konusudur. Zira her ikisine göre de Kur'ân, hiç kimsenin erişemeyeceği üstün meziyetlere sahiptir ve bu yönüyle Arap kelâmından ayrıdır.

Mübtekerâtın i'câz ile bir ilişki içinde olması belâgat ile de bir alaka kurma sonucunu beraberinde getirmektedir. Zira mübtekerât içerisinde terkip olarak yer alan birtakım teşbih, mecâz-ı aklî, istiâre, kinâye gibi meseleler, belâgatın üçlü tasnifinde yer alan beyân çatısı altında ele alınan konulardır.[492] Aynı şekilde Kur'ân ilimleri içerisinde etüt edilen emsâlü'l-Kur'ân'a konu olan bazı mesel mesâbesinde kabul edilen darb-ı meseller (mâ cerâ mecre'l-mesel) ile mesel (مثَل) lafzı ile yapılan zâhir meseller de[493]

[485] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/50.

[486] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[487] es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 157.

[488] Rivâyet edildiğine göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Abese 80/31. âyette yer alan "وَأَبًّا" kelimesinin, İbn Abbâs da En'âm 6/14. âyetteki "فَاطِر" kelimesinin anlamlarını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Bk. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 239.

[489] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[490] Muhammed Fevzî İbrâhîm Sa'd Nusayr, "Mustalahü Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min Hilâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâsetün Tahlîliyyetün", *Havliyetü Külliyeti Usûli'd-Dîn ve'd-Da'vetü'l-İslâmiyye bi-Tantâ* 9 (2017), 131.

[491] Örnek için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/120.

[492] Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/743; XXIX/117-118, 330; XXX/27-28.

[493] Meseller'in kısımları için bk. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 672.

mübtekerât bağlamında mütâlaa edilmektedir.[494] Bu yönüyle mübtekerât ile emsâlü'l-Kur'ân arasında da bir bağlantı kurulması mümkündür. Kaynakların kaydettiğine göre Kur'ân'daki meseller lafız ve mana itibariyle kendine özgüdür. Esasında bu yaklaşım sorunlu görünmektedir. Kur'ân'daki bütün mesellerden ziyade bir kısmının tamamen özgün olduğu söylenebilir. Zira Kur'ân'ın hitap ettiği toplumun diline ait izler taşıması gayet doğaldır. Nitekim İbn Âşûr da bu noktaya dikkat çekmiş ve bahsi geçen bazı hususların Kur'ân'a özgü olduğunu ifade ederken, bazılarının ise Arap kelâmında yer aldığını belirterek bunu örneklerle temellendirmeye çalışmıştır.[495] Son tahlilde denilebilir ki, İbn Âşûr'un mübtekerât kavramını oluşturmada, i'câz ve belâgat başta olmak üzere garîbu'l-Kur'ân ile emsâlü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleri arasında yer alan disiplinlerden yararlanmış olması muhtemeldir. Bu nedenle mübtekerât kavramı değerlendirilirken adı geçen ilimlerin de göz önünde bulundurulması elzemdir.

5. Kur'ân'da Üslûp Çeşitliliği: Tefennün

Kur'ân, muhâtabı bıktırmamak ve ilgiyi hep taze kılmak için ifadeleri, tek düze bir üslûptan ziyade farklı ve muhtelif üslûplarla aktarma yoluna gitmiştir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu üslûp, İslâm ilim geleneğinde farklı kavramlarla isimlendirilmesinin yanı sıra *tefennün* ile de adlandırılmıştır. Evvelemirde daha çok belâgatın içinde mütâlaa edilen tefennün kavramı[496] zaman içerisinde müfessirlerin de önemle üzerinde durdukları bir kavram haline gelmiştir. Bu ıstılâha tefsirinde sıkça yer verenlerden biri de İbn Âşûr'dur. O, Kur'ân'da ortaya konulan birçok üslûbun tefennün olduğuna hükmetmiş ve bu yönüyle onu Kur'ân'ın sahip olduğu eşsiz i'câz üslûpları arasında tadâd etmiştir.

İbn Âşûr'un bu kavrama yönelik değerlendirmelerini irdelemeden önce, genel olarak tefennünün etimolojik kökenini ve tarihsel süreçteki izdüşümünü ele almanın konunun anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz. Bu minvâlde öncelikli olarak tefennünün kavramsal şeması ve İbn Âşûr'a kadar gelen tarihsel gelişimi ortaya konulacak; sonrasında, bu kavramın İbn Âşûr'un tefsirinde ne anlam ifade ettiği tetkik edilecek ve başta i'câz olmak üzere diğer ilimlerle olan bağı irdelenecektir.

5.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç

[494] Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/84; XVIII/123; XIX/61; XXX/164-165; İbn Âşûr'un Kur'ân mesellerine yaklaşımı hakkında bk. el-Gazâlî, *Mebâhisü't-teşbîh ve't-temsîl fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr*, 197-380.

[495] Mübtekerât dışında olan bazı misâller için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/477; XII/167; XXII/43; XIX/348.

[496] Ahmet Sait Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* XXIII/2 (2019), 743.

efe‘ul vezninde gelen tefennün kelimesi, fenn (الفن) kökünden gelmekte olup çoğulu fünûn, efnân ve efnûn’dur. Fenn ise durum, hâl ve tür anlamlarına gelir. Bu bağlamda garib davranan erkek veya kadına (إِمْرَأَةٌ مِفَنَّةٌ /رَجُلٌ مِفَنٌّ), hayvanın sağa sola gitmesine (إِفْتَنَّ الحِمار), içinde farklı işlemelerin olduğu elbiseye (ثَوْبٌ فِيهِ تَفْنِين), dosdoğru olan ağaca (الفَنَنُ), birçok alanda ilmî derinliğe sahip olana (رجلٌ متفَنِّنٌ), birinin konuşmasında birden fazla üslûbu kullanmasına (فنَّنَ فُلانٌ رَأْيَه/إفتَنَّ الرجل في حديثه), adamın daldan dala atlamasına (الرجل يُفَنِّنُ الكلام) denilir.[497] Üslûp değişikliğini ifade etme anlamında tefennüne ek olarak tasrîf (التصريف),[498] ‘udûl (العدول),[499] telvîn (التلوين),[500] tenvî’ (التنويع),[501] ittisâ’ (الإتِّساع)[502] ve iktidâr (الإقتدار)[503] lafızlarının da kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bahsi geçen lafızlar başka manalara gelse de “ifadede çeşitlilik/renklilik” noktasında tefennün ile birleşmektedir. Belâgat literatürüne bakıldığında tefennün kavramının tanımının yapılmaması son derece dikkat çekicidir. Bunun yerine daha çok tefennün ile eş anlamlı olarak görülen iftinân kavramı üzerinde durulmuştur. İbn Ebû’l-İsba’ (öl. 654/1256) *Tahrîrü’t-tahbîr* isimli eserinde iftinân’ı “mütekkelimin bir beyit veya bir cümlede hamâset, hiciv, tebrik ve taziye gibi birbirine zıt iki üslûbu (bi-fenneyn mütezâtteyn) kullanması” şeklinde tanımlamıştır.[504] Sonraki dönemlerde Süyûtî (öl. 911/1505), Taşköprizâde (öl. 968/1561), İbn Tehânevî (öl. 1158/1745’ten sonra) gibi âlimler ise “iki zıt üslûp” yerine “iki farklı/muhtelif üslûp” ifadesini tercih etmişlerdir.[505]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefennünü ıstılâhî olarak ilk tanımlayan kişi Ebû Hilâl el-‘Askerî’dir. O, *Mu‘cemü furûki’l-lugaviyye* adlı eserinde “İslâm ve Îmân Kavramları Arasındaki Fark” başlığı altında tefennünü “mana aynı olmakla birlikte iki ifade arasındaki lafzın farklı olması (ve’l-müğâyeretü fî’l-lafzi beyne’l-fakreteyn ma‘a ittihâdi’l-ma‘nâ tefennünün fi’t-ta‘bîr)” olarak tarif etmiş

---

497 el-Cevherî, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, VI/2177; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, II/38; İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII/327-328.

498 İrfan Kuşcu, *Kur’ân’ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 16-22.

499 Abdullah Hıdır Hamed, *el-‘Udûl fî’l-cümleti’l-Kur’âniyye* (Beyrut: Dârü’l-Kalem, ts.), 15-19. ‘Udûl ve türleri hakkında bk. Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur’ân’da ‘Udûl* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 17-21.

500 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, V/457; XIX/143.

501 Dirâz, *en-Nebe’ü’l-‘azîm: nazarâtün cedîde fî’l-Kur’ân*, 182.

502 el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, II/13.

503 es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 592.

504 İbn Ebû’l-el-İsba‘, *Tahrîrü’t-tahbîr fî sınâ‘ati’ş-şi‘r ve’n-nesr ve beyâni İ‘câzi’l-Kur’ân*, 588; Ayrıca bk. Ebû’l-Mehâsin Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ali İbn Hicce, *Hizânetü’l-edeb ve gâyetü’l-ereb*, nşr. ‘Assâm Şakiv (Beyrut: Dârü Mektebeti’l-Hilâl-Dârü’l-Bihâr, 2004), I/138.

505 es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 592; Ebû’l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftahü’s-sa‘âde ve misbahü’s-siyâde fî mevzu‘âti’l-‘ulûm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1405), II/458; Muhammed b. A‘lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü’l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc, ed. Ferik el-‘Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), I/235.

ve bu tür bir üslûbun Arap edîplerinin sözlerinde sıkça yer aldığını kaydetmiştir.[506] Cürcânî ve Yahyâ b. Hamza el-'Alevî gibi Kur'ân'ın i'câzına değinen belâgat teorisyenleri ise eserlerinde tefennün kavramını literâl anlamda ele alsalar da onun tanımına yer vermemişlerdir.[507]

Belâgat kaynaklarının yanı sıra tefsir kaynaklarında da İbn Âşûr hâriç tutulursa tefennün kavramının ıstılâhî olarak verilmediği görülmektedir. Müfessirler tanımdan ziyade onun gaye ve işlev boyutuna yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Tefennün kavramına tefsirinde değinen âlimlerin başında Zemahşerî (öl. 538/1144) gelmektedir. O, *el-Keşşâf* isimli tefsirinde tefennünü tanımlamaz, ancak birçok yerde ona ve türevlerine atıfta bulunur.[508] Söz gelimi o, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ/Yalnız sana ibâdet eder ve yalnız senden yardım dileriz"[509] âyetindeki gâib sîgasının muhâtap sîgasına geçişin beyân ilminde yer alan iltifât olduğunu belirtmiş ve bunun da Arapların sözü muhtelif üslûplarla (*iftinân*) ve üslûp değişikliği (*tasarruf*) şeklinde ifade etme âdetleri gereğince uyguladıkları bir yöntem olduğunu ifade etmiştir.[510] Zemahşerî'nin bu açıklamalarına bakıldığında iltifâtı tefennün kapsamında gördüğü göze çarpmaktadır.[511] Zemahşerî'nin bu değerlendirmesinin İbn Âşûr tarafından da benimsendiği görülmektedir. Zira İbn Âşûr da ilgili âyet bağlamında vukû' bulan hitâp geçişinin (*udûl*) Arap edebiyatı ve belâgatında iltifât olarak isimlendirildiğini, bunun da Araplar nezdinde mevcut olan eşsiz türlerden biri olduğunu belirtir.[512] Ancak o, Zemahşerî'den farklı olarak tefennüne dair herhangi bir göndermede bulunmaz. Bu yönüyle İbn Âşûr'daki tefennün kavramının kullanılmasında Zemahşerî'nin etkisi olduğu söylenebilir. Kaldı ki, İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi *el-Keşşâf*, *et-Tahrîr*'in en önemli kaynakları arasında sayılmaktadır.[513]

Zemahşerî, Hûd sûresinde yer alan "سَوْفَ تَعْلَمُونَ/yakında öğreneceksiniz."[514] ibâresinin başına fâ (ف) harfinin getirilip getirilmemesi arasında ne gibi bir fark vardır şeklinde bir soru ortaya atar. Ona

---

[506] Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ b. Mehrân el-'Askerî, *Mu'cemü'l-furûki'l-lugaviyye*, thk. Beytullâh Beyyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416), 319.

[507] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 66; el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 67; el-'Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*, I/64, 67; II/179; III/36.

[508] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/14, 31; II/424; III/51, 68, 103.

[509] el-Fâtiha, 1/5.

[510] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13-14. Zemahşerî, Tâhâ 20/53. âyette yer alan "فَأَخرجنا" ifadesindeki hitâp geçişin de iftinân olduğunu kaydetmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, III/68.

[511] Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", 746.

[512] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/178.

[513] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/7.

[514] Hûd, 11/93.

göre vasıl halinde fâ harfi zikredilir; fakat cümle mukadder bir soruya (*isti'nâf*) cevap olarak geliyorsa fâ harfi zikredilmez. O bu tür bir değişikliği belâgattaki tefennün ile açıklar ve bunun Arapların kelâmında yer alan bir uygulama olduğunu söyler.[515] Son olarak iltifât ve iftinânın söze güzellik, hoşnut kattığını, dinleyenin dikkatini çektiğini ve ilgiyle dinlenmesini sağladığını belirten Zemahşerî, onun işlevine değinir.[516]

Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (öl. 666/1268'den sonra) ise konu aynı olmakla birlikte ibârenin farklı üslûplarda kullanılmasını tekrâr bağlamında ele alarak sadece bir yerde tefennün lafzına atıfta bulunur.[517] Ona göre el-A'râf 7/121-126 âyetlerinde bahsi geçen Hz. Mûsâ'nın sihirbazlar ve Firavun ile olan kıssasının ilâve ve eksik harflerle birlikte Tâhâ ve eş-Şû'arâ sûrelerinde de farklı lafızlarla tekrârlanmasının sebebi bıkkınlık oluşturmamasıdır ve bu da kelâmda yer alan tefennünden kaynaklanmaktadır.[518] Râzî bu tür bir tekrârın tehaddîyi pekiştirdiğini ve Kur'ân'ın i'câzını izhâr ettiğini belirtmektedir.[519] Onun tefennün ile birlikte tekrara da yer vermesi ikisi arasında bir ilişki olduğunu göstermesi açısından son derece dikkat çekicidir. Zira, sonraki satırlarda da değinileceği üzere başta İbn Âşûr başta olmak üzere diğer müfessirlerde de tefennünün gerekçelerinden biri olarak tekrardan kaçınma zikredilmiştir.

Zemahşerî sonrasında, onun çizgisini takip eden Beyzâvî (öl. 685/1286) de tefennüne yer veren müfessirlerin başında gelmektedir. O, tefennün konusunda kaynak belirtmeksizin Zemahşerî'nin görüşlerini birebir aktarır ve gaybetten hitâba, gaybetten tekellüme, bir üslûptan başka bir üslûba geçişin Arapların sözlerinde yer alan bir yöntem olduğunu söyler.[520] Beyzâvî, Tâhâ 20/8. âyetteki tekellümden gaybete geçişin de kelâmdaki tefennünden kaynaklandığını ileri sürer.[521]

Bedreddîn İbn Cemâa (öl. 733/1333), Kur'ân'da lafız bakımından birbirine benzeyen ve tekrar edilen kelime ve cümlelerin, anlam yönünden birbirinden ayrıldıkları yönlerin ele alındığı ve bunların

[515] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/424.

[516] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/14; III/51; Benzer bir değerlendirme için bk.; Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", 746.

[517] Sıddîk Mustafa er-Rîh, "Zâhiretü't-Tefennün fi'n-Nassi'l-Kur'ânî", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Hâlid li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/2 (2016), 65.

[518] Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir Zeynüddîn er-Râzî, *Enmûzecun celîl fî es'ileti ve'l-ecvibeti 'an ğarâibi âyi't-tenzîl*, nşr. Abdurrahman b. İbrahim (Riyad: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1991), 144.

[519] Zeynüddîn er-Râzî, *Enmûzecun celîl fî es'ileti ve'l-ecvibeti 'an ğarâibi âyi't-tenzîl*, 368.

[520] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/29.

[521] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, IV/23.

edebî yönünün işlendiği[522] *Keşfü'l-me'ânî* adlı eserinde "التفنن في الفصاحة والإعجاز", "التفنن في الألفاظ والفصاحة", "التفنن في الكلام" gibi terkiplerle tefennün kavramına sıkça yer vermiştir.[523] O, Kur'ân'da yer alan "elfeynâ" ve "vecednâ" gibi müterâdif kelimeleri tefennün olarak değerlendirdiği gibi,[524] bir lafzın bir yerde müfred, başka bir yerde ise çoğul (*cem*) olarak gelmesini de tefennüne dâhil etmektedir.[525] Bilhâssa er-Râzî ile başlayan tefennün-tekrâr ilişkisinin İbn Cemâa'da da devam ettiği görülmektedir. Zira o da birçok yerde tefennünün illeti/gerekçesi arasında tekrardan kaçınmayı zikretmiştir.[526] Ayrıca İbn Cemâa'nın tefennün ile i'câzı aynı terkipte zikretmesi de tefennünü i'câz bağlamında görmesi açısından önemlidir. Zira İbn Âşûr, ileride bahsi geçeceği üzere tefennünü bir i'câz vechi olarak kabul etmektedir. Bu yönüyle İbn Cemâa'nın değerlendirmesi kayda değerdir. *el-Keşşâf* şârihi Tîbî (öl. 743/1343) ise yer yer tefennün ve iftinânı birbirinin yerine kullanmıştır.[527] Bu açıdan, onun iki kavramı da aynı anlamda ele aldığı görülmektedir. O, fâsılaların yer almasını da tekrârın ortadan kaldırılmasına ve belâgattaki tefennüne bağlamaktadır.[528]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirinde on küsür yerde tefennün kavramına yer verir. [529] Onun bazı yerlerde tefennün yerine " التنويع في الالفاظ", "التصرف في الفصاحة" gibi terkiplerle tenvî' ve tasarruf lafızlarını da kullandığı müşâhede edilmektedir.[530] O, takdîm-te'hîri, zıtlık bildiren lafızları, kelime veya cümlelerdeki hazfi ve bir fiilin farklı formlarını da tefennün olarak belirtir.[531] Ebû Hayyân'ın tekellüm zamirinden gaybet zamirine geçişi iltifât olarak isimlendirip sonrasında bunun kelâmdaki tefennünün bir uygulaması olduğunu belirtmesi câlibi dikkattir.[532]

[522] Cemil Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 390.

[523] Bedreddîn İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-meşânî*, thk. Abdülcevâd Halef (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1410/1990), 109, 122, 128, 132, 159, 186, 271, 273, 295.

[524] İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-meşânî*, 109.

[525] İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-meşânî*, 159.

[526] İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-meşânî*, 271, 273.

[527] et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*, I/746; IV/238-239;VI/648; XIII/552.

[528] et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*, VI/178.

[529] Bir kısım örnekler için bk. el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1436, V/280; VI/380, 423; VII/311; IX/17, 55, 268.

[530] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/19, 649.

[531] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, III/96; IV/687;V/280; VI/380, 423; VII/311; IX/17, 55.

[532] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, VII/311.

Tefennün kavramına temas eden müfessirlerden bir diğeri de Ebû Hayyân'ın nahiv ilmindeki talebesi[533] Semîn el-Halebî'dir (öl. 756/1355). O, tefennün konusunda hocası Ebû Hayyân'dan etkilenerek *ed-Dürrü'l-masûn* isimli hacimli tefsirinde dokuz kez bu kavrama atıfta bulunmuştur. Onun bunlardan sadece birini fesâhat,[534] diğerlerini ise belâgattaki tefennün[535] ile belirtmesi tefennünü belâgat kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Hanbelî müfessir İbn 'Adil (öl. 775/1374) *el-Lübâb* adlı eserinde tefennün kavramına değinse de bahsi geçen yerlerin Halebî'nin *ed-Dürrü'l-masûn*'dan alındığı görülmektedir.[536]

Zerkeşî de 'ulûmu'l-Kur'ân sahasındaki en kapsamlı eserlerinden biri olan *el-Burhân fî 'ulûmu'l-Kur'ân* isimli kitabında, iki yerde tefennün lafzını kullanmıştır. Zerkeşî, iftinân kavramını ise sadece bir yerde kullanmıştır. Ancak bahsi geçen bu lafız, Endelüslü edebiyat bilgini Hâzim Kartâcennî (öl. 684/1285)'nin *Minhâcü'l-bülegâ* adlı eserinden yapılan bir alıntıdır.[537] Dolayısıyla onun sadece tefennün kavramını kullandığı söylenebilir. Zerkeşî'nin temas ettiği tefennün lafzı, birinde kırk altıncı nevî: Kur'ân üslûpları başlığı altında ele alınan takdîm-te'hir içinde yer alırken,[538] diğeri ise aynı bölümün iltifât başlığı altında zikredilmiştir.[539] İltifâtı âmm ve hâs olmak üzere iki tür taksime ayıran Zerkeşî, tefennünü âmm faydalar arasında değerlendirmiştir.[540] Zerkeşî'nin bu izâhıyla iltifâtı tefennünün bir üst şemsiyesi olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, tefennünün işlevleri arasında dinleyiciyi harekete geçirmek gibi hususlara da temas etmektedir.[541]

İbn Âşûr'un da tefsirinde çokça atıfta bulunduğu[542] Tunuslu müfessir İbn 'Arafe (öl. 803/1401) de eserinde tefennün kavramına değinen âlimlerden biridir. Ona göre Kur'ân tek bir üslûp takınsaydı, ondaki tatlılık ortadan kalkardı. Bundan dolayı Kur'ân, dinleyiciyi kendine çekmek ve ilgi uyandırmak

[533] Abdulaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 492.

[534] el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, III/216.

[535] el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, III/96, 114; IV/98, 450; V/219; VI/197, 380; IX/493.

[536] Karşılaştırma için bk. İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, V/119, 147, 273; VII/35;; el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, III/96, 114, 216; IV/98.

[537] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/156.

[538] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/358.

[539] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/390-391.

[540] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/390-391.

[541] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/391.

[542] Bazı yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/61, 127, 381, 518, 712, 727; II/246.

için birden fazla üslûp kullanmıştır.[543] Ayrıca kelâmın birçok üslûba sahip olmasının hem güzelliği hem de çeşitliliği artıracağını da ifade etmiştir.[544]

Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde tefennün olarak belirttiği kısımların birçoğu ise Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ından yaptığı alıntılardan oluşmaktadır. Ona göre bir lafzın bir yerde öne (*mukaddem*), başka bir yerde ise sonraya (*muahher*) alınmasının nükteleri arasında fesâhattaki tefennün ve kelâmın birçok üslûp ile ifade edilmesi de vardır.[545] Ayrıca lafzın birden çok üslûp ile ortaya konulması durumunda mana çeşitlenir, bunun aksi durumunda ise mana tek bir türe sahip olur.[546] Süyûtî'nin "âyâtü'l-müştebihât" nevisi altında tefennüne temas etmesi, tefennün ile lafzî müteşâbih arasında bir alaka olduğunu göstermektedir. Ona göre "يُذبحون" lafzının bir âyette vâv'sız,[547] başka bir âyette vâv ile[548] diğer bir âyette ise "يُقَتِّلون"[549] şeklinde gelmesinin nedeni, tefennün olarak isimlendirilen lafız çeşitliliğidir.[550] Süyûtî, *et-Tahbîr* adlı eserinde ise tefennünü iltifâtın tanımında destekleyici bir unsur olarak zikretmiştir.[551] Esasında bu durum, hicrî 10. asra kadar tefennünün hâlâ müstakil bir kavram olarak tanımlanmadığını göstermektedir.

Şâfiî âlimi Zekeriyyâ el-Ensârî (öl. 926/1250) *Fethu'r-rahmân* adlı eserinde tefennünün Arap kelâmında kullanılan bir uygulama olduğunu belirtir ve altı yerde bu kavrama temas eder.[552] Yine bir başka Şâfiî fâkihi Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) de tefsirinde tefennün kavramına değinen müfessirlerden biridir.[553]

---

[543] İbn 'Arafe, *Tefsîrü İbn 'Arafe*, I/39.

[544] İbn 'Arafe, *Tefsîrü İbn 'Arafe*, IV/331.

[545] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 451. Süyûtî'nin benzer bir ifadesi için bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve muʿtereku'l-akrân*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1998), I/128.

[546] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 559. Süyûtî'nin benzer bir ifadesi için bk. es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/268.

[547] el-Bakara, 2/49.

[548] İbrâhîm, 14/6.

[549] el-A'râf, 7/141.

[550] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 643. Süyûtî'nin benzer bir ifadesi için bk. es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve muʿtereku'l-akrân*, I/68.

[551] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Fethî Abdülkâdir Ferîd (Riyâd: Dârü'l-'Ulûm, 1982), 299.

[552] Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403), 39, 80, 89, 187, 203, 417.

[553] eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, I/10; III/398, 490; IV/185.

Osmanlı müfessiri Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ise iki yerde tefennün, altı yerde ise iftinân kavramını zikreder.[554] Onun iftinân, tefennün ve kat'(قطع) kavramlarını aynı anlamda kullandığı da görülmektedir. Zira o bir yerde iftinânı tefennün olarak açıklarken[555] başka bir yerde ise iftinânı kat' (قطع)[556] olarak isimlendirir. Tefennünün dinleyiciyi harekete geçirdiğini ve ciddiyetle Kur'ân'ı dinlemeye sevk ettiğini belirterek gayesine değinir. Ona göre, herhangi bir manayı ifade etmek amacıyla ortaya konan kelâmın bilinen yöntemin dışında kullanılması, hem mütekellimin sözünün önemine işaret etmekte hem de muhâtabın ilgisini cezbetmektedir.[557]

Tefsir geleneğinde Zemahşerî ile başlayan tefennün kavramına yönelik kullanımların hicrî onuncu asırdan sonra yer yer giderek arttığı müşâhede edilmektedir. Söz gelimi Hafâcî (öl. 1069/1659), Beyzâvî'nin *Envâr*'ı isimli eseri üzerine telif ettiği tefsir hâşiyesinde tefennüne kırkın üzerinde yerde değinir.[558] O, tefennün lafzına yer verse de, üslûp değişikliklerinin tamamını bu kavramla açıklamayı yadırgadığı söylenebilir.

Faslı müfessir İbn Acîbe (1224/1809), Hindistanlı bilgin Senâullâh Pânipetî (öl. 1225/1810) ve Yemenli âlim Şevkânî (öl. 1250/1834) de tefsirlerinde tefennün ve türevlerine yer vermiş, bu kavramın daha çok dinleyiciyi canlandırmak gibi bir rol üstlendiğini belirterek işlevine temas etmişlerdir.[559] İbn Acîbe tefennün ile iltifâtı müterâdif olarak değerlendirirken, Şevkânî de tefennün ile iftinânı birbirinin yerine kullanmıştır.[560]

Denilebilir ki, tefennün lafzını tefsirinin merkezine koyan ve onu bir kavram olarak en çok kullanan kişi -İbn Âşûr dışında- Âlûsî'dir (öl.1270/1854). O, sadece benzer lafızları değil; aynı zamanda takdîm-te'hîri, kelimenin atıflı ve atıfsız gelmesini, hitâplar arasındaki geçişi, aynı fiilin farklı âyetlerde farklı kiplerde gelmesini, zamirin merciîni, bir fiilin iki farklı harf-i cer ile müteaddi olmasını ve marife-

[554] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/16, 29, 52, 178, 194; III/127, 298; IX/59.

[555] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/29.

[556] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/194.

[557] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/29-30.

[558] Bazı misâller için bk. Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, I/18, 51, 112, 126; II/105, 108; III/55, 59, 188, 194; VI/329; VII/224, 301, 355.

[559] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, I/60; IV/65; V/202; Muhammed Senâullâh el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-mazharî*, thk. Ğulâm Nebî et-Tûnisî (Pakistan: Mektebetü'r-Reşidîyye, 1412), I/9; VI/126; VIII/381; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II/559.

[560] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, I/60; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I/280; III/183; IV/159.

nekreyi de tefennün kapsamında değerlendirmiştir.[561] Âlûsî, tefennüne "التفنن في الكلام",[562] "تفننا في التعبير",[563] "تفننا بالعبارة",[564] "التفنن في الأساليب",[565] "التفنن في الفصاحة"[566] gibi ibârelerle yer vermekle birlikte iftinân[567] ve telvîn[568] kavramlarına de temas etmiştir. Tefennünün hem belâgatta[569] hem de Arap edîplerinin sözlerinde öteden beri kullanılan bir uygulama olduğunu da vurgulamıştır.[570] Ona göre bununla mütekellimin şanı yücelmektedir. O, bu üslûpların ortaya konulmasını, doğru bir keşfe ve ledünnî bir ilme bağlamıştır.[571] Âlûsî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre tefennün kavranmasının kesbî boyutu olduğu olduğu kadar ledûnnî boyutu da vardır.

Âlûsî, tefennünü iltifâtın âmm nükteleri arasında kabul ederek Zerkeşî ile benzer bir tutum sergilemektedir. Ona göre tefennünün gâyelerinden biri de dinleyiciyi harekete geçirmektir.[572] Âlûsî, tefennünü tefsirinin merkezine alsa da, tanımına yer vermediği görülmektedir. Özetle o da önceki müfessirler gibi tefenünnün tanımından ziyade gayesi ve işlevi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Âlûsî sonrasında İbn Âşûr'a kadar geçen süreçte tefennün kavramına yer yer değinen başka müfessirler de olmuştur. Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890), Cemâleddîn el-Kâsımî (öl. 1914) gibi bilginler, eserlerinde tefennün ve türevlerine atıfta bulunmuşlardır.[573] Kâsımî, Arapların önem verdiği ilimler arasında kelâm üslûplarındaki tasarrufu ve tefennünü de saymıştır. Ona göre bu, onların ileri gittikleri alandır.[574]

Menâr tefsiri müellifleri de tefennün kavramını ele almışlardır. Reşid Rızâ, iftinân yerine tefennün lafzını kullanmayı tercih etmiştir.[575] Ona göre tek bir tema hakkında bir araya getirilmiş

---

[561] Daha geniş bilgi için bk. Yâsir b. Muhammed b. Sâlim Babtîn, "Hamlü'l-Müteşâbih 'alâ't-Tefennün: Tefsîrü'l-Âlûsî Nemûzecen", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* XVIII (1435), 281-294.

[562] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/91.

[563] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/190; II/107.

[564] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, II/207.

[565] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, III/164.

[566] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, VII/134.

[567] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/99; V/244.

[568] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, II/348.

[569] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, IX/81.

[570] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/269.

[571] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/269.

[572] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/91.

[573] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, I/315, 325, 351; II/172, 193; IV/67, 274; VI/60, 199; Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418), I/207, 396; II/396; IV/345.

[574] Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, I/60.

[575] Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Menâr* tefsirinde sadece bir yerde iftinân kelimesi yer almıştır. Ancak bunun da *el-Keşşâf*'tan yapılan bir nakil olduğu tespit edilmiştir. Karşılaştırma için bk. Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, VI/54; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an*

muhtelif meseleler hakkında farklı lafızların kullanılması (*tefennün*), Kur'ân belâgatının çeşitlerinden olup, hiçbir edîbin benzerini ortaya koyamadığı hayret verici hususiyetlerdendir.[576] Esasında Rızâ'nın ifadesinde yer alan "fî silki mevzû'in vâhidin/tek bir temâ" lafzı, Ebû Hilâl'in tefennün ile ilgili ortaya koyduğu tanımdaki "ma'a ittihâdi'l-ma'nâ/mana aynı olmakla birlikte" ibâresine uygun düşmektedir. Rızâ'ya göre davetçinin tek bir delil sunması zamanla hem kendisinin hem de muhâtabının bundan sıkılmasına sebebiyet verir. Bundan dolayı da delil getirmede çeşitlilik (*tenvî'*) ve üslûptaki değişiklik (*tefennün*) dine davetin zorunluluklarındandır.[577] *Menâr* müellifleri de diğer müfessirlere benzer şekilde tefennünün Arap belâgat üstâtları tarafından kullanılan bir yöntem olduğuna dikkat çekmiş ve onun zihinde mananın yerleşmesine yardımcı olduğunu belirterek işlevine değinmişlerdir.[578]

Mustafa Sâdık er-Râfi'î (öl. 1881/1937), Abdullâh Dirâz (öl. 1958) gibi modern dönem Kur'ân araştırmacıları da tefennün ve türevlerine yer vermiş ve bu kavramın işlevi üzerine yoğunlaşmışlardır.[579] Dirâz'ın tefennün yerine sadece iftinân lafzını kullanması ise son derece ilginçtir. Ona göre Kur'ân'ı dinleyen ya da okuyan kimsenin herhangi bir bıkkınlık hissetmemesinin nedeni de Kur'ân'ın sahip olduğu üslûp çeşitliliğidir. Kur'ân'ın bu meziyetini de ancak, Arap edebiyatı âlimlerinin eserlerine ve onların üslûp özelliklerine muttali olanlar bilirler.[580]

Kur'ân'ın i'câz ve edebî yönüne ağırlık veren Seyyid Kutub'un (öl. 1966) *Fî zilâl* adlı eserinde tefennün ve iftinân kavramlarının yer almadığı tespit edilmiştir. O, bunun yerine genellikle tenâsük (التناسق) lafzını kullanır.[581] Öyle ki bu kavram, Kutub'un farklı bağlamlarda en çok kullandığı lafızlardan biri bile olduğu söylenebilir. Onun bu lafzı kullanmasında, Kur'ân'ın birden fazla üslûba sahip olmakla birlikte, gerek sûre gerekse de âyetler arasında bir bütünlüğün/ahengin/uyumun olduğu düşüncesi etkili olmuş olması muhtemeldir.

Son tahlilde denilebilir ki, tefennün kavramı farklı dönemlerdeki kullanımı değişiklik gösterse de, müfessirlerin eserlerinde mütemadiyen temas ettikleri ıstılâhlardan biri olmuştur. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere söz konusu eserler incelendiğinde, tefennün kavramının tanımından çok, gâyesi ve işlevi üzerinde temerküz edildiği müşâhede edilmektedir. Başka bir deyişle tefennünün teorik

---

hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, I/590. Benzer bir tespit için bk. Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", 749.

[576] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/240.

[577] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, VII/271.

[578] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/142.

[579] er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, 247; Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*, 176, 182.

[580] Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*, 182-183.

[581] Serbil, *et-Tefennün fî esâlibi'l-Kur'ân 'inde'l-müfessirîn: dirâsetün tefsîriyyetün tahlîliyyetün nakdiyyetün -İbn Âşûr Nemûzecen*, 47-48.

boyutunun yerine pratik boyutu üzerinde durulmuş ve ortaya konulan misâlellerle de çeşitlilik artırılmıştır. Tefennün lafzını bir ıstılâh olarak tefsirlerinde yer verenler arasında Zemahşerî, Ebû Hayyân, Hafâcî ve Âlûsî sayılabilir. Nitekim bu isimlerin, *et-Tahrîr*'in sıkça atıfta bulunduğu ve temel kaynaklar arasında yer aldığı da bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr'un tefennün kavramını ortaya koymasında bu isimlerin etkisi yadsınamaz. O, tefennünün pratik yönüne değinmekle birlikte, önceki müfessirlerden farklı bu kavramı tanımlamış ve tefsirini üzerine inşâ ettiği temel kavramlardan biri haline getirmiştir. Ayrıca tefennünü Kur'ân'ın mucizeliğine delil teşkil edecek bir i'câz vechi olarak değerlendirmiştir. Bir alt başlıkta da onun bu kavrama yönelik yaklaşımı ele alınacaktır.

5.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı

et-Tahrîr'de iki yüz küsür yerde değinilen ve bir ıstılâh haline gelen lafızlardan biri olan tefennün, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyarken başvurduğu temel kavramlardan biridir.[582] O; aynı, benzer veya yakın anlamlı kelimelerin farklı sûreler veya âyetlerde takdîm-te'hiri, hazf-zikri, müfred-cem'i (*çoğul*), isim-fiili, marife-nekreyi, müzekker-müennesi ve benzeri hususlardan dolayı meydana gelen farklılıkları/ihtilâfları, âyetler arasındaki farklılıkları, Kur'ân'da yer alan kıssa tekrarındaki farklılıkları, şekilsel ve mana yönünden aynı olan lafzı tekrar etmekten imtinâ etmeyi, zıtlık bildiren lafızların önce veya sonra gelmesini ve bir üslûptan başka bir üslûba intikâli tefennün kapsamında değerlendirmektedir. İbn Âşûr, zaman zaman tefennüne ek olarak onunla yakın anlama sahip olan iftinân,[583] telvîn/elvân,[584] 'udûl ve tasarruf lafızlarını da kullanmaktadır.[585] Genellikle tefennüne atıfta bulunurken "مع التفنن في المعاني",[586] "مع "[591], "لِمُجَرَّد التفنن"[590], "تَفَنُّنٌ في الكلام"[589], "بتفنن الأفانين"[588], "تفننا"[587], "في هذا التفنن"

[582] Bk. en-Nu'aym, *Kavâ'idü't-tercîh el-müte'allika bi'n-nas 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*, I/87.
[583] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/118; II/134; III/225; V/155; XXII/269.
[584] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI/92.
[585] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/224.
[586] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/68, 348.
[587] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116.
[588] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/118, 324, 559, 563; III/210; VII/273; X/46; XII/37; XIV/49; XV/340; XVIII/296; XXIV/196.
[589] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/203.
[590] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/239, 698; XVIII/97; XXII/85, 296.
[591] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/240; IX/28, 145; X/285; XIV/63; XIX/22; XXII/32; XXIII/352; XXV/52.

"التفنن في البلاغة"[592]، "تفنُّنٌ في الفصاحة"[593]، "على عادة القرآن في تفنن"[594]، "مع التفنن في أسلوب التعبير"[595]، "هذا من التفنن"[596]، "للتفنن"[597]، "تفنينات القرآن"[598]، "تفنن في النظم"[599] gibi ibârelere yer veren İbn Âşûr; fesâhat, nazım, kelâm, cümle dizilişi gibi belâgatın hemen hemen tüm unsurlarını tefennün kapsamında ele almaktadır.[600]

İbn Âşûr'a göre Arap dilciler nezdinde tefennün üslûplarının en mühimlerinden biri de iltifâttır.[601] Bu ifadeyle daha önce iltifâtta mündemiç olan tefennün lafzının onunla birlikte değiştiği ve tersi bir konuma yükseldiği söylenebilir. Zira İbn Âşûr'un bu ifadesinden onun tefennünü iltifâttan daha kapsamlı bir şekilde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan o, Kur'ân kıssalarının muhtelif sûre ve âyetlerde farklı sûretlerde yer alış maksatlarından birini de tefennün olarak açıklar. Bu sayede Kur'ân belâgatının ortaya çıktığını ileri süren İbn Âşûr,[602] tefennünle birlikte Kur'ân'ın söz ve kelimedeki ses uyumsuzluğundan da muhâfaza edildiğini belirtir.[603]

İbn Âşûr'u tefennün meselesinde önceki müfessirlerden ayırt eden en belirgin özelliklerden birisi bu kavrama getirdiği tanımdır. O, Ebu Hilâl el-'Askerî tarafından ortaya konulan tanımın çerçevesini genişleterek tefennünü yeniden tanımlama yoluna gider. Onun ifadesiyle *tefennün* " بَدَاعَةٌ تَنَقُّلَاتِهِ مِنْ فَنٍّ إِلَى فَنٍّ بِطَرَائِقِ الِاعْتِرَاض والتنظير والتذليل وَالْإِتْيَانِ بِالْمُتَرَادِفَاتِ عِنْدَ التَّكْرِيرِ تَجَنُّبًا لِثِقَلِ تَكْرِيرِ الْكَلِمِ/ Kur'ân'ın tekrar esnasında kelimelerin tekrarından dolayı meydana gelen ağırlıktan kaçınmak amacıyla müterâdif kelimeleri getirme, i'tirâz (*ara cümle*), tanzîr (*iki benzer hususun peşpeşe zikredilmesi*) ve tezyîli (*bir cümlenin peşinden onu pekiştiren ve anlamını içeren bir başka cümlenin getirilmesi*)[604] getirme yoluyla bir üslûptan başka bir üslûba intikâlindeki benzersizliğidir."[605] Özellikle İbn Âşûr'un i'tirâz, tanzîr ve tezyîl kavramlarını tefennün olarak kabul etmesi, bu kavramı genişletmeye yönelik bir katkı olarak görülebilir. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavramı tefennün olarak değerlendiren ilk kişi, İbn Âşûr'dur.

---

592 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/320.
593 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/119.
594 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/338; V/26.
595 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/206; XXX/95.
596 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/282.
597 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/61; XI/246; XVI/15.
598 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/281.
599 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/214.
600 Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", 750.
601 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116.
602 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/68; XIX/288.
603 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/112.
604 İsmail Durmuş, "Itnâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 217.
605 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116.

Tanımda i'tirâz, tanzîr, tezyîl kavramlarına yer verilmesi tefennünün sadece onlara özgü olduğu anlamına gelmemektedir. Bilâkis bunlar, örnek kabilinden zikredilmiştir. Nitekim *et-Tahrîr* dikkatle incelendiğinde, İbn Âşûr'un bunlara ek olarak tekil-çoğul kalıplarının kullanımından kaynaklanan farklılıklar,[606] mâzî-müzârî fiillerinin kullanımından kaynaklanan farklılıklar,[607] muhtelif harf-i cerlerin kullanımından kaynaklanan farklılıklar[608] ve terâdüf/yakın anlamlı lafızlardan kaynaklanan farklılıklar[609] gibi daha birçok meseleyi de tefennün çatısı altında değerlendirdiği görülmektedir.

Yine tanımda yer alan "tecennüben li-sikeli tekrîri'l-kelim" ifadesi tefennünün illetine matuftur. İbn Âşûr, tefsirinde "kerâhiyyetü i'âdeti'l-lafzi/lafzın tekrârının hoş görülmemesi", "li-tecennübi'l-i'âde/tekrardan kaçınmak için", "li-tecennübi i'âdeti's-sîgati'l-vâhide/müfred sigayı tekrar etmekten kaçınmak için" gibi lafızlarla buna atıfta bulunur.[610] Ona göre Kur'ân, tek bir üslûbun yerine çok sayıda farklı üslûbu kullanmayı tercih etmiş; bazı ifadeleri fâsılalar üzerine inşâ etmiş, bazılarını ise farklı sûretlerde ortaya koymuştur. Aynı şekilde bazı sûrelerin hamd ile, bazılarının ise doğrudan hedefe odaklanarak konuya giriş yaparak başlaması da bu kabildendir.[611] Bu tasavvurdan hareketle İbn Âşûr, sûrelerin başında yer alan besmeleyi de müstakil bir âyet olarak kabul etmez ve konuyla ilgili rivâyetleri de zayıf kategorisinde değerlendirir. Ona göre besmele, ilgili oldukları sûrenin başında birer âyet olarak kabul edildiği takdirde her bir sûrenin başlangıcı birbirine benzeyecektir. Nitekim bu da Arap edîplerinin kelâmında hoş karşılanmayan bir durumdur. İbn Âşûr, bir üslûptan başka bir üslûba geçişi tefennün kapsamında değerlendirdiği için her bir sûrenin başının da önceki sûreden farklı olması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre hatîpler, şâirler ve yazarlar dahi kaleme aldıkları eserlerinin girişinde farklı bir üslûp ortaya koyma konusunda birbiriyle yarışmaktadır. Dolayısıyla onların ifadelerinin başlangıcı bile birbirinden farklı iken, Kur'ân sûrelerinin girizgâhının birbiri ile aynı olması nasıl düşünebilir![612] Bu minvâlde o, yapılan üslûp tekrârını da lafzî tekrâr mesâbesinde görmektedir.[613]

İbn Âşûr'un yukarıdaki değerlendirmesinin isâbetli olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü tekrardan kaçınma gayesiyle sûrelerin başlarında yer alan besmele lafzı, âyet olarak kabul edilmese bile, birçok sûrenin aynı ifadelerle başlandığı görülecektir. Söz gelimi el-Bakara ve Âl-i 'İmrân sûreleri "elif-lâm-mîm" ile başlarken, Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm ve el-Hicr sûreleri de "elif-lâm-râ" harfleriyle

606 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/191.
607 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V/230; XXIV/209.
608 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/239.
609 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/68, 300; IX/61; XV/369.
610 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/698, 739; III/137; IV/300; VII/282, 402; XV/76.
611 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/121.
612 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/141.
613 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/227.

ile başlamaktadır. Yine Allah'ı tesbîh ile başlayan sûreler arasında zikredilen el-Hadîd, el-Haşr ve es-Saff sûreleri de hemen hemen birbirine benzer lafızlarla başlamaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un "üslûp tekrârı lafızların tekrârı mesabesindedir" ifadesiyle mana değil lafız tekrârını kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân'daki bu tür lafzî tekrarları bulunduğu sûre veya âyet bağlamına göre değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Zira söz konusu tekrarlar incelendiğinde onların gelişigüzel zikredilmediği bir hikmet veya sebeb(lere) binâen getirildiği görülecektir. Nitekim İslâm bilginleri de tekrarların sebepleri arasında takrîr, te'kîd, tenbîh, tazîm, tehvîl, taaccüb gibi hususları zikretmişlerdir.[614]

İbn Âşûr, kendisinden önceki müfessirlerin çizgisine tâbi olarak, tefennünün gâye ve fonksiyonu üzerinde de durur. Ona göre tefennün, Kur'ân'ın çokça okunmasına katkı sağlar. Zira Kur'ân'ın sözlerinde yer alan münâsebet/uygunluk ve çok çeşitlilik, kolayı celbetmekte ve çokça okunmaya destek olmaktadır.[615] Bunun yanında tefennün, dinleyicileri Kur'ân'ı dinlemeye sevk eden bir role de sahiptir. Ayrıca uzatma nedeniyle meydana gelebilecek bıkkınlığı da ortadan kaldırmaktadır.[616] İbn Âşûr'a göre yukarıda bahsi geçen işlevlerin dışında tefennün, Kur'ân okuyucunun hem dinleyicinin zinde olmasına yardımcı olur.[617] Ayrıca tefennün ile nükteli ince manalar zuhûr eder; tefekkür ve tedebbür için aklın hareket etmesine imkân sağlar.[618] Son olarak tefennün sayesinde dinleyicinin yanlış bir vehme kapılması da önlenmiş olur.[619]

İbn Âşûr'un hemen hemen Kur'ân'daki birçok üslûp değişikliğini veya lafız farklılığını tefennünle izâh etmesi kanaatimizce problemlidir. O, her ne kadar bazı âyetlerdeki üslûp çeşitliliğinin gerekçesini tefennün dışında farklı hususlarla açıklayarak başka değerlendirmelere kapı aralasa da[620] birçok âyeti salt tefennün (التفنن للمجرد)[621] olarak açıklaması zorlama bir yorum olarak addedilebilir. Kanaatimizce Kur'ân'daki benzer lafızların gerek farklı suretlerde gelmesi gerekse de her seferinde farklı bir üslûpla sunulmasının arkasında, sadece tefennün değil, başka nüktelerin de göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim Hafâcî gibi birçok müfessirin de ilgili meselede tefennün dışında farklı nükteleri arama yoluna gitmeleri bunu destekler mahiyettedir.[622] Söz gelimi Hafâcî aynı lafızların farklı âyetlerde

[614] Erdoğan Baş, *Kur'ân'ın Üslûbu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 104-114.
[615] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/114.
[616] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116, 675.
[617] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/203; XXI/27.
[618] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/698; V/156; XIV/250; XVI/235; XX/142; XXI/27; XXIV/125; XXIX/46.
[619] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/440.
[620] Örnek için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/190.
[621] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/240; IX/28, 145; XVI/63; XIX/22; XXIII/32.
[622] et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*, I/747.

takdîm-te'hîr yapılmasında başka nüktelerin de olabileceğine işaret eder. O, "عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ/kalplerini ve kulaklarını"[623] ile "عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ/kulağını ve kalbini"[624] âyetlerinde yer alan "kalb" ve "sem" lafızlarının takdîm-te'hîrinde tefennün dışında başka bir nükte var mı tarzında mukadder bir soru sorar ve âyetleri siyâk çerçevesinde yorumlar.[625] Mısırlı âlim Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl. 1998) de üslûp değişikliği meselesinde tefennün yerine siyâkın önemli bir rolü olduğunu savunur.[626] Ona göre "انظروا" lafzının Âl-i 'İmrân 3/137 âyetinde "ف/fâ" harfiyle, el-En'âm 6/11 âyetinde ise "ثم" harfiyle gelmesi tefennün kapsamında değerlendirilemez. Zira her iki ifadenin, içinde bulunduğu bağlam gereği farklı anlamları vardır. Şöyle ki, "ف/fâ" atıf harfiyle gelen fiil, bakma eyleminin gezme fiilinin hemen ardından gerçekleştiğini ifade ederken, "ثم" harfiyle gelen fiil ise, iki eylem arasında belli bir zaman aralığı olduğunu gösermektedir.[627]

Bunu, *et-Tahrîr*'de yer alan bir örnek üzerinden vermenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. İbn Âşûr, "أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ/Tavaf edecekler için, kendini ibâdete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun."[628] âyetinde yer alan "tâif" ve "âkif" lafızlarının cem-i müzekker sâlim, "rükû" ve "sücûd" lafızlarının ise cem-i mükesser kalıbında gelmesini tefennün olarak açıklamaktadır.[629] Oysaki ilgili âyete bakıldığında, lafızların bu şekilde tertîb edilmesinin tefennün dışında başka bir nükteye dayandığı anlaşılmaktadır. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin de belirttiği gibi Kur'ân'daki lafızlar, ifade ettikleri niceliksel anlamlara göre sıralanmaktadır. Bu âyette de her bir grup, sonraki gruptan sayıca azdır. Şöyle ki, tavâf edenler, kendini ibâdete verenlerden (âkif) nicelik itibariyle daha azdır. Çünkü tavâf, sadece Ka'be'de yapılırken, ibâdet ise genel olarak

---

[623] el-Bakara, 2/7.

[624] el-Câsiye, 45/23

[625] Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, I/295.

[626]

ADDIN ZOTERO_ITEM CSL_CITATION {"citationID":"NyPUDCjk","properties":{"formattedCitation":"e\\uc0\\u351{}-\\uc0\\u350{}a\\uc0\\u8216{}r\\uc0\\u226{}v\\uc0\\u238{}, {\\i{}Tefs\\uc0\\u238{}r\\uc0\\u252{}\\uc0\\u8217{}\\uc0\\u351{}-\\uc0\\u350{}a\\uc0\\u8216{}r\\uc0\\u226{}v\\uc0\\u238{} -el-Hev\\uc0\\u226{}tir-}, V/131.","plainCitation":"eş-Şa'râvî, Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-, V/131.","noteIndex":763},"citationItems":[{"id":511,"uris":["http://zotero.org/users/9645395/items/N2983B7C"],"itemData":{"id":511,"type":"book","number-of-volumes":"I-XX","publisher":"Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm","title":"Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-","author":[{"family":"Şa'râvî","given":"Muhammed Mütevellî","non-dropping-particle":"eş-"}]},"locator":"V/131","label":"page"}],"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

[627] eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-*, V/131. Diğer misâller için bk. eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-*, V/6, 81, 359, XII/8225.

[628] el-Bakara, 2/125.

[629] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/712.

mescitlerde de yapılabilmektedir. Aynı şekilde mescitlerde "kendini ibâdete verenler" de rükû edenlerden daha azdır. Çünkü namazda rükû temiz olan her yerde yapılabilirken, "ükûf" ise sadece mescitlerde yapılabilmektedir. Buna ek olarak rükû edenler de secde edenler daha azdır. Zira her bir rekatta iki secde yer almaktadır. Ayrıca her rükû yapan kimsenin secde de etmesi gerekir. Ancak tilâvet ve şükür secdesi gibi içinde rükû'un olmadığı secdeler de vardır. Dolayısıyla burada azdan çoğa doğru bir sıralama vardır. Sâmerrâî'ye göre böyle bir sıralamanın olmasının sebebi de âyetin bulunduğu makâmdır. Zira âyetin bağlamı beytullâh hakkındadır. Buna göre Kabe'ye en yakın olanlar onu tavâf edenlerdir. Bundan dolayı da ilk olarak onlardan bahsedilmiştir.[630] Sâmerrâî'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere çoğul formlarının farklı gelmesinin gerekçesi sadece tefennün ile açıklanamaz. Buna ek olarak lafzın delâleti gibi başka nüktelerin de dikkate alınması elzemdir.

Hulâsa olarak diyebiliriz ki, İbn Âşûr'un tefsir edebiyatında tefennün kavramını ilk olarak tanımlaması bakımından özgün olduğu söylenebilir. O, sadece bir tanım ortaya koymamış, i'tirâz, tanzîr, tezyîl gibi kavramları da tefennüne dâhil ederek, bu kavramın sınırlarını genişletmiştir. Böylelikle tefennünün bir ıstılâh haline gelmesine katkı sağlamıştır. Ancak İbn Âşûr'un, hem birçok âyetteki farklılığı tefennün olarak zikretmesi hem de onu bir i'câz yönü olarak kabul etmesi bakımından orijinal olduğunu söylemek uzak bir ihtimaldir. Çünkü söz konusu hususlar, kendisinden önceki birçok müfessir tarafından da temas edilmiştir.

5.3. Diğer İlimlerle İlişkisi

Tefennüne konu olan pasajlar incelendiğinde, bu kavram kapsamında değerlendirilen birçok hususun başka ilimlerin de inceleme alanına girdiği müşâhede edilmektedir. Şüphesiz bunların başında lafzî müteşâbih gelmektedir. Daha çok anlamları farklı ya da yakın olmakla beraber zâhirde lafızları birbirine benzeyen âyetleri inceleme konusu yapan müteşâbih-i lafzî,[631] Kur'ân'ın farklı meselelerinde söz konusu olsa da en çok kıssalar ile ilgili âyetlerde yer almaktadır. Söz gelimi Hz. Mûsâ kıssasını konu edinen el-Bakara 2/49, el-A'râf 7/141, İbrâhîm 14/6. âyetlerinde benzer ifadelerin yanı sıra birtakım farklılıklar da yer almaktadır. Şöyle ki; el-Bakara ve İbrâhîm'de "يذبحون" fiili yer alırken, el-A'râf'ta ise bu fiil yerine "يقتلون" fiili zikredilmiştir. Hatîb el-İskâfî (öl. 429/1029), İbn Cemâa (öl. 733/1333) ve Zekeriyyâ el-Ensârî (öl. 926/1250) gibi lafzî müteşâbihe konu olan âyetleri inceleyen âlimler, bu farklılıkları

[630] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâi, *et-Ta'bîrü'l-Kur'ânî* (Ammân: Dâru 'Ammar, 2006), 57-58.

[631] Haşim Özdaş, "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 216.

bağlamdan hareketle açıklama yoluna gitmişlerdir.[632] İbn Âşûr ise bu ihtilâfı, kıssa tekrarındaki tefennün olarak izâh etmiştir. Ona göre Kur'ân, olayı her defasında ayrı bir üslûp ile aktarmış; nazmı değişse de hikâye edilen manaya sâdık kalmıştır.[633] Bu bağlamda tefennün kavramının, lafzî müteşâbihten daha geniş kapsamlı bir kavram olduğu söylenebilir. Zira lafzî müteşâbih bağlamında değerlendirilen lafız, cümle ve ifadelerin hemen hemen birçoğu tefennün olarak da tanımlanmaktadır. Tefennün, lafzî müteşâbihe konu olan müşterek lafızlara ek olarak, bir üslûptan başka bir üslûba geçişi de içermektedir. Dolayısıyla bu yönüyle tefennün ile lafzî müteşâbih arasında umûm-husûs mutlak bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Başka bir deyişle her bir lafzî müteşâbih tefennün iken, her bir tefennün ise lafzî müteşâbih değildir.

İbn Âşûr'un tefsirinde tefennünü bu kadar sıklıkla kullanmasının sebebi/gerekçesi nedir şeklinde bir soru akla gelebilir. Kanaatimizce bunun arka planındaki temel etken, Kur'ân'ın i'câzını pekiştirmektir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere İbn Âşûr, tefennünü hem belâgatın en üst seviyesi hem de i'câz vecihlerinden biri olarak görür. Ayrıca tefennünün ikinci i'câz vechi altında ele alınan Kur'ân'ın eşsiz üslûplarından biri olduğunu söyler.[634] Ona göre müşrik Araplar, lafız ve mana çeşitliliğine (*tefennün*) sahip olmalarına rağmen, Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda âciz kalmışlardır.[635] İbn Âşûr, îcâzdan kaynaklanan tefennünün de i'câz seviyesinde olduğunu belirtir.[636] İbn Âşûr'un tefennünü i'câz bağlamında görmesi konusunda tamamen özgün olduğu söylenemez. Zira ondan önce gelen birçok âlim de tefennün-i'câz ilişkisine değinmiş ve onu bir i'câz vechi olarak değerlendirmiştir. Söz gelimi daha önce de zikredildiği gibi Bedreddîn İbn Cemâa (öl. 733/1333), (ألفينا) lafzının el-Bakara 2/170. âyette (ألفينا), el-Mâide 5/104 ve Lokmân 31/21. âyetlerinde ise eşanlamlısı olan (وجدنا) lafzıyla zikredilmesini fesâhat ve i'câzdaki tefennünden kaynaklandığını belirterek tefennün-i'câz ilişkisine temas etmiştir.[637] Süyûtî (öl. 911/1505) ise Kur'ân'ın i'câz vecihlerini ele aldığı *Mu'terekü'l-akrân* isimli eserinde, "Kur'ân'da Eşsiz İfadelerin Yer Alması" başlıklı yirmi yedinci bölümde, tefennünü doğrudan bir i'câz vechi olarak zikretmiştir.[638] Zekeriyyâ el-Ensârî (öl. 926/1250) *Fethu'r-rahmân* isimli eserinde özelde

[632] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1422), I/230-232; İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-mesânî*, I/95-96; el-Ensârî, *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fi'l-Kur'ân*, I/24-25. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Haşim Özdaş, *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih Âyetler* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 130-131.

[633] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/192. Diğer örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/698; IX/145; XIV/70.

[634] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/68, 116.

[635] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/368.

[636] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/136.

[637] İbn Cemâa, *Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbihi mine'l-mesânî*, I/109.

[638] es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/294.

Hz. Mûsâ kıssası genelde de diğer kıssaların tekrar edilmesindeki hikmetin tehaddîyi pekiştirmek ve i'câzı ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmiştir.[639] Reşîd Rızâ ise tefennünü doğrudan i'câz vechi olarak görmese de onun i'câz noktasında olduğunu belirterek tefennün-i'câz arasındaki ilişkiye atıfta bulunmuştur. Ona göre, ince manaları farklı lafızlarla tekrar etmek son derece zor bir iştir.[640]

6. Kur'ân'ın Üslûp Ve İfade Örfü: Âdetü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm, kendine has birtakım söz dizimi ve dil dizgelerine sahiptir. Bu söz nazım ve dizgelerinde kalıplaşmış, yerleşik hale gelmiş, deyim yerindeyse standartlaşmış birçok üslûp ve ifade tarzları vardır.[641] Kur'ân'daki bu sabit üslûp ve ifadeler, tefsir tarihinde *âdetü'l-Kur'ân* tabiri ile ifade edilmiştir. Bu kavram, hicrî ilk dört asırda karşımıza çıkmasa da, ileride de değinileceği üzere 5. asırla birlikte birçok müfessir, Kur'ân'ın genelinde ya da birçok yerinde kalıplaşmış lafız ve üslûpları ifade etmek için *âdetü'l-Kur'ân* terkibini kullanmıştır. Modern asırda başka âlimler de eserlerinde mevzu bahis terkibe yer verseler de bu konuda İbn Âşûr diğerleri arasında tebârüz etmektedir. O, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserinde âdetü'l-Kur'ân terkibine sıkça yer vermiş ve bu ifadenin bir kavram haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tezimizde daha önce ele alınan diğer kavramlarda olduğu gibi burada da İbn Âşûr'un değerlendirmelerine geçmeden önce âdetü'l-Kur'ân tabirinin İbn Âşûr'dan önceki tefsir tefsir geleneğindeki tarihsel gelişimine değinilecektir. Sonrasında ise onun konuyla ilgili izâhlarına yer verilecektir. Böylelikle İbn Âşûr'un katkısı ve özgün tarafı daha net bir şekilde görülmesi hedeflenmektedir.

6.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç

Âdetü'l-Kur'ân terkibindeki "âdet" kelimesi, "a-v-d" kökünden türemiştir. Çoğulu "âdât (عادات)" şeklinde gelen bu kelime, temel sözlük kaynaklarında "bir işi bitirdikten sonra tekrar ona dönmek, tekrar tekrar bir şeyi yapmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[642] Ayrıca bir işi sürekli yapan kimse için (المُعَاوِد), hastayı ziyaret etme eylemi için (العِيادة), insanın öldükten sonra döndüğü yer için (المعاد) lafzı

[639] el-Ensârî, *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fî'l-Kur'ân*, 203.

[640] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, IX/56.

[641] Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü", 317.

[642] el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, II/217; el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, II/666-667; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 593.

kullanılmaktadır.[643] Âdet kelimesi ise bir şeyi huy haline getirinceye kadar sürekli yapmak manasına gelmektedir.[644] Bu lafzın Türkçe'deki karşılığı ise "alışılmış şey, görenek, huy, tabiat"tır.[645] Kur'ân-ı Kerîm'de âdet kelimesi geçmemektedir. Ancak türevlerine bakıldığında genellikle "tekrâr" anlamının ön planda olduğu görülmektedir.

Bir terkip olarak âdetü'l-Kur'ân tabirinin kullanımı beşinci asra kadar uzansa da, bu tabirin tanımına modern dönemdeki eserlerde rastlanmaktadır. Kur'ân'daki üslûp âdetleri üzerine doktora çalışması kaleme alan Sinvân, *Âdâtü'l-Kur'âni'l-uslûbiyye* adlı eserinde âdetü'l-Kur'ân'ı "Kur'ân'ın özel bir manadan dolayı aynı tarzda ya da birçok kez tekrâr ettiği üslûp ve ifade" olarak tanımlarken,[646] modern araştırmacı Sultân 'Acmî ise bunu "Kur'ân'ın lafız veya mana bakımından aynı biçimde sıkça tekrar ettiği ifade ve üslûp" olarak tarif etmektedir.[647] Rıdvân Cemâl el-Atreş ise "Kur'ân'ın nazım ve terkibinde, Arapların alışkın olmadığı bir şekilde âdet ve tekrâr yoluyla sürekli zikrettiği ifade ve üslûp" olarak açıklamaktadır.[648] Ahmed Sa'd el-Hatîb de *Mefâtihu't-tefsîr*'inde "Kur'ân'daki bir üslûp, terkip veya lafzın genellikle muayyen bir manaya delâlet etmek üzere tekrar edilmesi"[649] olarak tanımlamaktadır. O, âdetü'l-Kur'ân'ın; örfü'l-Kur'ân, ma'hudu'l-Kur'ân ve külliyâtü'l-Kur'ân şeklinde de isimlendirdiğini beyan etmektedir.[650]

Türkçe kaleme alınan tefsir ıstılâhları kitâbiyatına bakıldığında ise Muhsîn Demirci dışında diğer araştırmacıların söz konusu kavramı eserlerine almadığı tespit edilmiştir.[651] Demirci, âdetü'l-Kur'ân'ı "Kur'ân'ın lafız, terkip ve üslûp bakımından tekrarını ifade eden bir kavram" olarak tanımlar ve bunun "külliyâtü'l-Kur'ân", "ma'hûdü'l-Kur'ân", "örfü'l-Kur'ân" ile eş anlamlı olduğunu ekler.[652] Âdetü'l-Kur'ân

---

643 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV/181-182.

644 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV/182.

645 İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, haz. Kerim Can Bayar (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), I/29.

646 Râşid b. Hamûd b. Râşid es-Sinvân, *Âdâtü'l-Kur'âni'l-uslûbiyye -dirâsetün tatbîkiyyetün-* (Dârü't-Tedmuriyye, 1432), I/29.

647 Şâfî Sultân el-'Acmî, "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Lügaviyye ve'l-Mevzu'iyye: Arzun ve Dirâsetün", *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Şeri'iyye* III/2 (2010), 492.

648 Rıdvan Cemâl el-Atreş, "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Lügaviyye ve Âdâtühü", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye ve'l-Edebiyye* II/2 (2014), 54.

649 Ahmed Sa'd el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr: mu'cemun şâmilun li-mâ yehummu'l-müfessiru ma'rifetehu min usûli't-tefsîr ve kavâ'idihi ve mustalahâtihi ve mühimmâtihi* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2010), II/581.

650 el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr: mu'cemun şâmilun li-mâ yehummu'l-müfessiru ma'rifetehu min usûli't-tefsîr ve kavâ'idihi ve mustalahâtihi ve mühimmâtihi*, II/583, 598, 700.

651 Söz gelimi Cüneyt Eren ve Mustafa Özel, tefsir terimlerini bir araya getirdikleri eserlerinde âdetü'l-Kur'ân kavramına yer vermemişlerdir. Bk. Cüneyt Eren, *Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Istılâhları* (Erzurum: EKEV, 2001), 7-16; Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006), 19-30.

652 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2021), 10; Diğer eş anlamlı kavramlar için bk. Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 166, 176, 237.

ile ilgili tanımlara bütüncül olarak bakıldığında "tekrâr" kavramının tanımların tamamında müşterek bir unsur olarak yer aldığı müşâhede edilmektedir. Bu da, ilgili lafız, terkip veya üslûbun hangi kıstaslar doğrultusunda âdetül'-Kur'ân'a dâhil edildiği konusunda bize bilgi vermektedir. Buna göre bir üslûp, terkip yahut ifadenin âdetü'l-Kur'ân'ın altına dercedilmesi için Kur'ân'da birden fazla yer alması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da sadece bir yerde geçen terkip veya ifadenin âdetü'l-Kur'ân olarak addedilmesi mümkün görünmemektedir.

Âdetü'l-Kur'ân bir kavram olarak ilk dönemlerde kullanılmasa da, izini sahâbe dönemine kadar götürmek mümkündür. İbn Abbâs (öl. 68/687-88), "فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ /İneği bulup kestiler, fakat az kalsın bunu yapmayacaklardı."[653] âyetinin tefsirinde Kur'ân'da geçen tüm "كاد", "كادوا" ve "لو" edâtlarının "لا يكون" anlamında olduğunu beyan etmiştir.[654] Kezâ, "فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ/İşte bunların doğru yolu bulanlardan olmalı umulur."[655] âyeti sadedinde Kur'ân'da yer alan tüm "عَسَى" edâtlarının vücûbiyet anlamına geldiğini de belirtmiştir.[656] Sâhabe dönemindeki bu lafız eksenli, Kur'ân'ın küllî kâidelerine yönelik izâhların, tâbiun döneminde de aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Söz gelimi tâbiûndan Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723) "يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ/Aralarında, kaynaktan doldurulmuş kadehler dolaştırılır."[657] âyetinde yer alan "كَأْسٍ" lafzının Kur'ân'ın bütününde "şarap (الخمر)" anlamına geldiğini nakletmiştir.[658]

Âdetü'l-Kur'ân tabirinin, tefsir tarihinin tedvin döneminde de kullanılmadığı görülmektedir. Bu dönemde Kur'ân'ı bir bütün olarak tefsir eden ilk müfessir olarak karşımıza çıkan Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) gerek tefsirinde gerekse de *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinde, Kur'ân'da kalıplaşmış ve yerleşik hâl almış bazı ifadelere çokça temas eder.[659] Öyle ki Mukâtil'in *et-Tefsîrü'l-kebîr*'ini tahkik eden araştırmacı Abdullâh Mahmûd Şehhâte, onun bu bağlamda 248 yerde buna değindiğini zikreder.[660] Öte yandan Mukâtil'in, Kur'ân'daki yerleşik lafız veya terkiplere *el-Eşbâh* kitabında temas etmesi âdetü'l-Kur'ân'ın vücûh ve nezâir ile ilişkisi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

---

653 el-Bakara, 2/71.

654 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, II/114.

655 et-Tevbe, 9/18.

656 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XI/376-377.

657 es-Sâffât, 37/45.

658 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XIX/531.

659 Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, I/356; II/249, 630; Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994), 145, 252-253, 284.

660 Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, V/58.

Hicrî üçüncü asra gelindiğinde de âdetü'l-Kur'ân kavramına rastlanılmaz.[661] Ancak bu dönemde, önceki dönemlerden farklı olarak başka yeni hususların da Kur'ân'ın külli kâideleri kapsamına alındığı müşâhede edilmektedir. Bu noktada bilhassa Câhiz'ın (öl. 255/869) katkıları dikkâte değerdir. O, *el-Beyân* adlı eserinde; namaz-zekât, açlık-korku, cennet-cehennem, korkutma-teşvik, muhâcir-ensâr ve cin-ins gibi lafızların Kur'ân'da birlikte zikredildiğini ifade eder.[662] Câhiz'ın ortaya koyduğu bu açılım, ileride de bahsi geçeceği üzere İbn Âşûr tarafından da kabul benimsenmiş ve Kur'ân'daki bazı kelimelerin genellikle birlikte zikredilmesi, başka bir ifadeyle kavram birliktelikleri âdetü'l-Kur'ân tabiri ile açıklanmıştır. Bu yönüyle İbn Âşûr'da âdetü'l-Kur'ân terkibinin kavramsallaşmasında Câhiz'ın etkisi olduğu bârizdir.

Hicrî dördüncü asırda ise, âdetü'l-Kur'ân kavramının oluşmasında Muhammed b. Alâ el-Kuşeyrî (öl. 344/956) ve İbn Fâris'in (öl. 395/1004) katkılarından da söz etmek mümkündür. Her iki âlim de âdetü'l-Kur'ân tabirine yer vermemekle birlikte, Kur'ân'da sabit lafızlara temas eder. Kuşeyrî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında, "Kur'ân'da müşrik veya (türevlerinin) geçtiği tüm yerlerde Araplar kastedilmektedir." diyerek "müşrik" lafzının Araplara işaret ettiğini ileri sürer.[663] *Mekâyis* müellifi İbn Fâris (öl. 395/1004) ise *Efrâdü kelimâti'l-Kur'ân* isimli küçük risâlesinde, Kur'ân'da bir yer hâricinde aynı manaya gelen ya da bütün âyetlerde iki manada kullanılan lafızları konu edinir.[664] Fakat İbn Fâris'in *Efrâd*'ında temas ettiği yerlere bakıldığında bunların kâhir ekseriyetinin Mukâtil'in *el-Vücûh*'undan nakledilen malumatlar olduğu tespit edilmiştir.[665]

Hicrî ilk dört asırda İbn Abbâs, Dahhâk b. Müzâhim gibi bazı sahâbe ve tâbiûn ile birlikte Mukâtil b. Süleymân, Kuşeyrî ve İbn Fâris gibi âlimler tarafından "Kur'ân'da falan kelime, Kur'ân'ın tümünde şu anlama gelmektedir." ifadesiyle devam ettirilen ve Câhiz ile kapsamı genişletilen Kur'ân'daki külli kâideler, hicrî beşinci asırla beraber tefsir tarihinde âdetü'l-Kur'ân tabiri ile ifade edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V./XI yüzyılın ilk çeyreği) bahsi geçen kavramı ilk kullanan kimse olduğu görülmektedir. O, "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ/İman edip hayırlı işler

[661] Nurullah İnce, *Âdetü'l-Kur'ân (Kur'ân'ın İfade ve Üslûp Örfü)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 22-25.

[662] Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423), I/42.

[663] Ebû'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. 'Alâ el-Kuşeyrî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Selmân es-Samedî (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1437), II/14.

[664] Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Efrâdü kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002), 9-14; *Efrâd* eseri hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Yıldız, "Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 74 (2019), 373-386.

[665] Berîk b. Sa'îd el-Karanî, *Külliyâtü'l-elfâz fi't-tefsîr -dirâsetü nazariyyetün tatbîkiyyetün-*, ts., 172-174.

yapanlara gelince, onlar da cennetliktirler; onlar orada ebedî kalacaklardır."[666] âyetinin tefsirinde, "Kur'ân'ın bir kavminin cezasını zikrettiği her yerde Allah'ın rahmetinin umulması ve azâbından da sakınılması için mukâbilinde sevaba nâil olan kimseleri de zikretmesini" "âdetü'l-Kur'ân" tabiri ile açıklar.[667] Râgıb, *Tefsîr*'inin aksine *Müfredât*'ında bu kavrama yer vermez. Fakat ona yakın bazı telmihlerde bulunur. Ona göre Kur'ân'da namaz kelimesi Allah tarafından övüldüğü veya teşvik edildiği her yerde "ikâme" lafzıyla birlikte zikredilmiştir.[668] Râgıb ile birlikte âdetü'l-Kur'ân kavramının daha da genişlediği görülmektedir. Zira ilk dört asırda lafızlar ve namaz-zekât gibi birlikte zikredilen çift kavramların yanı sıra birbirine zıt pasajların peş peşe zikredilmesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Onun bu katkısı, sonraki dönem müfessirlerini de doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilediğini söylemek mümkündür.

Modern dönemde bazı araştırmacıların, Zemahşerî'nin âdetü'l-Kur'ân tabirini ilk kullanan kimse olduğu şeklindeki iddiaları itiraza konu olabilecek bir yaklaşımdır.[669] Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eseri incelendiği âdetü'l-Kur'ân tabirinin aksine "min âdetihi" ifadesinin yer aldığı görülmektedir. Bu kelimedeki "hâ" gâib zamiri, cümlenin bağlamı dikkate alındığında Allah'a râcidir. Zemahşerî, bu bağlamda mevzu bahis kavram yerine âdetullâh tabirini kullanır. Âdetü'l-Kur'ân ile âdetullâh terkiplerinin birbirleriyle ilişkisi bakımından Zemahşerî'nin ifadeleri önemlidir. Ona göre Allah'ın kitabında teşvik ile korkutmanın ve uyarma ile müjdelemenin birlikte zikredilmesi, O'nun âdetlerindendir. Böylelikle Allah, kullarına yakın olan şeyleri kazanma konusunda onları diri tutma ve onlara zarar verecek şeylerden de uzak durmalarını dilemiştir.[670] Zemahşerî, burada hem âdetü'l-Kur'ân'a konu olan üslûpları âdetullâh tabiri ile ifade etmekte hem de bu üslûpların işlevlerine değinmektedir.

Âdetü'l-Kur'ân tabirinin tefsir literatüründe bir kavram olarak yerleşmesinde ve kök salmasındaki en büyük pay, Fahreddî Râzî'ye (öl. 606/1210) aittir. *el-Keşşâf*'ta yer alan âdetullâh kavramının yanı sıra âdetü'l-Kur'ân'a da sıkça atıfta bulunan Râzî, teşvik ve korku bağlamında kâfirin

---

[666] el-Bakara, 2/82.

[667] Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, ed. Muhammed Abdulazîz Besyûnî (Tanta: Külliyetü'l-Âdâb-Câmi'atü Tantâ, 1460), 245; Râgıb'ın âdetü'l-Kur'ân terkibini kullandığı başka bir pasaj için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, 140.

[668] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 491.

[669] es-Sinvân, *Âdâtü'l-Kur'âni'l-uslûbiyye* isimli eserinde âdetü'l-Kur'ân terkibini kullanan ilk kişinin Zemahşerî olduğunu ileri sürer. Detaylı bilgi için bk. es-Sinvân, *Âdâtü'l-Kur'âni'l-uslûbiyye -dirâsetün tatbîkiyyetün-*, I/33; Ayrıca bk. Abdulhadi Timurtaş, "Kur'ân'a Özgü Bir Tarz: Âdâtu'l-Kur'ân Meselesi", *İslam ve Yorum II -Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar-*, ed. Saffet Sancaklı vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), II/88.

[670] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/104.

durumu aktarıldıktan sonra müminin durumuna dikkat çekilmesi, azâptan sonra sevâba yer verilmesi gibi hususları âdetü'l-Kur'ân tabiri ile ifade eder.[671] Bunlara ek olarak o, öğüt ve hikmet gibi meselelerin iç içe ele alınmasının gerekçesini ise birinin diğerini takviye etmesi ve teyit etmesi olarak açıklar.[672] Aynı şekilde ona göre cezânın aksine sevâb ve rahmet gibi ifadelerin Allah'a nispet edilmesi de Kur'ân'ın örfüdür.[673] Ayrıca Râzî, küllî (âmm) lafız zikredildiğinde akabinde bazı kısımların ona izâfe edilmesini de Kur'ân'ın âdeti olarak görür. O, bunun gerekçesini ise atfedilen kısmın, âmm lafzın en önemli kısımları olması şeklinde beyan eder. "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ/ Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman ise bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır."[674] âyeti buna misâldir.[675] Kur'ân'daki hangi üslûp veya lafzın Âdetü'l-Kur'ân kapsamına alınacağı hususu Râzî ile birlikte tekâmüle ulaştığı söylenebilir. Bu bağlamda, ileride de bahsi geçeceği üzere âdetü'l-Kur'ân konusunda Zemahşerî ve Fahreddîn Râzî, İbn Âşûr başta olmak üzere kendilerinden sonra gelen Beyzâvî (öl. 685/1286), Nizâmeddîn Nisâbûrî (öl. 730/1329), İbn 'Âdîl (öl. VIII/XIV yüzyıl), Bikâî (öl. 885/1480), Hatîb Şirbînî (öl. 977/1570) gibi çoğu müfessire kaynaklık etmiştir. Başka bir ifadeyle Râzî sonrası bahsi geçen müfessirlerde, Zemahşerî ve Râzî etkisi müşâhede edilmektedir.[676]

Beyzâvî, hem Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını hem de Râzî'nin *Mefâtih*'ini esas alarak telif ettiği *Envârü't-tenzîl* isimli tefsirinde, Kur'ân'da birbirine zıt iki durumun peşi sıra ele alınmasının Kur'ân'ın âdeti olduğuna vurgu yapar. Ona göre bunun sebebi, hayır-şer ve hak-bâtıl ehli arasındaki çekişmesinin devamlı süregelen bir durum olduğuna dikkat çekmek içindir.[677] Nisâbûrî de Kur'ân kıssalarının tevhîd delilleriyle iç içe olarak aktarılmasını, ahkâm ve ilâhiyat konularının art arda ele alınmasını ve mâzî sigasının kesinliğe delâlet etmesini Kur'ân'ın bir örfü olarak değerlendirir.[678] Ona göre, Kur'ân k

ı

ssalarında Âd kıssasının Semûd kıssasından önce gelmesi[679] Kur'ân'ın bir âdeti olmakla birlikte, " كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ/Semûd ve Âd, kapılarını çalacak felâketi asılsız saymışlardır."[680] âyetinde Semûd kıssası daha mu

ختصر olduğu için Âd kıssasından önce zikredilmiştir. Nitekim daha kısa olanı öne almak,

[671] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII/208.

[672] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI/381.

[673] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IX/416; Diğer örnekler için bk. a.mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, XVIII/364; XXVI/425; XXVII/642.

[674] el-Bakara, 2/98.

[675] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVIII/29.

[676] Benzer bir değerlendirme için bk. Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü", 318.

[677] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, III/38.

[678] en-Nisâbûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*, V/114, 193; VI/152, 575.

[679] Âd ve Semûd kıssalarının geçtiği el-A'râf (7/65-79), et-Tevbe (9/70), el-Hac (22/42), Furkân (25/38), el-Mü'min (40/31) âyetlerde Âd ismi, Semûd'dan önce zikredilmiştir.

[680] el-Hâkka, 69/4.

Arapların uygulaya geldiği bir örftür.[681] İbn ‘Âdil, vaad ve vaîd’in birlikte zikredilmesini ve Kur’ân’da yer alan ibâd (*kullar*) lafzıyla müminlerin murâd edilmesini âdetü’l-Kur’ân kavramı çerçevesinde aktarır.[682] Bikâî ve Hatîb Şirbînî’nin âdetü’l-Kur’ân kapsamında değindiği yerler de başta Râzî olmak üzere önceki müfessirlerin değerlendirmeleriyle benzerlik arz eder.[683]

Tefsir tarîhinde âdetü’l-Kur’ân tabirine yer verildiği gibi ‘ulûmu’l-Kur’ân edebiyatında da bu kavrama yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zerkeşî (öl. 794/1392), *el-Burhân* isimli ansiklopedik eserinde üç yerde âdetü’l-Kur’ân terkibine yer verir.[684] Onun bu kavrama “âyetler arası münâsebet” başlığı altında değinmesi, âdetü’l-Kur’ân ile münâsebet arasında bir irtibâtın olduğunu göstermektedir.[685] Esasında tefsirlerinde münâsebet ilmine en çok yeren âlimlerin, aynı zamanda âdetü’l-Kur’ân’a da en çok eğilen kimseler olduğu görülmektedir. Nitekim gerek Zemahşerî gerek Râzî gerekse de Bikâî’nin tefsirlerinde âyet ve sûreler arası münâsebetin başat bir rol oynadığı izâhtan vârestedir. Aynı durum, İbn Âşûr’da da câridir. Öyle ki o, Râzî ve Bikâî’nin âyetler arası münâsebet konusunda iknâ edici tespitler ortaya koyamadıkları için tefsirinde değineceği üç ana meseleden birinin de “âyetler arası münâsebet” olduğunu belirtir.[686] Zerkeşî’ye tekrar dönecek olursak, ona göre Kur’ân’da “cinsel ilişki” anlamında “lems, mülâmeset, refes (رفث), dühûl (دخول), nikâh” gibi lafızların yer alması, Kur’ân’ın bir örfüdür.[687] Onun, nezâir ilmi içerisinde anlamları aynı, lafızları farklı olan kelimeleri âdetü’l-Kur’ân kapsamında değerlendirmesi; daha önce Mukâtil’in *Eşbâh*’ında ortaya koyduğu gibi âdetü’l-Kur’ân ile vücûh ve nezâr ilmi arasında bir bağ olduğunu göstermektedir. Süyûtî’nin *el-İtkân*’da değindiği çoğu yer, *el-Burhân*’dan yapılan nakillerdir.[688] Öte yandan Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi selefî çizgideki âlimler de eserlerinde âdetü’l-Kur’ân terkibine ve lafız eksenli Kur’ân’daki külli kâidelere temas etmişlerdir.[689]

---

681 el-Kirmânî, *Garâibü’t-tefsîr ve ‘acâibü’t-te’vîl*, VI/345.

682 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, VI/430; X/506; XVI/478; XVII/289, 417.

683 Ebû’l-Hasan Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kâhire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), I/219; VII/189, 251; XI/438; XV/250; eş-Şirbînî, *es-Sirâcu’l-münîr fi’l-i‘âneti ‘alâ ma‘rifeti ba‘di me‘ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr*, I/526; II/311, 348; III/207, 572.

684 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I/136, 259; II/414.

685 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I/136.

686 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/8; İbn Âşûr'un tefsirinde münâsebet hakkında yapılan bir çalışma için bk. M. Omar Abulail, *İbn Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde Münâsebet İlmi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

687 ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, II/414.

688 es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 631, 634, 638, 640.

689 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma‘ü’l-Melik Fehd, 1425), V/218; XII/257; XIII/19; XX/485; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Cilâ’ü’l-efhâm*, thk. Şuayb el-Arnavût - Abdulkâdir el-Arnavût (Kuveyt: Dârü’l-Arûbe, 1407), 174; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî eymâni’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut:

Modern döneme gelindiğinde gerek İbn Âşûr öncesinde gerekse de sonrasında, tefsir edebiyatında âdetü'l-Kur'ân tabirinin sıklıkla kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Bunlar arasında Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl. 1998), Muhammed Seyyid Tantâvî (öl. 2010), Vehbe ez-Zühaylî (öl. 2015), Muhammed el-Emîn el-Hererî (öl. 2019) ve Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî gibi isimler sayılabilir.[690] eş-Şa'râvî, Allah'ın kâfirlerin amellerini zikrettikten sonra müminlerin mükâfakatını da zikretmesini, Kur'ân'ın bir âdeti olarak değerlendirir ve bu üslûbun Kur'ân'da sıkça yer aldığını belirtir.[691] Tantâvî ise imdâd (الإمداد) lafzının hayır anlamında, med (المد) lafzının ise yergi ve kötülük anlamında kullanılmasını; salât lafzından sonra zekâtın gelmesini ve "ûlu'l-elbâb" lafzının sadece akl-i selim olan kimseler için kullanılmasını Kur'ân'ın bir örfü olduğunu söyler.[692] Ona göre kâfirlerin cezasından sonra müminlerin mükâfatının zikredilmesi de Kur'ân'ın nefis terbiyesinde uygulayageldiği bir örftür. O, bunun sebebini ise akıllı kimseleri küfür ve isyân yolundan uzaklaştırmak ve onları itâat ile imân yoluna teşvik etmek olarak açıklar.[693] Zühaylî, emir-nehiy, sevâp-cezâ, vaad-vaîd, terhîb-tergîb gibi zıt pasajların ve nübüvvât ile âhiret gibi konuların peşi sıra zikredilmesini, Kur'ân'ın bir âdeti olarak ifade ederken, Hererî ise Kur'ân'da yer alan emir hitâplarının kâhir ekseriyetinin Hz. Muhammed'e, nehiy hitâplarının ise ümmete yönelik olmasını âdetü'l-Kur'ân tabiri ile ifade etmektedir.[694] Son olarak, Sâmerrâî'ye göre de Kur'ân'da hayır, fazilet gibi övgü niteliklerinin Allah'a nispet edilmesi, kötülük gibi yergi niteliklerinin ise ondan tenzih edilmesi Kur'ân'ın bir örfüdür.[695]

Bu dönemde âdetü'l-Kur'ân tabirine katkı sunması açısından Mısırlı bilgin Âişe Abdurrahmân'a (öl. 1998) değinmek gerekir. O, hem *İ'câzü'l-beyânî*[696] hem de *et-Tefsîrü'l-beyânî* adlı eserlerinde âdetü'l-Kur'ân kavramını kullanmaz. Ancak onun *et-Tefsîrü'l-beyânî*'nin ikinci cildinin mukaddimesinde, "Kur'ân lafızlarının delâletine ulaşmak içi,n ilgili lafzı geçtiği tüm yerlerde inceleyeceğim (*istikrâ*)."

Dârü'l-Ma'rife, ts.), 43; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), I/155; II/159; IV/6.

690 Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (öl. 1914) tefsirinde iki yerde âdetü'l-Kur'ân ifadesi yer alıyorsa da, bunların Bikâî ile Süyûtî'den yapılan aktarımlar olduğu tespit edilmiştir. Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, IV/431; IX/365. Karşılaştırma için bk. el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, VII/189; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 634.

691 eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-*, XVII/416-417.

692 Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/619; VI/44; XV/20.

693 Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III/186-187.

694 Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerîa ve'l-menhec* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1411), X/26; XIII/159; XXI/136; Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Hadâiku'r-ravh ve'r-reyhân fî revâbî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2001), XIII/268.

695 Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâi, *Lemesâtün beyâniyyetün fî nusûsin mine't-tenzîl*, ts., 30.

696 Tespit edebildiğimiz kadarıyla *İ'câzü'l-beyânî*'de sadece bir yerde âdetü'l-Kur'ân kavramı yer almaktadır. Ancak ilgili bağlama bakıldığında onun da Zerkeşî'nin ifadesi olduğu görülmektedir. Bintü'ş-Şâtı', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, 154.

şeklindeki izâhı,[697] Kur'ân'daki küllî kâidelere temas etmesi açısından önemli bir ifadedir. O, bu söylemiyle Kur'ân ıstılâhlarını ve âdetlerini ortaya çıkarmayı, sonrasında ise ilgili lafzın kaynağını Kur'ân'da araştırmayı hedeflemektedir.[698] Öte yandan o, âdetü'l-Kur'ân terkibi yerine İbn Âşûr'un da sıklıkla kullandığı isti'mâlü'l-Kur'ân tabîrini kullanır.[699] Bu bağlamda, onun Kur'ân'daki küllî kâideler bağlamında ele aldığı lafızların tümünün, âdetü'l-Kur'ân kavramı altında da işlendiği görülmektedir. Söz gelimi ona göre Kur'ân'da yer alan "السَّاعة" lafzı marîfe olarak geldiğinde kıyâmet vakti kastedilmektedir.[700]

Netice itibariyle denilebilir ki, klasik dönemde Râzî ile zirveye çıkan âdetü'l-Kur'ân tabîrinin kullanımı, modern dönemde de devam etmiştir. Ancak bu dönemde, hem lafızların hem konuların hem de kıssaların iç içe zikredilmesinin âdetü'l-Kur'ân terkibiyle ifade edilmesinde Râzî'nin etkisinin olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Öte taraftan gerek klasik gerekse de modern dönem tefsir külliyatında, âdetü'l-Kur'ân kavramının tanımından ziyade, hangi hususların bu kapsamda görüldüğü üzerinde durulduğu göze çarpmaktadır. Kavramın tanımına yer verenler de son dönem çağdaş araştırmacılardır. Bu asırda âdetü'l-Kur'ân tabirini kullanan İbn Âşûr da bir sonraki alt başlıkta değinileceği üzere başta Râzî olmak üzere kendisinden önce terâküm eden ilmî mirastan faydalanmakla birlikte, bu kavramın kavramsallaşmasında önemli bir çaba ortaya koymuştur. Her ne kadar o da önceki müfessirler gibi âdetü'l-Kur'ân'ı net bir şekilde ortaya koymasa da, tefsir tarihinde bu kavramı müstakil bir başlık olarak ele alan ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca o, âdetü'l-Kur'ân'ı münâsebet'ın aksine i'câz ile ilişkilendirmekte ve onu Kur'ân'ın üslûp yönüyle i'câzlarından biri olarak kabul etmektedir. Bu çerçevede devam eden başlıkta İbn Âşûr'un bu kavrama yönelik yaklaşımı irdelenecektir.

6.2. İbn Âşûr'un Yaklaşımı

Kur'ân'daki birtakım sabitleşmiş lafız ya da aynı yöntem üzere gelen üslûpları ifade etmek için kullanılan *âdetü'l-Kur'ân* kavramı, İbn Âşûr'un tefsirinde mübtekerât ve tefennün ile birlikte en çok başvurduğu tabîrlerden biridir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın bazı yerleşik kâideleri (âdetleri) ve ıstılâhları bulunduğunu belirtir.[701] Bu bağlamda o, Kur'ân'ın bu âdetlerini yer yer "de'bü'l-Kur'ân (دأبُ القران)",[702]

[697] Âişe Abdurrahmân Bintü'ş-Şâtı', *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), II/7.
[698] el-Karanî, *Külliyâtü'l-elfâz fî't-tefsîr -dirâsetü nazariyyetün tatbîkiyyetün-*, I/74.
[699] Bintü'ş-Şâtı', *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/115, 134, 166, 168, 172; II/47, 167.
[700] Bintü'ş-Şâtı', *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/159.
[701] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42.
[702] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/485; III/170; V/145; VI/240; VIII-II/173.

"ıstılâhu'l-Kur'ân", "mustalahu'l-Kur'ân", "isti'mâlü'l-Kur'ân (إسْتِعمال القران)",[703] "örfü'l-Kur'ân (عرف القران)",[704] "şe'nü'l-Kur'ân (شَأْنُ القران)",[705] "tarîkâtü'l-Kur'ân",[706] "sünnetü'l-Kur'ân"[707] gibi kavramlarla ifade etse de daha çok "âdetü'l-Kur'ân/âdâtü'l-Kur'ân" terkibini kullanmayı tercih eder.

Âdetü'l-Kur'ân'a konu olan bu hususiyetleri bilmek, görüşler arasında tercih işlevi gördüğü gibi, doğru mananın seçilmesinde de önemli bir fayda içerir.[708] Bu nedenle, bu yönünün farklında olan İbn Âşûr, âdetü'l-Kur'ân'ı müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında sayar. Başka bir deyişle ona göre müfessirin hem Kur'ân'ın nazmında hem de kelimelerindeki bu âdetleri bilmesi zorunludur.[709] Hemen belirtelim ki, İbn Âşûr'un âdetü'l-Kur'ân'ı müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında zikretmesi bakımından özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr* tefsiri onun düşüncesine bakıldığında onun "müfessirin bilmesi gereken ilimler" konusunda herhangi bir tasnife gitmediği görülmektedir. Ancak yukarıdaki ifadesi göz önüne alındığında, âdetü'l-Kur'ân'ı bu ilimler arasında zorunlu bir ilim olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Gerek klasik gerekse de modern dönemde birçok bilgin, "müfessirde aranan nitelikler"in neler olduğu, başka bir ifadeyle müfessirin tefsir faaliyetinde bulunurken ne gibi şartları hâiz olması gerektiği konusunda çok sayıda ilmi saymışlardır. Erken dönem tefsir faaliyetinde dil ve tarihsel bağlamın bilinmesi yeterli görülürken, vahiy ortamından uzaklaştıkça ve İslâmî ilimler tedvîn edildikçe,[710] dönemsel şartların da etkisiyle tefsir faaliyeti için aranan şartların sayısında da hem nicelik hem de muhtevâ bakımından bazı farklılıklar meydana gelmiştir.

Kur'ân'ı anlamak isteyen kimse için gerekli olan ilimlerden sarih bir şekilde bahseden ilk âlim Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857)[711] "nâsih, mensûh, muhkem, müteşâbih, mukaddem, muahhar, hâss, âmm, mevsûl, mefsûl" gibi ilimleri sayarken,[712] ondan iki asır sonra yaşayan Râgıb el-İsfahânî ise "lügat,

[703] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/11, 585; IV/255; VI/47, 179; VII/113; IX/177, 226.
[704] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/532; VII/128; VIII-I/195; XXVII/156.
[705] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/130; IV/196; V/78; XVI/59.
[706] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/560; XV/76; XXVII/347.
[707] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/5.
[708] Muhammed Hâmid Hasan 'Atiyye, "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr -Dirâsetün Tahlîliyyetün-", *Mecelletü Külliyati'd-Dîn ve'd-Da've bi'l-Minûfiye* 39 (ts.), 22.
[709] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/124.
[710] Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XIII/3 (2013), 10.
[711] Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20.
[712] Ebû Abdullâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve me'ânihi*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398), 325-326.

iştikâk, nahiv, kırâ'at, rivâyet-ahbâr, sünen, fıkıh usulü, fıkıh-zühd, kelâm ve mevhibe" olmak üzere on ilim zikreder.[713] Hicrî 8. asırda yaşayan Muhyiddîn el-Kâfiyecî (öl. 879/1474) ise buna "meânî, beyân, bedî, sarf ve esbâbu'n-nüzûl'" gibi ilimleri de dâhil ederek sayıyı on beşe çıkarır.[714] Süyûtî'nin bu konuda aktardığı malumatlar da hocası Kâfiyecî'ninkilere benzerdir.[715]

Modern döneme gelindiğinde, Batı'yla yüzleşmenin bir sonucu olarak birçok ilmî disiplinde olduğu gibi müfessir için aranan şartlarda da önemli dönüşüm ve değişimler yaşanmıştır. Muhammed Abduh, klasik dönemden farklı olarak müfessirin bilmesi gereken ilimlere dair bazı yeni şartlar ortaya koymuştur. Ona göre müfessir; Kur'ân'da yer alan müfred lafızların hakikatini, üslûpları, beşer ahvâlini, insanlığın Kur'ân ile hidâyet bulacağı yönü ve Hz. Peygamber ile ashâbının hayatlarını bilmesi gerekir.[716] Abduh'un bu şartlar arasında üslûp (*esâlib*) lafzını zikretmesi, -âdetü'l-Kur'ân'ın da nihâyetinde Kur'ân üslûpları arasında mütâlaa edilmesi nedeniyle- dolaylı olarak bu kavrama işaret ettiğini göstermektedir. Fakat İbn Âşûr, hem âdetü'l-Kur'ân'ı Kur'ân üslûpları arasında zikretmesi hem de bu kavramı açık bir şekilde belirtmesi bakımından Abduh'tan ayrışmaktadır.

Öte yandan daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Âşûr, âdetü'l-Kur'ân'a dair bir tanım ortaya koymaz. Ancak onun "müfessirin, Kur'ân'ın nazmındaki ve kelimelerindeki âdetleri bilmesi zorunludur (yehikkü 'ale'l-müfessir en yete'arrefe 'adâti'l-Kur'ân min nazmihi ve kelimihi)."[717] şeklindeki ifadesi göz önüne alındığında neyi âdetü'l-Kur'ân olarak gördüğü noktasında bize fikir vermektedir. Bu çerçevede İbn Âşûr'un yukarıdaki izâhında iki husus ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi kelimeler iken, ikincisi ise nazımdır. Kelimeler ile daha çok müfred lafızlar, onun mukâbilinde kullanılan nazım ile de tek bir cümle veya birkaç cümleden oluşan terkipler kastedilmektedir.[718] İbn Âşûr'un gerek "isrâf",[719]

[713] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, I/37-39.

[714] Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 27-29.

[715] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 771-772.

[716] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/21-24; Dönemsel şartların müfessir için aranan şartlara göre değişmesi hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", 9-31; Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*.

[717] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/124.

[718] 'Atiyye, "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr -Dirâsetün Tahlîliyyetün-", 27-28.

[719] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/254.

"mücrim",[720] "ba's",[721] "âhiret",[722] "saat",[723] "huld (الخلد)",[724] "firdevs",[725] "hicret",[726] "kavm (القوم)",[727] "ecr"[728] gibi kelimelerde gerekse de "ellezine keferû (الذين كفروا)",[729] "ellezine âmenû (الذين آمنوا)", "yâ eyyühellezîne âmenû"[730] gibi cümle terkiplerinde âdetü'l-Kur'ân tabirinden ziyade daha çok ıstılâhu'l-Kur'ân veya mustalahu'l-Kur'ân tabirlerini kullandığı görülmektedir. Zekat-namaz, imân-salih amel gibi ikili ifadelerin bir arada kullanılmasında ise hem âdetü'l-Kur'ân'ı hem de ıstılâhu'l-Kur'ân'ı kullanmıştır.[731]

İbn Âşûr'un âdetü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirdiği hususlar sadece kelime ve nazımla sınırlı değildir. Onun tefsirine bakıldığında başka unsurları da bu kapsamda değerlendirdiği göze çarpmaktadır. Söz gelimi o, yukarıda bahsi geçenlerin yanı sıra karşılıklı diyaloglar ve soru cevaplarda "قال" fiilinin atıf harfi olmaksızın kullanılmasını,[732] uyarma-müjdeleme,[733] iyilik-kötülük,[734] teşvik etme-sakındırma[735] ve vaad-vaîd[736] gibi zıt temâların peşi sıra getirilmesini de âdetü'l-Kur'ân tabiri ile ifade etmiştir. Aynı şekilde kıssaların ayrıntıdan ziyade aksine mücmel biçimde aktarılması da İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın âdetlerindendir.[737] Ona göre Kur'ân kıssalarının gâyesi, olay ya da olayları tüm detaylarıyla aktarmak değildir.[738] Bilâkis asıl hedef, kıssalardan öğüt ve ibret almaktır.[739] Bundan dolayı da Kur'ân, kıssaları aktarırken maksadı ortaya koymakla yetinir.[740]

Beri taraftan İbn Âşûr'un mübtekerâtın aksine, âdetü'l-Kur'ân konusunda kendisinden önceki ilmî müktesebata sarih bir şekilde atıflarda bulunduğu gözlemlenmektedir. O, gerek sahâbîlerden İbn

[720] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/268.
[721] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/276.
[722] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/240; XVII/187, 308; XXX/397.
[723] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/139; XII/139.
[724] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/80.
[725] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/21.
[726] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/299.
[727] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI/189.
[728] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII/355.
[729] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/364.
[730] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/275.
[731] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/299; XXI/117.
[732] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/125.
[733] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/581; II/314; III/171; V/169, 207; X/252; XVI/49.
[734] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/12; XX/191.
[735] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/224; VI/187; IX/334, 344; X/244; XV/40; XXII/218; XXIII/29; XXVIII/376; XXX/247.
[736] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X/271; XV/310.
[737] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/703, 714.
[738] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/191.
[739] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-II/54; IX/116.
[740] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-II/59; XXIX/81.

Abbâs gerekse de Taberî kanalıyla Dahhâk ve İbn ‘Uyeyne gibi selef âlimlerinden Kur’ân’daki külli kâidelerle ilgili nakilde bulunur. O, salt nakilde bulunmakla iktifâ etmemiş; bazı kavramların âdetü’l-Kur’ân kapsamında görülmesine dair özgün katkılar da sunmuştur. Söz gelimi o, daha önce bahsi geçen Câhiz’ın Kur’ân’da bir arada zikredilen kelimelere ek olarak fayda-zarar ve yer-gök ifadelerin de buna dâhil olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Zemahşerî ve Râzî’nin de tefsirlerinde âdetü’l-Kur’ân konusuna sıklıkla eğildiğini ifade eden İbn Âşûr, tefsirinde yeri geldiğinde kendi gayreti ve ilmî çabasıyla Kur’ân’ın bazı âdetlerine işarette bulunacağını ileri sürer.[741] Burada ifade edilmelidir ki, daha önce de dile getirildiği üzere İbn Âşûr’un Zemahşerî’nin âdetü’l-Kur’ân kavramına yer verdiği yönündeki ifadesi tartışmalıdır. Muhtemeldir ki, İbn Âşûr’un bu söyleminden olsa gerek, modern dönemde birçok araştırmacı, Zemahşerî’yi âdetü’l-Kur’ân kavramını kullananlar arasında saymıştır.[742]

İbn Âşûr’un âdetü’l-Kur’ân bağlamında kullandığı “استقريت بجهدي/ Kendi çabamla araştırdım.” ifadesi,[743] mübtekerât konusunda olduğu gibi âdetü’l-Kur’ân meselesinde de neyin Kur’ân’ın âdet (leri) kapsamında görülmesi gerektiği hususunda ilmî bir çaba harcanmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Ancak burada araştırmaya konu olan kaynağın, iki kapak arasında yer alan Kur’ân olması sebebiyle, mübterât’tan farklı olarak tam bir istikrânın mümkün olduğu söylenebilir. Durum böyle olmakla birlikte İbn Âşûr, bazı kelime veya terkipleri Kur’ân âdeti kapsamına dâhil etme konusunda ihtiyatlı davranır. O, yer yer “genellikle, geneldir” anlamına gelen “غالب”[744] ve “غَلَب”[745] lafızlarını kullanarak bu durumun da istisnâları olabileceğine kapı aralar. Bize göre İbn Âşûr’un bu yaklaşımı isâbetlidir. Zira Kur’ân’da yer alan bir kelimenin her yerde aynı anlama geldiğini ileri sürmek, genellemeci bir yaklaşımdır. Bundan ötürü Kur’ân’ın külli kâideleri kapsamında değerlendirilen lafız, terkip veya üslûpların değişmez olmadığı, bunların da bazen istisnâlarının bulunabileceği ifade edilmelidir.[746] Nitekim birçok bilgin, eserlerinde Kur’ân’ın külli kâidelerine değinirken, bu kâidelerin istisnâlarını da zikretmiştir.[747] Örnek vermek gerekirse, Kur’ân’daki “بخس” lafzı, geçtiği bütün yerlerde “eksiklik (النقصان)” anlamına delâlet

741 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/124-125.

742 Bk. es-Sinvân, *Âdâtü’l-Kur’âni’l-uslûbiyye -dirâsetün tatbîkiyyetün-*, I/33; Ayrıca bk. Abdulhadi Timurtaş, “Kur’ân’a Özgü Bir Tarz: Âdâtu’l-Kur’ân Meselesi”, II/88.

743 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/125.

744 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, III/172.

745 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, X/48; XIV/127; XIX/204.

746 Benzer bir yaklaşım için bk. Öztürk, “Âdetü’l-Kur’ân: Kur’ân’ın İfade ve Üslup Örfü”, 324.

747 İbn Fâris, *Efrâdü kelimâti’l-Kur’âni’l-azîz*, 10-14; Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: mu‘cem fî’l-mustalahât ve’l-furûk el-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 225, 359, 485-486.

etmektedir. Fakat, Yûsuf 12/20. âyette yer alan "بخس" ile murâd edilen "haram"dır. Yine Kur'ân'da yer alan "البعل" lafzı "koca" anlamına gelir. Ancak, es-Sâffât 37/125. âyetinde "أَتَدْعُونَ بَعْلًا" yer alan "البعل" ifadesi bundan istisnâdır. Bununla murâd edilen şey, puttur.[748]

İbn Âşûr, Kur'ân âdetleri olarak tespit ettiği kelime, terkip ve üslûplara ilk defa kendisinin değindiği iddiasında bulunmaz. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere, onun Zemahşerî, Râzî, Kefevî gibi âlimlerin de bu konudaki çabalarına değinmesi bunu desteklemektedir. Durum böyle olmakla birlikte İbn Âşûr, Kur'ân'da yer alan ve on birden fazla yerde geçen[749] "هؤلاء" ism-i işaretiyle -sonrasında bir atf-ı beyân olmaması durumunda- "müşriklerin" kastedildiği hususunda, kendinden önce kimsenin buna değinmediğini ve kendi çabasıyla bunu ortaya çıkardığını (*istekraytü bi-cühdî*) ileri sürer.[750] Öyle ki o, yeri geldiğinde ilgili bağlamda "buna daha önce dikkat çekeni görmedim.",[751] "Kur'ân âdetlerinden birini ortaya çıkardık.",[752] "Kur'ân'da bu ism-i işareti araştırdım ve bununla Mekke ehlinden müşriklerin kastedildiğini gördüm."[753] gibi lafızlarla bunu yineler ve "bu, Allah'ın bana ilhâm ettiği bir şeydir.",[754] "bu, bize ilhâm olunan bir manadır.",[755] "bu mana, bana ilhâm edilen bir manadır."[756] ifadelerinde de olduğu üzere bunun kendisine ilhâm yoluyla ilkâ edildiğini söyler. Tefsir tarihinde, gerek klasik gerekse modern dönemdeki eldeki mevcut tefsir edebiyatına bakıldığında belli âyetler bazında ilgili ism-i işareti "müşrikler" ile tefsir eden müfessirler vardır. Ancak sonrasında atf-ı beyân olmayan "هؤلاء" ism-i işaretinin geçtiği bütün âyetleri "müşrikler" ile tefsir etme noktasında fikir birliğinden ziyade bir ihtilâfın olduğu göze çarpmaktadır. Örnek vermek gerekirse Zemahşerî (öl. 538/1144), en-Nisâ 4/41. âyette yer alan "هؤلاء" lafzını "yalancılar" olarak tefsir eder.[757] Sâd 38/15. âyette yer alan ism-i işaret ile ise Mekke ehlinin yanı sıra sûrede daha önce bahsi geçen bütün kavimlerin de kastedilmesinin mümkün olduğunu

[748] İbn Fâris, *Efrâdü kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz*, 10.

[749] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/168; Bu âyetleri şu şekilde sıralamak mümkündür: en-Nisâ 4/41, el-En'âm 5/89, Hûd 11/109, el-Enbiyâ 21/44, el-Furkân 25/17, el-'Ankebût 29/47, Sâd 38/15, ez-Zümer 39/51, ez-Zuhruf 43/29, 88, ed-Duhân 44/34, el-İnsân 76/27.

[750] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/125; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/307; Benzer bir ifade için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/407.

[751] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/197.

[752] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV/38.

[753] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/252.

[754] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/9.

[755] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V/57.

[756] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/168; XXIII/223.

[757] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/512.

belirtir.[758] Kezâ İbnü'l-Cevzî de en-Nisâ 41. Âyetteki "هؤلاء" lafzının delâleti hakkında (i) Hz. Peygamber'in bütün ümmeti, (ii) kâfirler, (iii) Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere üç farklı görüş serdetmiştir.[759]

Yukarıda da görüldüğü üzere bu noktada İbn Âşûr'un özgünlük iddiasının tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. O, ortaya koyduğu bu tespitle hem müfessirler arasındaki görüş ihtilâflarını ortadan kaldırmış hem de öncekilerden birebir iktibâsta bulunmak yerine âdetü'l-Kur'ân'ın kapsamını daha da genişleterek önemli katkılarda bulunmuştur.

6.3. Diğer İlimlerle İlişkisi

İbn Âşûr'un Kur'ân âdetleri arasında tadat ettiği kelime, terkip ve üslûplara değinirken, bazen "Kur'ân'ın tefennündeki âdeti gereğince",[760] "Kur'ân'ın üslûp tefennünündeki âdeti gereğince"[761] şeklinde âdetü'l-Kur'ân ile birlikte tefennün lafzını da zikretmesi, iki kavram arasında bir alakanın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ona göre bir üslûptan başka bir üslûba geçiş[762] ve günahkârların vaadinden müttakilerin müjdesine intikâl de Kur'ân'ın tefennündeki âdetlerindendir.[763] İbn Âşûr'un bu ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, âdetü'l-Kur'ân'ı de bir üslûp çeşitliliği olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Esasında bu yaklaşımı isâbetli görünmektedir. Zira âdetü'l-Kur'ân da son kertede bir tür tefennündür. İbn Âşûr, her ne kadar onu tefennünün bir alt çatısı bağlamında kabul etse de, âdetü'l-Kur'ân'ı müstakil bir başlık altında ele alması, bu kavrama ilmî bir hüviyet kazandırması yönünde önemli bir çaba olarak görülebilir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Âşûr'un âdetü'l-Kur'ân konusunda özgün olduğu noktalardan biri de, bu kavrama diğer müfessirlerden farklı olarak ayrı bir başlık açmasıdır.

İbn Âşûr'un âdetü'l-Kur'ân lafzını ön plana çıkartmasındaki en önemli etken, mübtekerât ve tefennünde olduğu gibi Kur'ân'ın i'câzını teyit etmektir. Başka bir deyişle o, Kur'ân'ın bu tür âdetlere sahip olmasını i'câza bağlamaktadır. Ona göre Kur'ân âdetleri, onun mucizeliğine bir delildir. İbn Âşûr, tefennün ve mübterekât'la birlikte âdetü'l-Kur'ân'ı da üslûp i'câzı başlığı altında ikinci tür i'câzlar arasında zikreder.[764] Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Âşûr dışında âdetü'l-Kur'ân'ı doğrudan bir üslûp

[758] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, IV/76-77.
[759] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I/407.
[760] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/440; V/26, 182; IX/144; XXIV/35, XXIV/303.
[761] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/338.
[762] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V/26.
[763] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/54.
[764] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/124.

i'câzı olarak kabul eden başka bir bilgin bulunmamaktadır. Bu yönüyle onun bu yaklaşımının orijinal olduğunu ifade etmek mümkündür. Bize göre de, yirmi üç yıllık zaman diliminde gelişen hâdiselere binâen inen Kur'ân âyetlerindeki bazı lafızların, farklı zaman ve bağlamda nâzil olmalarına rağmen Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde aynı anlama delâlet etmeleri, onun mucizeliğine bir delil olarak sayılabilir.[765]

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, âdetü'l-Kur'ân olarak ele alınan bazı kelimelerin başta Mukâtil b. Süleymân olmak üzere Zerkeşî, Süyûtî gibi âlimler tarafından vücûh-nezâir başlığı altında Kur'ân'ın külli kâideleri olarak (*külliyatü'l-Kur'ân*) ele almaları âdetü'l-Kur'ân ile vücûh-nezâir arasında bir alakanın olduğunu ihsâs ettirmektedir. Öyle ki bazı bilginler, âdetü'l-Kur'ân'ın da içinde ele alınan külliyatü'l-Kur'ân'a konu olan lafızların vücûh-nezâir gibi eşanlamlı ve eşsesli olduklarını ileri sürmüşlerdir.[766] İki kavram arasındaki ilişkiye değinmeden önce vücûh ve nezâir kavramlarının tanımını vermek konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Daha çok vücûh, "aynı lafzın Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla manada kullanılması" olarak tarif edilirken, nezâir ise "aynı lafzın Kur'ân'ın muhtelif âyetlerinde aynı manada kullanılması" olarak tanımlanmıştır. Nezâir'in lafızlarda, vücûh'un ise manalarda olduğu belirtilmiştir.[767] Örneğin, Kur'ân'da hüdâ lafzının beyân, dîn, imân, marifet, Kur'ân, tevrât, hüccet gibi birden fazla manada kullanılması vücûh, farklı âyetlerde aynı anlamda kullanılması ise nezâir'dir.[768]

Vücûh-nezâir bağlamında verilen örnekler mercek altına alındığında, bunların bir yönüyle âdetü'l-Kur'ân ile ilişkili olduğu diğer yönüyle de bağımsız olduğu görülmektedir. Şöyle ki, yukarıda da değinildiği üzere âdetü'l-Kur'ân'a konu olan bazı lafızların istisnâları yokken, bir kısmının ise istisnâları bulunabilmektedir. Kur'ân'da istisnâsı olmaksızın (*muttaride*) tümü aynı manada kullanılan âdetü'l-Kur'ân'ın, vücûh kapsamında zikredilmesi kabul edilebilir değildir. Zira, vücûhta birden fazla mana muhtemelken, istisnâsı olmayan âdetü'l-Kur'ân'da ise tek bir mana vardır. Bu itibarla buradaki âdetü'l-Kur'ân, vücûh'un mukâbilinde konumlanmaktadır.[769] İstisnâsı olmayan âdetü'l-Kur'ân'ın nezâir olarak değerlendirilmesi ise mümkün görünmektedir. Çünkü her ikisinde de muhtelif yerlerde zikredilen ve anlamları aynı olan ifadeler söz konusudur. Fakat istisnâsı olan âdetü'l-Kur'ân'a gelince burada ifadenin

[765] el-'Acmî, "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Lügaviyye ve'l-Mevzu'iyye: Arzun ve Dirâsetün", 497.

[766] Muhammed b. Abdullâh b. Ali el-Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'în -arzun ve dirâsetün mükârenetün-* (Dârü'l-Vatan li'n-Neşr, ts.), II/1036; el-Karanî, *Külliyâtü'l-elfâz fi't-tefsîr -dirâsetü nazariyyetün tatbîkiyyetün-*, 95; Sabğatullah Tayfur, "Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/1 (2021), 388.

[767] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/193; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 301.

[768] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/194-195.

[769] el-Karanî, *Külliyâtü'l-elfâz fi't-tefsîr -dirâsetü nazariyyetün tatbîkiyyetün-*, 95.

birden fazla manaya muhtemel olması açısından vücûh ile bir irtibattan bahsedilebilir. Çünkü her ikisinde de ifadenin birden fazla anlamı vardır. Ancak, muhtemel manalardan birinin baskın olması bakımından istisnâsı olan âdetü'l-Kur'ân, vücûh'tan ayrışmaktadır. Örnek vermek gerekirse, İbn Âşûr'un da değindiği âdetü'l-Kur'ân içinde kabul edilen kelimelerden biri olan "zulüm" lafzı, Kur'ân'da "şirk" ve "günah işleme" olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.[770] Ancak "şirk" manası, "günah işleme" manasına kıyasla daha baskın gelmekte ve bu lafzın geçtiği yerlerin ekseriyeti müfessirler tarafından şirk olarak açıklanmaktadır.[771] Oysa vücûhta muhtemel manalardan hangisinin daha baskın olduğuna yönelik bir kayıt bulunmamaktadır.[772]

[770] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/93; XIV/187; XVI/108; XXV/246.

[771] 'Atiyye, "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr -Dirâsetün Tahlîliyyetün-", 65-66.

[772] Benzer bir değerlendirme için bk. Tayfur, "Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", 388-389.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN LAFIZ EKSENLİ İ'CÂZI

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'e karşı çıkan müşrikleri onun bir benzerini getirmeye davet etmiş ve bunun muhâl bir durum olduğunu vurgulayarak onlara tehaddîde bulunmuştur. Kur'ân'ın müşriklere tevcîh ettiği bu tehaddînin (*meydan okuma*) sübûtu ve onların buna karşı âciz kaldıkları hususunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu olmamıştır. Asıl ihtilâf, Kur'ân'ın hangi cihetle meydan okuduğu konusundadır.[773] Tefsir külliyatına ve i'câz alanında yazılmış müstakil eserlere bakıldığında âlimlerin, Kur'ân'ın i'câz vecîhlerinin sayısı hususunda farklı sayılar zikrettikleri görülür. Söz gelimi, Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân'ın yedi i'câz vechi olduğunu belirtirken,[774] Bâkıllânî ise üç veche dikkat çeker.[775] *eş-Şifâ* isimli eserinde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine değinen Kâdî 'İyâz da birçok vecih zikretmekle beraber dört i'câz vechi üzerinde durur.[776] 'İyâz'ın temas ettiği bu dört vecihten ikisi Kur'ân'ın belâgatı ve fesâhati bağlamında dil ile ilgili iken, diğer ikisi geçmiş ve geleceğe yönelik gaybî haberlerle ilgilidir.[777] Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ise, (i) sarfe, (ii)

[773] Enver Arpa, "İ'câzü'l-Kur'ân Konusunda Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 81.

[774] Bu vecîhleri şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Aşırı bir şekilde ihtiyaç duyulmasına ve yeterli imkân bulunmasına rağmen muâraza yapılamaması. (ii) Kur'ân'ın bütün insanlara tehaddîde bulunması. (iii) Sarfe. (iv) Belâgat. (v) Kur'ân'ın geleceğe yönelik sahih bilgiler içermesi. (vi) Kur'ân'ın kendine özgü olağanüstü olması. (vii) Kur'ân'ın bütün mucizelerle kıyaslanabilmesi. bk. er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 75.

[775] Bâkıllânî'nin değindiği üç vecîh şunlardır: (i) Kur'ân'ın gaybî haberler içermesi. (ii) Hz. Peygamber'in ümmî olması. (iii) Kur'ân nazmının eşsiz olması. bk. el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33-35.

[776] Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, 258-269.

[777] Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri", 279.

Kur'ân'ın Arap kelâmından farklı oluşu, (iii) çelişkiden korunmuş olması, (iv) gaybî haberler içermesi ve (v) fesâhat ile belâgata sahip olması şeklinde beş i'câz vechine değinir.[778]

Klasik dönemde i'câz yönlerine yönelik bu çabalar, modern dönemde de süregelmiş ve birçok âlim, Kur'ân'ın farklı i'câz vecihleri üzerinde durmuştur. Örneğin Muhammed Reşîd Rızâ (öl. 1935), *Menâr* tefsirinde el-Bakara sûresinde yer alan tehaddî âyetlerinin tefsiri sadedinde Kur'ân'ın i'câz vecihlerine temas etmiştir. O; Kur'ân'ın nazmı, üslûbu ve belâgatının yanı sıra, gaybî haberleri, ihtilâftan berî oluşu, teşrîʾ i'câzı, hükümlerinin geçersiz olmaması ve daha önce hiç kimse tarafından bilinmeyen birtakım hakikatleri içermesini i'câz vecihleri arasında saymıştır.[779] Muhammed Abdullâh Dirâz (öl. 1958) ise Kur'ân'ın i'câz vecihlerini lügavî, ilmî ve teşrîʾi i'câz olmak üzere üç kısma ayırmış meydan okumanın lügavî (*dil*) yönnden olduğunu belirterek bu yönü diğerlerine öncelemiştir.[780] Kezâ bu dönemde Zürkânî (öl. 1948) de *Menâhilü'l-'irfân* isimli eserinde i'câzü'l-Kur'ân'a özel bir bölüm ayırmış ve Kur'ân'ın on dört i'câz vechi bulunduğunu dile getirmiştir.[781] Her bir âlimin nicelik açısından farklı i'câz vecihlerini zikretmesinde mezhebî âidiyet, ilmî seviye ve alanındaki yetkinliğin önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. [782]

İbn Âşûr'a gelince, o da daha önce ifade edildiği gibi tefsirinin başında yer alan i'câzü'l-Kur'ân isimli onuncu mukaddimesini i'câz vecihlerine ayırmıştır. Kur'ân'ın i'câz vecihlerinin tam olarak ihâta edilemeyeceğini savunan İbn Âşûr, bu vecihlerin zabt altına alınmasının da bir zorunluluk olduğunu ileri sürerek bunları dört saç ayağı üzerine temellendirmiştir.[783] Onun bu konudaki taksimatını şu şekilde sıralamak mümkündür:

---

[778] Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik*, 714.

[779] Salâh Abdülfettah Halidi, *el-Beyân fî İ'cazi'l-Kur'ân* (Amman : Dâru Ammar, 1992), 123.

[780] Halidi, *el-Beyân fî İ'cazi'l-Kur'ân*, 125.

[781] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/332-405.

[782] Ömeri, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'âni hatta'l-karni's-sâdis el-hicrî.*, 19.

[783] İbn Âşûr, mukaddimesinde dört i'câz türünden söz etse de, tefsirinde zaman zaman başka i'câz vecîhlerine de değinmektedir. Söz gelimi, ez-Zümer 39/23. Âyeti bağlamında Kur'ân'ın i'câz vecîhlerinden birinin, Kur'ân'ı dinlerken bıkkınlık meydana gelmemesi olduğunu ifade eder. Ona göre, Kur'ân'ın maksatlarından biri tekrar edildikçe, dinleyicilerin gönlünde daha kabul edilebilir ve gönle daha hoş gelir. Bu görüşünü desteklemek için İbn Âşûr, Kâdî 'İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserine atfen "Kur'ân okuyan kimse, usanmaz, onu dinleyende de bir bıkkınlık meydana gelmez. Bilâkis, Kur'ân'ı çokça okumak, tatlılığını ve muhabbetini arttırır; tazeliği devam eder. Kur'ân dışındaki başka sözler belâgatta ne kadar üstün olursa olsun, tekrar edildiğinde bir bıkkınlık meydana gelir." şeklindeki söze yer verir. Bununla birlikte, İbn Âşûr'un gaybî i'câzda olduğu üzere burada da asıl kaynak olan Hattâbî yerine *Şifâ*'dan alıntıda bulunması, tâlî kaynağa başvurması bakımından bir eksiklik olarak kabul edilebileceğini belirtmekte fayda vardır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII/388. 'İyâz'ın ifadesi için bk. Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/273; Görüşün Hattâbî tarafından ilk kez ifade edilmesi hakkında bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdullâh 'Uleyvî (Riyâd: Dârü't-Tevhîd, 1439), 82; İbn Âşûr'un tefsirinde değindiği bir diğer i'câz vechi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII/386-387.

(i) Kur'ân'ın hiçbir Arap edîp, hatîp ve şâirin erişemediği en üstün belâgata sahip olması.

(ii) Arap üslûbunda alışık olunmayan, ancak dilin de imkânları dâhilinde olan farklı dil üslûblarına (efânînü't-tesârruf) sahip olması.

(iii) Nüzûl döneminde ve sonrasında hiçbir insan aklının erişemediği birtakım aklî, ilmî ve hikemî manaları içermesi.

(iv) Allah tarafından nâzil olduğuna delâlet eden birtakım gaybî haberler barındırması.[784]

Her ne kadar İbn Âşûr, gaybî i'câzı bu vecihler arasında saymış olsa da onu ne tam olarak kabul etmekte ne de reddetmektedir. Bununla birlikte o, tefsirinin birçok yerinde gaybî i'câza işaret etmektedir.[785] O, buna yer vermesinin gerekçesini ise kendisinden önce birçok âlimin de bunu bir i'câz vechi olarak zikretmesine bağlamaktadır. Ona göre birçok âlim, gaybî i'câzı bir vecîh olarak kabul etmiştir. Onun bahsi geçen âlimler arasında Bâkıllânî'nin yerine daha geç bir dönemde yaşayan Kâdî 'İyâz'ı kaynak olarak belirtmesi ise,[786] bilginin ilk kaynağını belritme bakımından akademik bir noksanlık olarak değerlendirilebilir.

Birinci ve ikinci i'câz vecihlerinin Araplara dönük olduğunu belirten İbn Âşûr, Kur'ân'ın bu yönleriyle Arap edîp, hatîp ve şâirleri için doğrudan; diğerleri için dolaylı olarak i'câz niteliği taşıdığı düşüncesindedir. Hz. Peygamber'in sıdkının bir delili de nüzûl döneminde olan insanların tevâtürle; sonraki dönemlerdeki insanların ise tarîhî delillerle Arapların Kur'ân karşısında âciz kaldıkları bilgisine sahip olmalarıdır. Buna göre Kur'ân'ın belâgat ve üslûp açısından i'câzı, nüzûl dönemi muhâtapları için tafsîlî/detaylı bir delil, diğerleri için ise icmâlî/genel bir delildir. Arap dilini sonradan öğrenen ve farklı dönemlerdeki Arap bilginlerinin sözlerini içselleştiren Arap olmayan biri de Kur'ân'ın birinci ve ikinci i'câz vechi konusunda Araplarla aynı kapsama dâhildir.[787]

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İbn Âşûr'un i'câzın kapsamına yönelik farklı bir değerlendirmeye gittiği söylenebilir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı vahye muhâtap olma veya olmama ya da Arap yahut Arap olmama durumuna göre farklılık göstermektedir. Kur'ân'ın fesâhati ve belâgatı hem Araplara hem de Arap dilinin inceliklerini bilen Acemlere yöneliktir. Bunun dışındakiler ise Kur'ân'ın belâgat ve üslûp açısından i'câzını idrâk edemezler.

---

[784] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104-105.

[785] Bazı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/172; XIX/224; XX/140; XXI/44; XXIII/218; XXV/18, 62; XXVI/111, 161; XXVIII/196, 212.

[786] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105; Karşılaştırma için bk. Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/269; el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33.

[787] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105.

İbn Âşûr, çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı olarak irdeleneceği üzere ilmî/bilimsel i'câz olarak isimlendirilen üçüncü i'câz yönünün ise birinci ve ikinci vecihlerin aksine her asırda ve herkes için i'câz niteliği taşıdığı kanısındadır. Ona göre Arap olmayanların da Kur'ân'daki teşrî'î, ilmî, ahlâkî ve hikemî manaların tercüme edilmesiyle Kur'ân'ın i'câzını kavramaları mümkündür. Bu yönüyle bu manalara vâkıf olan kimseler için tafsîlî/detaylı, buna şâhit olanlar için ise icmâlî/genel bir delil söz konusudur.[788]

Son olarak İbn Âşûr, dördüncü i'câz vechî olarak değerlendirdiği gaybî i'câzın bilhassa ümmî Araplar için mucize niteliği taşıdığını, Ehl-i kitap için ise bu özelliği taşımadığını belirtmiştir. Başka bir ifade ile Ehl-i kitap, kutsal kitaplarında önceki kıssalar hakkında malumat sahibi olduklarından Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerden bahsetmesi onlar için yeni bir durum değildir. Aynı şekilde İbn Âşûr, gaybî i'câzın ümmî Arapların yanı sıra Kur'ân'dan yüz çevirenler için de mucize niteliği taşımadığını kaydetmiştir. Zira onlar Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e bir insan tarafından öğretildiğini ileri sürmüşlerdir.[789]

Buraya kadar genel hatlarıyla İbn Âşûr vechesiyle i'câz türleri ele alındı. Devam eden sonraki başlıklarda her bir i'câz vechinin ilişkili olduğu diğer hususlarla birlikte tafsilatlı bir şekilde ele alınması hedeflenmektedir. Esasında İbn Âşûr'un gaybî i'câz ile birlikte ortaya koyduğu bu dörtlü taksimatı üçe indirgemek de mümkündür. Zira Kur'ân'ın dil ve üslûp yönünden i'câzı, birçok araştırmacı tarafından beyânî i'câz başlığı altında ele alınmaktadır.[790] Durum böyle olmakla birlikte İbn Âşûr'un dörtlü tasnifine sâdık kalınarak çalışma, dört ana vecîh başlığı altında ele alınacaktır.

1. Dil Yönüyle İ'câz

İbn Âşûr, Kur'ân'ın bu vechini daha çok fesâhat ve belâgat bağlamında işlemiştir. Bu nedenle Kur'ân'ın bu i'câz yönünün ortaya konubilmesi için meseleyle doğrudan ilişkili olan fesâhat ve belâgat kavramlarının açıklanmasında fayda vardır. Sözlük anlamı itibariyle "beyan, açık olmak, herhangi bir şeyin arı ve öz hali"[791] gibi anlamlara gelen fesâhat, ıstılâhî olarak birçok farklı tanımı olmakla birlikte "lafızları açık olan, kolay anlaşılan, şairler ve yazarlar tarafından yaygın olarak kullanılan apaçık lafızlar"

[788] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105.

[789] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105; İbn Âşûr, yukarıdaki ifadesiyle "ona bunları bir beşer öğretiyor." (en-Nahl 16/103) âyetine göndermede bulunmaktadır.

[790] Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân*, 123-163. Aydın Temizer, *Kur'ân'ın Benzersiz Üslûbu* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2021), 85-89.

[791] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV/506-507; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, II/544-545.

olarak da tarif edilmiştir.[792] Lügat olarak "bir şeye ulaşmak, nihâyete varmak" vb. manalara gelen belâgat ise terim olarak "manayı en güzel lafızlarla kalbe vardırmak" şeklinde tanımlanmıştır.[793]

Kaynaklara bakıldığında, fesâhat ve belâgat kavramlarına yönelik âlimlerin iki farklı tutum takındıkları görülmektedir. Örneğin Câhiz ve Abdülkâhir el-Cürcânî gibi bilginler, fesâhati ve belâgati mürâdif olarak kullanmışlardır. Fesâhat ile belâgat arasında net bir ayrım ortaya koymayan Câhiz,[794] *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinin birçok yerinde fesâhat ile belâgatı birbirinin yerine vaz etmiştir.[795] Cürcânî ise, sözün edebî değerini belirtmek için daha çok fesâhat kavramını tercih etmekle birlikte, onu belâgat ile eş anlamlı kullanmıştır.[796]

Fesâhat ile belâgati birbirinin mürâdifi olarak kabul edenler olduğu gibi, bu iki kavramı birbirinden keskin bir şekilde ayıran ve her birini müstakil bir kavramlar olarak değerlendiren âlimler de vardır. Bu iki kavramı ayrı olarak ele alan ilk âlimlerden biri olan el-'Askerî (öl. 400/1009), konu ile ilgili iki görüş ileri sürmüştür. Birinci görüşe göre her iki kavram da "manayı ortaya çıkarma ve izhâr etme" anlamına geldiği için aynı manadadır. İkinci görüşe göre fesâhat ve belâgat farklı anlamlara sahiptir. Fesâhat, beyân âletinin mükemmel olması anlamına geldiğinden lafızla, belâgat ise manayı kalbe ulaştırmakla yani manayla ilgilidir.[797] *Sırrü'l-fesâha* adlı eserinde fesâhatı sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ele alan İbn Sinân Hafâcî (öl. 466/1073) de bu ayrım üzerinde durmuştur. Ona göre fesâhat, lafızların niteliği, belâgat ise hem lafızların hem de manaların niteliğidir.[798]

Fesâhati belâgattan ayrı bir kavram olarak değerlendiren grupla benzer kanaati paylaşan İbn Âşûr, me'ânî ilmi içerisinde tâdad ettiği fesâhati "kelâmın dilde kusur sayılabilecek şeylerden hâlî

---

[792] el-Hâşimî, *el-Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, 19. Fesâhat ile ilgili yapılan diğer bazı tanımlar için bk. eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, I/91; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sadır, 2004), 31; Mustafa Çuhadar, "Fesahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 423.

[793] er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 75; Sekkâkî'nin belâgat tarifi için bk. es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 415.

[794] Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye ve tetavvürühâ* (Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006), III/110.

[795] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I/113.

[796] M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik, 2020), 191.

[797] el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, 7-8.

[798] Ebû Muhammed İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982), 59; Fesâhat ve belâgat kavramları ile ilgili detaylı tanımlar için bk. Muhammed Câbir Feyyâz, *el-Belâga ve'l-fesâha: lügaten ve ıstılâhen* (Cidde: Dârü'l-Menâre, 1989), 13-105.

olması”,[799] belâgati ise “kelâmın muktezâ-i hâl ve makâm’a uygun olması” şeklinde tanımlamaktadır.[800] Fesâhatin tanımında İbn Âşûr tarafından dile getirilen “kusur” ifadesi kanaatimizce muğlaklık içermektedir. Başka bir deyişle tanımda fasîh bir lafız veya kelâmın ne tür kusurlardan hâlî olacağı meselesi zikredilmemiştir. O, tanımda bunlara yer vermese de tefsirinin satır aralarında buna işaret etmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr’un tefsirinde dile getirdiği fesâhata mâni kusurların başında tenâfürü’l-hurûf ve tenâfürü’l-kelimât[801] gelmektedir. Ona göre Kur’ân-ı Kerîm, telaffuzu zor lafız veya cümleleri barındırmamaktadır. Bu bağlamda Arap şâir ve edîplerinin ifadelerinde yer alan “مُسْتَشْزِرات”,

“

ا

ل

ً

ً

ْ

ً

[799] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü’ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1186.

[800] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/159; İbn Âşûr, öğrencilerin belâgat ilmi hakkında genel bilgiye sahip olmaları gayesiyle kaleme aldığı *Mûcezü’l-belâga* isimli eserinde ise belâgati “kendisiyle bütün terkiplerin hakkıyla bilindiği kuralları; teşbih, mecâz ve kinâye türlerinin ve kelâmın fesahatiyle birlikte, herhangi bir zorluk olmaksızın muhessânatın (sözü güzelleştiren unsurlar) yerinde kullanıldığı bir ilim” olarak tanımlar. Detaylı bilgi için bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü’ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1185.

[801] Kelime anlamı itibariyle “uyumsuz ve âhenksiz” anlamlarına gelen tenâfür, kelimede meydana geldiğinde “tenâfürü’l-hurûf”, sözde meydana geldiğinde ise “tenâfürü’l-kelimât” olarak isimlendirilmektedir. Tenâfür kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. el-Hâşimî, *el-Cevâhirü’l-belâga fî’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, 20, 32; İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü’ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1187-1188; İsmail Durmuş, “Tenâfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XXXX/419.

[802] Yukarıdaki her iki lafız, İmrülkays’a aittir. Bk. Ebû Vehb İmruülkays Hunduc b. Hucr b. Hâris el-Kindî İmruülkays b. Hucr, *Dîvânü İmrii’l-Kays*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dârü’l-Ma‘ârif, 1984), 17, 24.

[803] Yukarıdaki her iki lafız, Tarafe b. Abd’in muallakasında yer almaktadır. Bk. Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân Tarafe b. ‘Abd, *Dîvân*, thk. Mehdî Muhammed Nâsirüddîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2002), 20, 23.

[804] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/113.

[805] İbn Âşûr’un bu yaklaşımı, i‘câzın alt sınırının bir sûre ile tahakkuk edebileceği görüşüyle uyumludur. Bu konudaki değerlendirmesi için çalışmamızın birinci bölümündeki tehaddî başlığına bakılabilir.

[806] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/113.

[807] İbn Âşûr’a göre “اعهد” lafzında boğaz harflerinden “ع (ayn)” ve “ه(hâ)” harfleri peş peşe gelmesine rağmen, telaffuzda herhangi bir güçlük oluşmamaktadır. Orta boğaz harfi olan “ع (ayn)” den en aşağıdaki boğaz harfi olan “ه(hâ)” ye geçiş, telaffuzu daha kolay hale getirmiştir. Benzer şekilde, sâkin harften harekeli harfe geçiş de lafzın telaffuzundaki hafifliği arttırmıştır. İbn Âşûr, bunun bir örneği olarak el-İnsân 76/26. âyette yer alan “سَبِّحْهُ” lafzını zikretmektedir. Burada da orta boğaz harfi olan “ح (hâ)” sâkin, en aşağıdaki boğaz harfi olan “ه(hâ)” ise harekeli olduğu için telaffuzda herhangi bir tenâfür söz konusu değildir. Detaylı bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIII/46-47.

İnşirâh 94/3. âyetteki "أَنْقَضَ ظَهرك"[808] gibi ifadelerinin telaffuzu bir ölçüde dile ağır gelse de bu durum Kur'ân'ın fesâhatini ihlâl etmemektedir. Nitekim dil ve edebiyat sahasının önemli simâlarından Müberred (öl. 286/900) de en yetkin ve yetenekli şâir, hatîp, edîp ve yazarların bile ifadelerinde bazen anlaşılmayacak türden manası kapalı ve hoş olmayan lafızların yer aldığını ve bu kusurların örtülebileceğini söylemektedir.[809]

Kuşkusuz Kur'ân'da tenâfür türünden bazı lafızların yer aldığını, buna rağmen Kur'ân'ın fesâhatinde herhangi bir ihlâlin söz konusu olmadığını dile getiren ilk kişi İbn Âşûr değildir. Onun öncesinde de bilhassa belâgat literatüründe bu mesele tartışılmış ve bazı âlimler bunun mümkün olabileceği yönünde fikir beyan etmişlerdir. Çok yönlü kişiliğiyle ön plana çıkan Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-miftâh* isimli eseri üzerine kaleme aldığı *el-Mutavvel* adlı kitabında bazı kimselerden "Kur'ân'da yer alan bazı Arapça olmayan kelimeler, nasıl ki Kur'ân'ı Arapça olmaktan çıkarmıyorsa aynı şekilde fasîh olmayan bir kelimenin Kur'ân'da yer alması da onu fasîhlik kapsamının dışına çıkarmaz." şeklinde aktarımda bulunmuştur. Teftâzânî, isim belirtmeden aktardığı bu görüş sahiplerinin söz konusu iddialarını sert bir şekilde eleştirirmiş ve kelimenin fasîh oluşunun kelâmın fesâhati için de temel bir şart olduğunu ileri sürmüştür.[810] Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'i üzerine bir haşiye telif eden Muhammed b. Ahmed Desûkî (öl. 1230/1815), Teftâzânî'nin bazı kimseler ile kastettiği kişinin Zevzenî (öl.?) olduğunu belirtmiştir. Nitekim Zevzenî'ye göre Kur'ân'da Arapça olmayan bazı kelimeler olduğu halde Allah, Kur'ân dilinin "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."[811] âyetinde de belirtildiği üzere Arapça olduğunu buyurmuştur. Kur'ân, barındırdığı bu yabancı kelimelere rağmen nasıl ki, fasîh olmaktan çıkmıyorsa, aynı şekilde fasîh bir lafız içermeyen bir kelâm da fasîh olmaktan çıkmaz.[812] Bize göre de tikel bazda telaffuzu belli ölçüde zor olan bazı kelimelerin Kur'ân'da yer alması, onun fesâhatine halel getirmemektedir. Kanaatimizce bu gibi yerlerde esas alınması

[808] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/410.

[809] Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), I/27; Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/113; Benzer ifadeler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/410; Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*, 59.

[810] Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm*, 141.

[811] Yûsuf, 12/2.

[812] Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari's-Sa'd*, thk. Halîl İbrâhîm Halîl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002), I/255-256. Ayrıca bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Teftâzânî, *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm: Belâgat İlimleri, beyân-bedî'*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), I/52-53.

gereken ilke, lafız-anlam bütünlüğüdür.[813] Zira tenâfür kabilinden zikri geçen örneklere bakıldığında ilgili âyet bütünlüğü içerisinde söz konusu kelimelerin hem lafız hem de mana bakımından uyumlu olduğu görülmektedir. Kaldı ki herhangi bir lafzın tenâfür sayılıp sayılmaması meselesinin de sübjektif yani göreceli bir durum olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira birine telaffuzu kolay gelen bir kelimenin başkasına zor gelmesi pekala mümkündür. Son tahlilde denilebilir ki, Rummânî'nin de belirttiği gibi tenâkuzun zıddı a olan ve telif noktasında harflerin birbiriyle uyumlu olması manasına gelen telâüm, Kur'ân'ın bütününde en üst düzeyde mevcuttur.[814]

İbn Âşûr'a göre Kur'ân, fesâhat yönüyle muhâtaplara meydan okuduğu gibi belâgat itibariyle de onlara meydan okumaktadır. Belâgat ilminin Kur'ân'ın i'câzına hizmet etmek için inşâ edildiğini savunan İbn Âşûr,[815] Kur'ân'ın i'câzının temel noktasının onun üstün bir fesâhata ve belâgata sahip olduğu düşüncesindedir.[816] Başka bir deyişle Kur'ân'ın i'câzı denilince kastedilen yön onun belâgat itibariyle mucize olmasıdır. Nitekim bu yön, i'câz vecîhlerinin en güçlüsüdür ve Kur'ân'ın en kısa sûresinin dahi i'câzı bununla tahakkuk etmiştir.[817]

İbn Âşûr, Kâdî 'İyâz'dan nakilde bulunarak Hz. Muhammed'in müşrikleri defalarca azarlamalarına rağmen onların Kur'ân'ın bir benzerini getiremediklerinin altını çizmiştir.[818] Kaldı ki müşrikler, Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık verme işini kendi aralarında istişâre etmişler ve ister tek tek isterse toplu halde birbirlerinden destek alsalar bile onun bir benzerini getiremeyeceklerini ikrâr etmişlerdir.[819] Nitekim Velîd b. Muğîre gibi kimseler, Allah'ın herhangi bir âyetini duyduklarında "Vallahî! Kur'ân'ın kendine özgü bir tatlılığı ve güzelliği var. Kur'ân'ın en aşağısı yağmur gibi bereketli, en üstünü de ağacın meyveleri gibi bereketlidir." ifadesini söylemekten kendilerini alamamışlardır.[820]

İbn Âşûr, Kur'ân lafızlarındaki belâgatın insana iki yönden etki ettiğini vurgulamaktadır. Birincisi aklî etkidir ki bunda Arap ve Acem aynıdır. İkincisi ise lafzî etkidir de bu da Kur'ân nazmının ve belâgatının Arap edîplerinin gücünün çok üstünde olduğuna işaret etmemektedir. Bu yön, doğrudan Araplara yöneliktir. Arap olmayanlara ise dolaylı bir tevcîh söz konusudur. Zira onlar, Arap edîplerinin

---

[813] Benzer bir değerlendirme için bk. Necdet Çağıl, "Kur'ân Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı Mıdır?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 187.

[814] er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 94-95.

[815] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/130; İ'câz-belâgat ilişkisi hakkında detaylı malumat için bk. 'Arefe, *Kaziyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eserühâ fî tedvîni'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 81-296.

[816] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/106.

[817] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/112.

[818] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/107; Karşılaştırma için bk. Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/261-262.

[819] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/111-112.

[820] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/107; Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/261-262.

Kur'ân'ın tehaddîsine karşı âciz kaldıklarını görerek, bu durumun kendilerinin de buna güç yetiremeyeceklerine delâlet edeceğinin idrâkindedirler.[821] Arap edebiyatının farklı türlerinde usta ve yetenekli olmalarına rağmen Arap edîpleri, Kur'ân karşısındaki acziyetlerini itirâf etmişlerdir. İbn Âşûr'a göre bunun en önemli nedeni Kur'ân'ın dil ve belâgat yönüyle mucize oluşudur.[822]

İslam düşünce geleneğinde, Kur'ân'ın belâgî i'câz dışındaki diğer i'câz yönlerini kabul etmekle birlikte Kur'ân'daki meydan okumanın (*tehaddî*) onun belâgat ve fesâhati ile ilişkili olduğunu savunanlar, çoğunluğu oluşturmaktadır.[823] Örnek vermek gerekirse Rummânî, *en-Nüket* isimli eserinde yedi vecîh zikretmiş ve kitabını tamamen bunlara hasretmiştir. Sarfe görüşünü savunmasına rağmen onda asıl baskın olan vecih belâgattır. Zira kitabının büyük bir çoğunluğunu belâgat ve beyâna ayırması da buna işaret etmektedir. Belâgatı; üst, orta ve alt olmak üzere üç kategoriye ayıran Rummânî, en üst düzeyin Kur'ân mucizesi olduğunu belirtmiştir.[824] Mu'tezilî Rummânî'nin yanı sıra i'câz literatürüne önemli katkılarda bulunan Sünnî âlim Hattâbî de Kur'ân'ın belâgat ile i'câzını savunmuş ve kendisinden önce bu yönü benimseyen zevâtın bunu tam anlamıyla anlamadığını belirterek onları sert bir şekilde tenkit etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzının belâgatında olduğunu iddia edenler, bunun keyfiyeti konusunda sorun yaşamışlar ve herhangi bir araştırma yapmadan öncekileri taklit ederek belâgatı Kur'ân'ın bir vasfı olarak kabul etmişlerdir.[825] Benzer şekilde *Mefâtih*'inde Kur'ân'ın i'câz vecihleri hakkında altı görüş nakleden Fahreddîn Râzî de, bunlar arasında tercihe şâyân olan görüşün Kur'ân'ın belâgat yönüyle i'câzı olduğunu ifade etmiştir.[826]

Yukarıdaki izâhlara bakıldığında İbn Âşûr'un belâgî i'câzı ön plana çıkarmasının yeni bir durum olmadığı görülmektedir. Kaldı ki o da bu konuda Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), Bâkıllânî, Abdülkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) gibi âlimlerin[827] Kur'ân'ı fesâhat ve belâgat bakımından Arap kelâmıyla mukâyese etme yönündeki çabalarını takdir etmiş, ancak Kur'ân'ın i'câz yönlerinin çok fazla olması hasebiyle bu eserlerde konunun tam olarak ortaya konulmadığını belirtmiştir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın belâgatıyla ilgili tafsilatlı bilgi edinmek isteyenleri,

---

821 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/35.

822 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/106.

823 Bintü'ş-Şâtı', *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, 94.

824 Rummânî, orta tabakaya belâgat ehli kimseleri, alt tabakaya ise normal sıradan insanları koymuştur. Bk. er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 75. Ayrıca bk. Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri", 276.

825 el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 24.

826 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII/325.

827 Yukarıda bahsi geçen âlimlerin, Kur'ân ile Arap kelâmını mukâyese ettiklerine dair izâhları için bk. el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, 245; el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 135-136; el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 131; es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 277. eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, II/277-278.

Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* ile Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserindeki üçüncü bölümü ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı başta olmak üzere Kur'ân'ın i'câzının baskın olarak işlendiği tefsirlere havâle etmiştir. O, belâgî i'câz başlığı altında ele alacağı konuların ya daha önce işlenmemiş ya da işlenmişse de yeterince detaylı ele alınmayan meselelerin olacağını ileri sürmüştür.[828] Devam eden başlıklarda, İbn Âşûr'un i'câzü'l-Kur'ân mukaddimesinde konuyla ilintili değindiği belâgat kavramları ele alınacaktır.[829]

1.1. İltifât

İnsanlar arası etkileşimde sözün muhâtabına ve yerine göre kullanılması, merâmın sağlıklı bir şekilde anlaşılması noktasında son derece önemlidir. Arap edebiyatında ifadenin siyâka ve muhâtabın durumuna göre kullanılması muktezâ-i zâhir olarak tabir edilmektedir. Her ne kadar kelâmın muhâtaba doğru bir şekilde aktarılmasında muktezâ-i zâhir esas olsa da, âlimler bazen belâgî bir nükteden dolayı bunun dışına çıkılmasını mümkün görmüşlerdir. Muktezâ-i zâhirin dışına çıkılan yerler, belli bir amaç doğrultusunda yapıldığı için, belâgat âlimleri tarafından muktezâ-i hâle uygun yerler arasında değerlendirilmiştir.[830] Belâgat ilmindeki *iltifât* sanatı da muktezâ-i zâhirin dışındaki yerler başlığı altında mütâlaa edilen sanatlardan biridir.[831]

İltifât lafzı, kelime olarak "l-f-t" kökünden türemiş olup "birinden yüz çevirmek, bir şeye yönelmek, birisinden yüzünü döndürmek, bükmek" gibi anlamlara gelir.[832] Bazı bilginler tarafından

---

[828] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/106.

[829] İbn Âşûr, yukarıda bahsi geçen mukaddimesinde birçok kavrama değinmiştir. Bunlar arasında cinâs, tıbâk ve temsîl gibi tek bir satırla ifade edilen kavramlar olduğu gibi, iltifât, takdîm-te'hîr, teşbih ve istiâre gibi daha derinlikli işlenen kavramlar da vardır. Bu nedenle, çalışmamızın sonraki sayfalarında, yoğun ve tafsilatlı bir şekilde ele alınan, başlık olarak altı doldurulabilecek ve İbn Âşûr'un fikirlerinin etkin bir şekilde görülebildiği kavramlar üzerinde duracağız.

[830] Recep Kırcı, "el-Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2022), 240-241.

[831] İbn Âşûr, iltifât dışında üslûbu'l-hakîm, kalb ve tağlîb gibi sanatları da, "kelâmın zâhirin muktezasına uygun olmaması" başlığı altında incelemektedir. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 1245-1247. İbn Âşûr'un dışında birçok âlim de iltifâtı aynı başlık altında ele almaktadır. Bk. el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*, I/478-493; İsâ Ali el-'Âkûb, *el-Mufassal fî 'ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye: el-Me'ânî, el-Beyân, el-Bedî'* (Müdüriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbû'âtü'l-Câmi'iyye, 2000), 152-155; el-Hâşimî, *el-Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, 212-215. Kelâmın muktezâ-i zâhirin dışına çıkması ifadesi, bazı modern araştırmacılar tarafından iltifâtın bir ismi olarak da kullanılmıştır. Bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 3. Ancak bu ifadenin bir isim olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bu, bir isim olmaktan ziyade, bir bab başlığıdır. Üstelik, sadece iltifât çeşitlerine de münhasır değildir. Söz gelimi İbn Kuteybe bu bab başlığı altında otuzdan fazla tür zikretmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 170 vd. Benzer bir değerlendirme için ayrıca Bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 95-96.

[832] İltifât kelimesinin türevleri hakkında detaylı malumat için Bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, V/258; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, II/84-86.

"i'tirâz", "istidrâk", "istitrât", "tezyîl" ve "tekmîl"[833] gibi sanatlarla da karıştırılan iltifât, tarîhi süreçte muhtelif şekillerde tanımlanmıştır.[834] Belâgat âlimleri, iltifâtın bir geçiş işlevi üstlendiği konusunda ittifâk etmişlerdir. Onların ihtilâf ettikleri asıl nokta bu geçişin ne şekilde olacağı yönündedir.[835] İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908),[836] Zemahşerî,[837] İbnü'z-Zemlekânî (öl. 727/1327),[838] Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338)[839] gibi âlimler, iltifâtı sadece şahıs zamirleri[840] arasındaki geçiş olarak tanımlarken, buna karşın bazıları ise zamirlerin yanı sıra başka hususları da kapsayacak biçimde tanımı genişletmiştir. İbn Vehb (öl.?),[841] "tekilden çoğula geçişi" de iltifâta dâhil ederek bu alana önemli bir katkı sunmuştur.[842] İltifâtın kapsamının genişletilmesinde en önemli pay İbnü'l-Esîr'e (öl. 637/1239) aittir. O, *el-Meselü's-sâir* adlı eserinde hem zamirler hem de mâzî ve gelecek zaman arasındaki geçişleri iltifât olarak kabul etmektedir.[843] Geç dönem bazı bilginler ise iltifâtı "kelâmda bir üslûptan birinci üslûba ters diğer bir

[833] Yukarıdaki bahsi geçen sanatların iltifâttan farkı için bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 99-104.

[834] İltifât tanımının tarihsel süreçteki değişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Haşim Özdaş, "Kur'ân Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından Örnekleri", *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştayı Tebliğ Metinleri* (Ankara, 2022), 1052; Ayrıca bk. Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 65-81; Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 29-84; İsmail Durmuş, "İltifat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), XXII/152-153; Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 13-29.

[835] Celîl Reşîd Fâlih, "Fennü'l-İltifât fî Mebâhisi'l-Belâğiyye", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstansiriyye* 9 (1984), 66.

[836] Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1990), 152.

[837] İltifâtı hem teorik hem de pratik boyutuyla bir çerçeveye oturtan ve *el-Keşşâf*'ında yoğun biçimde ele alan Zemahşerî, bu sanatı sadece zamirler arası geçiş bağlamında ele almıştır. Bazı örnekler için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13, 88, 159, 323, 528; II/252; III/45, 218, 261, 301; IV/438. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında yer alan iltifât türlerini konu alan akademik bir makale kaleme alan Yûsuf Selûm da bu konuyu açık bir şekilde beyan etmiş ve iddiasını örneklerle birlikte temellendirmiştir. Tâmir Selûm Yûsuf Selûm, "Zâhiretü'l-İltifât fî Keşşâfi'z-Zemahşerî", *Mecelletü Mecma'ü'l-Lügati'l-'Arabiyye* 71/2 (ts.), 277-284; Ayrıca bk. Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", 72.

[838] Kemâleddîn Abdülvâhid b. Abdülkerîm İbnü'z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-mutli' 'alâ i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî (Bağdâd: Matba'atü'l-'Ânî, 1964), 173.

[839] Ebû'l-Me'âlî Celâleddîn el-Hatîb Muhammed Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), II/86.

[840] Belâgat kaynaklarında genel olarak şahıs zamirleri şu altı alt başlık altında taksim edilmiştir. (i) Gâibten muhâtaba geçiş. (ii) Gâibten mütekellime geçiş. (iii) Muhâtaptan gâibe geçiş. (iv) Muhâtaptan mütekellime geçiş. (v) Mütekellimden gâibe geçiş. (vi) Mütekellimden muhâtaba geçiş. Bk. Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, II/87-94; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 588-590; el-Hâşimî, *el-Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, 212-213.

[841] İbn Vehb'in vefat tarihi kaynaklarda kesin olarak belirtilmemekle birlikte, hicrî dördüncü asrın ortalarında yaşamış bir âlim olduğu iddia edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Soner Aksoy, "el-Burhan fi Vucuhi'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönetiminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'ân Tasavvuruna Katkısı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 54 (2020), 233.

[842] Ebû'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân İbn Vehb, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, thk. Hıfnî Muhammed Şeref (Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1969), 122.

[843] eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, II/135. İbnü'l-Esîr'in iltifât hakkındaki görüşleri için bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 60-66.

üslûba geçiş" olarak tanımlayarak her türlü değişimi iltifât olarak değerlendirmişlerdir.[844] Ortaya konulan bu tanımlara bakıldığında Fâlih'in de belirttiği gibi, iltifâtı şahıs zamirleri arası geçişe hasredenleri "mezhebü't-tahsîs", daha geniş çerçevede ele alanları ise "mezhebü't-ta'mîm" şeklinde sınıflandırmak mümkündür.[845]

Klasik dönemde Zemahşerî'den sonra modern dönemde iltifâta en çok yer veren[846] ve Zemahşerî çizgisini genel anlamda takip eden İbn Âşûr'un[847] ortaya koyduğu iltifât tanımı göz önünde bulundurulduğunda mezhebü't-tahsîs grubu içinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o da iltifâtı "kelâmı mütekellim (birinci şahıs), muhâtap (ikinci şahıs) ya da gaybet (üçüncü şahıs) kalıplarından biriyle ifade ettikten sonra yine söz konusu bu kalıplardan birine nakletmek" şeklinde tanımlamakta[848] ve İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) de bunu "Şecâ'atü'l-'Arabiyye"[849] olarak isimlendirdiğini nakletmektedir. İbn Âşûr bu terkibi İbn Cinnî'ye nispet etmekle kalmamakta; kelimenin kökeninden hareketle manası hakkında da değerlendirmede bulunmaktadır. O, bunun iltifât olarak isimlendirilmesini savaşta dövüşen bir yiğide benzetmektedir. Ona göre savaşta mücâdele eden kimse nasıl ki düşmanını avlamak için bazen saldırıyor bazen de vur-kaç tekniğini kullanıyorsa, aynı şekilde belâgat âlimi de dilediği gibi farklı üslûpları kullanabilmektedir.[850]

İbn Âşûr'un İbn Cinnî'yi referans göstererek iltifâtın bir diğer isminin "Şecâ'atü'l-'Arabiyye" olduğu yönündeki yaklaşımı problemlidir. Buradaki pürüzlük İbn Cinnî'den ziyade ilgili terkibin iltifâtın

---

[844] Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsûriyye, 1423), II/71; Ayrıca bk. Özdaş, "Kur'ân Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından Örnekleri", 1052; Yukarıda belirtilen iltifât türlerinin Kur'ân'daki örnekleri için bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 204-277.

[845] Fâlih, "Fennü'l-İltifât fî Mebâhisi'l-Belâğiyye", 71-72.

[846] İbn Âşûr'un *et-Tahrîr*'i incelendiğinde, 200'den fazla iltifâta atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Hem onuncu mukaddimesinde hem de tefsirinin satır aralarında iltifâta ayrı bir önem veren İbn Âşûr, kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı olarak ilgili bağlamda Kur'ân âyetlerindeki iltifât sanatına dikkat çekmiş ve bütün türlerine örnekler sunmuştur. (i) Gâibten muhâtaba geçiş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/11; XXI/61, 183, 217; XXIII/331; XXIV/13, 118; XXV/44, 272, 179; (ii) Gâibten mütekellime geçiş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX/41, 47; XXI/146, 192; XXII/301, 306; XXIII/181; XXIV/251; XXV/171; XXVI/160, 192; (iii) Muhâtaptan gâibe geçiş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/106, 112; XX/16, 227; XXI/99, 108; XXV/271, 272, 376; (iv) Muhâtaptan mütekellime geçiş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/42; (v) Mütekellimden gâibe geçiş için Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/337; XX/40; XXI/276; XXII/154; XXIII/307; (vi) Mütekellimden muhâtaba geçiş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/284; XXII/368.

[847] İbn Âşûr, iltifâtın gerek gâyeleri gerekse muhtevâ bakımından Zemahşerî başta olmak üzere klasik dönem âlimlerin çizgisini takip etmiş, ancak bazı yerlerin geçmiş dönem âlimleri tarafından iltifât olarak kabul edilmesine rağmen gerçekte iltifât olmadığını ileri sürmüştür. İbn Âşûr'un bu konudaki örnekleri için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/314; XXV/166, 169; XXVI/310; XXVII/309.

[848] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109.

[849] Terkibin etimolojisi hakkında detaylı bilgi için bk. Râmî Cemîl Ahmed Sâlim, "Şecâ'atü'l-'Arabiyye fi't-Türâsi'l-Belâğî: Mürâca'atün fî Âsâri'd-Dârisîn", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* XXXIII (2019), 116-117. Ayrıca bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 97-99.

[850] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/180.

bir alternatifi olduğu yönündeki düşüncedir. Belâgat ve edebiyat kaynaklarına baktığımızda bu terkibi ilk kullanan kimse olarak İbn Cinnî karşımıza çıkmaktadır. O, bu kavramı hem *el-Hasâis*'de hem de *el-Muhteseb* adlı eserinde zikretmektedir.[851] İbn Cinnî, bu kavramı birçok sanatı bünyesinde barındıran ve içerisinde bir çeşit olan iltifât türlerini de kapsayan "haml 'ale'l-ma'nâ" meselelerini ifade etmek için bir üst başlık olarak kullanmaktadır. Kaldı ki, *el-Hasâis* adlı eserde de "Şecâ'atü'l-'Arabiyye" başlığı altında "hazf, ziyade, takdîm, te'hîr, haml 'ale'l-ma'nâ, tahrîf" konuları incelenmektedir.[852] Dolayısıyla herhangi bir sûrette iltifât konusuna yer vermemektedir. Hal böyleyken sonraki ulemâ tarafından bu kavram, iltifâtın bir diğer ismi olarak lanse edilmiştir. Dağ'ın da belirttiği gibi bu yanlış kullanımının ilk kaynağının İbnü'l-Esîr olması muhtemeldir.[853] Zira o, *el-Meselü's-sâir* isimli eserinde İbn Cinnî'ye referansta bulunmadan iltifâtın "Şecâ'atü'l-'Arabiyye" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.[854] Onun bu yanlış aktarımı modern dönemdeki bazı bilginler tarafından da aynen devam ettirilmiş[855] ve hatta "Şecâ'atü'l-'Arabiyye" terkibi iltifâtın mahza Arap diline mahsûs olduğunun en sağlam delili olarak öne sürülmüştür.[856] İbn Âşûr'un da muhtemelen ilgili kaynağa gidip araştırmak yerine mevcut yaygın yanlış görüşü aktarmakla yetindiği görülmektedir.

Yukarıda İbn Âşûr'un iltifâtı sadece şahıs zamirleri arası geçiş ile sınırlı gördüğünü ifade etmiştik. Bu noktada zamirler arasındaki geçişlerin dışındaki geçişlerin İbn Âşûr nezdinde ne ile ifade edildiği sorulabilir. Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan tefennün başlığında da belirtildiği üzere İbn Âşûr, Kur'ân'daki şahıs zamirleriyle yapılan geçişlerin hâricindeki üslûp geçişlerini, çalışmamızın ileriki başlıklardan biri olan 'udûl kavramının yanı sıra daha çok tefennün kavramı ile ifade etmektedir. Ona göre her ne kadar iltifât gâye ve amaç yönüyle tefennün ile benzerlik arz etse de, mahiyet bakımından birbirinden farklıdır. İbn Âşûr'un düşüncesinde iltifât, hem tanım hem şart hem de tür bakımından tefennünden daha dar bir alana münhasır kılınmıştır. Başka bir ifadeyle, tefennün kapsam açısından iltifâtı da içermektedir. Nitekim İbn Âşûr'un iltifâtı, tefennün üslûplarının en büyüklerinden biri olarak

---

[851] Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), II/362; Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsif vd. (Mısır: Vezâretü'l-Evkâf, 1966), I/230.

[852] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II/362.

[853] Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 48.

[854] eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, II/135.

[855] Gerek Arap dünyasında gerek Türkiye akademyasında iltifât sanatı üzerine yapılan bazı çalışmalarda iltifât, söz konusu kavramla ifade edilmiştir. Bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 3; Muhammed Ebû'l-Fazl Bedrân, "Şecâ'atü'l-'Arabiyye: el-İltifât: Menhecühü ve Tatbîkühü Belâgeten ve Nakden", *Mecelletü Külliyeti Dâri'l-'Ulûm* XXXI (2004), 485-552; Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı", *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/1 (1997), 17; Ferit Dinçer, "Kıraat Farklılığından Dolayı Oluşan Zamir İltifatı: Zemahşerî Örneği = The Pronoun Compliment Caused by the Qiraah Differences: Sample of Zamakhshari", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* VII/5 (2019), 246.

[856] Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 47-48, 97-98.

görmesi de bunu teyit etmektedir.[857] İltifâtı tefennünün alt başlıklarından biri olarak görme noktasında İbn Âşûr'un yaklaşımının özgün olduğunu söylemek güçtür. Zira ondan önce de iltifâtı daha dar kapsamda ele alan âlimler vardır. Örnek vermek gerekirse Şihâbüddîn Hafâcî (öl. 1069/1659) de tefennünü, iltifâttan daha üst bir başlık olarak değerlendirmiştir.[858]

Öte taraftan iltifâtın çok geniş bir yelpazeye ve inşâsı ile gâyesi açısından çok yönlü bir fonksiyona sahip olması, bu sanatın belâgat ilminin hangi alt şubesinde yer alması gerektiği konusunda belâgat âlimleri arasında ihtilâfa sebep olmuştur.[859] Sekkâkî, *Miftâh* isimli eserinde iltifâtı me'ânî başlığı altında ele almış;[860] fakat bedî' ilminde de herhangi bir açıklamada bulunmadan me'ânî ilmine referansta bulunarak onu ismen zikretmiştir.[861] Sekkâkî'nin takipçileri arasında yer alan Teftâzânî, Süyûtî, Sübkî, İsferâyinî ve Mağrîbî gibi *telhîs* şârihleri de iltifâtı me'ânî ilmine nispet etmişlerdir.[862] Kezâ Hasan Tabl da, iltifâtı me'ânî kategorisine eklemiştir.[863] Buna karşılık, İbn Mu'tez, Bâkıllânî, Şerefüddîn Tîbî (öl. 743/1343) gibi âlimler ise iltifâtı, kelâmı güzelleştirme fonksiyonu icrâ etmesi nedeniyle bedî' ilmi içinde değerlendirmişlerdir.[864] İbnü'z-Zemlekânî de iltifâtı bedî'ye nispet etmiştir.[865] İltifâtı beyân ilmine nispet edenlerin başında ise Zemahşerî gelmektedir. O, *el-Keşşâf*'ında el-Fâtiha sûresinde yer alan gâibden muhâtaba geçişin beyân ilminde iltifât olarak adlandırıldığını söyler.[866] Benzer şekilde İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) de -muhtemelen Zemahşerî'den etkilenerek-[867] iltifât sanatı için "beyân ilminin hulâsası" ifadesini kullanır.[868] Zemahşerî ve İbnü'l-Esîr'in "beyân ilmi" ifadesiyle günümüzdeki üçlü taksimattan biri olan beyân ilmini mi, yoksa belâgatin tamamını mı kastettikleri tartışmalıdır. Âlimlerin kâhir ekseriyeti, belâgat ilminin me'ânî, beyân ve bedî' şeklinde alt başlıklara ayrılmasının

[857] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116.

[858] Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), I/113; VI/190; Ayrıca bk. Sıcak, "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün", 743-754.

[859] Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 107.

[860] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 199.

[861] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 429.

[862] Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye ve tetavvürühâ*, I/302. Ayrıca bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 27; Durmuş, "İltifat", XXII/152.

[863] Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fî belâgati'l-Kur'âniyye*, 28-29.

[864] İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 152; el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 99; Şerefeddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *et-Tibyân fî ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, thk. Hâdî 'Atiyye Matar Hilâlî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 284.

[865] Kemâleddîn Abdülvâhid b. Abdülkerîm İbnü'z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-mutli' 'alâ i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî (Bağdâd: Matba'atü'l-'Ânî, 1964), 173.

[866] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13.

[867] Fâdî 'Avn İbrâhîm eş-Şâmî, *Belâgatü'l-iltifât 'inde Ebî's-Su'ûd fî tefsîrihi irşâdü'l-'akli's-selîm* (Ammân: Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 67.

[868] eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, II/135.

hicrî 8. asra tekâbül ettiği konusunda hemfikirdirler.[869] Bu durum nazarı itibara alındığında, onların söz konusu ifadeyle belâgatın tümünü kastettikleri yönündeki yaklaşım isâbetli görünmektedir. Bu açıdan, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr dışında iltifâtı belâgatın üçlü tasnifatından biri olan beyân ilmine nispet eden herhangi bir âlim bulunmamaktadır. Esasında İbn Âşûr'un bu konudaki tutumu da belirsiz görünmektedir. Zira o, tefsirinde iltifâtın kendisinde güzelleştirme (*muhassen*) vasfı bulunduğu için bazen nüktelere ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir.[870] Bu yönüyle o, zımnen de olsa iltifâtı bedî' ilmi içinde kabul ettiği hissiyatını vermektedir. Hal böyle iken İbn Âşûr, *Mûcezü'l-belâga* isimli belâgat eserinde ise iltifâtı beyân ilmi içerisinde "kelâmın muktezâ-i zâhirin dışına çıkması" başlığı altında birinci sırada zikretmektedir.[871] Kanaatimizce, iltifâtın gâye bakımından cümleye kattığı anlam esas alındığında bedî'; inşâsı ve kurgusu ele alındığında ise meânî ilmi içine dâhil edilmesi mümkündür.[872]

İbn Âşûr, tefsirinin satır aralarında yer yer iltifâtın tahakkuk edebilmesi için âlimler tarafından ortaya konulan bazı şartlara da değinmiştir.[873] Bu noktada onun zikrettiği şartlardan biri, iltifâtın iki cümleden oluşması ve ikinci cümlenin de muktezâ-i zâhire aykırı olmasıdır.[874] Bu konuda mevcut ihtilâftan haberdar olan İbn Âşûr, belâgat âlimleri arasında iki farklı görüşün bulunduğunu dile getirir. Birinci görüşe göre iltifâtın gerçekleşebilmesi için mütekellimin kelâmı tekellüm, gaybet ve hitâp zamirlerinden biriyle manayı ifade ettikten sonra yine bu üç zamirden birine geçiş yapması zorunludur. Başka bir ifadeyle bu görüşün savunucularına göre iltifât ancak kelâmda iki tarafın olması ve ikinci tarafın da muktezâ-i zâhire aykırı olmasıyla mümkündür. İbn Âşûr, kendisinin de tercih ettiği bu görüşü âlimlerin çoğunluğuna nispet etmektedir. Onun Sekkâkî'ye nispet ettiği ikinci görüşe göre ise iltifât, önce üç zamirden biriyle ifade edilip sonrasında yine üç yoldan biri ile ifade etmek mümkün olduğu gibi,

---

[869] Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 115. Benzer bir değerlendirme için bk. eş-Şâmî, *Belâgatü'l-iltifât 'inde Ebî's-Su'ûd fî tefsîrihi irşâdü'l-'akli's-selîm*, 67.

[870] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/280.

[871] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1243.

[872] Benzer bir değerlendirme için bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 116-117.

[873] İltifâtın şartları hakkında derli toplu bilgi için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/396-397; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 590; Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 117-122; Ayrıca bk. Osman Arpaçukuru, "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzî ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* XXIV/3 (2020), 1435; el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*, I/483-484.

[874] Zerkeşî'ye göre iltifâtın gerçekleşebilmesi için iki cümleden oluşması şartı tartışmalıdır. Zira Kur'ân'da iltifâtın yer aldığı birçok âyet tek bir cümleden meydana gelmektedir. Geniş bilgi için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/396. Süyûtî ise, Zerkeşî'nin dile getirdiği şartları birebir aktarmakla birlikte, iltifâtın tek bir cümlede olması konusunda aynı kanaati paylaşmamaktadır. Ona göre, bu şart kabul edildiği takdirde garip bir çeşit ortaya çıkmaktadır. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 590.

önce üç zamirden biriyle ifade etmek lâzım iken doğrudan diğeriyle ifade etmek de mümkündür.[875] Bundan dolayıdır ki Sekkâkî'ye göre 'Alkame b. 'Abede'nin beytinin başında yer alan " طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَانِ طَرُوبُ" ifadesinde iltifât vardır.[876] Zira şâir, bu mısrada tecrîd[877] yoluyla "طَحَابِي" kelimesi yerine "طَحَا بِكَ" demiştir. Âlimlerin çoğunluğu ise buradaki zamir değişimini iltifât olarak kabul etmemektedir. Sekkâkî'nin bu ifadesi göz önüne alındığında, onun iltifâtı cumhûr'dan daha geniş bir şekilde ele aldığı müşâhede edilmektedir. Bu durumda Teftazânî'nin de belirttiği gibi "belâgat âlimlerinin çoğunluğuna göre her iltifât, Sekkâkî'ye göre de iltifât iken, Sekkâkî'ye göre ise her iltifât, belâgat âlimlerinin çoğunluğuna göre iltifât değildir."[878]

İbn Âşûr'un iltifâtın şartları arasında zikrettiği bir diğer husus ise, iltifâtta bahsi geçen konunun aynı olmasıdır.[879] Bu çerçevede cümlede zamirler arası geçiş olsa bile İbn Âşûr'a göre amaç/konu birliği sağlanmadığı sürece bu geçişin iltifât olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. " إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا /Firâvuna bir elçi gönderdiğimiz gibi size de şâhitlik edecek bir elçi gönderdik."[880] âyeti buna örnek olarak verilebilir. Ona göre önceki âyette hitâp Hz. Peygamber'e iken, burada ise "إِلَيْكُمْ" ifadesiyle müşriklere yöneliktir. Dolayısıyla burada gâibten muhâtaba bir geçiş söz konusudur. Ancak önceki âyet ile bu âyet arasında konu birliği olmadığı için bu geçişin iltifât olarak sayılması mümkün değildir. Bundan dolayı bu âyeti önceki gâyeden başka bir gâyeye nakil yapıldığı için yeni bir cümle olarak kabul etmek gerekir.[881] İbn Âşûr'un aksine Senâullâh Pânîpetî (öl. 1255/1810), Âlûsî (öl. 1270/1854), Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890) gibi müfessirler ise ilgili âyet bağlamında gâibten muhâtaba olan

[875] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/178. Sekkâkî, "kelâmın tekellümden gâibe geçişi" şeklinde tanımladığı iltifâtın sadece müsnedün ileyh'e özgü olmadığı düşüncesindedir. Daha geniş bilgi için bk. es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 199. Ayrıca bk. Kırcı, "el-Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı", 249.

[876] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 200.

[877] Bedî' sanatları arasında yer alan tecrîd için çeşitli tanımlar yapılmıştır. Konumuz açısından doğrudan alakalı olan tanım ise, "kişinin bir nevi başkasıymış gibi kendine hitâp etmesi" şeklindedir. Bk. Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye ve tetavvürühâ*, II/40; Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/178. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1248.

[878] Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm*, 288.

[879] İbn Yak'ûb el-Mağribî, konu birliğini, iltifâtın iki cümleden oluşması şartıyla birlikte ele almaktadır. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Halîl İbrâhîm Halîl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), I/288.

[880] el-Müzzemmil, 73/15.

[881] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX/272.

geçişin iltifât olduğunu ileri sürmüşlerdir.[882] Onların bu yaklaşımdan iltifâtın tahakkuk edilmesi için konu birliğinin zorunlu bir şart olarak kabul görülmediği anlaşılmaktadır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Âşûr'un iltifâtın şartları arasında dile getirdiği son şart ise, "ikinci taraftaki zamirin, birinci taraftaki zamire dönmesi"dir.[883] Bunu bir örnek üzerinden gösterecek olursak; o, el-Bakara 2/75. âyette yer alan "يعلمون" fiilinin "تعلمون" ve "يعلمون" şeklinde iki farklı kırâ'atinin olduğu bilgisini aktarır. Ona göre kırâ'at âlimlerinin ekseriyeti lafzı "تعلمون" olarak okurken; İbn Kesîr, Ya'kûb ve Halef ise "يعلمون" şeklinde gâib zamiriyle okumuşlardır. İbn Âşûr, "تعلمون" kırâ'ati esas alındığında zamirlerin mercîî değişmeyeceği için iltifâtı mümkün görür. Buna karşın azınlığın benimsediği "يعلمون" kırâ'ati kabul edildiğinde ise âyetteki hitâp Benî İsrâîl'den Müslümanlara geçmektedir. Bu nedenle burada zamirlerin mercîî farklı olduğu için ilgili geçiş, iltifât kabilinden değildir.[884] Bize göre iltifâtın şartları arasında yer alan "zamirin mercîî" meselesi problemli görünmektedir. Dağ'ın da belirttiği gibi, eğer zamirin isme dönmesi gramatik yönden düşünülüyorsa, bu mümkün değildir. Zira nahiv açısından bakıldığında çoğul bir zamirin müfred olan bir şahsa dönmesi imkânsızdır. Söz gelimi " وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ /Her semâya işlevini ilhâm etti. Biz, yakın semâyı kandillerle donattık."[885] âyetinde yer alan "وَأَوْحَى" fiili gâib, sonrasında gelen "وَزَيَّنَّا" ise çoğul mütekellim sigasıyla gelmiştir. Buna göre "وَزَيَّنَّا" fiilindeki çoğul zamirin "وَأَوْحَى" fiilindeki gâib zamire dönmesi nahiv açısından mümkün değildir. Ancak eğer "zamirin mercîî" meselesine gramatik açının aksine zamir ile ismin aynı şeye tekâbül etmesi açısıyla yaklaşılırsa bu mümkündür. Çünkü yukarıda da belirildiği gibi, iltifâtın tahakkuk etmesinin şartlarından biri de birinci ile ikinci tarafta bahse konu olan şeyin aynı olmasıdır. Eğer aynı şeye tekâbül etmiyorsa, orada iltifâttan bahsetmek zaten mümkün değildir.[886]

---

[882] el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-mazharî*, X/113; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XV/120; el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, XIV/390. Ayrıca bk. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), I/422.

[883] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şartı ilk olarak ileri süren kişi, Zerkeşî'dir. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/396. Benzer bir görüş için bk. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 590.

[884] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/566. Tabâtabâî'nin ifadelerinden, yukarıda zikredilen hususun iltifâtın şartları arasında kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira o, gâib zamir şeklindeki okuyuşu esas almakla birlikte, burada Benî İsrâîl'den Hz. Peygamber'e bir geçiş olduğunu belirtmiş ve bunun bir iltifât olduğunu kaydetmiştir. et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/212.

[885] Fussilet, 41/12.

[886] Konu ile ilgili detaylı mülâhazalar için bk. Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 120-121.

Diğer taraftan İbn Âşûr, yer yer "nüktetühü"[887] ifadesiyle iltifâtın gâye ve amaçlarına da atıfta bulunur. İltifâtın dinleyicinin dikkatini çekme,[888] hürmet,[889] imanı artırma,[890] okuyucuyu zinde tutma,[891] tahsîs,[892] azarlama-kınama,[893] tehdit,[894] haberin önemini vurgulama[895] gibi amaçlara matuf yapıldığı konusunda âlimlerin kâhir ekseriyetiyle[896] benzer kanaate sahip olan İbn Âşûr, iltifâtın amaçlarının bunlarla sınırlı olmadığını, zamanla edebiyat âlimleri tarafından daha başka amaçların da gün yüzüne çıkarıldığını belirtir.[897]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr, zamirler arası geçiş bağlamında muhâtaptan muhâtaba geçişi de iltifât olarak adlandırmaktadır. "يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ/Yûsuf! Sen bunu olmamış say. (Kadına:) Sen de günahının affını dile; çünkü sen günâhkarlardan oldun."[898] âyetindeki zamir geçişleri buna örnek olarak verilebilir. İbn Âşûr'a göre "يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا" ifadesi Azîz'in sözüdür. Devamında gelen "وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ" ifadesi de önceki cümleye atfedilmiştir. Âyette yer alan "كِ" müennes zamiri de Azîz'in karısına hitâptır. Buna göre Aziz, karısına yaptığı işin kadınların tuzaklarından olduğunu söylemek sûretiyle hitâp edince nidâ ile hitâbı Hz. Yûsuf'a yöneltmiş; sonrasında yine karısına dönerek hitâpta bulunmuştur. İbn Âşûr bu tür bir hitâbın belîğ kelâmda ender bulunduğunu ifade ettikten sonra sözünü hem şiirle hem de Merzûkî'nin ifadesiyle desteklemeye çalışmaktadır. Ona göre Tay kabilesinden Câhiliye dönemi şâirlerinden Âmir b. Cüveyn et-Tâî'nin[899] " إِخَالُكَ موعِدِي بِبنس جُفَيف...وَهَالَةَ إِنَّني أَنْهَاكِ هَلَا/Benî Cüfeyf ve Benî Hâle kabileleriyle beni korkuttuğunu görüyorum. Ey Hâle! Seni bundan menediyorum." şeklindeki şiirinde de benzer bir geçiş yer almaktadır. Nitekim Ebû Ali el-Merzûkî (öl.

887 Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/599; VII/367; VIII-II/39; XIV/216; XVII/18; XVIII/26; XXIII/331.
888 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109.
889 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/281.
890 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/273.
891 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/130.
892 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/179.
893 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/179.
894 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/181.
895 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/174.
896 Bazı örnekler için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13-14, 88, 528; III/45, 218, 301; IV/690, 777; eş-Şeybânî, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, II/136; Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mara'şelî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), IV/20; V/97, 224, 325; İltifâtın başka amaçları için ayrıca bk. el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*, I/482-483.
897 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/179.
898 Yûsuf, 12/29.
899 Âmir b. Cüveyn'in kimliği hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), I/53.

421/1030) de Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'si üzerine kaleme kaldığı *Şerhu'l-hamâse* isimli şerhte de Arapların haber ve hitâbı bir arada zikrettiklerini, bunun da dinleyici üzerinde daha etkileyici bir etki bıraktığını söylemektedir.[900] İlk bakışta İbn Âşûr'un muhâtaptan muhâtaba geçişi iltifât kapsamında değerlendirerek altılı tasnifi yedililiye çıkardığı ve böylece bu sanatın kapsamını genişlettiği düşüncesi hâsıl olabilir. Ne var ki nakilde bulunduğu Merzûkî, metninin devamında bu tarzdaki bir geçişin iltifât olarak isimlendirildiğini sarih bir şekilde beyan etmektedir.[901] Dolayısıyla muhâtaptan muhâtaba geçişi iltifât kapsamında görme düşüncesini ortaya koyan ilk kişinin İbn Âşûr olmadığı söylenebilir.

Buraya kadar yapılan aktarımlardan hareketle hulâsa olarak diyebiliriz ki; iltifâtın hem kapsamı hem de işlevi konusunda İbn Âşûr'un özgün bir yaklaşım sergilemediğini söylemek mümkündür. O, iltifâtı sadece zamirler arasındaki geçiş çerçevesinde kabul ederek Zemahşerî, Sekkâkî,[902] Kazvînî ve onun şârihlerinin çizgisini takip etmektedir. "Muhâtabın dikkatini çekme, dinleyiciyi pasif konumdan alıp aktif hale getirme" gibi iltifâtın gâyesi ve işlevi meselesinde de İbn Âşûr'un değindiği yönler daha önce de görüldüğü üzere müfessirlerin kâhir ekseriyetiyle benzerlik arz etmektedir. Bu durumda "iltifât meselesinde onu özgün kılan yön nedir"şeklinde haklı bir soru akla gelebilir. Kanaatimizce onu diğer müfessirlerden ayırt eden en önemli yön, iltifâtı i'câz vecihlerinden biri olarak görmesidir. Her ne kadar öncesinde Süyûtî de bunu müstakil bir i'câz vechi olarak ele almış olsa da,[903] İbn Âşûr'un hem teorik hem de pratik bakımından bu yöndeki çabası daha ileri düzeydedir. Onun, iltifâtı Kur'ân'ın dilsel i'câz yönleri arasında saymasının en temel etkenlerinden biri, bize göre bir sonraki başlıkta ele alınacak olan takdîm ve te'hîr meselesinde olduğu üzere, iltifâtın da ilk vehlede olağan cümle yapısına aykırı bir izlenim vermesidir. Zira iltifâttaki değişim, ilk başta cümlenin olağan akışını bozuyormuş hissi uyandırmaktadır. Ancak İbn Âşûr, bunu Kur'ân'ın mucizeliği bağlamında ele alarak, esasında bu tür bir izlenimin temelsiz ve asılsız olduğunu ortaya koymaktadır.

Buraya kadar İbn Âşûr vechesiyle iltifâtın teorik boyutuna temas edildi. Son olarak, konunun daha net bir şekilde anlaşılması adına, iltifâtın pratik yönüne bir örnek üzerinden temas etmenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Burada zikredeceğimiz örnek, İbn Âşûr dışında hemen hemen birçok

---

[900] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/259.

[901] Merzûkî, iltifât sanatına göndermede bulunurken et-Tâî'nin de şiirine yer vermektedir. Bk. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkî, *Şerhu divâni'l-hamâse*, nşr. Ahmed Emîn-Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), I/248. Merzûkî'nin iltifât sanatı hakkındaki görüşleri için bk. Hatice Derebaşı, *Klasik Arap Edebiyatı Şiir Şerhi Geleneği: Ebû Ali el-Merzûkî'nin el-Hamâse Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 191-194.

[902] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 99.

[903] Süyûtî, iltifâtı Kur'ân'ın bedî' i'câzları arasında saymaktadır. Bk. es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/286.

müfessirin[904] de tefsirlerinde zikrettiği, el-Fâtiha sûresindeki " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" âyetlerinde yer alan gâibten muhâtaba geçiştir.[905] Burada ilk üç âyette Allah'ın sıfatlarından bahsedilirken gâib sigası ile devam eden ifade, "إِيَّاه نَعْبُدُ" şeklinde devam etmesi gerekirken, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ile birlikte Allah'a hitâp şeklinde muhâtap sigasına geçilmiştir. İbn Âşûr'a göre hamd eyleminde bulunan kimse, Allah'a hamd edip O'nu yüce sıfatlarla vasıfladığında düşüncenin son sınırına ulaşır. Böylece kendini Allah'ın huzurunda hissederek O'na muhâtap sigasıyla hitap eder.[906] İbn Âşûr'un ortaya koyduğu ifadeye benzer veya yakın bir değerlendirmeye Kazvînî ve Beyzâvî gibi âlimlerin eserlerinde de rastlamak mümkündür.[907] Kazvînî, İbn Âşûr'un aksine kulun Allah'ın vasıflarını anarken geçirdiği aşamaları tafsilatlı bir şekilde zikreder. Ona göre kul, "elhamdülillâh" sözüyle hakîkî olan mevlâsına gönülden hamd ile başladığında, kendisinde Allah'a yönelme konusunda kaçınılmaz bir şevk bulur. Sonrasında âlemlerin rabbine işaret eden "rabbu'l-âlemin" ifadesine geldiğinde bu şevk artar. Daha sonrasında her çeşit nimeti bütün yönleriyle O'nun verdiğine delâlet eden "er-rahmâni'r-rahîm" sözüne intikâl ettiğinde o arzusu daha da artar. Akabinde cezâ günü bütün hükümlerin sahibi olduğuna işaret eden ve bu yüce sıfatların sonuncusu olan "mâlik-i yevmi'd-dîn" sözüne geldiğinde şevki zirveye ulaşır ve böylelikle "yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz" sözüyle önemli hususlarda itaat ve yardım etmeyi sadece Allah'a has kılarak O'na yönelmesi vâcip olur.[908] Beyzâvî'ye göre ise bu geçiş ile burhân makâmından ayân makamına bir yükseliş ve gaybetten şûhuda bir geçiş söz konusudur. Böylelikle bilinen varlık (Allah) sanki görünür hale gelir, gıyâbî olan da göz önünde olmuş olur ve Allah'a

[904] Birkaç örnek için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13-14; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/28-29; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, I/31; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/15; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/135.

[905] Üçüncü şahıs (*gâib*) olarak zikredilen kimseden ikinci şahıs (*muhâtap*) olarak bahsedilmeye devam edilmesi şeklinde tanımlanan bu iltifât türünün Kur'ân'da altmış küsür örneği bulunmaktadır. Bk. Özdaş, "Kur'ân Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından Örnekleri", 1096; Bu konuda yapılan farklı bir döküman için bk. Müşerref Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 81-83.

[906] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/179; İbn Âşûr, yukarıdaki âyetlerde iltifâtın yanı sıra tehallus sanatının da olduğunu kaydeder. Ona göre, bu âyetlerde övgüyle başlanmış ve sonrasında tehallus yoluyla duâ'ya geçiş yapılmıştır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/179.Tehallus'un mahiyeti hakkında detaylı bilgi için bk. el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*, II/561-563; İsmail Durmuş, "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XXXX/317-319.

[907] Benzer ifadeler için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/14; Ebüssuud Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I/15; es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 201-202.

[908] Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, II/91.

"Ey üstün vasıflara sahip olan Allah, ibâdeti ve yardım dilemeyi yalnız sana has kılarız" şeklinde hitap edilir.[909]

1.2. Takdîm ve Te'hîr

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümle terkibi belirli bir söz dizimine göre sıralanmaktadır. Örneğin; fiil cümlesi yaygın ve örfî kullanıma göre fiil-fâil-mef'ûl; isim cümlesi ise mübtedâ-haber şeklinde gelmektedir. Fakat gerek nahvî[910] gerekse belâgî[911] gerekçelerden dolayı bazen bu temel dizime uyulmayarak öğelerin yer değiştirdiği görülmektedir.[912] Bahsi geçen bu yer değiştirme eyleminde sonra gelmesi icâb eden bir öğenin öne alınması *takdîm*, önce gelmesi gereken bir öğenin sonraya alınması ise *te'hîr* olarak adlandırılmaktadır.[913] Me'ânî ilminde daha çok müsnedün ileyh, müsned ve müte'allikâtü'l-fi'l başlıkları altında işlenen takdîm-te'hîr olgusu[914] ve bunun Kur'ân âyetlerine ne gibi edebî değer kazandırdığı meselesi, âlimlerin üzerinde en çok emek harcadığı konulardan biridir. Kanaatimizce İslâm bilginlerinin buna bu denli eğilmelerindeki en önemli faktörlerden biri, Kur'ân'ın söz dizimine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmektir. Zira Kur'ân'daki takdîm-te'hîrli ifadelerin cılız ve zayıf yapılar olduğu onun i'câzını zedelediği ve itibarını düşürdüğü iddia edilmiştir.[915] Bundan dolayı âlimler, anlama yönelik önemli açılımlar getiren ve dile geniş bir alan açarak hareket sahasını genişleten takdîm-te'hîrli yapılar üzerinde geniş bir şekilde durmuşlardır. Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) dönemine kadar takdîm-te'hirle ilgili yapılan değerlendirmeler daha çok nahvî izâhlar olup[916] dağınık halde bulunan istitrât türünden izâhlardı.[917] Ancak Cürcânî'yle birlikte takdîm-te'hîrin edebî gâyeleri

---

[909] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/28-29.

[910] Abdullah Kılınçkaya, "Nahiv (Gramer) Açısından Takdim-Te'hir ve Kullanım Amaçları", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science,* IV/11 (2017), 792-815; Hatice Keskinoğlu - Mehmet Ali Kılay Araz, "Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu = The Topic of Taqdim and Ta'khir According to the Scholars of Syntax", *Journal of Analytic Divinity* IV/1 (2020), 155-166.

[911] Münîr Mahmûd el-Mesîri, *Delâlâtü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâse tahlîliyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2005), 49-67.

[912] Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Te'hir)* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007), 23; Emrah Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VII/1 (2023), 145.

[913] Takdîm ve te'hîrin tanımları hakkında detaylı mülâhazalar için Bk. Ali Ebû'l-Kâsım 'Avn, *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2006), I/41-47; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Te'hir)*, 21-23.

[914] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 175-239; Ayrıca bk. İbtisâm Ahmed Hamdân, *el-Hazf ve't-takdîm ve't-te'hîr fî divâni'n-Nâbigati'z-Zübyânî* (Dımaşk: Dârü't-Talâs1, 1992), 24.

[915] Söz konusu bu iddialardan bir kısmı için bk. el-'Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*, III/245-246; Ayrıca bk. Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", 146.

[916] Haldûn Sa'îd Sabah, *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dârü'l-Yenâbî', 2002), 19.

[917] Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Te'hir)*, 37, 42.

daha fazla ön plana çıkmıştır. O, kendisine kadar gelen bilgi birikimini süzgeçten geçirmiş ve *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde takdîm-te'hîr başlığı altında onun faydalarının ve güzelliklerinin çok olduğunu, hareket imkânının geniş olduğunu belirterek anlama yansıyan edebî yönü üzerinde yoğunlaşmıştır.[918] Benzer şekilde Sekkâkî (öl. 626/1229) de *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde Cürcânî'nin *Delâil*'ine dayanmakla birlikte onun eksik bıraktığı yönleri tamamlamış; takdîm-te'hîrin gerekçeleri ve edebî yönü üzerinde durmuştur.[919] Ayrıca, takdîm-te'hîrin mütekellimin halet-i ruhiyesine etkisini de değerlendirerek konunun kapsamını genişletmiştir.[920]

Tefsir literatüründe takdîm-te'hîrin anlama katkısı üzerinde en çok duran müfessir Zemahşerî'dir.[921] O, *el-Keşşâf* tefsirinin birçok yerinde takdîm-te'hîrin nahvî boyutuna değinmekle birlikte belâgî gerekçelerine de yer vermiştir. O, müte'allikâtü'l-fi'l içinde mütâlaa edilen mef'ûlün bih'in takdîm edilmesinin amacının "ihtisâs" olduğunu belirtmiş ve bunu el-Fâtiha 1/5. âyetinde tatbik etmiştir.[922] Kezâ Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) de, *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirinde takdîm-te'hîr ile ilintili birçok meseleyi konu edinmiştir.[923] O, el-Fâtiha sûresindeki takdîmin amacının ihtisâstan ziyade ihtimâm ve ilgi olduğunu ifade ederek Zemahşerî'yi eleştirmiştir.[924]

İbn Âşûr'a baktığımızda ise onun takdîm-te'hîri Kur'ân'ın dilsel i'câzı bağlamında ele aldığını görmekteyiz. Zira o, bu meseleyi i'câzü'l-Kur'ân mukaddimesi başlığı altında ele almaktadır. Süyûtî'nin de *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli kitabında takdîm-te'hîri müstakil bir i'câz vechi olarak ele alması hasebiyle İbn Âşûr'un bu konuda özgün olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[925] Kanaatimizce İbn Âşûr, mezkûr meseleyi Kur'ân'ın i'câzı çerçevesinde ele alarak bu gibi cümle yapılarının Kur'ân'ın i'câzını zedelemek yerine, pekiştirdiğini ve nazmını sağlamlaştırdığını ve pekiştirdiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Esasında bu durum âlimlerin bu konuya değinme gerekçelerinden biri olarak yukarıda ifade ettiğimiz savı da destekler niteliktedir. O, takdîm-te'hîrin Kur'ân'da yer almasının birçok incelik ve nüktesinin olduğunu kabul etmekle birlikte bunların

---

[918] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106; Cürcânî'nin takdîm-te'hîr meselesi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Hamdân, *el-Hazf ve't-takdîm ve't-te'hîr fî divâni'n-Nâbigati'z-Zübyânî*, 53-64; Sabah, *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 86-99.

[919] Sabah, *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 110.

[920] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 237. Daha geniş bilgi için bk. Hamdân, *el-Hazf ve't-takdîm ve't-te'hîr fî divâni'n-Nâbigati'z-Zübyânî*, 69-72; Sabah, *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 110-114.

[921] Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirinde değindiği takdîm-te'hîr değerlendirmeleri için bk. Tâmir Selûm Yûsuf Selûm, "et-Takdîm ve't-Te'hîr fî Keşşâfi'z-Zemahşerî", *Mecelletü Nehci'l-İslâm* XVII/63 (1996), 58-64.

[922] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13.

[923] Sabah, *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 121.

[924] el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, I/42.

[925] es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/131.

tamamıyla ortaya konulmasının da mümkün olmadığını söyler.[926] Tefsirinde müsnedün ileyh, müsned, mef'ûl, zarf, câr-mecrûr gibi ifadeleri içine alan müte'allikâtü'l-fi'l'in takdîminde veya te'hîrinde te'kîd,[927] teşvik,[928] ihtisâs,[929] ihtimâm,[930] cümle sonlarına riâyet[931] gibi edebî nüktelerin olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu konuda müfessirlerin kâhir ekseriyetiyle benzer görüşü paylaşmaktadır.

Doğrusu Kur'ân'daki takdîm-te'hîrli yapıların gerekçelerini salt edebî gâyelere indirgemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Yukarıda serdedilen nükteleri kabul etmekle birlikte, Kur'ân'ın bu şekilde cümle yapısına sahip olmasının arka planında Arapların edebî zevkleri ve âdetlerinin de gözetildiği söylenebilir.[932] Onların edebî zevkinin göz önünde bulundurulduğuna dair örnek vermek gerekirse el-A'râf 7/122, eş-Şu'arâ 26/48 ve es-Sâffât 37/114, 120. âyetlerinde Mûsâ ismi, "رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ" şeklinde Hârûn isminden önce zikredilmesine rağmen Tâhâ 20/70. âyette Hârûn ismi "قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى" şeklinde Mûsâ'dan önce zikredilerek daha önce benimsenen kural terk edilmiştir. Bu değişikliğin temel sebebinin Dindi'nin de ifade ettiği üzere, Kur'ân'ın Mekke'de vahye muhâtap olan Arapların edebî zevkine uygun olarak maktaları eşitlenmesine gösterilen hassasiyetlerinin dikkate alınmış olması mümkündür. Zira Mûsâ'nın Hârûn'dan önce zikri geçtiği yukarıdaki dört âyette de önceki ve sonraki âyetlerin fasıla harflerinin aynı harf olan "ن" ile bittiği görülmektedir. Buna karşın Hârûn'un Mûsâ'ya tekaddüm edildiği Tâhâ sûresinin ilgili âyetinin öncesi ve sonrasına bakıldığında ise bunların da "ى" harfi le sonlandığı görülmektedir.[933] Aynı duruma Arap Câhiliye şiirlerinde de rastlamak mümkündür. Söz gelimi Câhiliye dönemi Arap şâirlerinden olan Mühelhil b. Rebîa'nın (öl. 525 civarı) şiirinde[934] " ولَسْتُ بِخالع دِرْعِي وسَيْفِي إلي أَنْ يَخْلَعَ اللَّيْلَ النَّهارُ" cümlesinde mef'ûlün bih (اللَّيْلَ), fâsılaya uygun olması için fâilinin (النَّهارُ)

926 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/110.

927 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/253; XXII/303.

928 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/119; XVII/158.

929 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/224, 455; XX/168; XXI/22, 25.

930 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/325; IV/50; IX/277; XXI/76; XXX/150.

931 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/240; XXIII/69; XXX/363.

932 Benzer bir değerlendirme için bk. Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", 157.

933 Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", 152. İbn Âşûr da diğer âyetlerin aksine, Tâhâ 20/70 âyetinde Hârûn'un Mûsâ'dan önce zikredilmesini, fâsılaya riâyet amacıyla açıklamaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/263.

934 وَهجرٍ الغَانِيات وشُربَ كَأْس ولُبْس جُبَّة لا تُسْتَعَارُ

ولَسْتُ بِخالع دِرْعِي وسَيْفِي إلي أَنْ يَخْلَعَ اللَّيْلَ النَّهارُ

Bk. Mühelhil Rebîa, *Dîvân*, nşr. Talâl Harb (ed-Dârü'l-'Âlemiyye, ts.), 34.

önüne getirilmiştir.[935] Çünkü şiirlerin son ifadelerine bakıldığında "tüste'ârü/تُسْتَعَارُ ….. en-Nehârü/النَّهار " şeklinde "râ" harfleriyle bir uyumun yakalanmaya çalışıldığı müşâhede edilmektedir. Yine Nâbiga ez-Z

übyânî'nin (öl. 604/?) "وَكَيْفَ ومِنْ عَطَائِكَ جُلُّ مَالِي" şiirinde de takdîm-te'hîr yapılmıştır. Mısranın kurallı dizilişi "وَكَيف وَجُلُّ مَالِي مِنْ عَطَائِكَ" şeklinde olması gerekirdi. Fakat önceki beyitte yer alan "فَانتَصِحْنِي" lafzıyla kâfiye uyumunu yakalamak için "وَجُلُّ مَالِي" kelimesi, "مِنْ عَطَائِك" kelimesine tekaddüm edilmiştir.[936] Hem Kur'ân'daki örnekler hem de Arap şiirleri kıyaslandığında Allah'ın kelâmındaki dil diziminin o dönemdeki Arapların kelâm zevki ve kullanımı üzere oluştuğu açık bir şekilde görülmektedir.[937]

Arapların âdetlerinin gözetildiğine yönelik örnek ise, el-Fâtiha süresindeki "إِيَّاكَ نَعْبُدُ"[938] âyetidir. Birçok müfessir, "إياك" lafzının takdîm edilmesinin gerekçesi olarak ihtisâs yahut ihtimâmı zikreder.[939] Oysa buradaki yer değişikliğini Arapların âdetlerinde aramanın daha isâbetli olduğu kanısındayız. Nitekim Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de kendisine yöneltilen "نَعْبُدُكَ" kelimesi lafız bakımından daha veciz olmasına rağmen neden "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" şeklinde mef'ûl (إياك) öne alındı" şeklindeki bir soruya önem verilen bir şeyi öne almanın Arapların âdeti olduğunu söyleyerek cevap verir.[940] Takdîm-te'hîr meselesini ilk ele alan Sibeveyhi'nin (öl. 180/796) "Araplar, daha çok önem verdiği şeyi tekaddüm ederler." şeklindeki beyanatı da bunu teyit etmektedir.[941] Benzer şekilde Âl-i 'İmrân 3/27, el-En'âm 6/13, el-İsrâ 17/12, el-Mü'minûn 23/80, Sebe' 34/18, 33 ve benzeri âyetlerde yer alan "الليل" ve "النهار" lafızlarında gecenin gündüzden önce zikredilmesi de bu kabildendir. Çünkü Arapların geceye olan ilgisi gündüze olan ilgisinden daha fazlaydı. Bundan dolayı da Araplar, ayın ilki gece olduğu için tarihe gündüzden ziyade gece ile başlamış ve hilâli esas almışlardır. Bu nedenle günler, gecelere tâbî

---

935 Yusuf Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 126.

936 Hamdân, *el-Hazf ve't-takdîm ve't-te'hîr fî divâni'n-Nâbigati'z-Zübyânî*, 212.

937 Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", 156.

938 el-Fâtiha, 1/5.

939 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/13; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Komisyon (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslâmiyye, 1436), I/242; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, I/31; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/29; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), I/165.

940 Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, I/59.

941 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I/34. Benzer şekilde Seâlibî (öl. 875/1471) de Fâtiha 1/5. âyetindeki takdîm-te'hîr nüktesini açıklarken, bunun ihtimamdan kaynaklandığını belirtir ve Arapların önemli bir hususu öne alma geleneğinin süregelen bir durum olduğunu (شَأْنُ العرب تَقْدِيم الأَهَم) ifade eder. Bk. es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/165.

kılınmıştır.[942] Son kertede denilebilir ki, Kur'ândaki takdîm-te'hîrli yapıların Arapların o dönemki dil zevki ve âdetleri ile ilişkili olması Kur'ân'ın i'câzına herhangi bir halel getirmemektedir. Aksine bu durum, Kur'ân'ın i'câzını daha da perçinleştirmekte ve pekiştirmektedir. Zira Allah, Kur'ân'ı Arapların aşina oldukları bir üslûp ile indirmiştir. Buna rağmen Araplar, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında acziyet içerisinde kalmışlardır. Böylelikle Kur'ân, onlardan gelebilecek olası bir itirâzı da ortadan kaldırmıştır.

Son olarak İbn Âşûr'un takdîm-tehîr bağlamında değerlendirdiği bir âyeti örnek kabilinden zikretmenin yerinde olacağı kanısındayız. O, takdîm-te'hîrin cümleye kattığı anlamı göstermesi açısından en-Nebe' sûresinin 21-35. âyetlerini örnek vermektedir.[943] Ona göre bu âyetlerde daha önce tekaddüm eden "cehennem" kelimesi, sonraki âyetlerde yer alan "مفازا" ile "cennetin" kastedildiğini açıklamaktadır. Zira cennet, kurtuluşun elde edileceği mekandır. Bu açıdan İbn Âşûr'un "مفازا" kelimesini ism-i mekân formunda kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Âşûr'a göre "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا" âyetinde yer alan "فِيهَا" edâtındaki zamirin, öncesindeki "وَكَأْسًا دِهَاقًا" ifadesine veya müennes isim şeklinde te'vîl edilerek "مفازا" kelimesine râcî olması mümkündür. Zamir, birincisine döndüğü takdirde "فى" harf-i ceri mecâzî zarftır ve mülâbeset veya sebebiyet manasını taşımaktadır. Bu durumda mana "onlar, dolu kadehleri içerken (mülâbeset)/içmeleri sebebiyle (sebebiyet) dünyada içen kimsenin başına gelen boş söz, gürültü ve patırtıyı işitmezler." şeklinde olur. Ancak zamir, ikinci seçenek olan "مفازا" lafzına döndüğünde ise "فى" harf-i ceri hakîkî zarf olur ve mana "onlar kurtuluş diyarı olan cennette faydasız ve rahatsız edici söz işitmezler." şeklinde olur. İbn Âşûr'a göre eğer cehennem lafzı "مفازا" kelimesinden önce tekaddüm etmeseydi ve "وَكَأْسًا دِهَاقًا" âyetinden sonra "لَا يَسْمَعُونَ" ile başlayan âyet gelmeseydi,

[942] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I/64; ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, III/311. Bu konuda detaylı bilgi ve örnek için bk. Dindi, "Kur'ân'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi", 157-158.

[943] Bu âyetler, "إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا" ile başlayıp "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا" ile sona eren âyetlerdir.

[944] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/110-111. Aynı ifadeler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/46.

[945] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI/189; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXI/22.

bir sigayla aktarmış ve cennete râci olduğu görüşünü öncelemişlerdir.[946] Senâullâh Pânîpetî (öl. 1225/1810) ise diğerlerinin aksine ikinci görüşe yer vermeden doğrudan zamirin kadehlere döndüğünü söylemiştir.[947] Müfessirler tarafından ortaya konulan izâhlara bakıldığında İbn Âşûr'un da belirttiği gibi zamirin her iki âyete dönmesi imkân dâhilindedir. Zira âyet, "Onlar, içtikleri o dolu kadehler sebebiyle kendilerinden sâdır olan bâtıl sözler işitmezler." şeklinde anlaşılabileceği gibi "Onlar, cennette ne boş ne de faydasız söz işitirler." şeklinde de anlaşılabilir. Dolayısıyla her iki anlamın da kastedilmiş olması bağlama uygun düşmektedir.

1.3. Teşbîh ve İstiâre

Kur'ân-ı Kerîm'de, muhâtabın dikkatini çekmek, duygu ve düşünce dünyasını etkilemek, anlatımı somut hale getirmek gibi gâyelerle ifadeyi daha etkili, güzel ve vecîz bir şekilde beyan etmeye yönelik birtakım edebî sanatlar yer almaktadır.[948] Bu sanatlardan biri de teşbîh ve istiâredir.[949] Beyân ilmi içinde yer alan teşbîh ve istiâre,[950] gerek Kur'ân'da gerekse Câhiliye şiirlerinde en yoğun kullanılan sanatlardan biridir. Söz gelimi bu iki sanattan biri olan teşbîh sanatının takrîbî olarak 60 sûrede ve 142 âyette olduğu kaydedilmektedir.[951] Dil âlimi Müberred (öl. 286/900) de Arap kelâmının büyük çoğunluğunun teşbîh sanatından teşekkül ettiğini savunan bir kimsenin bu iddiasında haklı olduğunu belirterek teşbîhin Arap dilindeki kullanım sıklığına dikkat çekmektedir.[952] Her iki sanatın da hem

---

[946] el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, IV/388; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, XX/114; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, IX/92.

[947] el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-mazharî*, X/179.

[948] Mehmet Murat Karakaya, "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz = The Use of Literary Arts in the Holy Qur'an: Simile, Metaphor, Prable, Allegory", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* LV/2 (2019), 229; Süleyman Gür, "Kâdî Beyzâvî Tefsirinde Teşbih Sanatı", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (2014), 156.

[949] İbn Âşûr, mukaddimesinde teşbîh ve istiâreyi birlikte ele aldığı için, biz de yukarıda her iki kavramı birlikte zikretmeyi tercih ettik.

[950] Teşbîhin mahiyeti, rükûnları, çeşitleri ve gâyeleri hakkında detaylı bilgi için bk. el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*, II/162-214; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâga: el-bedî', el-beyân, el-me'ânî* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîsetü Li'l-Kitâb, 2003), 143-183; Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdıh li'l-belâga* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, ts.), V/8-87. Konu hakkında derli toplu bir çalışma için bk. Mahmûd Mûsâ Hamdân, *Edevâtü't-teşbîh: delâlâtühâ ve isti'mâlâtüha fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Matba'atü'l-Emâne, 1992), 7-275. İstiâre'nin kavramsal çerçevesi hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed es-Seyyid Şeyhûn, *el-İstiare : neş'etuha, tetavvüruha* (Dârü'l-Hidâye, 1994), 5-61; Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*, 129-179.

[951] Bk. Fatma Seymen Gökdağ, *İbn Nâkıyâ'nın "el-Cümân" Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'ân'da Teşbîh* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4; Yunus Akça, "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikû'r-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı = The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Şırnak University Journal of Divinity Faculty* XI/24 (2020), 398.

[952] el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-luga ve'l-edeb*, III/70.

Kur'ân'da hem de Arap dilinde bu denli yer işgâl etmesi, âlimleri bu kavramlar üzerinde fikrî faaliyette bulunmaya sevk etmiştir. Bu doğrultuda âlimler, Kur'ân'daki teşbîh ve istiâre sanatının yer aldığı âyetler üzerinde durarak bu âyetleri farklı açılardan açıklama cihetine gitmişlerdir.[953]

Bu konuya eğilen âlimlerden biri olan İbn Âşûr, teşbîh ve istiârenin Araplar nezdinde belâgat bakımından üstün bir konuma sahip olduğunu, hatta İmruülkays b. Hucr (öl. 540 dolayları) gibi şâirlerin meşhûr olmasında ve şiirlerinde bu sanata çokça yer vermelerinin etkisi olduğunu ifade eder.[954] Burada üzerinde durulması gereken nokta, İbn Âşûr'un bu iki kavramı bir arada zikretmeye götüren gerekçenin ne olduğudur. Tefsir tarihinde Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî gibi dil ve belâgat yönünün ağır bastığı müfessirlere baktığımızda müstakil olarak teşbîh ve istiâre örneklerine yer verseler de ikisini bir arada zikretmedikleri görülür.[955]

İbn Âşûr'un ise bu iki kavramı bir arada zikretmesi, aralarında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Teşbîh ve istiâre arasındaki sıkı ilişkinin izlerine bilhassa belâgat kaynaklarında rastlamak mümkündür. Belâgat eserlerinin beyân bölümüne bakıldığında, belâgat teorisyenlerinin teşbihi, istiâreye bir giriş mahiyetinde kabul ettikleri müşâhede edilmektedir. Örneğin Sekkâkî'ye göre teşbihin beyân ilminde zikredilmesinin gerekçesi, istiârenin teşbîh üzerine inşâ edilmesidir. Başka bir ifadeyle, Sekkâkî açısından teşbîh meselesine istiâreye bir mukaddime mahiyetinde yer verilmiştir.[956] Benzer şekilde Fahreddîn Râzî de istiâre konusuna geçmeden önce teşbîh üzerinde durmuş ve bunun gerekçesini de istiârenin ancak teşbihten sonra hakkıyla anlaşılabileceğini ifade ederek açıklamıştır.[957] İbn Âşûr ise hakikat olmasına rağmen, beyân ilminde teşbihe has bir başlığın açılmasını, bunun Arap edîplerinin ifadelerinde çokça kullanılmasına bağlamaktadır. Ona göre teşbîhin mecâz başlığından önce

---

[953] Bazı örnekler için bk. İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 202-224; Harun Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği-", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 393-417; Osman Kabakçılı, "Kurtubî Tefsirinde İstiâre Sanatı", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* IX/2 (2014), 801-809.

[954] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109.

[955] Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin teşbîh sanatı konusundaki izâhları için bk. Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, 202-224; Gür, "Kâdî Beyzâvî Tefsirinde Teşbih Sanatı", 153-180; Akça, "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikû'r-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı = The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil", 397-422. Süleyman Gür, *Kâzî Beyzâvî Tefsîrinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 240-255; Seyit Yıldırım, *Nesefî Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 123-130.

[956] es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 331.

[957] er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 103. Teşbîh ve istiâre arasındaki fark hakkında ulemanın görüşleri için bk. Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*, 54-72.

zikredilmesi, mecâzdaki birçok konunun teşbîh ile ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır.[958] Bu yönüyle İbn Âşûr'un da Sekkâkî ve Râzî'de olduğu gibi teşbihi istiâreye bir ön hazırlık olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Teşbîhin istiâreye bir mukaddime olarak kabul görülmesinin temel gerekçesi, her ikisinde de benzerlik vasfının ortak olmasıdır. Çünkü herhangi bir lafzın bir manaya istiâre yapılmasından evvel iki şey arasında bir bağın kurulması gerekir ki bu da ancak müşâbehetle sağlanmaktadır. Zaten istiâre de alâkanın teşbîh olması yönüyle diğer mecâz türlerinden ayrılmaktadır. Her ne kadar teşbîh ve istiâre teşâbüh noktasında birbiriyle benzerlik arzetse de gerek yapı gerekse de anlam bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. Belâgat kaynaklarına bakıldığında, teşbîhte müşebbeh ve müşebbehün bih olmak üzere iki temel öğenin zikredilmesi gerektiğini görmekteyiz. Dolayısıyla teşbîhte bu iki öğe temel iki unsurdur. İstiârede ise temel öğe teşbihin taraflarından biri olan müşebbehün bihtir ve teşbihin iki unsurundan olan müşebbeh veya müşebbehün bih zikredilmektedir.[959] İbn Âşûr da yapı bakımından teşbîh ve istiâredeki bu hususa dikkat çekmektedir. Ona göre istiâre, müsteâr minh (müşebbehün bih) ya da müsteâr leh'in (müşebbeh) lafzına dayanmaktadır. Başka bir deyişle teşbihin iki temel unsuru olan müşebbeh ve müşebbehün bih'ten biri hazfedilirse teşbîh, istiâre olur. Aksi durumda da istiâredeki müsteâr minh ve müsteâr leh zikredilirse istiâre, teşbîh hâlini alır.[960] Kısacası teşbîh ve istiâre teşâbüh yönüyle aynı fonksiyona sahip olsa da cümledeki ana unsur bakımından birbirinden ayrışmaktadır.[961]

İki sanat arasında, yapı farklılığın yanı sıra anlam bakımından da birçok fark vardır. Bu farklardan biri istiâredeki teşâbühün teşbîhdeki teşâbühten daha mübalağalı olmasıdır. Başka bir ifadeyle istiârenin temeli teşbîh olsa bile teşbihin en belîğ türü olan teşbîh-i belîğden bile daha belîğdir.[962] Öyle ki bazı âlimler, istiâreyi tanımlarken "mübalağa kastı olması şartıyla" ifadesini dahi eklemişlerdir.[963] Ayrıca istiâre, teşbihteki mübalağanın yanı sıra ihtisâr ve îcâz (vecîz) olma vasfıyla da teşbihten anlam bakımından ayrılmaktadır. Nitekim Cürcânî'nin de *Esrârü'l-belâga* adlı eserinde ifade ettiği gibi, teşbihteki mübalağanın yanı sıra ihtisâr ve îcâz da istiârenin temel garazları arasında sayılmaktadır.[964]

---

[958] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1227-1228.

[959] Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*, 66-67.

[960] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/314.

[961] Avnullah Enes Ateş, *Türkçe Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 72.

[962] Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî sevbihâ'l-cedîd* (Beyrut: Dârü'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 1982), 112.

[963] Ebû Hâmid Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), II/142.

[964] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire/Cidde: Matba'atü'l-Medenî-Dârü'l-Medenî, ts.), 239.

Bunu bir örnek üzerinden detaylandıracak olursak; istiâre sanatında tek bir kelimeyle hem sıfat hem mevsûf hem teşbih hem de mübalağayı ifade etmek mümkündür. Şöyle ki "رَأَيْتُ أَسَدا/bir aslanı gördüm" cümlesinde "aslan" lafzıyla "cesur bir adam" murad edilmekte ve "adam" için "aslan" lafzı istiâre yapılmaktadır. Burada hem aslana benzeyen (sıfat), cesur bir adam (mevsûf) söylenmiş hem de şahsın cesâret ve atılganlıkta aslana benzeyişi (teşbîh) mübalağalı bir şekilde ifade edilmiştir.[965] Bu ifade ile teşbihin diğer öğeleri ortadan kaldırılarak sadece müşebbehün bih (aslan) zikredilmiş ve cümlede tasarrufa gidilmiştir. Böylece ifade, anlam bakımından daha vurgulu ve vecîz hale getirilmiştir. Her ne kadar kelâmdaki bazı öğeler eksilmiş olsa bile manadaki vurgu artmış, söz de güzelleşmiştir.[966]

İbn Âşûr, takdîm-te'hîrde olduğu gibi teşbîh ve istiâreyi de Kur'ân'ın dilsel i'câzı çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre Kur'ân'da Arapları âciz bırakan çok sayıda teşbîh ve istiâre örneği bulunmaktadır.[967] Bu bağlamda onun zaman zaman Kur'ân'ın lafız ve mana bakımından i'câzını ispat etme sadedinde Kur'ân âyetlerindeki ve Arap şiirlerindeki teşbihleri kıyaslama yoluna gittiği de görülmektedir.[968] Bu minvâlde üzerinde durduğu örneklerden biri " إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ /İşte o vakit, izlenenler, kendilerini izleyenlerden hızla uzaklaşmışlardır; artık azabı görmüşler ve aralarındaki bağlar da kopmuştur."[969] âyeti ile şiirleri istişhâd kabilinden kullanılan son Arap şâiri Beşşâr b. Bürd'ün (öl. 167/783-84)[970] "كَأَنَّ مُثارث النَّقْعِ فوقَ رُؤُسِنا وأَسْيَافَنا لَيلٌ تَهَاوى كَواكِبُه" şiiridir.[971] Âyette yedi teşbihin bulunduğunu ifade eden İbn Âşûr, Beşşâr'ın şiirinde ise en fazla üç teşbîhin olduğunu belirtmiştir.[972] İki sanatı Kur'ân'ın i'câzı olarak kabul etme noktasında İbn Âşûr öncesinde birçok âlim de benzer bir düşünceyi benimseme yoluna gitmişlerdir. Söz gelimi Cürcânî (öl. 471/1078-79) mecâz ve kinâyenin yanı sıra istiâre ve teşbihin de i'câzın esası ve rüknü olarak kabul etmiştir.[973] Benzer şekilde

---

[965] el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 239. İstiârenin anlam bakımından teşbihten farkı için diğer izâhlara bk. Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*, 68-71.

[966] Sürücü, *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*, 68; Emîn, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî sevbihâ'l-cedîd*, 116.

[967] İbn Âşûr, buna el-Bakara 2/138, Hûd 12/44, el-İsrâ 17/24, Meryem 19/4 ve Muhammed 47/15. âyetleri örnek kabilinden zikretmektedir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109.

[968] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/221.

[969] el-Bakara, 2/166.

[970] Cemal Muhtar, "Beşşâr b. Bürd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), VI/8-9.

[971] Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî, *Dîvân*, thk. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr (Cezâyir: 'Âsimatü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 2007), I/335.

[972] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/98; Diğer örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109; II/40; XIV/230.

[973] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 521; Ayrıca bk. Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân* (Lübnan: Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1982), 23, 172, 196.

Bâkıllânî de teşbihi i'câzın sebeplerinden saymıştır.[974] Süyûtî ise daha da ileri giderek teşbihi istiâre ile birlikte müstakil bir i'câz vechi olarak değerlendirmiştir.[975] Kezâ İbn Âşûr'un çağdaşı Muhammed Ebû Zehre de *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* isimli eserinde teşbihin i'câzın sırlarından olduğunu kaydetmiştir.[976]

İbn Âşûr, teorik olarak i'câz zeminine oturttuğu teşbîh ve istiâre sanatının pratik boyutuna da tefsirinde ilgili âyetler bağlamında değinir. Teşbîhin Arap dilcilerin maksatlarından biri olduğunu belirten İbn Âşûr;[977] teşbîh-i temsîlî,[978] teşbîh-i maklûb,[979] teşbîhî zımnî,[980] teşbîh-i mufassal[981] gibi teşbîhin hemen hemen bütün türlerine dâir geniş izâh ve değerlendirmelerde bulunur.[982] Bahsi geçen teşbîh türleri arasında İbn Âşûr'un teşbîh-i belîğe ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla o, benzetme yönü ve benzetme edâtının hazfedildiği, sadece müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün bih'in (kendisine benzetilen) zikredildiği teşbîh-i belîğ'e yaklaşık yetmiş yerde işarette bulunur.[983] Bunda teşbîh-i belîğin diğer teşbîh türleri arasında sahip olduğu üstün konumun etkisi olması mümkündür. Zira bu kategoriye dâhil olan teşbihler, diğerlerine kıyasla hem belâgat hem de mübâlağa açısından teşâbühlerin en üstünü kabul edilmektedir.[984] Teşbîh-i belîğin en üstün olmasının gerekçesi ise müşebbehin zayıf olduğuna işaret eden teşbîh edâtının ve teşbihin tek bir cihetle sınırlamasını ifade eden benzetme yönünün zikredilmemesidir.[985]

İbn Âşûr'un teşbihe konu olan âyetleri nasıl yorumladığı bağlamında bir örnek vermemiz yerinde olacaktır. Bu noktada ele aldığı âyetlerden biri "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ /Artık onlar sağırdırlar, dilsizlerdir ve körlerdir; bu nedenle geri de dönemezler"[986] âyetidir. İbn Âşûr, âyette istiâre sanatından ziyade teşbîh-i belîğ sanatının yer aldığını belirtir ve bunu Zemahşerî'nin görüşüyle de temellendirmeye

[974] Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 187.
[975] es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/202.
[976] Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 187.
[977] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/464.
[978] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/244, 302; XXVII/179.
[979] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/283.
[980] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/340.
[981] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/563; IX/184; XII/160; XX/253.
[982] İbn Âşûr'un tefsirindeki teşbihler üzerine kaleme alınmış bir çalışma için bk. el-Gazâlî, *Mebâhisü't-teşbîh ve't-temsîl fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr*.
[983] Bazı misâller için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/401, III/34, 154; IV/89, 172, 230; XVI/39, 80, 105; XVII/58, 106, 191; XVIII/59; XIX/35; XIX/42, 44, 46, 64, 83, 134, 140, 173; XXI/268; XXII/211; XXIII/143; XXIV/190; XXV/50, 301, 358; XXVI/95, 96, 108, 133; XXVII/22, 39; XXVIII/276, 284; XXIX/66; XXIX/276; XXX/539, 550.
[984] Kâsım - Dîb, *'Ulûmu'l-belâga: el-bedî', el-beyân, el-me'ânî*, 161; el-Hâşimî, *el-Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, 242.
[985] Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâga: el-bedî', el-beyân, el-me'ânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 233.
[986] el-Bakara, 2/18.

çalışır. Ona göre peş peşe gelen "صُمٌّ", "بُكْمٌ" ve "عُمْيٌ" sıfatlarının tümü mahzûf bir mübtedânın haberi olup bu da önceki âyette yer alan "مثلهم" ifadesindeki "هم" çoğul zamirine dönmektedir. Nitekim âyetin siyâkı göz önüne alındığında bununla münâfıkların kastedildiği açıktır. Münafıklar işitme, konuşma ve görme duyularını kaybetme noktasında sağır, dilsiz ve körlere benzetilmiştir. Bu üç sıfatın her bir münâfık için geçerli olduğunu söyleyen İbn Âşûr, bazılarının sağır, bazılarının dilsiz, bazılarının ise köre benzetildiği şeklindeki mananın isâbetli olmayacağının altını çizer.[987] Yukarıda teşbîh-i belîğde hem müşebbeh hem de müşebbehün bih'in zikredildiğini ifade etmiştik. Burada ise müşebbehün bih (صُمٌّ, بُكْمٌ, عُمْيٌ) zikredilmiş, müşebbeh ise hazfedilmiştir. Bazı müfessirler sadece müşebbehün bih'in zikredildiği teşbihleri istiâre sanatı çerçevesinde kabul etmişlerdir. Bu noktada İbn Âşûr'un ise "mukadder olanın mezkûr hükmünde bulunduğu" kâidesini esas aldığı mülâhaza edilmektedir.[988] Buna göre âyet İbn Âşûr açısından "هم كبُكْم كعُمْي كصُمٌّ في عدم آثار الإحْساس/Onlar, duyuları kaybetme noktasında sağır, d

ilsiz ve kör olan kimseler gibidirler." şeklinde olmaktadır. Zemahşerî, âyetin istiâre mi teşbîh-i belîğ mi olduğu konusunda âlimlerin ihtilâf ettiklerini belirtmekle birlikte âyette müsteârün leh (müşebbehün bih/münâfıklar) zikredildiği için teşbîh-i belîğ şeklindeki görüşün daha doğru olduğunu söylemiştir.[989] Benzer şekilde Fahreddîn Râzî, Beyzâvî ve Nesefî de teşbîh-i belîğ yönünde görüşlerini beyan etmişlerdir.[990] Bize göre de âyeti teşbîh-i belîğ olarak kabul eden âlimlerin görüşü daha isâbetli görünmektedir. Başta İbn Âşûr olmak üzere diğer müfessirlerin de belirttiği gibi âyette lafzen müşebbehün bih zikredilmemişse bile gerek önceki âyetle gerekse de takdîrle bunu tespit etmek mümkündür.

İbn Âşûr, teşbîh türlerine değinmekle kalmamakta, teşbihin etkisiyle âyette meydana gelen maksat ve gâyelere de temas etmektedir. Söz gelimi ona göre "كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ/Ondan öncekiler de işte böyle yalanlamışlardı."[991] âyetinde "كَذَلِكَ" ifadesiyle başlayan teşbihte üç maksat söz konusudur: Buradaki teşbihte yer alan birinci maksat, yalanlamanın inatçı kâfirlerin öteden beri uygulayageldikleri bir âdet olduğuna dikkat çekmektir. Böylelikle müşrikler, elçileri yalanlayan ümmetlerin bir dengi olduklarını bilsinler ve bundan ibret alsınlar. İkinci maksat, başlarına gelecek bir azabı uyarmakla tarizde

[987] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/313-314.

[988] İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), XL/554.

[989] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/76-77.

[990] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II/315; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/50; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, I/56.

[991] Yûnus, 10/39.

bulunmaktır. Nitekim daha önceki ümmetlerin de başına benzer bir azap gelmiştir. Olayları dinleyenler, onların başına neler geldiğini biliyorlardı ve azap gördükleri yerleri de görmüşlerdi. Teşbîhteki son maksat ise Hz. Peygamber'i teselli etmektir. Çünkü Hz. Peygamber'in kavmiyle yaşadığı şeyleri, önceki ümmetlere gönderilen elçiler de kavimleriyle yaşamıştı.[992] Onun teşbihin gaye ve maksatlarını ortaya koyma noktasındaki izâhları bununla da sınırlı değildir. Müşebbehi kötüleme,[993] çirkin gösterme,[994] yakınlaştırma,[995] pişmanlık belirtme,[996] tekrar[997] gibi gâyeler de İbn Âşûr'un teşbihin gâyeleri arasında değindiği şeylerdir. İbn Âşûr'un teşbihin gâyeleri olarak belirttiği noktaların büyük çoğunluğu, diğer müfessirlerin görüşleriyle örtüşmektedir. Maksat bakımından zikrettiği izâhların ise bir noktada orijinal tespitler olduğu söylenebilir. Gördüğümüz kadarıyla İbn Âşûr'un Yûnus 10/39. âyet bağlamında zikrettiği teşbihin maksatlarına herhangi bir müfessir temas etmemiştir. Ancak bu onun teşbihin maksatları olarak belirttiği bütün değerlendirmelerde özgün olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin gebir cana ya da yeryüzünde fesad çıkarmak karşılığı olmaksızın bir canı öldüren kimsenin bütün insanları öldüren kimseye benzetilmesini konu edinen el-Mâide 6/32. âyette İbn Âşûr, bahsi geçen teşbîhin maksadını öldürme eyleminin korkunç olması olarak belirtir.[998] Benzer şekilde Râzî, İbn 'Âdil, Şevkânî (öl. 1250/1834) ve Sıddîk Hasan Hân da benzer lafızlarla teşbîhdeki maksadın/murâdın öldürme eyleminin büyüklüğünü/korkunçluğunu ifade etme yönünde görüşlerini belirtmişlerdir.[999]

Teşbîh sanatının türlerine ve gâyelerine değinen İbn Âşûr, benzer şekilde istiâreyi de birçok açıdan detaylı bir şekilde incelemektedir. İstiâreyi mecâzın en önemli çeşidi olarak kabul eden İbn Âşûr,[1000] tefsirinde istiâre yoluyla (alâ tarîkati'l-istiâre/alâ sebîli'l-istiâre)[1001] ve istiâre yönü (vechü'l-

[992] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/173. İbn Âşûr'un değindiği diğer teşbîh maksatları için Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/48, 50; VI/178; 11/182; XXX/20.

[993] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/48.

[994] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/9; XXII/119.

[995] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX/37; XXIX/398; XXX/98.

[996] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V/120.

[997] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/245. İbn Âşûr'un değindiği diğer teşbîh gâyeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Havvâs Berrî, *el-Mekâyisü'l-belâgiyye fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr li-Muhammed Tâhir b. Âşûr* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2002), 218-223. Ayrıca bk. Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, II/120-122.

[998] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/178.

[999] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI/344; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, VII/301; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II/40;el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, III/404.

[1000] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/1232.

[1001] Alâ tarîkati'l-istiâre ifadesi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/255, 304, 591; III/154, 186; V/99; IX/115; XI/34; XXIX/221, 251, 239. Alâ sebîli'l-istiâre ifadesi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/306, 497; XII/81; XXI/123; XXVII/286; XXVIII/194, 365.

istiâre)[1002] gibi ibârelerle istiâre-i mekniyye,[1003] istiâre-i musarraha,[1004] istiâre-i tebeiyye[1005] ve istiâre-i temsiliyye[1006] gibi istiârenin farklı türlerini; ilgili âyetler çerçevesinde istiâreye konu olan lafız veya terkibi önce dil açısından, sonrasında belâgat açısından değerlendirmekte, son olarak da istiârenin türünü saptamaktadır.[1007] Ona göre bazı istiârelerin sıkça kullanılmaları nedeniyle hakikat seviyesine ulaşmaları mümkündür.[1008] İbn Âşûr, teşbîh sanatında olduğu gibi istiâre sanatına konu olan âyetleri de Arap şiirleriyle mukâyese etme yoluna giderek, Kur'ân'ın başta istiâre sanatı olmak üzere her yönüyle Arap kelâmından üstün olduğunu ifade etmektedir.[1009] Ayrıca, yer yer bazı istiârelerin sadece Kur'ân'a özgü olduğunu ve Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arap kelâmında yer almadığını da ileri sürmektedir.[1010] İbn Âşûr'un mübtekerâtü'l-Kur'ân bağlamında ele aldığı "النجم",[1013] "خذ العفو",[1012] "حسوما",[1011] "صبغة الله",[1014] "الثاقب",[1015] "وتأكلون التراث أكلا لما",[1016] "حتى تضع الحرب أوزارها",[1017] "الذين ينقضون عهد الله" şeklindeki yedi istiâreyi Kur'ân'a özgü olup olmaması açısından değerlendiren Sâ'îdî, "صبغة الله" dışındaki[1018] istiârelerin Kur'ân'a hâs olduğunu ifade ederek İbn Âşûr'un görüşünü kabul etmektedir.[1019]

Diğer taraftan İbn Âşûr'un bazı âyetlerin izâhında yer yer herhangi bir kayıt olmaksızın salt temsîl kavramını kullanması, istiâreyi mi yoksa teşbîhi mi kastettiği noktasında karmaşaya sebep olmaktadır.[1020] Onun tefsirine bakıldığında, temsîl kavramının hangi anlamda kullanıldığına dair açık bir

---

[1002] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/175; XI/58; XXIX/108, 123, 348, 408-409, 411.

[1003] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/243, 369; VI/287; IX/136; X/58; XI/143; XIV/154.

[1004] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/271; IX/185; XI/178; VIII-II/15.

[1005] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/231; IX/21, 73, 59.

[1006] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-II/92-93; XI/134; XIII/109.

[1007] Berrî, *el-Mekâyisü'l-belâgiyye fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr li-Muhammed Tâhir b. Âşûr*, 229.

[1008] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VII/50, 89; IX/230; XXIX/63, 72; XXX/10.

[1009] İbn Âşûr'un bu konuda verdiği örneklerden biri, el-Bakara 2/266 ve en-Nûr 24/35. âyetleri ile, *Kasîdetü'l-bürde*si ile bilinen Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645) "شجت بذي شيم من ماء محنية..." ile başlayan şiiridir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/109. Diğer bir örnek için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/334.

[1010] Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/368, 743; IX/226; XXVI/82; XXIX/117; XXX/259, 334.

[1011] el-Bakara, 2/138.

[1012] el-Hâkka, 69/7.

[1013] el-A'râf, 7/199.

[1014] et-Târık, 86/3.

[1015] el-Fecr, 89/19.

[1016] Muhammed, 47/4.

[1017] el-Bakara, 2/27.

[1018] Bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 421-427.

[1019] Bahsi geçen istiâre örneklerinin detayı hakkında bk. es-Sâ'idî, *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*, 421-458.

[1020] Zira temsîl kavramı Arap edebiyatı ve tefsir kitâbiyatında çoğunlukla hem teşbîh-i temsîl hem de istiâre-i temsîliyye anlamında ortak bir terim olarak kullanılmaktadır. Bk. Sedat Sağdıç, "Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsîl ile İstiare-

bilgi yer bulunmamaktadır. O, sadece bir yerde temsîlin edîplerin başvurduğu eşsiz sanatlardan biri olduğunun altını çizmekte ve anlama kattığı güzellikleri ortaya çıkarma görevinin de sadece bu işin mâhiri olan kimselerle sınırlı olduğunu söylemektedir.[1021] Onun sadece temsîl kavramını zikrettiği yerler arasında el-Bakara 2/265 ve ez-Zümer 39/29. âyetleri örnek olarak zikredilebilir. O, bahsi geçen her iki âyetteki benzetmeyi de sadece temsîl kavramıyla ifade etmekte, bunun hangi sanat türüne dâhil olduğuna yönelik ise herhangi bir kayıt düşmemektedir.[1022] Bu âyetlere bakıldığında, İbn Âşûr'un temsîl ile kastettiği sanatın teşbîh-i temsîlî olduğu anlaşılmaktadır. Zira her iki âyette de benzeme yönü (vechü'ş-şebeh) birden fazla unsurdan teşekkül etmektedir.[1023] Temsîl kavramı, İbn Âşûr tarafından teşbîh-i temsîlî olarak kullanıldığı gibi istiâre-i temsîliyye ve istiâre-i mekniyye olarak da kullanılmaktadır. Söz gelimi onun el-Hac 22/51. âyetinde temsîl olarak ifade ettiği sanat, istiâre-i temsîliyye;[1024] Muhammed 47/4. âyetinde ise istiâre-i mekniyyedir.[1025] Bu açıdan bakıldığında, İbn Âşûr'un temsîl kavramını teşbih-i temsîliyye, istiâre-i temsîliyye ve istiâre-i mekniyyeyi de kapsayacak şekilde daha üst bir kavram olarak kullandığı görülmektedir.

Aslında yer yer temsîl kavramının mücerret olarak herhangi bir ifade ile kayıtlanmadan kullanılması İbn Âşûr'a özgü bir durum değildir. Onun öncesinde de Cürcânî ve Zemahşerî gibi kimseler salt temsîl lafzını kullandıklarında, yukarıda bahsi geçen sanatlardan birini kastetmişlerdir.[1026] Cürcânî'nin ve Zemahşerî'nin yaşadıkları dönem olan hicrî V. ve VI. asır, belâgat terimlerinin netlik kazandığı ve belirginleşmeye başladığı döneme denk gelmektedir. Bu yönden, belâgat terimlerinin henüz kavramlaşma süreçlerini tamamlamadığı ve gelişim sürecinin devam ettiği söylenebilir.[1027] Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, onların bu tutumu belirli bir ölçüde normal karşılanabilir. Ancak modern dönemde hemen hemen bütün belâgat sanatlarının hem lügavî hem de terim

---

i Temsiliyye Sarkacında Temsîl", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* VI (2018), 150.

[1021] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/302.

[1022] Sırasıyla bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/50; XXIII/402.

[1023] Benzer bir değerlendirme için bk. Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, II/126-127.

[1024] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/295.

[1025] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI/82. Benzer bir değerlendirme için bk. Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, II/130.

[1026] Cürcânî için bk. Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, II/127. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*' adlı eserindeki temsîller üzerine doktora çalışması kaleme alan Sağdıç da, Zemahşerî'nin temsîli; teşbîh, istiâre-i temsîliyye, istiâre-i mekniyye ve hatta kinâye için bile kullandığını belirtir. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Sedat Sağdıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Temsîli Anlatım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 26.

[1027] Hulûsi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), V/382.

anlamlarıyla sistemleştiğini esas aldığımızda, İbn Âşûr'un bu yaklaşımı isâbetli görünmemektedir. Kanaatimizce İbn Âşûr'u her iki kavramı temsîl ile ifade etmeye sevk eden temel gerekçe, hem istiâre-i temsîliyye'nin hem de teşbîh-i temsîli'nin teşbîh ve istiârede olduğu gibi aralarındaki benzerlikten kaynaklanmaktadır. Zaten her iki kavramın ayrıştığı ve benzeştiği noktalar da teşbîh ve istiâreyle birebirdir.[1028] Ancak temsîl kavramı her iki kavram için müşterek olarak kullanılsa da Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî'nin (öl. 1230/1815) de ifade ettiği gibi, çoğunlukla temsîl mutlak olarak kullanıldığında "istiâre-i temsiliyye" murâd edilmektedir.[1029] Bu noktada İbn Âşûr'un da benzer bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Cemâl Mahmûd Ebû Hassân, İbn Âşûr'un temsîli mutlak olarak kullandığı yerlerde genellikle "istiâre-i temsîliyye"yi kastettiğini söylemektedir.[1030] Sonuç olarak, bütün bu bilgiler ışığında değerlendirme sadedinde diyebiliriz ki; bu iki sanatın beyân ilmindeki konumu, gâyesi ve i'câz kapsamında kabul görmesi açısından İbn Âşûr'un önceki âlimlerden farklı bir tavır takınmadığı ve geleneksel çizgiyi takip ettiği anlaşılabilir. Bununla birlikte, onun tefsirinde her iki kavrama da sıkça yer vermesi ve bu yönüyle Kur'ân'ın mucizeliğine atıfta bulunması kayda değerdir.

2. Üslûp Yönüyle İ'câz

Allah, mesajını muhâtaplara doğru ve sağlıklı bir şekilde iletmek için, vahye muhâtap olan kavim hangi dili konuşuyorsa, o dille vahyetmiştir. O, vahyi gönderdiği kavmin dilini önemsediği gibi, elçisinin dilinin de kavminin diliyle aynı olmasını sağlayarak mesajın doğru aktarılmasını garanti etmiştir.[1031] Bu dil, Hz. Mûsâ ve Tevrât için İbrânice, Hz. İsâ ve İncil için ise Arâmice, Hz. Peygamber ve Kur'ân için ise Arapçadır.[1032] Kur'ân'ın ilâhî vahye muhâtap olan Arapların diliyle nâzil olması, o dili olduğu gibi kullandığı anlamına gelmemelidir. Kur'ân, Arap dilinin imkânları arasından seçim yapmış, bu seçimle üslûpbilimde "normdan sapma" olarak adlandırılan ameliyeyi gerçekleştirerek alışılmışın dışına çıkmış ve kendine özgü yeni bir üslûp inşâ etmiştir.[1033] Kur'ân'ın gerek lafızlarında ve kelimelerinde gerekse de meseleleri ortaya koymada kullandığı bu üslûp, 'ulûmü'l-Kur'ân geleneğinde *üslûbü'l-Kur'ân/Kur'ân*

[1028] Teşbîh-i temsîli ve istiâre-i temsîliyye'nin benzeştiği ve ayrıştığı noktalar hakkında detaylı bilgi için bk. Sağdıç, "Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsîl ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl", 149-150.

[1029] Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî li's-Sa'd et-Teftâzânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), III/388.

[1030] Ebû Hassân, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, II/127.

[1031] İbrâhîm, 14/4.

[1032] Hatice Görmez, "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'ân-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair = Human Language Facilities and on the Narrative Style in the Qur'an", *İslâmî Araştırmalar* XXVII/1 (2016), 23.

[1033] Ayrıca bk. Temizer, *Kur'ân'ın Benzersiz Üslûbu*, 66.

üslûbu olarak isimlendirilmiştir.[1034]

Üslûbü'l-Kur'ân terkibindeki üslûp kelimesi, sözlük anlamı itibariyle "tavır, takip edilen yol, görüş, yön" gibi anlamlara gelir.[1035] Kavram olarak ise "sözdiziminde izlenen metot/yöntem" şeklinde tanımlanmıştır.[1036] Buna göre üslûbü'l-Kur'ân ile murâd edilen, Zürkânî'nin de ifade ettiği üzere "Kur'ân'ın kelimelerin telifinde ve seçiminde kendine özgü üslûbu'dur."[1037]

Kur'ân'ın üslûbu meselesi, Kur'ân'ın i'câzı ile doğrudan ilintili olduğu için bu yöndeki çalışmalar, Kur'ân'ın belâgatı ve i'câzü'l-Kur'ân başlıkları altında ele alındığı gibi, ulûmü'l-Kur'ân'ın ilgili bölümlerinde ve tefsirlerde de ele alınmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla klasik dönemde Kur'ân'ın üslûbuna müstakil bir başlık açan ilk âlim Hâris el-Muhâsibi'dir (öl. 243/857). *Fehmu'l-Kur'ân* isimli çalışmasında yedinci kısmı "fî Esâlîbi'l-Kur'ân" adıyla Kur'ân'ın üslûbuna ayıran Muhâsibî, burada takdîm-te'hîr, zâid harfler, fasl-vasl gibi daha çok belâgat ilminin me'ânî başlığı altında ele alınan meselelerine değinmiştir.[1038] Onun Kur'ân üslûpları meselesinde belâgat konularına yer vermesi, hem üslûbü'l-Kur'ân'ın muhtevâsını belirleme noktasında hem de sonraki dönemlerde eserinde Kur'ân üslûbuna has bir başlık açan Zerkeşî'yi de doğrudan etkileme noktasında dikkat çekicidir. Muhâsibî'den sonra klasik dönemde Kur'ân'ın üslûbuna değinen bir diğer âlim Bâkıllânî'dir (öl. 403/1013). O, üslûbü'l-Kur'ân tabirini kullanmaz; ancak salt üslûp kavramını kullanması ve Kur'ân'ın üslûbunu i'câz fikriyle irtibatlandırarak bir i'câz vechi olarak kabul etmesi,[1039] İbn Âşûr'un düşüncesinde etkisi olması açısından oldukça önemlidir. Muhâsibî'den başka klasik dönemde üslûbü'l-Kur'ân'ı müstakil bir başlık altında ele alan bir diğer isim Zerkeşî'dir (öl. 794/1392). *el-Burhân*'ında en hacimli bölüm olan kırk altıncı bölümü Kur'ân'ın üslûplarına hasreden Zerkeşî, Muhâsibî'nin üslûbü'l-Kur'ân çerçevesinde çizdiği teoriyi genişletmiş ve kâhir ekseriyeti belâgatın meseleleri olmak üzere başka hususları da dâhil

---

[1034] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/480; Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûki Şâh Veliyyullâh, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Süleymân el-Hüseynî en-Nedvî (Kâhire: Dârü's-Sahve, 1986), 137.

[1035] İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, I/473.

[1036] el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 468-469. Üslûbun diğer tanımları için bk. Ebî Bekr b. Muhammed Fevzî el-Bahît, *Hasâisü'l-üslûbi'l-Kur'ânî* (Riyâd: Câmi'atü'l-Melik Suûd Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih, 1436), 28-29.

[1037] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/303. Yukarıda Kur'ân'ın özgün üslûbu "üslûbü'l-Kur'ân" ile ifade edilirken, bu kavram ile çalışmamızın birinci bölümünde zikredilen "mübtekerâtü'l-Kur'ân" arasındaki fark sorulabilir. Daha önce ifade de edildiği gibi, İbn Âşûr mübtekerâtı "Kur'ân'ın nazmının Arap kelâmından ayrıldığı özgünlükler" olarak tarif etmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/120. İbn Âşûr'un ifadelerine bakıldığınd,a onun mübtekerâtı Kur'ân üslûplarından biri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan, Kur'ân'ın eşsiz üslûpları, mübtekerâttan daha geniş ve kapsamlı bir kavramdır.

[1038] el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve me'ânihi*, 476-502. Muhâsibî'nin üslûbü'l-Kur'ân hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Bilal Deliser, "Kur'ân İlimlerinde Üslûbu'l-Kur'ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân", *Kur'ân Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-2*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 2019), 241-261.

[1039] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 35.

etmiştir.[1040] Onun bu çabasının üslûbü'l-Kur'ân'ın kapsamının netleşmesinde bir dönüm noktası teşkil ettiği söylenebilir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhâsibî'den Zerkeşî'ye kadarki dönemde bu konuyu müstakil bir başlık olarak ele alan başka bir âlim bulunmamaktadır.[1041]

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de üslûbü'l-Kur'ân meselesi incelemelere konu edilmiştir. Bu dönemde Kur'ân'ın üslûbuna özel bir önem veren ve konuyu farklı boyutlarıyla ele alan âlimler arasında Hamîdüddîn Ferâhî (öl. 1930), Zürkânî (öl. 1948), Abdullah Dirâz (öl. 1958) gibi isimler sayılabilir.[1042] Hindistanlı âlim Ferâhî, klasik dönemde bir başlık olarak ele alınan üslûbü'l-Kur'ân kavramını müstakil bir kitap başlığına taşımış ve *Esâlîbü'l-Kur'ân* ismiyle müstakil bir eser telif etmiştir. Muhâsibî, Bâkıllânî ve Zerkeşî'de olduğu gibi Ferâhî'nin de *Esâlîbü'l-Kur'ân* bağlamında zikrettiği meselelerin büyük çoğunluğu iltifât, takdîm-te'hîr, hazf gibi belâgat konularından meydana gelmektedir.[1043] Bununla birlikte, üslûbü'l-Kur'ân'ı müstakil bir kitap olarak incelemesi açısından Ferâhî'nin çabası takdîre şâyândır. Zira araştırabildiğimiz kadarıyla bu alanda müstakil bir eser telif eden ilk kişi Ferâhî'dir. Yine modern dönemde üslûbü'l-Kur'ân'ın kapsamının ortaya konulmasında Zürkânî'nin de büyük katkısı olmuştur. Nitekim o, *Menâhilü'l-'irfân* isimli eserinin altıncı bölümünde üslûbü'l-Kur'ân meselesini işlemiştir.[1044] Son olarak Dirâz'ın da bu konudaki çalışmasına değinmek yerinde olacaktır. O, *en-Nebeü'l-'azîm* adlı çalışmasında Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in ürünü olduğu iddialarına tafsilatlı bir şekilde cevap vermiş ve Kur'ân'ın bir beşer sözü olmadığını delilleriyle birlikte açıklamıştır.[1045] Onun eserinin yaklaşık üçte ikisini üslûbü'l-Kur'ân'a ayırmış olması oldukça önemlidir. Çünkü ona göre, Kur'ân'ın biricik üslûbu, i'câzü'l-Kur'ân'ın en belirgin yansımasıdır.[1046] Bu dönemde üslûbü'l-Kur'ân'ı farklı boyutlarıyla ele alan başka âlimler de vardır.[1047] Ancak çalışmamızın gâyesi, konunun tarihsel arka planını bütünüyle ortaya koymaktan ziyade, İbn Âşûr'dan önce bu alanda gerçekleştirilen çalışmaların varlığına dair örnekler sunmaktır. Bu nedenle de burada zikri geçenleri aktarmakla iktifâ etmekteyiz.

[1040] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/480-IV/153.

[1041] Benzer bir değerlendirme için bk. Deliser, "Kur'ân İlimlerinde Üslûbu'l-Kur'ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân", 258-259.

[1042] M. Suat Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), XLII/382.

[1043] Abdülhamid b. Abdülkerîm Ferâhî el-Ensârî Hamîdüddîn Ferâhî, *Esâlibü'l-Kur'ân* (A'zamgarh: Dâiretü'l-Hamidiyye, 1389), 19-56.

[1044] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/302-330.

[1045] Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*, 14-34.

[1046] Temizer, *Kur'ân'ın Benzersiz Üslûbu*, 83-84.

[1047] Bazı örnekler için bk. Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân*, 151-163; er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, 188-208.

Yukarıda bahsi geçen âlimlerin geneline baktığımızda,g üslûbü'l-Kur'ân'a genellikle Kur'ân'ın i'câzı bağlamında değindikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle onlara göre, Kur'ân'ın özgün üslûbu, Kur'ân'ın mucize olduğu ifadesiyle eşdeğerdir. Nitekim Kur'ân'ın kendine özgü bir üslûbu olduğu ve Arap kelâmından farklılaştığı hususu, Arap müşrikleri tarafından da kabul edilmiştir. Meselâ; Arap edebiyatının ustalarından sayılan Velîd b. Muğîre ve Ebû Zer'in kardeşi Üneys b. Cünâde el-Ğıfârî gibi kimseler, Kur'ân'ın eşsiz ve özgün üslûbu karşısında hayretlerini gizleyememişlerdir.[1048]

Tefsirinde üslûbü'l-Kur'ân[1049] ya da onun çoğul formu olan esâlîbü'l-Kur'ân[1050] tabirine atıfta bulunan İbn Âşûr'un Kur'ân üslûbuna yaklaşımı, önceki dönem âlimlerin yaklaşımlarıyla benzerlik arz etmektedir. O da Kur'ân'ın üslûbunu i'câz çerçevesinde değerlendirmiş, hatta kendi tasnifinde belirttiği i'câz vecihleri arasında belâgî i'câzdan sonra ikinci sıraya yerleştirmiştir.[1051] Onun Kur'ân'ın eşsiz ve biricik üslûbunu bir i'câz vechi olarak değerlendirmesinde, başta Bâkıllânî olmak üzere önceki dönem âlimlerin büyük bir etkisi olduğu izâhtan vârestedir. İbn Âşûr'un üslûbü'l-Kur'ân'ı müstakil bir başlık altında ele almamasının temel gerekçesi, bu alanı Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olarak kabul etmesidir. Nitekim belâgat ve üslûp, hicrî II. asırdan günümüze değin Kur'ân'ın i'câz vecihleri arasında tadâd edilmiştir.[1052] Öte taraftan ona göre yukarıda adı geçen dönemin belâgat dâhileri, Kur'ân'ın kendilerinin alışkın olduğu üslûptan farklı bir yapıya sahip olduğunu kabul etmiş ve onun benzersizliği karşısında hayranlıklarını dile getirmişlerdir. Nitekim onlardan biri olan Velîd b. Muğîre'yi Hz. Peygamber'in kırâ'atini dinlerken "Allah'a yemin olsun ki! O, bir kâhin değildir. Onun ifadeleri kâhinlerin karmakarışık ve secili sözlerine benzememektedir. Zira biz şiirin recezini, hecesini, kısasını ve uzununu olmak üzere her türlüsünü biliriz. Şüphesiz o, şâir değildir." ile Üneys b. Cünâde el-Ğıfârî'yi Hz. Peygamber'in kırâ'ati karşısında "Ben daha önce kâhinlerin sözlerini işiten biriyim. Oysaki onun sözü bunların sözüne benzememektedir. Söylediği sözleri şiir türlerine de tatbik ettim. Ancak onlara da uymadığını gördüm. Benden sonra hiç kimsenin dili onun sözlerinin şiir olduğunu söyleyemez." şeklinde bir itirafta bulunmak zorunda bırakan Kur'ân'ın biricik ve özgün üslûbudur.[1053]

İbn Âşûr, Kur'ân'ın üslûp yönünün belâgat ilminde görmezden gelindiğini ve yeterince işlenmediğini düşünmektedir. Onun deyişiyle Kur'ân'ın bahsi geçen bu vechi belâgat ilminde ihmâl

[1048] Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", XLII/382.

[1049] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/65; XVI/231; XVII/181; XXIII/57.

[1050] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/13, 116, 117, 123, 125, 456; XV/41; XVII/182; XIX/286; XXIX/29.

[1051] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/113.

[1052] Mehmet Taha Boyalık, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), XXVI/393-398.

[1053] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/114. Ayrıca bk. Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/264.

edilmiştir.[1054] İbn Âşûr'un bu iddiasında haklılık payının olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Kur'ân'ın üslûbu üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, genellikle belâgat ilminde konu edinilen kavramların öne çıktığı görülmektedir.[1055] Esasında bunda Kur'ân'ın belâgî ve üslûbî i'câz arasındaki sıkı etkileşimin etkisinin olması muhtemeldir. Bu etkileşimin sonucu olarak daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'ân'ın üslûp bakımından i'câzına temas eden âlimler, onun üslûbundan ziyade belâgat kavramlarına yer vererek dilsel i'câzını ön plana çıkarmışlardır. İki i'câz vechi arasındaki bu etkileşimin farkında olan İbn Âşûr, ikisini müstakil birer i'câz vechi olarak değerlendirmiş ve belâgat ile ilgili kavramları daha çok Kur'ân'ın dilsel yönüyle olan i'câzı bölümünde zikretmiştir. Hemen ifade edelim ki, İbn Âşûr her ne kadar böyle bir ayrıma gitse de bunda tamamen başarılı olduğu söylenemez. Zira o, Kur'ân'ın üslûp bakımından i'câzı başlığı altında tefennün, îcâz gibi bazı kavramları zikretmekten kendini alıkoyamamıştır. Durum böyle olmakla birlikte onun iki i'câz arasındaki ayrım noktasında katkısı sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi açısından önem taşımaktadır.[1056] Ayrıca, daha önce de ifade edildiği üzere üslûbü'l-Kur'ân konusunun daha çok i'câzü'l-Kur'ân isimli çalışmaların altında incelenmesi, İbn Âşûr'un bu savını kuvvetlendirmektedir. Kanaatimizce Kur'ân'ın bu iki i'câz vechi arasında bir etkileşimin olması kaçınılmazdır. Zira her ikisi nihâyetinde Kur'ân'ın dilsel boyutu ile ilintilidir. Ancak aralarındaki ortak kavramları zikretmekle beraber, Kur'ân'ın üslûbî boyutuna değinilirken lafız-mana dengesi, kıssaları sunuş biçimi ve tekrârları, sözdizimi, estetik zenginliği, hislere hitâp etmesi gibi yönlerin daha çok ön plana çıkarılması gerekir.[1057]

Bilindiği gibi Arap edebiyatında edebî ürünler, şiir ve nesir olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. "Hissediş, sezgiye dayanan bilgi; âhenkli ve ölçülü söz"[1058] olarak tanımlanan şiir, Câhiliye dönemindeki insanlar için oldukça önemli ve hayatî bir değere sahipti. Şâirler; memleketin bilgini, kâhini, sihirbâzı olup herkesin üstünde bir itibara sahipti. Öyle ki bu kimseler, gerek siyâsî gerekse de sosyal müzâkerelerde kâbilelerin temsilcisi konumundaydılar.[1059] Bundan dolayı kâbile reisinin yanında şâirler de önemli görevler icrâ etmekteydiler. Bir kâbilenin büyük ve güçlü bir şâire sahip olmak şeref ve gurur,

[1054] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/113.

[1055] Örnek bir çalışma için bk. Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, *Hasâisü't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve semâtühü'l-belâgiyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992).

[1056] Örnek bir çalışma için bk. el-Bahît, *Hasâisü'l-üslûbi'l-Kur'ânî.*

[1057] Sıddık Baysal, "Üslûbü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* I/35 (2018), 402.

[1058] İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), XXXIX/144.

[1059] Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliyye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 72.

bundan mahrum olması ise salt bahtsızlık değil, aynı zamanda utanç vesilesiydi.[1060] Arap edebiyatının ikinci yazım türü olan "nazım dışında düzenlenmiş söz"[1061] ve "vezin ve kâfiyeye bağlı olmayan serbest söz"[1062] gibi ifadelerle tanımlanan nesir de Câhiliye Arapları tarafından sıkça kullanılmaktaydı. Nesir, hem daha zor korunabilmesi hem de şiirden sonra vücuda gelmesi gibi etkenlerden dolayı şiire nispetle daha az kullanılmıştır.[1063]

İbn Âşûr da Arap edebiyatının yukarıdaki şekliyle şiir ve nesir olmak üzere iki kısma ayrıldığını, nesrin ise hatâbet (konuşma) ve kâhinlerin secili sözlerinden meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre şiir ve nesirde mâhir olan Araplar, manaların özgünlüğü ve terkiplerin ifade edilişi noktasında birbirleriyle yarışsalar dahi, nihâyetinde onlar üslûp noktasında tek bir üslûba bağlı kalmışlardır. Nitekim Nâbiğa ez-Zübyânî (öl. ?/604) ve Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645) şiirleri gibi birçok şiirin ilk beyti "بَانَتْ سُعَاد"[1064], "يا خَلِيلَيَّ"[1065] ve "يا أَيُّهَا الرَّاكِب"[1066] ifadeleriyle başlamıştır. Tarafe b. 'Abd'in İmruülkays'ın "وُقوفا بِها صَحْبِي عليَّ مَطِيَّهُم"[1067] şeklindeki şiirine son harfi hariç benzer bir şiir söylemesi de yine bu kabildendir.[1068] İbn Âşûr'a göre Kus b. Sâide ve Sehbân'ın hutbeleri göz önünde bulundurulduğunda, Arapların hatâbe konusundaki özgünlükleri de şiirden farksız olmadığı görülür. Benzer şekilde kâhinlerin sözleri de garip kelimeler ve kısa bölümlerden oluşmaktadır. Şiirin Arap kelâmında daha yaygın olarak kullanıldığının altını çizen İbn Âşûr, bu görüşünü Hz. Ömer'in "Şiir, Arap kavminin ilmiydi. Onlar için şiirden daha doğru bir ilim yoktu."[1069] beyanıyla delillendirmektedir.[1070] İbn Âşûr, şiir ve nesirin Arap edebiyatındaki konumu ve değerini ortaya koyduktan sonra Kur'ân'ın ne kâhinlerin secîli sözlerine ne de şiire benzediğini belirtmektedir. Nitekim Kur'ân'ın özgünlüğü yukarıda bahsi geçen Velîd b. Muğîre ve Üneys

---

[1060] Nihad M. Çetin, "Arap/Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III/285-286.

[1061] İsmail Durmuş, "Nesir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), XXXIII/6.

[1062] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliyye Dönemi*, 229.

[1063] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliyye Dönemi*, 230. Câhiliye döneminde şiir ve nesirin tarihsel süreci hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliyye Dönemi*; Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târihü âdâbi'l-'Arab* (Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974); Ekber Behrûz, *Târih-i edebiyyât-ı 'Arab* (Tebrîz: Dânişgâh-i Tebrîz, 1980); M. Çetin, "Arap/Edebiyat".

[1064] Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvân*, thk. Abbâs Abdüssettâr (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), 111; Ebû'l-Mudarrab el-Mâzinî Ka'b b. Züheyr, *Dîvân*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 60. Süyûtî de Arap şiirinde "بَانَتْ سُعَاد" ifadesiyle başlayan şiirlerin yaygınlığına dikkat çekmiş ve bu konuda bazı örnekler zikretmiştir. Bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi'l-muğnî*, thk. Muhammed Mahmûd İbnü't-Telâmîd (Lecnetü't-Türâsi'l-'Arabî, 1966), II/529-531.

[1065] Örnek için bk. 'Abîd el-Ebras, *Dîvân*, nşr. Eşref Ahmed 'Adre (Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 99.

[1066] Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *el-Hamâse*, thk. Abdülmün'im Ahmed Sâlih (Irak: Dârü'r-Reşîd, ts.), 54-55.

[1067] İmruülkays b. Hucr, *Dîvânü İmrii'l-Kays*, 9.

[1068] Tarafe b. 'Abd, *Dîvân*, 19.

[1069] Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I/68.

[1070] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/22, 125, 640; XXIII/57.

b. Cünâde'nin yanı sıra 'Utbe b. Rebî'a ile Nadr b. Hâris gibileri tarafından da açık bir şekilde kabul edilmiştir. Arap müşrikler, Kur'ân'ı aşina oldukları edebî türlerden birine benzetemediklerinden dolayı onu en çok benzediğini düşündükleri şiire benzetmişlerdir.[1071]

İbn Âşûr, Kur'ân'ın Arap fesâhati noktasında çok üstün, manalarının ve amaçlarının çeşitli, nesir olmasına rağmen son derece akıcı, terkiplerinin nizâmında herhangi bir tenâküzün olmadığını ve şiire nispetle ezberlenmesinin daha kolay olduğunun altını çizmiştir. Arapların gâyelerini ve edebî ifadelerini ölümsüz kılmak için şiire yöneldiklerini belirten İbn Âşûr, onların birbiriyle yarıştıkları alanın şiir ile sınırlı kaldığını ileri sürmektedir. O, şiirde zaruret olarak isimlendirilen kelime fazlalıkları ve değişikliklerinin Kur'ân için geçerli olmadığını, Kur'ân'ın nesir bir kelâm olarak nâzil olmasına rağmen terkiplerinin ve fesâhatinin akıcılığı sayesinde bütün dillerden üstün olduğunu belirtmektedir.[1072] İbn Âşûr'un ifadelerine bakıldığında, Kur'ân'ı nesir türüne dâhil ettiği müşâhede edilmektedir. Nesir türü içinde de bir ayrım yapan İbn Âşûr, Kur'ân'ın hatâbeye daha yakın olduğunu,[1073] ancak bazı yönlerden ondan ayrıştığını söylemektedir.[1074] Ona göre Kur'ân, nesir haliyle de i'câzı kapsamakta; Arapların bildiği üslûpları içermesinin yanı sıra yeni üslûplar da ortaya koymaktadır.[1075] Sonraki başlıklarda İbn Âşûr'un zikrettiği üslûplar çerçevesinde Kur'ân'ın Arap dilinden ayrıştığı özgün üslûplar ele alınacaktır.

2.1. Aynı Anda İki Maksadın Birlikte Zikredilmesi: Öğüt ve Teşrî'

et-Tahrîr'inde âyetleri birçok açıdan yorumlayan İbn Âşûr, sadece lafza değil, aynı zamanda maksada, yani ilâhî kelâmda hakikatte neyin murâd edildiğine de önem vermiştir. İbn Âşûr'un bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce Kur'ân'ın maksadı olarak neyin kastedildiğini ortaya koymanın konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı kanısındayız. Kur'ân'ın gâyelerinin, maksatlarının, hikmetlerinin ve amaçlarının ön planda tutulduğu bu yön, modern dönemde daha çok *makâsidü'l-Kur'ân* tabiriyle ifade edilmektedir. Farklı tanımları olmakla birlikte[1076] "kulların maslahatını

[1071] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/114-115.

[1072] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/115.

[1073] "Ve kâne min üslûbi'n-nesri ekrabü ilâ'l-hatâbe". İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/114.

[1074] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/120.

[1075] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/115.

[1076] Makâsidü'l-Kur'ân kavramı, klasik dönemden itibaren kullanılan bir kavram olmakla birlikte, tanımı esas itibariyle modern dönemde yapılmıştır. Yapılan bazı tanımlar için bk. Mis'ad Bûdûhe, "Cühûdü'l-'Ulemâ fî İstinbâti Makâsidi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *el-Mü'temerü'l-'Âlemîyyü'l-Evvel Li'l-Bâhisîn fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmihi* (Mağrîb: er-Râbitatü'l-Muhammediyyetü Li'l-'Ulemâ, 2011), 956; Muhammed Fârûk Muhammed el-Hebbâş, *el-Makâsidü'l-Kur'âniyye ve devrühâ fî fehmi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâsetün ta'sîliyyetün tatbîkiyyetün* (Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2021), 11-12.

gerçekleştirmeye dönük gâyeler"[1077] olarak da tanımlanabilen bu kavramın kullanımı, kaynakların belirttiğine göre ilk olarak Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) ifadelerinde yer almaktadır.[1078] *Cevâhirü'l-Kur'ân* adlı eserinde iki ayrı başlıkta makâsidü'l-Kur'ân tabirini kullanan Gazzâlî,[1079] bunu "Kur'ân'ın indiriliş gâyeleri"[1080] manasında kullanmıştır. Gazzalî'nin çağdaşı olan Begavî ve Zemahşerî ile sonraki dönemlerde yaşayan Râzî, Beyzâvî, İbn Cüzey ve Ebû Hayyân gibi âlimler, eserlerinde Kur'ân'ın temel gâyelerine atıfta bulunmuşlarsa da makâsidü'l-Kur'ân tabirinden ziyade salt makâsıd ve maksad gibi lafızlara yer vermişlerdir.[1081] Bikâî (öl. 885/1480) ise "her sûrenin belli bir maksadı"[1082] olduğu ilkesinden hareketle tefsirinde makâsidü's-süver tabirine daha çok yer vermiş ve onu tefsir ilminin bir alt disiplini olarak kabul etmiştir.[1083]

Kur'ân'ın külli (genel) ve cüz'i (özel) amaçlarını saptayarak âyetleri bu amaçlar ekseninde değerlendiren makâsidü'l-Kur'ân yaklaşımlı yorumların modern dönem tefsir geleneğinde belirgin bir şekilde arttığını söylemek mümkündür.[1084] Kanaatimizce bu dönemde makâsidü'l-Kur'ân'a yönelik artan eğilimin temelinde, İslâm dünyasının yaşadığı başta dînî olmak üzere sosyal, siyâsî krizler ve bunun çözümünde Kur'ân'dan cevap arayışının etkisi bulunmaktadır. Bütün bu artışlara rağmen,b yapılan çalışmaların nesnel bir bilimsel yönteme ihtiyaç duyduğunu ve oldukça sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.[1085] Modern dönemde Mahmût Şeltût (öl. 1963),[1086] Mahmût Şehâte[1087] ve Yûsuf el-

[1077] Abdülkerîm Hâmidî, *Makâsidü'l-Kur'ân min teşrî'î'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2008), 29.

[1078] Mevlüt Şahin, *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 8.

[1079] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Gabbânî (Beyrut: Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1986), 23, 25.

[1080] Abdurrahmân Hulelî, "Mukârebâtü Makâsidü'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Târihiyyetün", *et-Tecdîd* XX/39A (2016), 226. Ayrıca bk. Gülhan Maden, *Mâturîdî'nin (öl.333/944) Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ında Makâsıd Eksenli Tefsir Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 47.

[1081] Hulelî, "Mukârebâtü Makâsidü'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Târihiyyetün", 195-206; Adil Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdî Tefsîr: İbn Âşûr Örneği* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2022), 34-36.

[1082] el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ makâsidi's-süver*, I/182.

[1083] Güven, "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak 'Makâsıdu's-Süver'", 106.

[1084] Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otto, 2016), 105.

[1085] Ali Muhammed Es'ad, "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir", *Makâsıdî Tefsir: Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrıcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 236.

[1086] Mısırlı âlim Mahmûd Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde makâsidü'l-Kur'ân başlığı altında Kur'ân'ın maksatlarının akîde, ahlâk ve ahkâm olmak üzere üç yönde temerküz ettiğini ifade etmekte ve bu yönleri tafsilatlı bir şekilde açıklamaktadır. Mahmûd Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1983), 5-6.

[1087] *Ehdâfü külli sûretin ve makâsidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı çalışmasında Kur'ân maksatlarına değinen Şehâte, Kur'ân'daki birçok sûreyi farklı açılardan ele alarak "ehdâf" başlığı altında çeşitli maksat ve hedeflere temas etmiş ve bu yöntemin Kur'ân araştırmalarında en faydalı metot olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mahmûd Şehâte, *Ehdâfü külli sûretin ve makâsidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976), 3-371.

Karadâvî[1088] gibi âlimler Kur'ân'ın maksatlarına temas etmiş olsalar da Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrü'l-menâr*'ı ile İbn Âşûr'un *et-Tahrîr*'i bu alanda daha çok ön plana çıkmaktadır.

Rızâ, *Menâr*'ın mukaddimesinde klasik tefsirlerin ve bu tarzda yazılan eserlerin Kur'ân'ın genel ilke ve amaçlarını perdelediğini ileri sürmüştür. Ona göre bu tefsir yönteminde kaleme alınan eserlerde gramer tahlilleri, belâgi nükteleri, kelâmî ve usûlî tartışmalar, faydasız rivâyetler ile isrâiliyât yoğun bir şekilde işlenmiştir. Bu durum da okuyucunun Kur'ân'ın nefsi tezkiye eden ve aklı aydınlatan yüce maksatlara erişmesini men etmektedir. Rızâ'ya göre bunun yerine Kur'ân'ın hidâyet boyutu, yol gösterici ve ıslâh edici yönünün ön plana çıkarıldığı bir tefsirin esas alınmalıdır.[1089] Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğunun en büyük delili olarak Kur'ân maksatlarına işaret eden Rızâ,[1090] Yûnus sûresi 10/2. âyet bağlamında Kur'ân maksatlarını on başlık halinde tafsilatlı bir şekilde zikretmiştir.[1091]

Menâr tefsirinin yazarlarının yanı sıra İbn Âşûr da tefsirinde makâsidü'l-Kur'ân,[1092] maksidü'l-Kur'ân[1093] gibi terkiplerle yeri geldikçe Kur'ân'ın maksatlarına çokça değinmiştir. Onun söz konusu kavrama sıkça atıfta bulunması,[1094] tefsirini makâsıdî tefsir yöntemiyle ele alınan bir eser hâline getirdiğini söylemek mümkündür. Bu yönüyle *Tahrîr*'de dil ve belâgatten sonra en baskın yönün makâsıdî yön olduğu söylenebilir.[1095] O, tefsirine ek olarak makâsıd kuramının temel teorik boyutunu

[1088] el-Karadâvî, Kur'ân'ın yedi maksadı bulunduğunu belirtmiş ve bunları şu şekilde açıklamıştır: (i) İnânç ve tasavvurların tashîhi. (ii) İnsan değerinin ve hukukunun korunması. (iii) Allah'a ibâdet edilmesi ve ona karşı takvalı olunması. (iv) Nefis tezkiyesi. (v) Âilenin oluşumu ve kadının korunması. (vi) İnsanlığa şâhitlik edecek bir ümmetin inşâsı. (vii) Yardımlaşan bir insânî âleme davet. Detaylı bilgi için bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâ'melü ma'a'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 2000), 73-125.

[1089] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/8-10.

[1090] Gülnur Külünkoğlu, *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 114.

[1091] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/171-241. Abduh ve Rızâ'nın makâsidü'l-Kur'ân yaklaşımı hakkında yapılan bir çalışma için bk. Gülnur Külünkoğlu, "Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022), 292-316.

[1092] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/41, 42, 44-45, 133, 135; II/69; III/158; IV/159; IX/123.

[1093] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42; II/63; XXIV/250.

[1094] Kuşkusuz İbn Âşûr'un gündeminde makâsıdî düşüncenin bu denli yer tutmasında birçok farklı faktör etkili olmuştur. Bunların başında, İbn Âşûr'un içinde yaşadığı aile ve çevre gelmektedir. Zira bilindiği gibi İbn Âşûr, son derece entelektüel ve ilmî birikimi yüksek bir ailede dünyaya gelmiştir. Aile ve çevre faktörünün yanı sıra Şâtıbî ve İbn Haldûn'un da etkisini göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü İbn Âşûr'un Kur'ân'ın en yüce maksadını ferdî, ictimâî ve medenîyetin (*umrân*) ıslâhı olarak belirtirken "umrân" kavramına atıfta bulunması, İbn Haldûn'un sosyolojik düşüncesinden etkilendiğinin bir göstergesidir. Benzer şekilde Şâtıbî'nin makâsıd düşüncesinin temelini oluşturan *el-Muvâfakât* başta olmak diğer eserlerini de okumuş ve onlardan faydalanmıştır. Daha tafsilatlı izâh için bk. Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdî Tefsîr: İbn Âşûr Örneği*, 111-121; Külünkoğlu, *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*, 131-132.

[1095] Tefsiri bağlamında İbn Âşûr'un makâsıdî düşüncesi üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Heyâ Sâmir Miftâh, "Makâsidü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr", *Mecelletü Külliyeti'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 29 (2011); Nişvân Abduh Hâlid Kâid, "Devrü'l-İstikrâ' fî İsbâti Makâsidi'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr", *Câmi'atü'l-Medîneti'l-'Âlemiyye* IV (2012); Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdî Tefsîr: İbn Âşûr Örneği*; Külünkoğlu, *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*, 126-162.

tafsilatlı bir şekilde her yönüyle *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı eserinde işlemiştir.[1096] Bu açıdan o, modern dönemde makâsıd kuramının bir sistem bütünlüğünü elde etmesine en büyük katkı sağlayan bilginlerden biri sayılmaktadır.[1097] İbn Âşûr'un, müfessir için Kur'ân'ın nüzûlüne esas teşkil eden maksatları bilmeyi zorunlu bir şart olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[1098] Fakat ona göre bu maksatların tespit edilip ortaya konulması herkesin yapabileceği bir ameliye değildir. Bu durum, " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ /Onun te'vîlini sadece Allah ve ilimde derinleşenler bilir."[1099] âyetinde de açıkça belirtildiği üzere, ancak ilimde derinleşenlerin üstesinden gelebileceği bir iştir. Bu vasfa sahip olanlar, Kur'ân âyetlerinden teşrî', edep ve başka konularda gizli kalmış birçok hüküm çıkarabilirler.[1100] *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'e baktığımızda, İbn Âşûr'un makâsıd kavramıyla neyi murâd ettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Bunun sebebi, onun bu kavramla birden fazla anlamı murad etmiş olmasıdır. Söz gelimi tefsirinin dördüncü mukaddimesinde, makâsidü'l-Kur'ân kavramıyla daha çok Kur'ân'ın nüzûlüne esas teşkil eden maksatları kastederken,[1101] başka yerde Kur'ân'da bazı konuların ele alınışıyla güdülen gâyeleri ifade etmek için de aynı tabiri kullanmıştır. Kezâ Kur'ân'ın üslûp özelliklerine temas ederken de bu kavramı ön plana çıkarmıştır.[1102]

Konumuzla doğrudan alakalı olan kısım da bu son kısımdır. Hemen ifade edelim ki, *Tahrîr*'in nirengi noktası i'câz olduğu için hemen hemen ele alınan birçok mesele de doğrudan ya da dolaylı olarak i'câz ile irtibatlandırılmıştır. Bu durum, makâsıd için de geçerlidir. İbn Âşûr, dördüncü mukaddimede yaptığı istikrâ sonucu ulaştığı Kur'ân'ın sekiz aslî maksatlarından sonuncusunun da i'câz olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'ın aslî maksatlarından biri de Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymaktır. Nitekim Kur'ân'ın mucize bir kelâm olması, aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna da işaret eden bir delildir.[1103] Makâsıdı i'câz ile ilişkilendirilmesi İbn Âşûr'dan öncesine dayanmaktadır. Zira onun öncesinde İbnü'z-Zemlekânî ve Mısırlı âlim Zürkânî (öl. 1948) de makâsıd-i'câz ilişkisini dile getirmişlerdir. Zemlekânî, Kur'ân'ın i'câzını ele aldığı *el-Burhân* isimli eserinde Kur'ân'ın vahiy mahsûlü

[1096] Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslâmiyye, 2004).

[1097] Mehmet Emin Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)", *Makâsıdî Tefsir Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, ed. Mustafa Çağrıcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 270.

[1098] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/38.

[1099] Âl-i 'İmrân, 3/7.

[1100] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/116.

[1101] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/38.

[1102] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/295; Ayrıca bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 133.

[1103] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/41.

olduğu tezinden hareketle Kur'ân maksatlarını dört gruba ayırmış ve el-Fâtiha sûresinde bunun tatbîkini yapmıştır.[1104] Benzer şekilde Zürkânî de makâsidü'l-Kur'âni'l-Kerîm başlığı altında Kur'ân'ın üç temel maksadından birinin Kur'ân'ın mucizesinin ortaya konulması olduğunu söylemiştir. Ona göre de bu durum, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etme noktasında bir delildir.[1105] İbn Âşûr'un ifade etmiştik. Kur'an anlatımlarında icâzın esas alınması[1109] ve Yunus 10/101. âyetinde geçen "nazar (انظُرُوا)" fiilinde olduğu üzere, Kur'ân'daki bazı kelimelerin hem hakikî hem de mecâzî anlama eşit Zemlekânî'den etkilenmiş olma ihtimaline baktığımızda tefsirinde *el-Burhân fî i'câzi'l-Kur'ân* ismiyle iki düzeyde delâlet etmesi[1110] gibi üslûplar, İbn Âşûr'un Kur'ân amaçları bağlamında kabul ettiği kitap olduğunu bunlardan birinin İbnü'z-Zemlekânî, diğerinin ise İbn Ebû'l-İsba'a ait olduğunu üslûplardır. İbn Âşûr, bu üslûpların Arap kelâmından ayrışıp ayrışmadığı, yani özgün olup olmadığı belirtmesi bile esasında İbnü'z- Zemlekânî'nin eserinden haberdar olduğunu göstermesi açısından konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Onun Arapların üslûbundan ayrı olduğunu önemli bir bilgidir.[1106] İbn Âşûr'un Zürkânî'den etkilenmiş olma ihtimali de kuvvetle muhtemeldir. Zira düşündüğü maksatlardan birisi Kur'ân nazmında öğüt (*mevi'ze*) ve teşrî' olmak üzere iki maksadı cem İbn Âşûr'un ifadesi, Zürkânî'nin izâhıyla da birebir örtüşmektedir. *Tahrîr*'de her ne kadar Zürkânî'ye etmesidir. Ona göre bu tarz bir üslûp, Kur'ân'ın Arap üslûbundan ayrıştığı en büyük üslûplardan atıfta bulunulmasa da, Zürkânî'nin *el-Menâhil* isimli eserin ilk basım tarihi olan 1362/1943[1107] yılı göz biridir.[1111] Mukaddimesinde sadece bu ifadeyi aktarmakla iktifâ eden İbn Âşûr, konuya dâir herhangi önünde bulundurulduğunda, İbn Âşûr'un ondan etkilenme ihtimalini güçlenmektedir. Zira kaynakların bir örnek zikretmez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr tarafından hem öğüt hem de teşrî' belirttiğine göre İbn Âşûr, tefsirini 1380/1960 yılında tamamlamıştır.[1108] Dolayısıyla *Menâhil*'in basımı gerçekleştiği tarihlerde İbn Âşûr tarafından tefsirin yazımı hala devam etmekteydi. Bu da onun *Menâhil*'den etkilenmiş olma yönünde savımızı güçlendirmektedir.

[1104] Kemaleddin Abdulvahid b. Abdulkerim İbnü'z-Zemlekânî, *el-Burhânü'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'ân*, thk. el-Hadisi, Hatice Ahmed Matlûb (Bağdâd: Matba'atü'l-'Ânî, 1973), 61-69.

[1105] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/124.

[1106] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/325.

[1107] M. Suat Mertoğlu, "Zürkânî, Muhammed Abdülazîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), XLIV/579.

[1108] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/636.

[1109] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/123.

[1110] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/295. Ayrıca bk. Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 133.

[1111] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/115.

maksadının zikredildiği âyetlerden biri "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى /Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın."[1112] âyetidir. Âyetin öncesine ve sonrasına bakıldığında, iddet ve talâk gibi âile hukukuna dair meselelerin ele alındığı görülmektedir. Burada ise beş vakit namaz ve orta namazdan bahsedilerek ara cümle (*cümle-i mu'terize*) konumunda bir ifade yer almıştır.[1113] İbn Âşûr'a göre bu âyetin ara cümle olarak vaz edilmesinin gerekçesi, ya orta namaza gereken hassasiyetinin gösterilmemesi ya da onun aksatılmadan kılınmasında yaşanan zorluğu bildirmektir.[1114] Ona göre, önceki âyetlerde dünyevî menfâatin (talak, iddet vd.) ağırlıkta olduğu teşrî'i hükümleri açıklayan âyetler art arda gelince, peşinden uhrevî menfâatin *(namaz)* baskın olduğu teşrî' zikredilmiştir. Bu üslûpla, bir yönün tamamen terk edilip diğeriyle meşgul olunmasının engellenmesi hedeflenmiştir. Nitekim Beyzâvî de buna dikkat çekerek evlâtlar ve eşlerle ilgili hükümlerin arasında yukarıdaki âyetin zikredilmesinin, insanların namazdan gâfil olmamaları gâyesiyle olduğunu söylemiştir.[1115]

İbn Âşûr'un ifadelerine baktığımızda, benzer izâhların başka müfessirler tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Söz gelimi Râzî de yukarıdaki âyetin ara cümle olarak getirilmesinin üç gerekçesi olduğuna dikkat çeker. Birinci gerekçe namazda kırâ'at, kıyâm, rükû', secde gibi hareketler yer aldığı için namaz, Allah'ın heybeti karşısında kalbin zayıflığını ve insan tabiatındaki itaatsizliği ortadan kaldırmayı ifade eder. İkincisi ise namaz kula rubûbiyetin büyüklüğünü, kulluğun zilletini ve cezâ ile mükâfatın durumunu hatırlatır. Böylece kul, kolay bir şekilde rabbine boyun eğer. Râzî'nin zikrettiği son gerekçeye göre ise önceki âyetler nikâh, talâk ve iddet gibi dünyevî menfaatlere dönüktü. Burada ise âhiret menfâatinin ön planda tutulduğu namaz zikredilmiştir.[1116] Esasında İbn Âşûr'un Kur'ân nazmında öğüt ve teşrî' olmak üzere iki maksadı zikretmesini örnek kabilinden değerlendirmek gerekir. Zira Kur'ân âyetlerinde bu iki maksattan daha fazla maksadın bulunması da mümkündür. Nitekim İbn Âşûr'un "ilimde büyük bir behreye sahip olanlar, teşrî', edep ve diğer meselelerde Kur'ân âyetlerinden birçok

[1112] el-Bakara, 2/238.

[1113] İbn Âşûr'a göre, her bir âyetin öncesi veya sonrası ile mutlaka bir münâsebet bulunması zorunlu değildir. Ona göre Kur'ân, meseleleri ele alış biçimi bakımından bir eğitim kitabından ziyade, öğüt ve hatırlatma kitabıdır. Dolayısıyla Kur'ân'da meselelere temas edilirken muhâtaba bilgi vermekten ziyade hidâyete eriştirilmesi hedeflenmektedir. Bundan dolayı Kur'ân, aslî gâyelere işaret etmek için sıklıkla bu tarz ara cümleleri kullanmaktadır. Fakat buna rağmen İbn Âşûr, âyetlerin tertîbinin büyük oranda Hz. Peygamber'e isnad edilmesi nedeniyle müfessirlerin âyetlerin tefsirinde münâsebeti de göz önünde bulundurmaları gerektiğine vurgu yapmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/81, II/465; Ayrıca bk. Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*, 91-92.

[1114] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/465.

[1115] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II/466; Beyzâvî'nin görüşü için bk. el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/147.

[1116] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI/482.

hükmü çıkarabilirler”[1117] şeklindeki beyanatı da Kur’ân nazmındaki maksatları bu iki maksatla sınırlı görmediğini göstermektedir

2.2. Üslûp Sapması/Değişimi: ‘Udûl

Kur’ân-ı Kerîm’de muhâtabı şaşırtmak, anlatımı sıradanlıktan ve sığlıktan kurtarmak gibi gâyelerden ötürü yer yer muktezâ-i zâhirin dışına çıkan âyet veya âyet öbeklerinin yer aldığı görülmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere iltifât olarak da isimlendirilen bu yerler, Arap belâgatı, dilbilim ve edebiyat gibi alanlarda *‘udûl* kavramıyla da ifade edilmektedir. İbn Âşûr’un bu kavrama yönelik değerlendirmelerine geçmeden önce konunun anlaşılması için ‘udûl olgusunun kavramsal çerçevesi ve tarihsel süreci üzerinde durmak gerekmektedir.

“A-d-l” kökünden türemiş olan ‘udûl kelimesi, köken itibariyle “yoldan çıkmak, sapmak, bir şeyin bir şeye denk olması, bir yerden ayrılma, bir şeyden başka bir şeye meyletme” gibi anlamlara gelmektedir.[1118] İbn Fâris ise, “‘ayn, dâl ve lâm” harflerinden meydana gelen bu kelimenin “doğruluk” ve “eğrilik” olmak üzere iki zıt anlamı birlikte barındırdığına dikkât çekmektedir.[1119]

Bir üslûp ıstılâhı olarak ‘udûl kavramına baktığımızda ise, tarihî süreç içinde birden fazla tanımının yapıldığı gözlemlenir. Söz gelimi Ziyâeddin İbnü’l-Esîr (öl. 637/1239) ‘udûlü “zorunlu husûsî bir türden dolayı bir lafızdaki sigadan başka bir sigaya geçmek” şeklinde tanımlarken,[1120] modern dönem dil araştırmalarının önemli öncülerinden biri olan Temmâm Hassân (öl. 2011) ise “asıldan çıkmak veya herhangi bir kâideye muhâlefet etmek” şeklinde tanımlar.[1121] Kur’ân’da sarf ve nahiv ‘udûlleri ismiyle doktora tezi kaleme alan Murat Tala ise ‘udûlü olgu ve üslûp açısından “herhangi bir asıldan çıkmak veya kâideye muhâlefet etmek suretiyle, alışılmışı terk edip alışılmadık özel bir üslûba intikât etmek” olarak tarif eder.[1122] Kavramın kök ve ıstılâhî manasına bakıldığında her ikisinin de bir değişim ve dönüşüm noktasında kesiştiği görülü. Buna göre ‘udûlün bir üslûbun veya kalıbın ya da siganın terkedilip başka bir üslûp/kalıp/siga’ya geçilmesi anlamına geldiğini söylemek mümkündür. İslâm bilginleri, bahsi geçen bu üslûp değişimini ifade etmek için ‘udûl yerine “nakl, intikâl, rücû‘, iltifât, sarf, televvün,

[1117] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/115-116.

[1118] ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, XXIX/443-449.

[1119] İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, IV/246.

[1120] eş-Şeybânî, *el-Meselü’s-sâ’ir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâ‘ir*, II/145.

[1121] Temmâm Hassân, *el-Beyân fî revâ‘i’l-Kur’ân: dirâsetün lügaviyyetün ve uslûbiyettün li’n-nassi’l-Kur’ânî* (Kâhire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1993), 347.

[1122] Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur’ân’da ‘Udûl*, 9.

muhâlefetü muktazâ'z-zâhir, şecâ'atü'l-'Arabiyye, el-haml 'ale'l-ma'nâ, terk, nakzü'l-'âdet"[1123] gibi mürâdif ıstılâhları da kullanmışlardır. Bu kavramların tümü anlam bakımından yakın anlam ifade etseler de aralarında nüâns farklarının bulunduğunu belirtmek gerekir.

Dil ve belâgat sahasında Ebû 'Ubeyde (öl. 209/824) ve İbn Mu'tez (öl. 296/908) gibi 'udûl kavramına farklı isimlerle atıfta bulunanlar olduğu gibi, Rummânî, İbn Cinnî, Ebû Hilâl el-'Askerî gibi doğrudan 'udûl kavramını ıstılâhî anlamında kullananlar da vardır. Ebû 'Ubeyde, 'udûl kavramını mecâz kavramıyla ifade ederken,[1124] İbn Mu'tez ise insirâf kavramıyla ifade etmektedir.[1125] Rummânî, Tâhâ 20/82. âyette yer alan "غَفَّار" lafzının "غَافِر" kelimesinin yerine gelmesini 'udûl ile açıklamaktadır.[1126] İbn Cinnî de *el-Hasâis* isimli eserinde "hakikâttan mecâza ittisâ' (genişleme), te'kîd ve teşbîh olmak üzere üç manadan dolayı geçiş yapılır." ifadesinde "'adele" lafzını terim anlamıyla kullanmaktadır.[1127] Kezâ, 'Askerî de 'udûl kavramını sarih bir şekilde belirtmektedir. O, rahmân ve rahîm kelimeleri arasındaki ayrım hakkında bilgi verirken rahîm lafzının 'udûl sebebiyle mübâlağa manası taşıdığını ifade etmektedir.[1128] Onun 'udûl lafzını kullanırken gâyesine de yer vermesi sonraki dönemlerde 'udûlün gâyelerinin netlik kazanmasında son derece önemlidir.

Dil ve belâgat sahasında 'udûl kavramına yönelik yoğun kullanıma, tefsir külliyatında da sıkça rastlamak mümkündür. Tûsî (öl. 460/1067), Vâhidî (öl. 468/1076), Râgıb el-İsfahânî, Zemahşerî, Fahreddîn Râzî, Beyzâvî, Nesefî, Ebû Hayyân, Âlûsî ve Sıddîk Hasan Hân gibi birçok müfessir, Kur'ân'a hem mana hem de dil açısından zenginlik katan 'udûl olgusuna yoğun bir şekilde değinmiştir. Söz gelimi

[1123] Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, *el-İ'câzü's-sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâsetün nazariyyetün tatbîkiyyetün* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2008), 141. 'Udûl kavramının yerine kullanılan kavramların derli toplu bir listesi için bk. Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*, 50-54.

[1124] Ebû 'Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381), I/9.

[1125] İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 152.

[1126] er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 104.

[1127] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II/444.

[1128] el-'Askerî, *el-Furûkü'l-lugaviyye*, 195-196. Dil ve edebiyat alanında 'udûl kavramını kullananlar, yukarıda bahsi geçenlerle sınırlı değildir. Bu konuda daha detaylı malumat için bk. Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*, 38-46; Zemzem Abdülmün'im Şehhâte, "el-'Udûlü'l-Beyânî ve Cemâliyyâtühü fî Sûreti'l-Vâkı'a", *Mecelletü Külliyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye* III/38 (2019), 2929-2931.

Tûsî, ‘udûl kavramını sarf terimini tanımlarken kullanmıştır.[1129] Vâhidî ise ‘udûlü el-haml ‘ale’l-ma‘nâ kavramıyla birlikte zikretmiştir.[1130] İsfahânî, gâibten hitâba geçişi ‘udûl ile ifade etmiştir.[1131]

Kur’ân’daki üslûp geçişlerini ifade etmek için ‘udûl kavramını sıkça kullanan Zemahşerî, el-Fâtiha sûresi 1/5. âyetindeki gâibten hitâba geçişin iltifât olduğunu belirtirken söz konusu geçiş lafzını “‘adele” lafzıyla açıklamıştır.[1132] Zemahşerî’nin bu ifadesi dikkate alındığında iltifâtı ‘udûlden daha kapsamlı bir kavram olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Râzî ise zamirler arası geçişin[1133] yanı sıra hakikattan mecâza geçiş gibi belâgat ile ilgili hususları da ‘udûl kavramıyla belirtmiştir.[1134] Ayrıca o, “fâidetü’l-‘udûl” kaydıyla da ‘udûlün gerekçelerine ve âyete kattığı inceliklere de temas etmiştir.[1135] Râzî, gâibten muhâtaba geçişin iltifât yoluyla olduğunu belirtirken bu geçişi “‘udûl” ile belirtmesi noktasında Zemahşerî ile kesişmektedir.[1136] Benzer şekilde Beyzâvî ve Nesefî de ‘udûl kavramına yer veren müfessirler arasında yer almaktadır. Beyzâvî’nin, kelâmda tefennün ve bir üslûptan başka bir üslûba geçişin Arapların âdetinden olduğunu dile getirmesi sadedinde ‘udûl ile birlikte tefennün kavramını kullanması dikkat çekicidir.[1137] Nesefî de Zemahşerî ve Râzî’de olduğu gibi zamirler arası geçişin iltifât olduğunu ifade ederken ‘udûl lafzını kullanmıştır.[1138]

Tefsirinde ‘udûl kavramına en çok yer veren müfessirlerden bir diğeri de Ebû Hayyân’dır. O, iltifât yoluyla olan zamirler arası geçiş ifadesinde ‘udûl ve türevlerini kullanması noktasında[1139] önceki müfessirlerle aynı kanaati paylaşmakla birlikte fâil kalıbından fa‘îl[1140] veya başka bir kalıba[1141] ve mif‘al kalıbından fa‘îl kalıbına[1142] olan geçişleri de bu kavramla ifade ederek ‘udûlün çerçevesini genişletmiştir. Araştırabildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr dışında ‘udûl olgusu üzerinde en çok duran müfessir

---

1129 et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, IV/414.

1130 Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basît*, thk. Abdülazîz b. Muhammed b. Muhammed el-Yahyâ (İskenderiyye: Dârü’l-Musavveri’l-‘Arabî, ts.), IV/319.

1131 Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıp el-İsfahânî*, I/57. Diğer örnekler için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, I/326; II/435.

1132 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, I/13. Zemahşerî’nin iltifât olarak belirttiği yerlerde kullandığı ‘udûl ve türevleri için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, I/213, 528; II/167; III/218.

1133 er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VI/480, 528; X/127; XXV/117.

1134 er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, II/285; IV/132; VI/368; XXIII/273; XXVII/522.

1135 er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXVIII/101; XXIX/433.

1136 er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, V/188; XXIII/341.

1137 el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, I/29. Beyzâvî’nin ‘udûl kavramına işaret ettiği diğer yerler için bk. el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, IV/203, 235, 255; V/64, 96.

1138 Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*, I/29, 31, 150, 370.

1139 el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI/33; VIII/21.

1140 el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, II/748.

1141 el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, III/323-324.

1142 el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, III/259.

Âlûsî'dir. Tefsirinde yüzden fazla yerde 'udûl kavramını ıstılâhî olarak kullanan Âlûsî, zamirden ism-i işarete geçiş,[1143] müzâriden mâziye,[1144] hitâptan gâibe,[1145] fâil sigasına,[1146] inşâ cümlesinden haber cümlesine [1147] ve fiil cümlesinden isim cümlesine geçiş[1148] olmak üzere mezkûr geçiş lafızlarının tümünü 'udûl lafzıyla ifade etmiş ve cümleye kattığı anlam incelikleri bakımından 'udûlün gerekçelerine işaret etmiştir. Ayrıca o, tefennün ve iltifâtı da 'udûl kavramıyla birlikte ele alması bakımından önceki müfessirleri takip etmiştir. Son olarak Hindistanlı âlim Hasan Hân da zamirden zâhir isme geçiş,[1149] zamirler arası geçiş,[1150] fiil cümlesinden isim cümlesine geçiş[1151] ve ism-i tafdîl sigasına geçiş[1152] ifadelerindeki geçiş lafızlarını 'udûl lafzıyla açıklamıştır.

'Udûl olgusuna ve onun gerekçelerine yaklaşım konusunda İbn Âşûr'un, önceki müfessirlerin bakış açısını büyük oranda benimsediği görülmektedir. O da izmârdan izhâra,[1153] inşâ cümlesinden haber cümlesine,[1154] hakikatten mecaza,[1155] nasbtan ref' harekesine,[1156] sıfat-ı müşebbehe'den müzârî sigasına,[1157] müzâri fiilden mâzî fiile,[1158] mâzî fiilden müzâri fiile,[1159] fâil sigasından fe'ûl sigasına,[1160] fiil cümlesinden isim cümlesine[1161] gibi sarfî, nahvî, belâgî geçişleri[1162] 'udûl kavramıyla zikretmekte ve fâidetü'l-'udûl[1163] ve vechü'l-'udûl[1164] lafızlarıyla da amaçlarına ve nüktelerine değinmektedir. Benzer durum 'udûl kavramının iltifât ve tefennün terimleriyle birlikte kullanılması noktasında da mülâhaza edilmektedir. İbn Âşûr, önceki müfessirlerde olduğu gibi zamirler arası geçişleri iltifât ve Kur'ân'ın bir

[1143] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, II/370.
[1144] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, III/78.
[1145] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/438.
[1146] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, II/273.
[1147] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, III/251.
[1148] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, IV/274, 363, 394.
[1149] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, V/53, 423.
[1150] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, I/48, 214, 336; IX/183.
[1151] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, IX/32.
[1152] el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, XII/266.
[1153] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/219; XVIII/28; XIX/272; XXIV/31; XXIX/211.
[1154] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/161.
[1155] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/464.
[1156] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/157-158.
[1157] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/146.
[1158] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII/6.
[1159] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/27.
[1160] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX/47.
[1161] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/122; XX/84.
[1162] Kur'ân'da yer alan 'udûller, bazı bilginler tarafından farklı açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Bahsi tasniflerle ilgili detaylı bilgi için bk. Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*, 18-22.
[1163] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/489.
[1164] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/326; XVIII/335; XXIII/360.

üslûptan başka bir üslûba geçişini ise tefennün olarak belirtirken, bu geçişleri yer yer ‘udûl ve türevleriyle birlikte ifade etmektedir.[1165]

İbn Âşûr’un yukarıdaki ifadesi dikkate alındığında; tefennün, iltifât ve ‘udûl kavramlarını birbirine yakın terimler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Âşûr vechesiyle bu kavramlar arasındaki hiyerarşiye bakıldığında, Kur’ân’daki üslûp değişikliği bakımından en üstte tefennün, akabinde iltifât, en sonda ise ‘udûl gelmektedir. Durum böyle olmakla birlikte İbn Âşûr’un iltifât başlığı altında verdiği teorik tanım ile âyetlerdeki pratiğin birbiriyle uyuşmadığı görülmektedir. Zira o, daha önce de ifade edildiği gibi iltifâtı sadece zamirler arası geçişle sınırlı tutmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr’un iltifâta getirdiği tanım göz önünde bulundurulduğunda; ‘udûl, ondan daha kapsamlı bir kavram olarak kabul edilmelidir. Bu durumda birbirini kapsaması açısından doğru sıralanışın tefennün, ‘udûl ve iltifât şeklinde olması gerekir. Bu çelişki, sadece İbn Âşûr’a özgü değildir. Zemahşerî de iltifâtı sadece zamirler arası geçişle münhasır kılmasına rağmen, verdiği örneklerde ‘udûlü iltifâtın altında zikretmiştir. Bu yönüyle İbn Âşûr’un bu konuda Zemahşerî’den etkilenmiş olması muhtemeldir.

‘Udûl konusunda İbn Âşûr’u diğer müfessirlerden ayırt eden en belirgin yön, onu müstakil bir şekilde Kur’ân üslûplarından biri olarak görmesidir. Onun deyimiyle ‘udûl, Kur’ân’ın üslûp özelliklerinden biridir.[1166] ‘Udûlü Kur’ân üslûpları arasında müstakil bir i‘câz vechi olarak kabul görme noktasında İbn Âşûr’un özgün olduğu söylenebilir. Çünkü araştırabildiğimiz kadarıyla açık bir şekilde ‘udûlü i‘câz kapsamında ele alan herhangi bir âlimi tespit edemedik. Bize göre İbn Âşûr’un ‘udûlü Kur’ân’ın üslûp yönüyle i‘câzı arasında tadâd etmesinin temel gerekçesi, takdîm ve te’hîrde olduğu gibi ‘udûlün de Kur’ân’ın söz dizimini bozduğuna yönelik ortaya atılan iddiaları çürütmektir. Zira ‘udûlde asıl kâideden bir çıkış ve kıyasa muhâlefet söz konusudur. Ancak ‘udûller belli bir edebî gâye doğrultusunda yapıldığında bir kusur olarak görülmemektedir. Bilâkis cümleye standart cümlede olmayan yeni manalar kattığı için edebî yönden üstün olarak kabul edilmektedir.[1167] Benzer durum Kur’ân’daki ‘udûller için de geçerlidir. Kur’ân’daki ‘udûller de edebî gayeye matuf olarak yer almaktadır. Üstelik bunlar Arap dilinin imkânları dâhilindedir. Nitekim İbn Âşûr da ikinci i‘câz vechi olarak ortaya koyduğu

[1165] İltifâtın ‘udûl ile birlikte kullanımı için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VI/140; VII/133, 387; VIII-II/193; IX/218; XIV/98, 122; XVI/46, 237; XVII/247, 342; XVIII/112, 174; XX/206, 234; XXV/35, 52; XXVI/192; XXIX/363. Tefennünün ‘udûl ile birlikte kullanımı için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/712; IV/300; VI/287; IX/28; XV/76; XXIV/196; XXX/320.

[1166] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/117.

[1167] Mehdi Cengiz, “Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye Dönemi Özelinde Şiir Zaruretleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* XXV/2 (2021), 900-901.

Kur'ân'ın özgün üslûplarının Arap dilinin çizdiği sınırların dışında olmadığını ve dilin imkân dâhilinde olduğunu belirtmiştir.[1168]

Buraya kadar İbn Âşûr'un 'udûl olgusuna yönelik teorik boyutu üzerinde durulmuştur. Son olarak pratik açıdan onun 'udûl kapsamında zikrettiği bir örneği vermenin konunun daha net bir şekilde ortaya konulmasına ışık tutacağı düşüncesindeyiz. İbn Âşûr, mukaddimesinde korku (*tehvîl*) ve benzeri durumlar gibi tekrarı gerektirecek yerler dışında Kur'ân'ın lafız ve siga tekrarından kaçınmasının ('*udûl*) Kur'ân'ın özgün üslûplarından biri olduğunun altını çizer. Bu kapsamda verdiği örneklerden biri, "إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا /Her ikiniz de eğer Allah'a tövbe ederseniz güzel olur. Zira kalpleriniz eğrilmişti."[1169] âyetidir. Hz. Peygamber'in iki hanımının konu edinildiği bu âyet "إِنْ تَتُوبَا" şeklinde tesniye ile başlamakta, sonrasında gelen "قُلُوبُكُمَا" ifadesi "قَلْبَاكُمَا" olarak tesniye gelmesi gerekirken "قُلُوب" şeklinde çoğul olarak gelmiştir. İbn Âşûr buradaki lafzın tesniye sigasından ziyade çoğul formunda gelmesini "siga tekrarından kaçınma" olarak yorumlamış ve bu "kaçınma" eylemini de 'udûl lafzıyla açıklamıştır.[1170] Tefsir tarihine bakıldığında İbn Âşûr dışında bu lafzı 'udûl çerçevesinde değerlendiren herhangi bir müfessire rastlayamadık. Bu yönüyle İbn Âşûr'un yaklaşımının özgün olduğu söylenebilir. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti bu lafzın çoğul formunda kullanılmasını Arapların âdetine bağlamaktadır. Örneğin Tûsî, Sem'ânî, İbn 'Atıyye, Râzî, Kurtubî ve Tabâtabâî'ye (öl.1981) göre tesniye bir lafzın tesniyeye muzâf olması durumunda çoğul olarak gelmesi Arapların sözlerinde yaygın olarak yer alan bir durumdur. Nitekim Araplar, "رأس/baş" ve "ظهر/sırt" gibi müfred bir lafzı tesniye olan bir kelimeye izâfe ettiklerinde "رؤسكما" ve "ظهوركما" ifadelerinde olduğu gibi çoğul forma sokarlar. Ayrıca el, ayak ve göz gibi insan uzvunda ikişer olarak yer alan uzuvlar tesniyeye izâfe edildiğinde çoğul yapılır. Baş ve sırt lafızları da çift olmamasına rağmen insan uzvunun bir parçası sayıldığı için çift gibi kabul edilmiş ve tesniye bir lafza muzâf olduklarında çoğul yapılmıştır.[1171] Semîn el-Halebî ve Âlûsî ise bu lafzın çoğul olarak gelmesini iki tesniyenin aynı lafızda yer almasının Araplar tarafından hoş karşılanmamasına bağlamaktadırlar.[1172] Nitekim "قلوب" lafzındaki durum, el-Mâide 5/38. âyette yer alan "أيديهما" lafzı için de geçerlidir. Âyet biri

[1168] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[1169] et-Tahrîm, 66/4.

[1170] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/117.

[1171] et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, X/47-48; es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V/473-474; İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, IX/585-586; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX/570; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI/84; et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, XIX/346.

[1172] el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, X/366; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, XIV/347.

erkek diğeri kadın olmak üzere hırsızlık eden iki kişiden bahsetmesine rağmen "يديهما" şeklinde gelmesi gerekirken, tesniyeye muzâf olduğu için "أيديهما" şeklinde çoğul olarak gelmiştir.[1173]

Kanaatimizce diğer müfessirlerin de ortaya koyduğu bilgiler ışığında İbn Âşûr'un zikrettiği 'udûl örneğini Kur'ân'a özgü bir üslûp olarak kabul etmek yerine Arapların dil âdetlerine hamletmek daha isâbetli görünmektedir. Nitekim İbn Âşûr da mukaddimesinde her ne kadar bu âyeti 'udûl kapsamında değerlendirse de, tefsirinde ilgili âyetteki lafzı izâh ederken aynı tutumu benimsememiş ve önceki müfessirlere benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre "قلوب" kelimesi, tesniye zamirine muzâf olurken, telaffuz kolaylığı sebebiyle tesniye yerine çoğul olarak gelmiştir. Çünkü tesniye, hem kelâmda az kullanması nedeniyle dile ağır gelmekte hem de iki tesniyenin bir lafızda bir araya gelinmesi hoş karşılanmamaktadır. Nitekim bu, Arapların kıyas dışı bir kullanımıdır.[1174]

2.3. Kıssalarda Üslûp

İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarına ayrı bir önem atfetmektedir. Nitekim tefsirinin girişinde ele aldığı on mukaddimeden yedincisini bu konuya ayırması, onun kıssalara verdiği değerin açık bir göstergesidir.[1175] İbn Âşûr, Kur'ân kıssalarının hem dil hem de üslûp bakımından eşsiz ve biricik olduğunu savunur. Ona göre Kur'ân, kıssaları aktarırken Arapların alışık olmadığı, Arap belâgatı üzerinde etki bırakan yeni ve özgün bir üslûp ortaya koymuştur. Bu yöntemi Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak niteleyen İbn Âşûr, Arapların bu yeni ve eşsiz (bedî') üslûbu inkâr edemediklerini ve onun benzerini de getiremediklerini ileri sürer.[1176] Kur'ân kıssalarının Arapların bilmediği ve aşina olmadığı üslûplar içerdiğini teorik düzlemde ortaya koyan İbn Âşûr, pratik açıdan buna dair birçok örnek serdetmekle birlikte[1177] bu başlık altında Kur'ân'ın cennet-cehennem ehli ile ilgili nakilleri ile nüzûl öncesi veya nüzûl dönemindeki kişi ya da kavimlerden aktardığı nakillerde benimsediği üslûp ele alınacaktır. Bu iki konunun seçilme nedeni, İbn Âşûr'un i'câzü'l-Kur'ân isimli mukaddimesinde bunları Kur'ân'ın özgün üslûpları arasında sarih bir şekilde zikretmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu çerçevede önce cennet-

[1173] Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I/166; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/631; et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, III/272; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, I/544; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III/35.

[1174] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/356.

[1175] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/64-69.

[1176] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/66.

[1177] Nitekim bu duruma Yûsuf sûresi örnek olarak verilebilir. *et-Tâhrîr ve't-tenvîr* örneğinde mezkûr kıssanın i'câz ile olan ilişkisini ele alan bir çalışma için bk. Bayram Kara, *Muhammed Tâhir Bin Âşûr'un Kıssalara Yaklaşımı-Yûsuf Sûresi Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

cehennem ile ilgili nakillerdeki kıssa üslûbuna değinilecek; ardından Kur'ân'ın geçmiş ve nüzûl döneminden yaptığı aktarımlarda benimsediği anlatım tarzı üzerinde durulacaktır.

İbn Âşûr'a göre Kur'ân-ı Kerîm, cennet ve cehennem ehline yönelik pasajlarda kullandığı kıssa üslûbu bakımından biriciktir. Başka bir deyişle, Kur'ân bu yönü itibariyle özgün bir üslûba sahiptir. Ona göre Kur'ân'ın kıssalar bağlamında ortaya koyduğu bu üslûp, Araplarda büyük bir etki bırakmıştır. Zira Arap edebiyatında Nâbiga ez-Zübyânî'nin bir yılanın bir adamı öldürmesini konu edinen şiiri gibi[1178] bazı örnekler dışında kıssa sanatına rastlanmamaktadır. Bundan hareketle Kur'ân, " وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ/Cennet ehli cehennem ehline, "Biz rabbimizin bize vaat ettiğini gerçek bulduk; siz de rabbinizin size vaat ettiğini gerçek buldunuz mu?" diye seslenir. Onlar, "Evet!" derler. Bunun üzerine aralarında bir duyurucu, "Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun!" diye bağırır.",[1179] ve " يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ/O gün münafık erkek ve münafık kadınlar, imân edenlere şöyle diyecekler: "Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım." Bunun üzerine onlara şöyle denecek: "Geriye dönün de başka bir nur arayın!" ve hemen aralarına kapısı olan bir duvar çekilir; duvarın iç tarafında rahmet, kendilerine bakan dış tarafında ise azap vardır."[1180] âyetlerinde olduğu gibi cennet ve cehennem ile ilgili tasvirleri zikredince, Araplar dehşete kapılmışlardır.[1181]

Cennet ve cehennem ile ilgili Kur'ân kıssalarının özgün olduğunu kabul etmekle birlikte İbn Âşûr'un bu özgünlüğü temellendirirken Arap edebiyatında kıssa sanatının bulunmamasıyla temellendirmesi bize göre isâbetli görünmemektedir. Zira onun iddiasının aksine, Câhiliye dönemi Arap edebiyatında kıssalar önemli bir yer tutmaktaydı. Bu dönemde Arapların, övünmek, ibret almak ya da cesaret göstermek gayesiyle farklı kıssalar zikrettikleri bilinmektedir.[1182] Kurbağa, kuş, güvercin ve deve kuşu gibi hayvanların diliyle anlatılan kıssaların yanı sıra krallar, kahramanlar, seçkin kabileler ve önemli ve tarihî günler de kıssa şeklinde nakledilmiştir. Araplar, asabiyeti körüklediği için Eyyâmü'l-'Arab'a ise ayrı bir önem vermekteydiler. Cevâd Ali'nin belirttiğine göre bu kıssaların bir kısmı yakın zamana kadar

[1178] Nâbiga'nın söz konusu şiiri "أَلا أبلغا ذُبْيَانَ عَنّي رِسَالة" şeklinde başlamaktadır. Bk. ez-Zübyânî, *Dîvân*, 119.

[1179] el-A'râf, 7/44.

[1180] el-Hadîd, 57/13.

[1181] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/120.

[1182] İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri: Tarihi, Mahiyeti, Hikmeti, Belâgati, Tekrar Sebebi* (Ankara: Otto, 2019), 67.

meclislerde dahi insanlar tarafından nakledilmekteydi.[1183] Câhiliye devrinde kıssalar kadar kıssa anlatıcıları da büyük bir ehemmiyete sahipti. Bu kimseler, hem bulunduğu muhîtin hem de ait olduğu kavmin edîbiydiler. Nadr b. Hâris b. 'Alkame b. Kelde b. Abdimenâf ve Abdümenâf b. Abdüddâr b. Kusay önemli gibi isimler, dönemin önemli kıssacıları arasında yer almaktadır.[1184] Diğer taraftan kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle Câhiliye Araplarının, Kur'ân'da yer alan bazı kıssalardan yüzeysel de olsa haberdâr olduğu ve Kur'ân'ın nüzûlünden önce de bu kıssaların bazı taraflarını şiirlerinde kullandıklarını müşâhede etmekteyiz. Örnek vermek gerekirse muhadram şâirlerinden Lebîd b. Rebîa (öl. 40 ya da 41/660 ya da 661) "ولقد بَلَتْ إِرْمٌ وعَادٌ كَيده ولقد بَلَتْهُ بَعْدَ ذاك ثَمُوْدُ /Âd ve İrem kavmi Allah'ın tuzağıyla sınandılar. Ondan sonra Semûd da o'nun tuzağıyla sınandı." beytinde Kur'ân'ın bahsini ettiği Âd, İrem ve Semûd'dan bahsetmektedir.[1185] Benzer şekilde muallaka şâirlerinden Tarafe b. 'Abd de şiirinde Hz. Dâvûd'dan söz etmektedir.[1186] Burada Kur'ân kıssalarının Araplar için i'câz yani tehaddîye konu olmadığını iddia etmemekteyiz. Ancak Arapların kıssa bilgisinin İbn Âşûr'un ileri sürdüğü gibi neredeyse yok sayılmasının tartışmaya açık bir görüş olduğunu ifade etmekteyiz. Nitekim yukarıdaki bilgiler de bu savımızı destekler mahiyettedir.

Cennet-cehennem anlatılarının dışında, İbn Âşûr'un bu başlık altında değindiği bir diğer mesele, Kur'ân'ın gerek geçmiş dönemlerden gerekse nüzûl döneminden aktardığı anlatılarda benimsediği üslûptur. Doğrusu, İbn Âşûr'un cennet-cehennem anlatılarının hemen peşinden bu konuyu zikretmesinin gerekçesi veya arka planın ne olduğu ya da hangi etken dolayı buna da yer verdiği sorusu akla gelebilir. Bu konuda net bir cevap vermek zor olsa da, iki ihtimalden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda, İbn Âşûr'un ya mukadder bir soruya cevap vermek üzere bu meseleye değindiği ya da Kur'ân'ın nakilde bulunduğu anlatıların i'câza konu olup olmaması meselesinin kendi döneminde ilmî çevrelerde tartışılan ve gündemde olan bir konu olması hasebiyle bunu temas etmekten geri durmadığı söylenebilir. Kanaatimizce her iki ihtimal de imkân dâhilindedir. Şöyle ki; İbn Âşûr'un Mâlikî kâdılığı, müftülüğü ve akabinde Mâlikî Şeyhülislâmlığı görevlerinin yanı sıra Zeytûne Üniversitesinde uzun bir müddet rektörlük yapması, idârî ve şer'î kurumların en üst mevkilerinde kritik ve muhtelif görevler icrâ

[1183] Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, XVI/6-7.

[1184] Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, XVI/10-11.

[1185] Rebîa, *Dîvân*, 32, 130.

[1186] Tarafe b. 'Abd, *Dîvân*, 43. Câhiliye Araplarının, vahiy öncesi dönemde Kur'ân'daki kıssaları bilme durumu hakkında ayrıntılı bilgi bk. Halil Aldemir, "Vahiy Öncesi Kur'ân Kıssalarının Bilinebilirliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/1 (2011), 202-206.

etmesi,[1187] hem halk arasında hem ilmî çevrelerde tanırlılığını ve bilinirliğini artırmıştır. Bu derece tanınan ve devletin en üst makamlarında görev yapan bir zât'a böyle bir sorunun sorulmuş olması son derece doğaldır.

Öte taraftan, bu meselenin İbn Âşûr'un yaşadığı dönemde ilim çevrelerde gündemde olan ve tartışılan bir konu olması da mümkündür. Nitekim aynı dönemde İbn Âşûr dışında Tûnus'ta başka âlimlerin de bu meseleye değindikleri görülmektedir. Söz gelimi Tunuslu âlim Muhammed Hıdır Hüseyin (öl. 1958) el-İsrâ 90-93. âyetleri[1188] gibi "kâle" ve türevleriyle nakledilen anlatılarda, Kur'ân'ın lafızlardan ziyade mana ile aktarımda bulunduğunu belirtmektedir. Başka bir deyimle Kur'ân, onların ifadelerini aktarımda bulunurken lafızlarını değil, manalarını hikâye etmektedir. Dolayısıyla burada onlardan sâdır olan söz, Kur'ân gibi mucize olmamaktadır. Hüseyin, söz konusu aktarımdan sonra, Muhammed Abduh'un da bulunduğu bir mecliste Abduh'un Kur'ân'daki nâkillerin lafızla değil de mana ile aktarıldığı yönünde bir görüş belirttiğini ve bu görüşün Şeyh Sâlim Ebû Hâcib tarafından tasdik edilip onaylandığını aktarmaktadır. Hüseyin'e göre Abduh, Kur'ân'da aktarılan hikâyeler konusunda Ebû Hâcib'in görüşüne benzer bir görüş belirtmiş, ancak daha belîğ ve fasîh bir şekilde dile getirmiştir.[1189] Esasında Hüseyin'in ilmî bir mecliste cereyan ettiği anlaşılan bu aktarımı nakletmesi, Kur'ân'daki nakillerin lafızla mı yoksa mana ile mi aktarıldığı meselesinin o dönemde ilmî çevreleri meşgul eden önemli bir mesele olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kaldı ki mecliste zikri geçen Sâlim Ebû Hâcib'in İbn Âşûr'un önemli hocalarından biri olması onun bu konudan haberdar olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.[1190] Yine Tûnus'ta gerçekleştiği belirtilen[1191] bu mecliste Abduh'un da yer alması dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Abduh, Tûnus'u iki kez ziyâret etmiştir. İlki 1884 yılına tekâbül eden ziyârette İbn Âşûr henüz 8 yaşında olduğundan Abduh ile görüşmemiş dolması imkân dâhilindedir. Ancak 1903 yılına denk gelen ikinci

---

[1187] İbn Âşûr'un icrâ ettiği görevler hakkında detaylı bilgi için bk. Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 22-23.

[1188] " وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا/Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Yahut altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız." De ki: Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer peygamberim.".

[1189] Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Mevsûa'tü'l-e'mâli'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, haz. Ali er-Rızâ el-Hüseynî (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2010), II-I/69-70.

[1190] İbn Âşûr, tefsirinin birçok yerinde Sâlim Ebû Hâcib'e göndermelerde bulunmak üzere "değerli şeyhimiz Sâlim Ebû Hâcib", "şeyhimiz üstâd Sâlim Ebû Hâcib", "şeyhimiz değerli üstâd Sâlim Ebû Hâcib" ve "hocamız allâme Sâlim Ebû Hâcib" gibi ifadelerle kullanmaktadır. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/644; II/363; XII/121; XXX/577.

[1191] Muhammed Hıdır Hüseyin, Abduh'un Tûnus'a yaptığı bir ziyâret sırasında bu meclisin gerçekleştiğini belirtmektedir. Bk. Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Mevsûa'tü'l-e'mâli'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, II-I/69.

ziyârette, o dönemde 23 yaşlarında Zeytûne Üniversitesi'nin genç hocalarından biri olan İbn Âşûr'un Abduh ile birkaç kez görüştüğü kaynaklarda zikredilmektedir.[1192] Dolayısıyla, söz konusu görüşmelerden birinin yukarıda bahsedilen mecliste olması mümkündür. Bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki; İbn Âşûr'un, bu meseleye kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak değinmiş olması mümkün olmakla birlikte; konunun dönemin ilmî çevrelerinde tartışılan ve gündemde olan bir mesele olması hasebiyle bu problemi konu edinmiş olması yönündeki ihtimal daha kuvvetli görülmektedir.

Kur'ân'daki aktarımların i'câza konu olup olmaması meselesi hakkında İbn Âşûr'un yaklaşımına gelecek olursak; o, hem Kur'ân kıssalarını hem de Kur'ân'ın gerek arkaik zamanlardan gerekse nüzûl döneminden aktardığı nakilleri i'câz kapsamında değerlendirmektedir. Onun ifadesiyle "Kur'ân, önceki milletlerden, peygamberlerden aktarımda bulunurken hikâyede bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bunu yaparken ifadeyi, onlardan sâdır olacak şekilde değil, i'câz üslûbunun gerektirdiği formda aktarmıştır. Kur'ân, Arapça olmayan ifadeleri hikâye ettiğinde, onların delâlet ettiği manaları Arapça i'câz kapsamına girecek bir sigada aktarmıştır. Arapça olan ifadeleri aktardığında ise, Araplardan hikâye ettiği gibi aktarıma uygun bir tasarrufta bulunmuştur. Zira Kur'ân, onların lafızlarından ziyade ondan meydana gelen manaya bağlı kalmıştır. Nitekim Araplar da söz aktarımı konusunda lafızların birebir aktarımından ziyade lafzın kapsamış olduğu manayı esas almışlardır."[1193]

İbn Âşûr'un bakış açısına göre Kur'ân, nüzûl öncesi dönemlerde Arap olmayanlardan aktarımda bulunurken tasarrufta bulunduğu gibi, nüzûl dönemindeki Araplardan aktarımda bulunurken de benzer şekilde tasarrufta bulunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın iktibâslarda bulunduğu ifadeler mana bakımından onlara aittir.[1194] Bu durumda onun Kur'ân'daki iktibâslarını mana bakımından kullara, lafız bakımından ise Allah'a nispet ettiğini söylememiz mümkündür. Başka bir deyişle ona göre ilâhî iktibâslar mana yönüyle kelâm-ı ibâd/kulların sözleri iken, lafız yönüyle ise kelâmullâhtır. İbn Âşûr, bu yaklaşımını tefsirinin satır aralarında da sürdürmektedir. Söz gelimi Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Hârûn'dan Mısır'da evler hazırlanmalarını bildiren Yûnus 10/87. âyette geçen "kıble" kelimesinin yer verilmesi bağlamında İbn Âşûr şöyle bir izâhta bulunmaktadır: Hz. Mûsâ, "güney" anlamına gelen bir kelime kullanmıştır. Fakat Kur'ân, onu Araplar arasında "güney" lafzıyla mürâdif olarak kullanımı yaygın olan "kıble" kelimesiyle

[1192] Belkâsım Gâlî, *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1996), 24, 48; Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 28. İbn Âşûr'un, Kur'ân'daki gerek geçmişteki gerekse nüzûl dönemindeki aktarımların lafızla değil mana ile olduğu yönündeki görüşü, Menâr sahibi Reşîd Rızâ ile Muhammed Hüseyin Hıdır'ın yaklaşımlarıyla paralellik göstermektedir.

[1193] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/120-121. Benzer bir ifade için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/189.

[1194] İbn Âşûr, iktibâsların mana bakımından onlara ait olduğunu belirtmek için tefsirinde "hikâyetün bi'l-ma'nâ" ve " hikâyetü'l-kavl-bi'l-ma'nâ" gibi ifadelere yer vermektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV/83; V/87; VII/116; IX/130, 201, 344.

ifade etmiştir. Bu çerçevede İbn Âşûr'a göre Kur'ân, Hz. Mûsâ'nın dilinde güney ifadesine gelen bir lafzı birebir kullanmak yerine Arap dilinde onunla eş anlamlı olan bir kelimeyle ifade etmiştir.[1195] İbn Âşûr, Kur'ân'ın müşriklerden aktardığı sözlerde de benzer bir tasarruftan bahsetmektedir. Müşriklerin "Allah çocuk edindi" şeklindeki iddiasının yer aldığı Meryem 19/88. âyette yer alan "Rahmân" lafzı buna örnek olarak verilebilir. Ona göre bu âye,t müşriklerden mana bakımından hikâye edilmiştir. Çünkü onlar, âyette yer alan rahmân lafzını ne kabul ediyorlar ne de kullanıyorlardı. Nitekim " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ /Onlara, "Rahmân'a secde edin" denildiğinde "Rahmân da neymiş!" derler."[1196] âyeti müşriklerin rahmân kelimesi hakkında bilgi sahibi olmadıklarını açık bir şekilde desteklemektedir.[1197] Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın hem nüzûl öncesi hem de nüzûl döneminden aktarımlarda bulunurken tasarrufta bulunması onun özgün üslûplarından biridir. Kur'ân'da hikâye edilen sözler açısından sabit olan i'câz , bizâtihi Kur'ân'ın i'câzıdır. Aksi halde kelâm-ı mahkinin kendisinde bir i'câz söz konusu değildir.[1198]

İbn Âşûr, Kur'ân'ın kıssalar bağlamında yer alan bazı isimlerin hikâye edilmesi noktasında da tasarrufta bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Kur'ân, bu isimleri fesâhat bakımından kelâmın konumuna uygun bir şekilde değiştirmiştir. Şâul isminin Tâlût olarak, Hz. İbrâhim'in babası Terah'ın isminin ise Âzer olarak değiştirilmesi bu kabildendir.[1199]

Kur'ân'daki ilâhî iktibâsları tehaddîye, yani i'câza konu olup olmaması noktasında İbn Âşûr'un ortaya koyduğu değerlendirmeler, birçok müfessirin yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Zira onun öncesinde de birçok âlim, Kur'ân'ın peygamberlerden, meleklerden, cinlerden, müşriklerden ve Ehl-i kitaptan yaptığı aktarımları Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda Ebüssuûd Efendi, Emîr es-San'ânî (öl. 1182/1768) ve Reşîd Rızâ'nın isimleri sayılabilir.[1200]

Ebüssuûd, Allah ile İblis'in karşılıklı diyaloglarının yer aldığı "قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ /İblîs, "Bana insanların yeniden diriltilecekleri güne kadar mühlet ver" dedi."[1201] âyeti bağlamında, Kur'ân'daki ilâhî iktibâsların i'câz boyutuna değinmektedir. Ona göre kelâmın naklinde itibara alınması gereken husus, mananın aslı ve ifade ettiği medlûlün kendisidir. O, iktizâ-i makâma göre keyfiyet ve üslûba riâyet edilen

[1195] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/266.
[1196] el-Furkân, 25/60.
[1197] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/170.
[1198] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/121.
[1199] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/121.
[1200] Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, VI/537; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 658.
[1201] el-A'râf, 7/14.

yerler olduğu gibi riâyet edilmeyen yerlerin de olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'da nakledilen bütün iktibâslar, keyfiyet ve itibârın esas alınmasıyla yani iktizâ-i makâm'ın gerektirdiği şekliyle hikâye edilmektedir. Ayrıca Kur'ân'daki iktibâsları konuşmasında kullanmak isteyen kimsenin bunlara Kur'ân'ın gösterdiği titizlikle riâyet etmesi mümkün değildir. Aksi takdirde mu'ciz kelâmın bir beşerden sâdır olması imkân dâhilinde olurdu.[1202] Ebüssuûd'un açıklamalarına bakıldığında, Kur'ân'daki bütün iktibâsların i'câz olarak kabul etme açısından İbn Âşûr'un görüşü ile örtüştüğü görülmektedir. Bu açıdan İbn Âşûr'un Ebüssuûd'dan etkilenmiş olması mümkündür. Bununla birlikte, Ebüssuûd Efendi, Kur'ân'daki tüm iktibâsları i'câz çerçevesinde değerlendiren bu yaklaşımını tefsirinin başka yerlerinde devam ettirmediği müşâhede edilmektedir.[1203] Söz gelimi "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" /Yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir."[1204] âyetinin tefsirinde, bu âyetin Hz. Ömer'in sözüne uygun olarak nâzil olduğunu ifade ettikten sonra, bu tarz sahabe sözlerine muvâfık olarak inen âyetlerin i'câz kapsamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürmekte ve asgarî i'câzın en az bir sûre ile gerçekleştiğini belirtmektedir.[1205]

Kur'ân'daki ilâhî iktibâsları konu edinme bakımından en büyük payın Zeydî âlim Emîr San'ânî'ye ait olduğunu belirtmek gerekir. Zira o bu konuya dair *el-İzâh ve'l-beyân fî 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân* ismiyle müstakil bir risâle ele almış; meseleyi aklî ve naklî delillerle bütün boyutlarıyla izâh etmeye çalışmıştır.[1206] "Allah'ın kitabında aktarılan sözler birebir onlara mı ait, yoksa Allah, onları kendi lafızlarıyla mı aktarmıştır" şeklinde sorular ortaya atarak meseleyi ele alan San'ânî, Kur'ân'ın bir bütün olarak Allah'ın kelâmı olduğu noktasında ihtilâfın olmadığını ve bu konuda halef ile selef âlimlerinin icmâ ettiklerini belirtmiştir.[1207] Ona göre Kur'ân'ın önceki milletlerden aktardığı iktibâslar, lafız açısından kelâmullah, mana açısından ise kelâm-ı ibâd'dır. Allah, önceki ümmetlerin kelâmını lafızlarıyla değil de manalarıyla aktarmıştır. Buna göre Kur'ân'daki ifadeler, Allah'ın kelâmı iken, bu ifadelerin taşıdığı manalar ise Firâvun ve kavmi gibi nüzûl öncesi dönemdeki kimselerin kelâmıdır.[1208] San'ânî, bu aktarımların Kur'ân'da yer almadan önce herhangi bir i'câz özelliği taşımadığını belirtmiştir. Kur'ân, bu

[1202] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III/218.

[1203] Demir, *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti*, 320.

[1204] el-Mü'minûn, 23/14.

[1205] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VI/127.

[1206] San'ânî'nin Kur'ân'daki ilâhî iktibâslar bağlamındaki bakış açısını detaylı bir şekilde ortaya koyan bir çalışma için bk. Zakir Demir, "Emîr es-San'ânî'nin İlâhi İktibâsların Mahiyetine Dair el-Îzâh ve'l-Beyân fî Tahkîki 'İbârâti Kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği", *Bilimname: Düşünce Platformu* 50 (Şubat 2023).

[1207] Muhammed b. İsmâîl Emîr San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*, thk. Abdülvehhâb Lutf ed-Deylemî (San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1992), 29.

[1208] Emîr San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*, 31.

iktibâsları i'câz süsüyle bezeyerek mucize formatına büründürmüştür. Aksi takdirde, bu söz Allah tarafından hikâye edilmezden evvel, normal insanların sözü mesâbesindeydi ve mucizelik vasfına sahip değildi.[1209] San'ânî'nin, Kur'ân'daki geçmiş dönemlerden yapılan iktibâsları i'câz olarak görmesi açısından Ebüssuûd'dan etkilendiği söylenebilir. Nitekim o, risâlesinde bu iddiasını temellendirirken büyük ölçüde Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli eserini esas almakta ve ona atıflarda bulunmaktadır. Bundan dolayı onun el-A'râf, 7/14. âyet bağlamında Ebüssuûd'un şârihi bile olduğu ileri sürülmüştür.[1210] Bu açıdan bakıldığında Ebüssuûd'dan etkilenme noktasında San'ânî ve İbn Âşûr'un aynı noktada birleştiği söylenebilir. Ancak San'ânî, İbn Âşûr'dan farklı olarak sadece Kur'ân'ın nüzûl öncesi dönemlerden yaptığı iktibâsları konu edinmiş, nüzûl dönemindeki aktarımlara ise temas etmemiştir.

Kur'ân'daki ilâhî iktibâsları i'câz bağlamında değerlendiren bir diğer âlim de Reşîd Rızâ'dır. Ona göre, Kur'ân'ın gerek nüzûl öncesi dönemlerdeki kimselerin gerekse de nüzûl dönemindeki müşriklerin kelâmını naklederken mana yönüyle aktarması imkân dâhilindedir. Zira Araplar arasında kelâmın lafızdan ziyade mana ile aktarımı alışagelmiş ve yaygın bir durumdur. Bu sebeple Kur'ân'ın nazmı, manayı ifade ederken -kelâmı ağızlarından naklettiği kimseleri bir benzerini ortaya koymaktan âciz bırakma özelliğini zedelemeksizin- gelebilir. Bazen de bu, o kadarıyla i'câzın gerçekleştiği uzun ifadelerde tek seçenek olarak da zuhûr edebilir.[1211] İbn Âşûr ile Rızâ'nın ifadeleri mukâyese edildiğinde, İbn Âşûr'un Reşîd Rızâ'dan etkilenmiş olma ihtimali akla gelmektedir.[1212] Nitekim İbn Âşûr'un yaklaşımı, *Menâr* ile büyük ölçüde uyuşmaktadır. Son tahlilde denilebilir ki, Kur'ân'daki ilâhî iktibâsların i'câzla ilişkilendirme noktasında İbn Âşûr'un, başta Ebüssuûd olmak üzere diğer ilim adamlarının tesirinde olduğu müşâhede edilmektedir. Ancak İbn Âşûr, ilgili mevzu bağlamında kaynağı belirtme noktasında mezkûr şahıslara herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Yukarıda İbn Âşûr'un Kur'ân'ın hem nüzûl öncesi zamanlardan hem de nüzûl döneminden nakilde bulunduğu iktibâslarda tasarrufa gittiği yönünde bir yaklaşıma sahip olduğunu ve bu yönüyle tehaddîye yani i'câza konu olduğunu belirtmiştik. Bu noktada "İbn Âşûr, Kur'ân'ın birebir nakilde bulunduğu iktibâsları i'câza dâhil etmekte midir" şeklinde bir soru sorulabilir. Bizi böyle bir soruyu

[1209] Emîr San'ânî, *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*, 48-49.

[1210] Demir, "Emîr es-San'ânî'nin İlâhi İktibâsların Mahiyetine Dair el-Îzâh ve'l-Beyân fî Tahkîki 'İbârâti Kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği", 242.

[1211] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, IX/545. Yukarıdaki pasajda muğlaklığı giderme noktasında *Menâr* tefsirinin Türkçe tercümesinden de istifade edilmiştir. Muhammed Abduh - Reşîd Rızâ, *Menâr tefsiri = Tefsiru'l-Kur'âni'l-hakîm tefsîru'l-menâr.*, çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), XI/182.

[1212] İbn Âşûr'un tefsirinde *Menâr*'a atıfta bulunduğu yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/151; XXIII/221.

sormaya iten ana sebep, Kur'ân'ın nüzûl dönemindeki bazı sözleri birebir aktarımda bulunduğu yönündeki iddiadır.[1213] Bu bağlamda 'ulûmu'l-Kur'ân kitâbiyatına bakıldığında, Kur'ân'ın sahâbelerden bazısının sözlerine birebir yer verdiğine yönelik birçok rivâyetin yer aldığı görülür.[1214] Bu rivâyetler arasında özellikle Hz. Ömer'e dair olanlar ön plana çıkmaktadır. Öyle ki İslâm telif geleneğinde Hz. Ömer'in Kur'ân'a muvâfık sözler söylediğine yönelik "muvâfakât-ı Ömer" ismiyle ciddi bir literatür dâhi vücuda gelmiştir. Söz gelimi Süyûtî, Hz. Ömer'in Kur'ân'a yönelik olan muvâfakâtlarını *Katfü's-semer fî muvâfakâti Ömer* isimli eserinde nazım halinde zikretmiş ve bunların yirmi tane olduğunu belirtmiştir. Muhammed Bedreddin el-Hasenî de bu nazmı *Fethü'l-vehhâb fî muvâfakâti seyyidinâ Ömer b. el-Hattâb* ismiyle şerhetmiştir.[1215]

Görebildiğimiz kadarıyla tefsir tarihi kaynaklarında Hz. Ömer'in sözlerinin Kur'ân'a muvâfık olduğuna yönelik iki farklı rivâyet yer almaktadır. Birinci rivâyete göre Hz. Ömer, Allah ile üç hususta muvâfakât etmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Ömer'in "Ya resûlüllâh makâm-ı İbrâhîm'i namazgâh kılsan" demesi üzerine "Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin."[1216] Âyetinin nâzil olmasıdır. İkincisi "Yâ Resûlüllâh, hanımlarının yanına iyi kimseler de giriyor kötü kimseler de giriyor. Onlara örtünmelerini söylesen" demesi üzerine "Peygamber hanımlarından bir şey talep ettiğinizde, perde arkasından isteyin…"[1217] şeklinde hicâb âyetinin inmesidir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in bazı hanımlarına yönelik serzenişi duyunca Hz. Ömer'in onların yanına giderek "Vallahi ya bu işten vazgeçersiniz ya da Allah, sizin yerinize Hz. Peygamber'e daha hayırlı eşler nasip eder" demesi üzerine "Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize daha iyi olan eşler verebilir."[1218] âyetinin inmesidir.[1219] İkinci rivâyete göre ise Hz. Ömer, Kur'ân'a dört yerde muvâfakât etmiştir. Bunlar da makâm-ı İbrâhîm'in namazgah edinmesi, hicâb âyeti, Hz. Peygamber'e daha hayırlı eşler verilmesiyle ilgili âyet ve "Ardından nutfeyi alakaya çeviriyor…"[1220] âyeti inince Hz. Ömer'in "Yaratanların en güzeli

[1213] Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-İmârâtü'l- 'Arabiyyetü'l-Müttehide: Câmi 'atü Şârika, 2006), I/324.

[1214] Süyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde "Fîmâ Nezele Mine'l-Kur'ân 'alâ Lisâni Ba 'di's-Sahâbe" ismiyle müstakil bir başlık açarak konuyla ilgili rivâyetlere yer vermiştir. es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 82.

[1215] Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", 612.

[1216] el-Bakara, 2/125.

[1217] el-Ahzâb, 33/53.

[1218] et-Tahrîm, 66/5.

[1219] el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, I/163. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I/415; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, XV/580; eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, I/91.

[1220] el-Mü'minûn, 23/14.

Allah ne yücedir!" demesi ve ardından aynı ifadelerin âyet olarak nâzil olmasıdır.[1221]

Hz. Ömer her ne kadar rabbine üç veya dört yerde muvâfakât ettiğini belirtse de, kaynaklarda bu sayının nicelik bakımından daha fazla olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Söz gelimi Babanzâde Ahmed Nâim, muvâfakât-ı Ömer'in üç veya dört mesele ile münhasır olmadığını belirtmiştir. Benzer şekilde Muhibbuddîn et-Taberî (öl. 694/1295) de muvâfakâtların toplamda on beş tane olduğunu bunlardan dokuzunun lafzî, dördünün manevî geri kalan ikisinin ise Tevrât'a muvâfık olduğunu ifade etmiştir.[1222] İbn 'Akîle ise Taberî'den farklı olarak bunlardan sekizinin lafzî, yedisinin ise manevî olduğunu söylemiştir.[1223] Süyûtî ise bu sayıyı yirmi bir'e çıkarmış; ancak hangilerinin lafzî veya manevî olduğu konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[1224]

Bizim yukarıdaki sorumuzla doğrudan ilintili olan kısım, Taberî ve İbn 'Akîle'nin belirttiği muvâfakâtü'l-lafziyye bağlamındaki rivâyetlerdir. Zira Kur'ân'ın Hz. Ömer gibi bazı sahâbilerin sözüne birebir yer verdiği kabul edildiği takdirde, bunların da mu'ciz olduğu anlamına gelmesi gerekecektir. Bu durumun da Kur'ân lafızlarının ilâhî oluşuyla ilgili bir teâruz veya problem teşkil etmesi muhtemeldir.[1225] İbn Âşûr'a baktığımızda, onun bu konuyu gündemine almadığı görülür. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla o, sadece el-Bakara 2/125,[1226] el-Enfâl 8/67-68[1227] ve et-Tahrîm 66/5. âyetlerinin tefsiri sadedinde bu âyetlerin Hz. Ömer'in görüş veya sözüne uygun olarak indiğini belirtmekle iktifâ eder.[1228] Onun muvâfakât meselesinde lafziyye ve maneviyye şeklinde bir ayrıma gitmemesi, rivâyetlerin tümünü maneviyye kategorisinde kabul ettiği ve Kur'ân'ın nüzûl döneminden atıflarda bulunurken birebir iktibâslarda bulunmadığı yönündeki düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn

---

[1221] es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, VI/94; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VI/127; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, III/568.

[1222] Ebû'l-Abbâs Muhibüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî Muhibüddîn et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), II/298.

[1223] Muhammed b. Ahmed İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-İmârâtü'l- 'Arabiyyetü'l-Müttehide: Câmi 'atü Şârika, 2006), I/320.

[1224] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Târihü'l-hülefâ'*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 2004), 100. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsîr ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler, Teklifler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 238.

[1225] Benzer sorular için bk. Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", 614. Mustafa Hocaoğlu, muvâfakâtü'l-lafziyyenin Kur'ân'ın i'câzıyla tezâtlık oluşturduğu görüşünü zikretmekle yetinmekte, buna dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bk. Mustafa Hocaoğlu, "Vahy-i Gayr-i Metlüv ile Hareket Eden Hz. Peygamber Karşısında Muhaddesun'da Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer'e Farklı Bir Yaklaşım = Omar from Muhaddesun versus the Prophet who Acted with Gayr-i Metluv Revelation: A Different Approach to Confirmation of Omar," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19 (2021), 23.

[1226] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/711.

[1227] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X/80.

[1228] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/360.

Âşûr'un aksine İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân* adlı eserinde Hz. Ömer'in muvafâkâtlarını lafziyye ve maneviyye olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre muvâfakâtü'l-maneviyye kategorisindeki rivâyetler, Kur'ân'ın i'câzıyla çelişmemektedir. Kur'ân'ın i'câzıyla çelişkili olduğu görünümünde olan asıl rivâyetler muvâfakâtü'l-lafziyye türünden olan rivâyetlerdir. Zira bu tür rivâyetler, görünürde Kur'ân'ın en fasîh ve belîğlerin bir benzerini getirememesi ile tezâtlık oluşturmaktadır. İbn 'Âkîle, lafzî muvâfakâtların Kur'ân'ın i'câzı ile çelişmediğini temellendirmek için Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Eğer ümmetimden de böyle biri varsa o da Ömer'dir."[1229] şeklindeki hadis ve Hz. Ali'den nakledilen "Kur'ân'da Hz. Ömer'in kelâmına ve görüşüne uygun âyetler görürdük." ile "Bizler Hz. Muhammed'in ashâbı olarak, Kur'ân âyetlerinin (sekînet) Hz. Ömer'in diliyle konuştuğunu görürdük."[1230] şeklindeki rivâyetlere yer vermektedir.[1231] Ona göre Hz. Ömer'in muvâfakâtları zekası ve yeteneği ile ilgili değildir. Şüphesiz bu durum, ilâhî bir ilkâ ve rabbânî bir konuşturmadır. İnsan bazı vakitlerde herhangi bir emeği olmaksızın bunu hissedebilir ve Kur'ân'ın nüzûlüne uygun olarak konuşabilir. Nitekim bu da bir tür vahiydir. "وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ /Mûsâ'nın annesine… vahyettik."[1232] âyetinde de açıkça belirtildiği üzere Allah, Hz. Mûsâ'nın annesine nasıl ilhâm ettiyse Hz.Ömer'e de o şekilde ilhâm etmiştir. İbn 'Âkîle'ye göre bu durum sadece peygamberlere hâs bir şey değildir. Bilâkis, müminler arasından seçkin bazı kullara da bu şekilde ilhâm gelmesi mümkündür. Hemen ifade edelim ki, İbn 'Âkîle, Hz. Peygamber'e yapılan vahiy ile Hz. Ömer'e yapılan ilhâmı aynı kategoride değerlendirmemektedir. Ona göre peygamberler, melek vasıtasıyla vahiy aldıkları için vahiylerin başka şeylerle karışması mümkün değildir. Müminlere verilen ilhâmın ise karışıklığa maruz kalması mümkündür.[1233]

Kur'ân'ın hem önceki ümmetlerden hem de vahiy dönemindeki kimselerden aktarımlarda bulunurken birtakım tasarruflarda bulunduğu noktasında İbn Âşûr'a ait görüşün isâbetli olduğu söylenebilir. Kanaatimizce Kur'ân'ın nüzûlünden önceki dönemlere dair yaptığı iktibâsların i'câz kapsamında değerlendirilmesi hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Zira Kur'ân, önceki ümmetlerin dillerinin Arapça olmaması hasebiyle bu aktarımları Arap diliyle nakletmiştir. Dolayısıyla burada genel itibariyle mefhûm onlara ait ise de lafız Allah'a aittir. Asıl ihtilâf, Kur'ân'ın nüzûl döneminde Hz. Ömer

[1229] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr-Dârü'l-Yemâme, 1414), "Fezâilü's-Sahâbe", 6 (No. 3486); Ebû'l-Hasan Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1955), "Fezâilü's-Sahâbe", 2 (No. 2398).

[1230] Muhibüddîn et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere*, II/298-299.

[1231] İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/325.

[1232] el-Kasas, 28/7.

[1233] İbn 'Akîle, *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/324.

örneğinde olduğu gibi, gerek müminlerden gerekse de müşriklerden yaptığı aktarımların i'câz kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesidir. Bize göre, İbn 'Akîle gibi Kur'ân'ın kaynağı ile Hz. Ömer'in lafziyye türündeki muvâfakâtları arasında bir ilişki kurma yönünde çaba kuran kimselerin bu yaklaşımı problemlidir.[1234] Bunun yerine Kur'ân'ın vahiy süreci içinde yaptığı aktarımlarda da birtakım tasarruflarda bulunduğunu kabul etmek daha yerindedir. Dolayısıyla vahiy diliyle muhâtap dili aynı olsa da Kur'ân onlardan yaptığı aktarımlarda yine de bazı tasarruflarda bulunmuştur. Hz. Ömer'e yönelik muvâfakâtü'l-lafziyye türünden aktarılan rivâyetler ise kuvvetle muhtemeldir ki ilgili âyetlerin inmesinden sonra nakledilmiştir. Kanaatimizce burada râvî, ilgili rivâyeti aktarırken, âyetin nüzûlünden önce cereyân eden söz veya sözlerin genel olarak Hz. Peygamber'e nazil olduğunu görünce mezkûr kişinin sözüne atıfta bulunmak yerine doğrudan ilgili âyeti nakletmiştir. Öte yandan "İbn Âşûr hem Kur'ân'ın gerek nüzûl öncesinden gerekse de nüzûl döneminden aktarılan pasajları i'câz olarak kabul etmekte hem de i'câzın âyet bütünlüğünden ziyade sûre bütünlüğünde aranması gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu iki yaklaşım arasında bir tenâkuz yok mudur?"[1235] şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu noktada en az üç âyetten oluşan veya tek bir âyet olduğu halde el-Kevser sûresindeki üç âyetten daha uzun olan aktarımların, İbn Âşûr'un i'câzı sûre bütünlüğünde aradığı yönündeki yaklaşımıyla tezâtlık oluşturmadığı söylenebilir. Ancak el-Kevser sûresindeki üç âyetin uzunluğundan daha kısa olan tek veya iki âyetten meydana gelen iktibasların, i'câz kapsamında kabul edilmesi açısından İbn Âşûr'un kendisiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Özet olarak ifade edecek olursak; Kur'ân'ın nüzûl döneminden aktarımda bulunurken bile onların sözünü birebir olduğu gibi herhangi bir değişiklik yapmadan aktarmak yerine birtakım tasarruflarda bulunduğunu düşünmekteyiz. Kur'ân'ın Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi birebir aktarımda bulunduğu yönündeki iddia doğru kabul edilse bile, bu durum ne onun i'câzına ne de ilâhî kaynaklığına halel getirmektedir. Aksine, Kur'ân muhâtaplarının ifadelerine yer vererek onlarla ünsiyet tesis etmekte,böylelikle muhâtabına mesajını daha anlaşılır ve kolay bir şekilde iletmektedir.[1236]

[1234] Benzer bir değerlendirme için bk. Demir, *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti*, 325-326.

[1235] İbn Âşûr'un i'câzın asgarî ölçütü olarak el-Kevser sûresine atıfta bulunmasına yönelik izâh için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104.

[1236] Kur'ân'da birebir aktarıldığı ileri sürülen iktibâsların, Kur'ân'ın i'câzına halel getirmediği yönünde detaylı bilgi için bk. Demir, "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı", 616.

2.4. Bir Lafzın Birden Fazla Manaya Hamledilmesi: Müşterek Lafız

Dilde asıl olan, her bir lafzın sadece bir mana karşısında vaz' edilmesidir.[1237] Başka bir deyişle, her gösterilenin karşısında bir gösterenin olması gerekir. Ancak tarihsel süreçte farklı etkenlerin de etkisiyle[1238] bazı kelimeler, başlangıçta sadece bir anlama delalet ederken zamanla iki veya daha fazla manayı ihtivâ eder hale gelmiştir.[1239] Birden fazla manaya sahip olan bu tür kelimelerde, hangisinin mütekellim'in (*şâri*) hangi manayı murâd ettiği, müşterek ile vaz' edilen bütün manaların birden kastedilip kastedilmediği veya asıl (*birincil*) anlamın dışındaki ikinci anlamların da birincil anlam kadar esas alınıp alınmayacağı meselesi, İslâm bilginleri arasındaki önemli tartışma mevzûlarından birisidir. Bundan dolayı başta usûl âlimleri olmak üzere dil ve tefsir âlimleri, te'addüdü'l-ma'nâ, iştirâkü'l-lafzî, umûmu'l-müşterek[1240] gibi kavramlarla tabir edilen; fakat daha çok el-lafzü'l-müşterek/müşterek lafız adıyla literatürde yerleşmiş olan "bir lafzın birden fazla manaya hamli" meselesine birçok açıdan dikkat çekmişlerdir. Kanımızca âlimlerin bu meseleyi gündeme almalarındaki en önemli faktörlerden biri, müşterek lafızların Kur'ân'ın mübin sıfatıyla çelişir gözükmesidir. Zira Kur'ân, birçok yerde âyetlerinin beyan ve apaçık olduğunu bildirmektedir.[1241] Bununla birlikte müşterek lafızlar, hem muhâtabın Kur'ân metnindeki bazı ifadeleri anlamada hem de metinde tek bir anlama ulaşmada engelleyici bir unsur olarak yer almaktadır.[1242] Dolayısıyla bu durum, ilk bakışta Kur'ân'ın mübin özelliğiyle tezâtlık oluşturduğu izlenimini vermektedir. Bundan dolayı olsa klasik dönemden Râgıb el-İsfahânî, İbn Teymiyye ve modern dönemden de Zehebî, Müsâ'id Tayyâr gibi birçok bilgin, müşterek lafızları tefsirdeki ihtilâf sebepleri arasında saymışlardır.[1243] Buna mukâbil İbn Âşûr ise müşterek lafzı tefsirde bir ihtilâf unsuru olarak değerlendirmek yerine, Kur'ân'ın biricik ve özgün üslûplarından biri olarak kabul etmiştir. Onun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce müşterek lafzın mahiyetine dair genel bir çerçeve çizmek faydalı olacaktır.

[1237] Hüseyin b. Ali el-Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* (Suûd-i Arabistan: Dârü'l-Kâsım, 2008), II/148.

[1238] İbn Âşûr, bu etkenleri on ile sınırlandırmakta ve her birini detaylı bir şekilde izâh etmektedir. Bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/56-62.

[1239] Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2017), 87.

[1240] Umûmu'l-müşterek kavramı daha çok fıkıh usûlü kitâbiyatında kullanılmaktadır. Konuyla ilgili kaleme alınan bir çalışma için bk. Fatih Karataş, "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l Müşterek", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/25 (2020).

[1241] el-Bakara, 2/187; Âl-i 'İmrân, 3/103.

[1242] Muhammed İsa Yüksek, "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası", *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018), 123.

[1243] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, I/2; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fî usûli'-tefsîr* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1980), 17; Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), I/100; et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, 88.

Sözlük anlamı itibariyle "ortak olma ve bir şeyin eşit olması"[1244] gibi anlamlara gelen ş-r-k fiilinin ifti'âl vezninden gelen müşterek kelimesi, terim manası itibariyle her bir ilmî disiplin tarafından muhtelif şekillerde tanımlanmıştır. Söz gelimi kaynakların belirttiğine göre müşterek kavramını tanımlayan ilk kişi olan Sibeveyhi'nin (öl. 180/796)[1245] *el-Kitâb* isimli eserinde lafız-anlam ilişkisi bağlamında Arap kelâmını üç kısma ayırarak son kısımda müştereği "lafızları aynı ancak manaları farklı olan kelimeler" şeklinde tanımlaması, sonraki dönemlerde müşterekin tanımının ortaya konulmasında önemli bir katkı sunmuştur.[1246] Sibeveyhi'den iki asır sonra gelen dil ve edebiyat âlimleri İbn Cinnî ile İbn Fâris (öl. 395/1004) de onun metodunu büyük ölçüde takip etmişlerdir.[1247] Fakat İbn Fâris, *es-Sâhibî* isimli eserinde Sibeveyhi'den farklı olarak "iştirâk" lafzını sarih bir şekilde kullanmış ve ona özel bir bab açarak "bir lafzın iki veya daha manaya muhtemel olması" şeklinde tanımlamıştır.[1248] Anlaşıldığı üzere dil âlimlerinin müştereke yönelik tanımlarına bakıldığında müşterek kavramını herhangi bir kayıt ve şartla sınırlamadıkları, bu terimi sadece lafız birliği ve mana çokluğu üzerine inşâ ettikleri görülmektedir.[1249] Şöyle ki dilbilimciler, genellikle müşterek lafza konu olan kelimelerin hakîkî mi yoksa mecâzî mi olduğu, muhtemel lafızlardan hangisinin mukaddem olduğu veyahut ortaya konulan manaların tayini konusunda hangi ölçütlerin esas alınacağı gibi meselelerle pek ilgilenmemişlerdir. Bu bakımdan onların yaklaşımına göre müşterek lafız, aynı lafzın birden çok manaya gelmesinden ibarettir.

Usûl âlimleri ise dilbilimcilerden farklı olarak müşterek kavramının tanımında bazı değişikliklere gitmişlerdir. Onlar "bir lafzın birden fazla manaya hamledilmesi" noktasında dil âlimleriyle benzer bir tanım ortaya koymakla birlikte "li-hakikateyni muhtelifeteyni/iki farklı hakikat için"[1250] kaydıyla bu manaların tümünün hakikat olmasını şart koşmuşlardır. Bu durumda usûl âlimlerine göre bir lafzın müşterek sayılabilmesi için, muhtevi olduğu bütün manaların hakikat olması gerekir. Dolayısıyla mütevâti' lafızlar[1251] ve mecâz anlamlar, müşterek kapsamının dışında kalmaktadırlar.

[1244] el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, V/294; İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, X/448-449.

[1245] Muhammed Nûreddîn el-Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1999), 29.

[1246] Sibeveyhi'nin zikrettiği diğer iki Arap kelâm türü ise şunlardır: (i) Hem lafızları hem de manaları ayrı olan kelimeler. (ii) Lafızları farklı, ancak manaları aynı olan kelimeler. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I/24. Bu iki ifade sonraki dönemlerde mütebâyin ve müterâdif kavramıyla ifade edilmitir. Bk. Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 90.

[1247] el-Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 29.

[1248] Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *es-Sâhibî: fî fıkhi'l-luga ve sünenü'l-'Arabi fî kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, 1997, 207.

[1249] Benzer bir değerlendirme için bk. el-Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, 30.

[1250] er-Râzî, *el-Mahsûl*, I/261; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*, thk. Ahmed ʿAzv ʿİnâye (Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), I/57.

[1251] Mütevâti' lafız, insan isminin Zeyd ve 'Amr'a veya canlılık anlamına gelen "hayvan" isminin insan, at ve kuş gibi varlıklara delâlet etmesinde olduğu gibi, bir lafzın aralarındaki ortak anlam ya da benzerlikten ötürü farklı isimlere delâlet etmesidir. Ebû

’Ulûmu’l-Kur’ân külliyâtına bakıldığında ise müşterek konusunun vücûh-nezâir literatürü içerisinde vücûh kavramıyla birlikte ele alındığı görülmektedir.[1252] Bu nedenle tespit edebildiğimiz kadarıyla ’ulûmu’l-Kur’ân kitâbiyatında müşterek lafızlar müstakil bir başlık altında işlenmemiş, daha çok vücûh’un müşterek bir lafız oluşu üzerinden bu kavrama değinilmiştir. Dolayısıyla vücûh ile müşterek lafızlar kastedilmiştir.[1253] Her ne kadar bir lafzın birden fazla anlama gelmesi zaviyesinden bakıldığında vücûh kavramı ile müşterek arasında benzerlik bulunsa da, kanaatimizce müşterek lafzı vücûh’un mürâdifi olarak görmek doğru değildir. Zira vücûhta, aynı lafzın Kur’ân’da kullanıldığı her bir yerde farklı manaya sahip olması,[1254] müşterekte ise bir lafzın vaz’ edildiği yerde aynı anda ve aynı bağlamda birden fazla manaya gelmesi söz konusudur. Dolayısıyla vücûha konu olan bir lafız, ilgili âyet bağlamında ele alındığında tek bir manası bulunmakta ve çok anlamlı olarak addedilmemektedir. Müşterekte ise aynı anda ve aynı bağlamda birden fazla mananın kastedilmiş olma ihtimali bulunması nedeniyle çokanlamlılık söz konusudur. Söz gelimi vücûh-nezâir türünde eser kaleme alan birçok müellifin kitaplarının başında vücûha dair zikrettikleri ilk örnek olan hüdâ lafzının[1255] beyan, İslâm dini, imân, davetçi, peygamberler, kitaplar, irşâd etmek gibi ondan fazla anlama geldiği belirtilmiştir.[1256] Hüdâ kelimesinin muhtemel olduğu bu anlamların tümü tek bir âyet özelinde değil, ilgili lafzın geçtiği bütün yerlerin toplamıdır. Oysaki hem tuhr *(temizlenme)* hem de hayız manasına gelen müşterek bir lafız olan kur’ lafzı[1257] her iki manayı aynı anda tek bir âyette taşımaktadır.

Öte taraftan müşterek ve vücûh kavramlarının yapı bakımından da birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Müşterek lafzın ortaya çıkışında lehçe farklılıkları, hazif ve ibdâl gibi dildeki morfolojik değişiklikler, bir ismin vaz’ edildiği anlamın zıddı bir anlamında kullanılması, imân, İslâm ve

---

Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Miʿyârü’l-ʿilm fî fenni’l-mantık*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dârü’l-Maʻârif, 1961), 81.

[1252] el-Müneccid, *el-İştirâkü’l-lafzî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk*, 82-83. Müşterek lafızları konu edinen ‘Ma‘ttefeka Lafzuhû ve’h-Telefe Mânâhu” ismiyle kaleme alınan eserler de bazı araştırmalarda vücûh-nezâir literatürü içinde sayılmıştır. Örnek bir çalışma için bk. İsmail Kurt, “Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicri İlk Dört Asır”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/49 (2023), 210-214.

[1253] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, XVII/423. Ayrıca bk. Nadiye Bulut, “Mukâtil’den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları”, *Diyanet İlmi Dergi* LX/2 (2024), 483; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), XXXII/172.

[1254] Bk. Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-aʿyüni’n-nevâzır fî ʿilmi’l-vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 83.

[1255] Örnek için bk. Ebû’l-Hasan Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir fî’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubai: Merkezü Cum‘a Li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 2006), 20; Muhammed b. Ali b. Hasan el-Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlü nezâiri’l-Kur’ân*, thk. Hasan Nasr Zeydân (Matba‘atü Sa‘âde, 1969), 19.

[1256] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I/193-195.

[1257] er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, VI/435. Kur’ lafzının müşterek bir lafız olarak ele alındığı bir çalışma için bk. Haşim Özdaş, “Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur’ Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* 15 (2020).

teyemmüm lafızları gibi dilde dînî terminolojilerin oluşması ve dildeki tevessu' gibi etkiler söz konusu iken,[1258] vücûhta ise Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiunun kullanımlarının yanı sıra Kur'ân'ın kendi iç yapısı belirleyici olmaktadır.[1259]

'Ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde müşterek lafzın tanımı üzerinde durulmadığı gibi, tefsir kitâbiyatında da bu kavrama yer verilmemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla tefsir tarihinde Râgıb el-İsfahânî dışında müfessirlerin ekserisi, müşterekin tanımından ziyade onun pratik boyutu üzerinde durmuşlardır. Tefsir mukaddimesinde müşterek meselesiyle doğrudan ilintili problematik yönlere ve bunların çözüm yollarına değinen İsfahânî, lafiz-mana ilişkisi bağlamında kelimelerin taksimatını yaparken bunlardan birinin de müşterek olduğunu belirtmiş ve onu "lafızları aynı ancak manaları farklı olan kelimeler" şeklinde tanımlamıştır.[1260] Müşterek konusunda Râgıb'ın ortaya koyduğu meseleleri hemen hemen bütün boyutlarıyla müşterek konusuna hasrettiği dokuzuncu mukaddimede ele alan İbn Âşûr'un müşterekin tanımına yer vermemesi düşündürücüdür. Hemen onun tefsirinde müştereke yönelik bir tanım ortaya koymamasının sebebi olarak "bu alanda müstakil bir makale kaleme almış olması" ileri sürülebilir.[1261] Ne var ki ilgili makaleye bakıldığında müştereke yönelik ortaya konulan tanımın problemli olduğu görülmüştür. Mezkûr makalesinde müştereki "her bir mana diğerinden bağımsız olmak üzere bir lafzın iki ve daha fazla manaya delâlet etmesi/el-müşterek el-lafzü ed-dâlllü 'alâ ma'neyeyn fesâ'iden müstakillin küllü ma'nen minha 'ani'l-âher" şeklinde tanımlamıştır.[1262] Buradaki pürüzlü nokta, "bir lafzın iki ve daha fazla manaya delâlet etmesi" değil, "her biri diğerinden bağımsız" şeklindeki kayıttır. Zira diğer ifadeyle birlikte bu kayıt esas alındığında ortaya konulan tanım müşterekten ziyade eşadlılık kavramına ait bir tanım olmaktadır. Her ne kadar eşadlılık ve müşterek lafız, "birden fazla anlama delalet etme" açısından birbiriyle kesişiyor olsa da, muhtemel manalar

[1258] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/56-62.

[1259] Celalettin Divlekci, *Dilbilim ve Kur`an İlimleri Açısından el-Firuzabadi`nin Besâir`i* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 99; Bulut, "Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları", 487.

[1260] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, I/2. Râgıb açısından müşterek kavramının ne olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed İsa Yüksek, "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası", *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018), 123-150; Abdullah Temizkan, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 50-59.

[1261] İbn Âşûr, müşterek lafızlar hakkında "el-Lafzü'l-Müşterek fî'l-Lügati'l-'Arabiyye" adlı müstakil bir makale kaleme almıştır. Müşterekin tanımı ve dilde ortaya çıkış sebepleri gibi konuların teorik boyutunu genel hatlarıyla ele alan bu makale, Muhammed Tâhir el-Meysâvî tarafından İbn Âşûr'un muhtelif zamanlarda yazmış olduğu diğer makaleleriyle birlikte *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr* ismiyle neşredilmiştir. Bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/49-79. İbn Âşûr, söz konusu makalesini 1353/1933 yılında yayımlarken, tefsirini ise 39 yıl kadar 6 ay gibi bir sürede 1960 yılında tamamlamıştır. Bu da makalesini tefsirinin ikmâlinden önce kaleme aldığını göstermektedir. Makalenin yayım tarihi için bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/49. *Tahrîr*'in yazımının sona erdiği tarih için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/636.

[1262] İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/49.

arasında bir ilişkinin olup olmaması noktasında birbirinden farklılaşmaktadır. Şöyle ki, eşadlı kelimede farklı manalar arasında herhangi bir ilişki aranmazken; müşterekte ise aynı kelimenin anlamları arasında mutlaka bir ilişkinin olması gerekmektedir.[1263] Örnek vermek gerekirse 'الخال' kelimesi, Arap dilinde hem dayı hem de küçük tepe ve yüzdeki ben anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamlar arasında herhangi bir ilişki olmadığı için bu lafız, eşadlı olmaktadır.[1264]

Yukarıdaki hususlar göz önünde bulundurulduğunda, daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Âşûr tarafından ortaya konulan bu tanım, müşterek değil de eşadlılık kavramına karşılık gelmektedir. Bu durum, İbn Âşûr'un müşterek ile eşadlılığı aynı kabul ettiğini düşündürebilir. Ancak bu yaklaşım, başka bir problemi beraberinde getirmektedir. Şöyle ki İbn Âşûr, müşterek için aynı lafzın muhtemel manaları arasında bir alakanın olmamasını ifade ederken, başka bir yerde ikincil anlam olarak zikredilen manaların çoğunun literal anlamdan uzak olmadığını, yani aslî mana ile ikincil manalar arasında bir alaka olduğunu belirtmektedir.[1265] Onun bu ifadesi esas alındığında ise İbn Âşûr'un aynı lafzın birden fazla manaya gelen anlamlar arasında bir irtibatın gerekli olduğu düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Hem buradaki hem de önceki ifadeye bütüncül bakıldığında, İbn Âşûr'un birden fazla manaya gelen anlamlar arasında irtibat olsun ya da olmasın bütün çokanlamlı lafızları müşterek kategorisinde değerlendirdiği söylenebilir. Onun müşterek olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi hususunda ihtilâfın olduğu ezdâd türü[1266] lafızları da müşterek lafız olarak kabul etmesi[1267] bir lafzın müşterek olarak kabul edilmesinde tek şart olarak "birden çok anlama delâlet etmesi" kaydını temel aldığını göstermektedir. İbn Âşûr; müşterek lafızlarda manalar arasında ilgi, zıt anlam ya da farklı anlam olma şartını koşmadığı gibi manaların tümünün hakikat veya mecâz yahut bir kısmının hakikat diğer bir

---

[1263] Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 101; Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-ı Lâfzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* LI/2 (2010), 242.

[1264] İbrahim Enîs, *Delâletü'l-elfâz* (Mısır: Mektebetü'l-Angola el-Mısrıyye, 1976), 214. İbn Âşûr, eşadlılık kapsamında zikredilen yukarıdaki örneği de müşterek lafız olarak saymaktadır. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/50.

[1265] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42. Ayrıca bk. Muhammed İsa Yüksek, "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metotoloji Örneği-", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), III/174.

[1266] Ezdâd türü lafızların müşterek kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi, âlimler arasında ihtilaflı bir konudur. Ancak hâkim kanaat, ezdâdın müşterekin bir türü olduğu yönündedir. İki görüşün ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), I/304; Subhî İbrahim Sâlih, *Dirâsât fî fıkhî'l-lüga* (Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960), 309-310; Ahmed Muhtar Ömer, *'İlmü'd-delâle* (Kâhire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 194-196.

[1267] İbn Âşûr, "الجَوْن" lafzının "siyah-beyaz" ve "الجُلُّ" kelimesinin "büyük-küçük" manasına gelmesi örneğinde olduğu gibi ezdâd lafızları müşterek kavramı altında zikretmektedir. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/50.

kısmının ise mecâz olma gibi bir şart da ileri sürmemektedir. Ona göre "esas olan ister tümü hakikat ve mecâz olsun isterse de biri hakikat diğeri mecâz olsun bir lafzın muhtemel olduğu bütün manalara hamledilmesidir."[1268] Hulâsa İbn Âşûr'un yukarıdaki değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda müşterek lafız için tek şart, aynı lafzın birden fazla manaya gelmesidir. Bu noktada İbn Âşûr'a göre müşterekin eşadlılık ve ezdâddan daha üst bir konumda olduğu söylenebilir. Esasen bu yönüyle İbn Âşûr'un dilbilimcilerle benzer görüşe sahip olduğu müşâhede edilmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere onlar da müşterek lafızlar için bir lafzın birden fazla anlama gelmesini yeterli bir şart olarak kabul etmekteydiler. İbn Âşûr'un müşterek tanımında ortaya koyduğu bu izâh esas alındığında, tanımda problem olmasının gerekçesi kanımca Güven'in de ifade ettiği gibi müşterek kavramının sınırlarının tam olarak tayin edilmemiş olmasıdır. Zira bir lafzın müşterek olarak kabul edilebilmesi için ne tür kıstasların olması gerektiği konusunda âlimler ittifâk etmiş değillerdir. Her bir âlim kendine göre bir tanım ortaya koymuştur.[1269]

İbn Âşûr, tefsirinde müşterekin tanımına yer vermese de kavramı birçok açıdan incelemiş, hatta "Kur'ân Cümlelerinin Muhtemel Olduğu Manaların Tümünün Birlikte Kastedilmesi" ismiyle dokuzuncu mukaddimede müstakil bir bölüm halinde ele almıştır.[1270] O, önceki müfessirlerin müşterek olgusunu tefsirlerinde işlemediklerini gerekçe göstererek onları eleştirmiştir. Onun deyimiyle, önceki müfessirler, tefsirlerinde müşterek olgusunu ele alma konusunda ihmâlkarlıkta bulunmuşlardır. Bundan dolayı onlar Kur'ân âyetlerinde yer alan bir lafzın muhtemel olduğu manalar arasından sadece bir manayı seçerek diğer manaları göz ardı etmişlerdir. İbn Âşûr ise bu konuda diğer müfessirlerden farklı bir yol izlediğini belirtmiş ve Arap dilinin kapsamında olan lafzın muhtemel olduğu çoklu manaların tümünün âyette murâd olunabileceğini vurgulamıştır.[1271]

İbn Âşûr'un önceki dönem müfessirlerin müşterek konusuna eğilmedikleri yönündeki iddiası, tefsir geleneği dikkate alındığında isâbetli değildir. Zira birçok müfessir, doğrudan veya dolaylı olarak bu meseleye farklı açılardan dikkat çekmiştir. Bu konuda zikredilmesi gereken isimlerin başında daha önce de ifade ettiğimiz üzere Râgıb el-İsfahânî gelmektedir. Tefsirinin mukaddimesinde müşterek kavramına temas eden İsfahânî[1272] "iştirâk yoluyla iki mana için vaz' edilen ibâre hakîkî mi ya da mecâzî midir veya birisi hakîkî diğeri mecâzî midir" şeklinde mukaddem bir soru ortaya atmıştır. Ona göre, eğer

[1268] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/99.

[1269] Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 105.

[1270] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/93.

[1271] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/100. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/123.

[1272] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, I/1-5. Râgıb'ın müşterek olgusuna yönelik yaklaşımını ele alan bir çalışma için bk. Yüksek, "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası", 2018.

aralarında bir nefiy söz konusu ise ikisinin birden murâd edilmesi mümkün değildir. "صل صلاة واحدة" cümlesinin aynı anda hem vücûb hem de mendûba işaret etmesi bu kabildendir. Ancak eğer anlamlar arasında bir nefiy yoksa iki lafzın da murâd edilmesi mümkündür.[1273] Benzer şekilde Taberî ve Bikâî de müşterek olgusuna değinen isimler arasında zikredilebilir. Kur'ân'da müşterek lafızların bütün manalara hamlini mümkün gören Taberî, en-Nahl 16/72. âyette yer alan "الحَفَدَة" kelimesiyle "iki kız kardeş, hısım, torun, yardımcılar, hizmetçiler" olmak üzere bütün manaların kastedilmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Ona göre "الحَفَدَة" lafzı için bahsi geçen bütün anlamların murâd edilmesi doğrudur.[1274] Kur'ân'da bir lafzın birden fazla manaya gelmesini imkân dâhilinde gören ve bunu müşterek lafzıyla ifade eden Bikâî de el-İsrâ 17/78. âyette geçen "دلوك" lafzının aynı anda birden fazla manaya geldiğini belirtmiştir. Ona göre "دلكت الشمس" cümlesi dilde "Güneş battı.", "Güneş sarardı." ve "Güneş gök ortasını geçti." olmak üzere üç farklı manaya gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan "d-l-k" lafzının aynı anda hem öğlen hem ikindi hem de akşam vaktine işaret etmesi mümkündür. Nitekim bu da müşterekin birden fazla manada kullanılmasına bir örnektir.[1275] Bikâî'nin bu lafzın müşterek kapsamında olduğunu ortaya koyarken bunu Arapların kullanımıyla temellendirmesi dikkat çekicidir. Müşterek kavramını ele alan âlimler Râgıb, Taberî ve Bikâî ile sınırlı değildir. Ancak çalışmanın kapsamının dışına çıkmamak için bu örneklerle iktifâ ediyoruz.

Öte taraftan müşterek lafızların dilde var olup olmadığı meselesinde,[1276] bu lafızların Kur'ân'da yer aldığı yönünde görüş belirten İbn Âşûr, bunun meşrû olduğunu temellendirmek için Hz. Peygamber

[1273] Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*, I/40.

[1274] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XVII/253-259.

[1275] el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, XI/492. Diğer bir örnek için bk. el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, VII/168.

[1276] Müşterek lafızların dildeki varlığı konusu, âlimler arasında tartışılan meselelerden biridir. Bu bağlamda, bir lafzın birden fazla manaya gelmesini imkânsız görenlerle bunu mümkün görenler olmak üzere iki temel yaklaşımın bulunduğunu söylemek mümkündür. Dil âlimi Sa'leb (öl. 291/904), Mâlikî fakihi Ebû Bekr el-Ebherî (öl. 375/986) gibi âlimler, dilin cümledeki kapalılığı gidermek (*ibâne*) için vaz' edildiği tezinden hareketle Arap dilinde müşterek lafızların varlığını kabul etmemektedir. Bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, III/51. Onlara göre dil, anlamdaki kapalılığı gidermek amacıyla vaz' edilmiştir. Eğer bir lafız, iki veya daha fazla manaya ya da iki zıt anlama delâlet etmek için vaz' edilmiş olsaydı, dildeki açıklık ortaya çıkmaz, aksine mana daha da kapalı hale gelirdi. Bk. es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*, I/303. Ayrıca müşterek lafızlarla hitâp etmek, tam bir şekilde maksadı da ortaya koymamaktadır. Maksadı tam olarak ifade etmeyen bir hitâp ise ifsâdı doğurur. er-Râzî, *el-Mahsûl*, I/263. Buna karşın, müşterek lafızların dilde yer aldığını mümkün görenler ise görüşlerini temellendirmek için iki temel argüman ortaya koymuşlardır. Birincisine göre, lafızlar sınırlı, manalar ise sınırsızdır. Sınırlı olan lafızlar sınırsız manalara paylaştırıldığında, iştirâk zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci argümanları ise "vücûd" ve "şey" gibi âm lafızların dilde kesin bir şekilde yer almasıdır. Zira her bir şeyin kendi mahiyeti itibariyle varlığı sabittir ve her bir şeyin varlığı diğer birinin varlığına muhâliftir. Bu da iştirâk'in zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. er-Râzî, *el-Mahsûl*, I/262; es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*, I/293. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *Cemheretü*

ile sahâbeden nakledilen birtakım rivâyetlerle ve bazı âlimlerin uygulamalarıyla istidlâl etmektedir. Söz gelimi Ebû Sa'îd el-Mu'allâ bir gün namaz kılarken Hz. Peygamber ona seslenmiş, o ise namazda olduğu için cevap verememişti. Namazını bitirince Hz. Peygamber ona "Seni bana cevap vermekten alıkoyan neydi?" diye sorunca o da "namazdaydım" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"[1277] âyetini okumuştur. Âyetteki "دَعَاكُمْ" fiili, "لِمَا يُحْيِيكُمْ" ifadesine müteallikti̇r. Buna göre mana "kurtuluşun olduğu doğru yola sizi çağırdığı vakit" anlamına gelmektedir. Durum böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber âyeti "لِمَا يُحْيِيكُمْ" kaydını göz önünde bulundurmadan "isticâbet" lafzını "emre uyma" anlamında kullanmıştır. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً"[1278] âyeti bağlamında ortaya koyduğu izâh da Kur'ân'da bir lafzın birden fazla manaya geldiğine delildir. Abdullâh b. Übey b. Selûl vefat ettiğinde Ömer b. Hattâb "Ya Resûlüllâh, onun cenaze namazını kılma. Zira o bir münâfıktır. Nitekim Allah, münâfıklar hakkında istiğfârda bulunmaktan seni alıkoydu." diyerek bu âyete göndermede bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Rabbim beni, istiğfârda bulunup bulunmamak konusunda muhayyer bıraktı. Ben ise yetmişten fazla kez istiğfârda bulunacağım." demiştir. Âyetteki "أَوْ" lafzı sarih bir şekilde iki durum arasındaki eşitliğe işaret etmesine rağmen Hz. Peygamber bunu tahyir anlamında yorumlamıştır. Yine Hz. Peygamber'in Külsüm bint. 'Ukbe b. Mu'ayt'ın Müslüman olarak Medîne'ye hicret ettiğinde " إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ"[1279] âyetini mecâzî anlamda kullanması da bu kabildendir.[1280]

Kezâ, 'Amr b. el-'Âs ve Hz. Ömer'in bazı âyetleri farklı yorumlaması da, müşterekin meşrûiyetini destekler mahiyettedir. 'Amr b. el-'Âs, katıldığı bir gazvede cünüp olmuş ve havanın soğuk olmasından dolayı da "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ"[1281] âyetini delil getirerek abdest yerine teyemmüm almıştır. Âyet asıl olarak insanların birbirini öldürmekten alıkoymak hakkında olmasına rağmen bu şekilde yorumlanması lafzın birden fazla âyete hamledilmesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Hz. Ömer'in Benî Kurayza ve Benî Nadîr'den elde edilen ganimet hakkında inen el-Haşr 59/10. âyetiyle istidlâlde bulunarak Sevâd

makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr, III/52. Müşterek lafızların dildeki varlığına yönelik derli toplu bilgi için bk. Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 113-119.

[1277] el-Enfâl, 8/24.

[1278] et-Tevbe, 9/80.

[1279] el-En'âm, 6/95.

[1280] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/95.

[1281] en-Nisâ, 4/29.

(Irak) arazilerini savaşa katılan kimseler arasında paylaşmak yerine dönemlik olarak Müslümanlara ödenmesini ve arazileri oranın halkına haraç arazisi olarak vermesini şart koşması da bu durumun somut bir örneğidir. Fıkıh âlimlerinin İslâm hukukunda cuâle ve kefâlet'in meşruiyetini Hz. Yûsuf kıssası bağlamında geçen "قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ"[1282] âyetle desteklemeleri de bu kapsamdadır. Esasında bu âyet bir ümmet hakkında geçen bir kıssâdır ve ne takrîr ne de inkâr bağlamındadır. Ancak Kur'ân, bu kıssayı zikretmiş ve onu yalanlayan veya inkâr eden bir ifade kullanmamıştır. İmâm Şâfi'î de icmânın hücciyetine istidlâl olarak " وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"[1283] âyetini kullanmıştır. Aslında bu âyet müşriklerin durumundan bahsetmektedir.[1284] İbn Âşûr'a göre bütün bu örnekler, âyetlerin ilk anlamların yanı sıra ikincil anlamlara delâlet etmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.[1285] Nitekim Hz. Peygamber, âyetleri bu şekilde tefsir etmekle zihinleri Kur'ân lafızlarının en uzak manalara gelebileceği konusunda uyandırmaktadır.[1286]

İbn Âşûr, iki ve daha fazla manaya muhtemel terkipleri üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım aralarında umûm ve husûs olan terkiplerdir. Lafzî ya da manevî bir engel olmadığı müddetçe, terkibin bütün manalara muhtemel olması konusunda herhangi bir tereddüt yoktur. " وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"[1287] âyetindeki cihâd lafzının hem İslâm şeriatını ikâme etme konusunda nefisle mücadeleye hem de İslâm'ı savunma konusunda düşmanla savaşmaya hamledilmesi buna örnektir. İkincisi ise terkipler arasında farklılığın bulunmasıdır. Yani terkibin muhtemel olduğu manalar arasında farklılık söz konusudur. Mütekellimin bu iki mananın tümünü bir arada zikretmesi örfen mümkün olmadığından muhâtabın bunlar arasında seçim yapması gerekir. Bu durumda muhâtap, terkibi mütekellimin murâdı olabilmesi ihtimalinden dolayı her iki manaya hamleder. İbn Âşûr'a göre bu durum, usûl âlimlerinin müştereki ihtiyaten bütün manalarına hamletmeleri gibidir. İbn Âşûr'un ifadesine bakıldığında, burada terkibin muhtemel olduğu iki manadan yalnızca birinin âyetin murâdı olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.[1288] Fakat, terkibin her iki manaya da birlikte işaret etmesi, muhâtabın birini tercih etmeyip her iki muhtemel manayı da kabul etmesini gerektirmektedir. Diğer

[1282] Yûsuf, 12/72.

[1283] en-Nisâ, 4/115.

[1284] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/96.

[1285] Yüksek, "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metotoloji Örneği-", III/175.

[1286] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/94.

[1287] el-'Ankebût, 29/6.

[1288] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/96-97.

mananın da âyetin murâdı olabileceği göz önünde bulundurularak ihtiyaten bunun yapılması yerinde olacaktır.[1289] Üçüncüsü ise ikinci mananın birinci manadan türemiş olmasıdır. İbn Âşûr, sarih manasıyla birlikte kinâye, ta'rîz ve kinâye gibi olan bu manaları *müstetbe'âtü't-terâkib*[1290] kavramıyla ifade etmekte ve bunların tümünün kabul edilmesi noktasında şüphe olmadığını ifade etmektedir. Ona göre İbn Abbâs'ın Hz. Ömer ile bir mecliste iken en-Nasr sûresinden Hz. Peygamber'in vefat edeceğini anlaması da bu kabildendir. Rivâyete göre Hz. Ömer, bir gün İbn Abbâs'ı Bedir savaşına katılan ileri gelenlerin bulunduğu bir meclise götürür. Orada hazır bulunanlar, İbn Abbâs'ın yaşının küçük olması sebebiyle bu tür bir meclise getirilmesini uygun görmezler. Hz. Ömer bunun gerekçesini onlara açıklamak için bir gün İbn Abbâs'ın onların arasında hazır bulunduğu bir mecliste "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ" âyetiyle başlayan Nasr sûresi hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sorar. Bazıları buna "Bu sûre, bize yardım ve fetih geldiği zaman Allah'a hamd etmemiz ve istiğfarda bulunmamızı emretmektedir." şeklinde cevap verirken, diğerleri ise herhangi bir yorumda bulunmaz. Bunun üzerine Hz. Ömer, İbn Abbâs'a "Sen de böyle mi düşünüyorsun?" diye sorar. İbn Abbâs da "Hayır! Öyle düşünmüyorum. Bu sûre, Hz. Peygamber'in vefatını haber vermektedir." der. Hz. Ömer de bu konuda İbn Abbâs gibi düşündüğünü söyleyerek onu tasdik eder.[1291]

İbn Âşûr tarafından ortaya konulan yukarıdaki üçlü tasnife bakıldığında, müşterek lafızların daha çok üçüncü kısımla ilgili olduğu görülmektedir. Ona göre aslî anlam dışında kalan diğer anlamlar da aslî anlam kadar bağlayıcıdır.[1292] Ancak hemen belirtelim ki; İbn Âşûr, bu manaların aslî anlamla aynı seviyede olması için birtakım şartları hâiz olması gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre ikincil anlamlar olarak ifade edebileceğimiz diğer anlamların Arap dili kâideleriyle çelişmemesi, lafzın ve makâmın delâlet içerisinde bulunması ve Kur'ân'ın maksatlarına uygun anlamlar olması gerekir.[1293] Aksi

---

[1289] Ayrıntılı bilgi için bk. Yüksek, "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metotoloji Örneği-", III/173.

[1290] Bir belâgat terimi olarak kullanılan müstetbe'âtü't-terâkîb kavramını İbn Âşûr, lafzın veya makâmın delâlet alanında yer alan, Arap diliyle çelişmeyen ve Kur'ân'ın da maksadına da uygun olan, zâhirî mananın ötesinde istinbât edilen manalar için kullanmaktadır. Ona göre bu, Arap dilinin özelliklerinden biridir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42. Müstetbe'âtü't-terâkîb kavramının geçtiği bazı yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42, 55, 93, 97, 99, 461; II/224, 451; V/119; IX/216, 272, 305; XXII/329; XXIV/80; XXVI/265; XXVII/303; XXIX/86; XXX/521, 597; İlgili kavramın belâgat terminolojisinde ifade ettiği anlam için bk. Yâsîn Bâbtîn, "Müstetbe'âtü't-Terâkîb", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Abdulazîz* XXVI/1 (2018), 141-168.

[1291] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/97.

[1292] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/209.

[1293] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42, 97. İbn Âşûr'un müşterek lafzın tayininde karînenin belirleyici olduğuna yönelik verdiği örneklerden biri " حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا" (el-Kehf 18/93-94) âyetlerinde geçen " السَّدَّيْنِ" ve "سَدًّا" lafızlarıdır. Ona göre tesniye olarak gelen "السَّدَّيْنِ" lafzı, "dağ" anlamına gelirken müfred olarak gelen "سَدًّا" lafzı ise "set" manasına gelmektedir. Burada müşterek lafzın manasının belirlenmesinde karîne etkili olmaktadır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/31.

takdirde şartlara aykırı olan anlamların aslî anlam seviyesinde olması ve onun kadar bağlayıcı olması mümkün değildir.

İbn Âşûr'a göre, gerek Arap dilinin yapısı gerekse de Arapların üslûbu çok anlamlılığa imkân tanımaktadır. Arapların en önemli vasıflarından biri keskin zekâ ve anlayışa sahip olmalarıdır.[1294] Bundan dolayı Arap dilinde, dinleyenlerin derin anlayışı esas alınarak îcâz ve çoklu anlamlı terkipler sıkça kullanılmaktadır. Mecâz, istiâre, temsîl, kinâye, ta'rîz, iştirâk, istidrâd, müstetbe'âtü't-terâkîb, emsâl, telmih, temlîh, haberî cümlenin haberî cümle dışında kullanılması, istifhâmın takrîr veya inkârda kullanılması gibi sanatlar Arapların ifadelerinde çokça yer alan sanatlardandır. Ona göre bütün bu sanatlar, manaların çokluğuna ve mütekellimin zihninde olan şeyi en kolay ve muhtasar bir biçimde karşı tarafa iletime imkân sağlamakta; böylece bu manalar muhâtabın zihninde kolay bir şekilde yerleşmektedir. Allah tarafından indirilen ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olan Kur'ân da, Arap dilinde nâzil olması hasebiyle Arap dilinin imkânları çerçevesinde Arapçanın bu hususiyetlerini taşımaktadır.[1295]

Yukarıdaki izâhlardan da anlaşıldığı üzere İbn Âşûr, müşterek olgusunun Kur'ân öncesi dönemde Araplar tarafından bilinen ve ifadelerinde sıkça kullandıkları bir durum olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu noktada İbn Âşûr'un müşterek olgusunun Kur'ân'a özgü bir üslûp olduğunu nasıl temellendirdiği akla gelebilir. Zira çalışmamızda daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr, herhangi bir üslûbun Kur'ân'a özgü olduğunu belirtirken, ortaya koyduğu temel argümanlardan biri genellikle onun Arap kelâmında yer almadığı şeklindeki iddiasıydı. Burada müşterek olgusunun hem Arap dilinde hem de Kur'ân'da bulunmasından hareketle bu durumun Kur'ân'a özgü bir üslûp olmadığı çıkarımında bulunulabilir. Buna göre eğer müşterek, Kur'ân'a özgü bir üslûp ise, öyleyse bunun ayırt edici özelliğinin ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bu noktada İbn Âşûr'un, müşterekin Kur'ân'ın biricik ve özgün bir üslûbu olduğunu ortaya koymak için kelâm-ı beşer ve kelâm-ı ilâhî arasında bir ayrıma dikkat çektiği müşâhede edilmektedir. Ona göre hem Arap kelâmında hem de Kur'ân'da müşterek olgusu yer almakla birlikte, Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu üslûp, Arapların aşina oldukları üslûptan daha eşsiz ve mükemmeldir. Nitekim Kur'ân'ın bu eşsiz yönü, o dönemin edebiyatçılarını onun bir benzerini getirme noktasında âciz bırakmıştır. Ayrıca Kur'ân'ın mucize bir kelâm olması, Arap edebiyatçılarının ifadelerinde kullandıkları anlamların ötesinde daha çok anlam taşımasını gerektirmektedir. Çünkü Kur'ân, bir teşrî, te'dîb ve ta'lîm kitabıdır. Bundan dolayı da Arap dilinin imkân verdiği ölçüde mümkün olan en az lafızlarla çok mana ihtivâ etmektedir. Arap edebiyatçılarının aşina olduğu yön mütekellimin maksadı olan ifadeye yer

[1294] Arapların üstün bir zekâya sahip oldukları ve ifadelerinde mecâz türü sanatları sıkça kullandıklarına dair benzer ifadeler için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 22.

[1295] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/93.

vermesi onun dışında olan şeylere ise yer vermemesidir. Kur'ân'daki lafızlar ise muhâtabın ihtiyaç duyduğu bütün anlamları taşımaktadır.[1296] İşte bu üslûp, Kur'ân'ın biricik/özgün üslûplarından biridir.[1297] Başka bir deyişle, Kur'ân'da birden fazla anlama gelen lafızların olması onun i'câz yönlerinden biridir.[1298] Çünkü Kur'ân'a hâs olan üslûp, Kur'ân'ın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Allah tarafından indirildiğine işaret etmektedir. Özetle İbn Âşûr, müşterekin Kur'ân'a özgü bir üslûp olmasını temelde Arap kelâmında yer almayan başka manaları da muhtevi olmasına bağlamakta ve bu yönüyle de bunun Kur'ân'ın özgün üslûplarından bir üslûp/mîn esâlîbi'l-Kur'âni'l-münferid bihâ olduğunu belirtmektedir.[1299] Kur'ân'da yer alan bir lafzın aynı anda ve aynı bağlamda birden fazla manaya gelmesini, üslûp altındaki i'câzları arasında kabul etmesi noktasında İbn Âşûr'un özgün bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla ondan önce yukarıda dile getirdiğimiz anlama gelecek şekilde müşterek lafızları müstakil bir i'câz vechi olarak ele alan herhangi bir bilgine rastlanmamıştır. Her ne kadar Zerkeşî ve Süyûtî doğrudan müşterek lafzı Kur'ân'ın i'câz vecihleri arasında değerlendirse de, onların bununla vücûhu kastettikleri ve verdikleri örneklerin de bu kategoriye dâhil oldukları görülmektedir.[1300] Kur'ân'daki bir kelimenin yirmi vecihten fazla anlama sahip olduğu ve bu özelliğin de beşer kelâmında bulunmadığı noktasında Zerkeşî'nin görüşünü birebir aktaran Süyûtî, ondan farklı olarak *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli kitabında Kur'ân'ın müşterek lafızlarını i'câz vecihleri arasında neredeyse eserinin yarısından fazlasını oluşturduğu otuz beşinci sırada zikretmektedir. Ancak onun bu başlık altında zikrettiği örnekler incelendiğinde, bunların da vücûh kapsamında değerlendirilen örnekler olduğu müşâhede edilmektedir.[1301]

[1296] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/93.

[1297] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/123.

[1298] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/209; Benzer bir ifade için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII/239. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVI/145.

[1299] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/123.

[1300] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I/193-201; es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 301-311.

[1301] es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/390 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN MANA EKSENLİ İ'CÂZI

Daha önce de ifade edildiği gibi, âlimler müşrikleri ve muârızları Kur'ân'ın bir benzerini getirme noktasında âciz bırakan şeyin ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kur'ân'ı mucize kılan onun nazmı ve terkibi mi ya da lafızların ifade ettiği manalar mı olduğu konusunda kimi âlimler, Kur'ân'ın sadece nazım ve terkip itibariyle mu'ciz olduğu yönünde görüş beyan ederken, kimileri de Kur'ân'ın hem nazım hem de mana yönüyle mu'ciz bir kelâm olduğunu savunmuşlardır.

İ'câz literatüründe ağırlıklı olarak Kur'ân'ın mana yönüyle olan i'câzları ele alınırken gaybî ve ilmî i'câzın ön plana çıktığı görülmektedir. Her ne kadar bu iki i'câz vechi arasında sıkı bir bağ bulunsa da, gaybî i'câz, ilmî i'câza nispeten çok daha erken dönemlerde müstakil bir i'câz vechi olarak zikredilmiştir. Modern dönemde ilmî i'câzın temel dayanaklarından biri olan "Kur'ân'ın Arapların aşina olmadığı ilim ve ma'ârifi ihtivâ etmesi" düşüncesi, klasik dönemde Kâdî 'İyâz tarafından müstakil bir i'câz vechi olarak ele alınmışsa da,[1302] bu dönemde ilmî i'câzın kavram olarak kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, klasik dönemde Kur'ân'ın mana boyutuyla olan i'câzı bağlamında daha çok gaybî haberler içermesi üzerinde yoğunlaşılmış; Nazzâm, Rummânî gibi klasik dönem i'câz araştırmacıları Kur'ân'ın bu yönünü farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.[1303] İlmî i'câzın müstakil bir kavram olarak Kur'ân'ın bir i'câz vechi olarak zikredilmesi ise 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarına tekâbül etmektedir. Bu asırda dînî, siyâsî ve sosyal sâiklerin yanı sıra, bilhassa Batı'daki bilimsel gelişmelere karşı İslâm dünyasının geride kalması, "kuru ve yaş ne varsa hemen herşeyin Kur'ân'da yer aldığı" düşüncesinin benimsenmesine yol açmıştır. Bunun sonucunda birçok İslâm bilgini, apolojik bir tavırla Batı'da ortaya konan bilimsel keşiflerin Kur'ân'da 1400 yıl öncesinden haber verildiğini ileri sürmüş[1304] ve ilgili âyetleri bu doğrultuda tefsir etmeye çalışmışlardır.

Esasında ilmî i'câz, modern dönemde müstakil bir i'câz vechi hüviyeti kazansa da, bazı araştırmacılar tarafından gaybî i'câzın alt başlığı olarak kabul edilmiştir. Bu görüşün savunucularına göre, bazı âyetlerin ilmî gerçekleri içermesi, bunların aynı zamanda gaybî hakikatleri de barındırdığı

[1302] Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/277.

[1303] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, I/179; er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 75.

[1304] İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi Bilim ve İslam*, haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 155.

anlamına gelmektedir.[1305] Çünkü modern dönemde ulaşılan ilmî hakikatler, bir tür gelecekte meydana gelen haberler kabilindendir. Allah, bize bunları Kur'ân'ın nüzûl döneminde haber vermiş, ancak insan aklı modern döneme kadar bunun hakikatini idrâk etmemiştir. Dolayısıyla ilmî i'câz, gaybî i'câzın bir alt kümesidir. Başka bir deyişle her ilmi i'câz, aynı zamanda gaybi i'câz iken, her gaybî i'câz ilmî i'câz değildir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere ilmî i'câz, geleceğe yönelik haberlere taalluk etmesi bakımından gaybî i'câzın altında incelenmiştir. Bu anlayışın İbn Âşûr tarafından benimsenmediği müşâhede edilmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla o, bu düşüncenin aksine ilmî i'câzı gaybî i'câzı da kapsayan bir üst kavram olarak kabul etmektedir. Onun ilmî i'câzı gaybî i'câzdan önce üçüncü bir i'câz vechi olarak ortaya koyması da bunu destekler mahiyettedir.

O, ilmî i'câzı gaybî i'câzdan üstün olarak kabul etmekle kalmamakta, aynı zamanda gaybî i'câz bağlamında zikredilen bazı âyetlerin da ilmî i'câza örnek teşkil ettiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, Yûsuf 12/43. âyette geçen "الملك" lafzına yönelik izâhı buna örnek olarak zikredilebilir. Bu âyet, Kur'ân'ın geçmiş haberleri aktarması bakımından gaybî i'câz kapsamında görülse de, İbn Âşûr bunu ilmî i'câz olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu âyette Yûsuf kıssası bağlamında "Firavun" kelimesi yerine "melik" ifadesinin kullanılması Kur'ân'ın ilmî i'câzından biridir. Kur'ân'ın bu ifadeyi kullanma gerekçesi ise buradaki kralın Mısırdaki kıptî soyundan gelen firavunlardan biri olmadığına dikkat çekmek içindir.[1306] İbn Âşûr, Kur'ân'da geleceğe yönelik yer alan birtakım haberlerin ise hem ilmî hem de gaybî i'câza konu olduğu düşüncesindedir. Onun izâhına göre, Ye'cûc ve Me'cûc'un her taraftan geleceğini bildiren el-Enfâl 8/90. âyeti hem ilmî hem de gaybî i'câz içermektedir.[1307] Benzer şekilde en-Nahl 16/8. âyette geçen "at, katır ve eşek" ifadeleri de bu kabildendir. Bu âyeti ilmî ve gaybî mucizelerden bir mucize olarak değerlendiren İbn Âşûr, âyetin Allah'ın insanlara ileride bisiklet, otomobil ve uçak gibi at, katır ve eşekten daha faydalı merkepleri icât edeceğine işaret ettiğini ileri sürmektedir.[1308] Onun hem geçmişe hem de geleceğe yönelik birtakım haberleri ilmî i'câz kategorisinde değerlendirmesi bu kavrama ilişkin bakış açısıyla doğrudan ilintilidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, günümüzde genellikle ortaya çıkan birtakım ilimlerin Kur'ân tarafından asırlar öncesinden haber verilmesi olarak temellendirilen ilmî

[1305] Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr, *el-İ'câzü'l-'ilmî ilâ eyne: makâlatün takvîmiyyetün li'l-i'câzi'l-'ilmî* (Suûd-i Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1433), 19; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min revâ'i'ü'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-Farâbî, 2007), 180. İlmî i'câzı gaybî i'câzın altında değerlendiren başka bir çalışma için bk. Gökhan Atmaca, "Kur'ân'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybî Haberler", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* VIII/16 (2016), 314.

[1306] Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/280. İbn Âşûr sonrası Şa'râvî ve Tantâvî de benzer bir düşünceyi dile getirmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-*, XI/968; Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, VII/367.

[1307] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/148.

[1308] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/111.

i‘câzı yalnızca geleceğe yönelik değil, aynı zamanda geçmişe dair birtakım ilimlere de teşmil etmektedir. Bu yönüyle onun bu kavramı daha geniş bir perspektifte ele aldığı görülmektedir. Kanaatimizce geleceğe yönelik haberler bağlamında ilmî i‘câz ile gaybî i‘câz arasında bir birliktelik olduğu söylenebilirse de, aynı durumun geçmiş haberler açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bir sonraki başlıkta da daha geniş bir şekilde üzerinde durulacağı üzere ilmî i‘câzın bir i‘câz vechi olarak kabul edilmesindeki temel argümanlardan biri, Kur’ân’ın modern dönemde ortaya çıkan birtakım ilimleri 1400 yıl öncesinde haber vermesidir.

Yeniden İbn Âşûr’a dönecek olursak; onun ilmî i‘câzı, gaybî i‘câzdan üstün bir kavram olarak ele aldığı görülmekle birlikte, bu düşünceyi eserinin onuncu mukaddimesinde benimsemediği anlaşılmaktadır. Aksine, her iki i‘câz türünü de müstakil birer i‘câz vechi olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede takip eden sonraki başlıklarda onun kronolojik tasnifine bağlı kalınarak önce ilmî i‘câz; akabinde gaybî i‘câz meselesi ele alınacaktır.

1. Bilimsel Tefsir Ve Bilimsel İ’câz

Kur’ân-ı Kerîm, nüzûlünden günümüze değin Müslüman zihnin ve İslâm toplumunun inşâsında etkin olan temel kurucu bir kitaptır. Bundan dolayı tarihsel süreçte Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyetine yönelik birçok farklı yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır.[1309] Bu yaklaşım tarzlarından biri de izlerine erken dönemde rastlanmakla birlikte özellikle XIX. yüzyılla birlikte büyük bir ivme kazanan ve sonraki başlıklarda detaylı bir şekilde değinileceği üzere kısaca “Kur’ân âyetlerinin bilimsel veriler ışığında tefsir edilmesi” olarak tanımlanan bilimsel tefsir’dir. Tefsirin diğer türlerinde olduğu gibi bilimsel tefsire yönelik yaklaşımlar da farklılık arz etmektedir. Kimi âlimler, Kur’ân âyetlerinin bilimsel yöntemle tefsir edilmesi konusunda olumlu bir tavır sergilerken, kimileri de Kur’ân’ın asıl amacı olan hidâyet kaynağına gölge düşüreceğini ileri sürerek bu yöntemi eleştirmekte ve kabul etmemektedir. Bilimsel tefsiri savunanlar ve savunmayanların yanı sıra, orta bir yol izleyen birtakım kıstaslara riâyet edildiği takdirde Kur’ân’daki bazı âyetlerle ilgili ortaya konulan bilimsel yorumların kabul edilebilir ve makul olduğunu savunan bilginler de vardır.[1310] Bilimsel tefsiri savunanlar, genellikle Kur’ân’ın ilmî gerçekleri muhtevi olmasını onun i‘câzıyla irtibatlandırmışlardır. Onlara göre Kur’ân’ın i‘câz oluşunun yönlerinden

[1309] Soner Aksoy, “M. Sait Şimşek’in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı”, *Tefsire Adanmış Bir Ömür M. Sait Şimşek*, . ed. Ali Karataş - Gökhan Atmaca (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 305.

[1310] Aykut Kaya, “Modern Dönemde Bilimsel Tefsir Ekolüne Yönelik Eleştireler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-IV (Modern Dönem): Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 67-69.

biri de, günümüzde ve yorumlandığı asırlarda ortaya çıkan ilmî görüşlere işaret etmesidir. Bu buluş ve işaretler, Kur'ân'ın i'câz oluşunu ispatlamaktadır. Kur'ân'ın bunları barındırması mu'ciz oluşuna delildir.[1311]

İbn Âşûr'un ifadelerine bakıldığında, onun da bilimsel tefsire müspet yaklaştığı ve meseleyi i'câz zâviyesinden değerlendirdiği müşâhede edilmektedir. O, bilimsel tefsiri kabul etmekle kalmamakta, bu yöntemin hem çerçevesini genişletmekte hem de Kur'ân'ın ilmî bilgiler içermesini i'câz vecihlerinden biri olarak saymaktadır. Onun deyimiyle Kur'ân'ın Arapların aşina olmadığı birtakım bilimsel hakikatlere ve hikemî manalara işaret etmesi onun i'câz vecihlerinden biridir. Onun bu yaklaşımına geçmeden önce bir hususu belirtmekte yarar vardır: Çalışmamızın asıl konusu İbn Âşûr'un bilimsel i'câza yönelik izâhlarını ortaya koymak olsa da, bu kavram bilimsel tefsir ile sıkı bir ilişki içinde bulunduğundan, İbn Âşûr'a kadar ki anlatıda bilimsel tefsir hakkında genel bir girizgâh yapılmasının konunun anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira bilimsel i'câz ile bilimsel tefsir arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Aralarındaki bu irtibattan dolayı iki kavramın bir olduğu ve aynı anlama geldiği bile ileri sürülmüştür.[1312] Doğrusu her iki kavram yıldız, tıp, bitki ve hayvanlarla ilgili ilmî meselelere işaret eden âyetleri konu edinmeleri yönüyle aynı olsa da gâye bakımından birbirinden farklıdır.[1313] Bilimsel tefsir, Kur'ân'daki âyetleri bilimsel veriler ışığında beyan etmeyi hedeflerken; bilimsel i'câz, Kur'ân'ın içerdiği bu yönleri tehaddî bağlamında ele almakta, dolayısıyla bunun Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden bir vecih olarak kabul etmektedir.[1314] Bu yönden bakıldığında, aralarında umûm-husûs ilişkisi bulunduğunu söylemek mümkündür. Her bilimsel i'câza konu olan âyet, bilimsel tefsir çerçevesinde değerlendirilebiliyorken; her bilimsel tefsir örneği ise bilimsel i'câz değildir.[1315]

1.1. Bilimsel Tefsirin Mahiyeti ve Bilimsel İ'câza Dönüşümü

Öncelikle hemen belirtelim ki; hem bilimsel tefsirin adlandırılması hem de tanımı konusunda âlimler arasında bir görüş birliğinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu tefsir türünün isimlendirilmesi ile tanımı hususunda bir muamma ve ihtilâf söz konusudur. Konuyla ilgili ortaya konulan literatüre baktığımızda, bu tefsir yönteminin sadece "bilimsel tefsir" kavramıyla değil,

---

1311 Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 63-64.

1312 Âdil b. Ali eş-Şiddî, *et-Tefsîrü'l-ilmî't-tecrûbî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: cüzûrühü ve tatbîkâtühü ve'l-mevkifü minhu* (Riyâd: Medârü'l-Vatan, 2010), 17.

1313 Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Muhâdârât fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Ammân: Dârü 'Ammâr, 2003), 249.

1314 Zağlûl en-Neccâr, *Min âyâti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Mektebetü'ş-Şürûku'd-Devle, 2008), 35-36. Ayrıca bk. Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar*, 63.

1315 eş-Şiddî, *et-Tefsîrü'l-ilmî't-tecrûbî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: cüzûrühü ve tatbîkâtühü ve'l-mevkifü minhu*, 18.

aynı zamanda "et-tefsirü'l-ilmî", "et-tefsirü'l-fennî" gibi farklı isimlerle de tabir edildiği görülmektedir. Durum böyle olmakla birlikte "bilimsel tefsir" kavramının diğer kavramlara göre daha çok kullanıldığı ve son dönemlerde artık yerleşik bir kavram haline geldiği söylenebilir. Bu kavramın ön plana çıkmasında "ilim" kavramı ile "deney ve gözleme dayanan pozitif bilimlerin" murâd edildiği, Türkçe'de ise bu tür ilimler için "ilim" yerine "bilimsel" kelimesinin kullanıldığı bundan dolayı da bu yöntem için "bilimsel tefsir" tabirinin daha isâbetli ve doğru olduğu belirtilmiştir.[1316]

Kanaatimizce de "bilimsel tefsir" şeklindeki kullanım, merâmı ortaya koyma bakımından daha isâbetlidir. Zira hem ilmî tefsir hem de fennî tefsir tabirleri birçok açıdan problem içermektedir. Kur'ân'da daha çok "ilâhî bilgi" ya da "vahiy" manasında kullanılan ilim kelimesi,[1317] Türkçe'de "deneysel olsun yahut olmasın hemen hemen bütün bilgi" şeklinde daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Oysaki Kur'ân'da bilimsel tefsire konu olan hususlar deneysel bilgiye dayanan ilimlerdir. Bundan dolayı da bu faaliyetin Türkçe'de ilmî tefsir olarak adlandırılması uygun düşmemektedir. Benzer durum fennî tefsir için de geçerlidir. Her ne kadar fennî tefsir tabiri ilmî tefsire kıyasla kullanımı daha uygun olsa da hem kullanımın seyrek olması hem de kavramın Türkçe'de daha çok "fizik, kimya, matematik ve biyoloji" için kullanılması nedeniyle tercihe şâyân değildir.[1318]

Bilimsel tefsirin adlandırılmasındaki bu belirsizlik, tanımı için de geçerlidir. Nitekim bilimsel tefsirin tanımı hususunda hemen hemen herkesin üzerinde ittifâk ettiği bir tanımdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bilimsel tefsirin tanımlamasında ortak bir görüşe ulaşılamamasının ardında, büyük ölçüde tanımı yapan kişinin bu tefsir türüne yönelik yaklaşımı yatmaktadır. Ortak bir tanım üzerinde uzlaşı sağlanamamasının temel nedenlerinden biri, tanımı ortaya koyan kişinin bu tefsir

---

[1316] Bk. Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 259; Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 377. "Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir" isimli doktora tezinde söz konusu kavramları analiz eden Taghıyev, bu kavramların birçok açıdan eksikler içerdiğini ve bundan dolayı yöntemin "bilimselci tefsir/bilimselci okuma" olarak isimlendirilmesinin daha uygun olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili detaylı mülâhaza için bk. Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, 16. Benzer bir kullanım için bk. Mustafa Öztürk, "Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 217. Akbaş, tabirin "bilimselci tefsir" olarak isimlendirilmesinin çeşitli açılardan sakıncalı olduğunu belirtmiş; "cı/çı" ve "ci/çi" ekinin bu metoda bir zaaf ve bir takıntı izlenimi verdiğini ileri sürmüştür. Ona göre, bu bakış açısı kabul edildiği takdirde "rivâyet tefsiri" yerine "rivâyetçi tefsir", "dirâyet tefsiri" yerine de "dirâyetçi tefsir" denilmesi gerekecek ve bu kullanım genel teâmüle uygun düşmeyecektir. Bk. Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 293. Yukarıdaki kullanımlara ek olarak bilimsel tefsir hakkında kullanılan Helenizm ve Bucailizm tabirleri için bk. Dücane Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 152-176.

[1317] İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), XXII/110.

[1318] Benzer bir değerlendirme için bk. Sümeyye Akpınar - Mustafa Karagöz, "et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı = Ma'mun Hammush's Approach to Scientific Tafsir within the Scope of His Work at-Tafsir al-Ma'mun", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022), 403; Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, 14-15.

türüne yönelik tutumuyla bağlantılıdır. Hem bu sebeple hem de kavramın bulanıklığı ve mahiyetinin de açık seçik olmaması nedeniyle birçok farklı tanım yapılmıştır.[1319] Emîn el-Hûlî (öl. 1895-1966) tarafından ortaya konulan sonrasında Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (öl. 1915-1977) tarafından da birebir aktarılan tanıma göre bilimsel tefsir, "Kur'ân ibârelerinde bilimsel ıstılâhları hakem kılan ve bundan birçok ilmî ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan tefsir'dir."[1320] Esasında her iki âlim tarafından bilimsel tefsirin neliğine dair ortaya koyulan bu tanımda yer alan "hakem kılan"[1321] ifadesi onların bu tefsir türüne mesâfeli olduklarını ve olumsuz bir tavır takındıklarını göstermektedir. Eserlerinde bilimsel tefsiri açık bir şekilde tenkit etmeleri de bunu açık bir şekilde göstermektedir.[1322]

Bilimsel tefsire yönelik literatürde eleştirel tanımların yanı sıra, bu yaklaşımı destekleyen ve olumlayan tanımlar da yapılmıştır.[1323] Bu çerçevede yapılan bir tanıma göre bilimsel tefsir, "müfessirin Kur'ân ibârelerini ilmin ispat ettiği hususlar ışığında anlamaya ve Kur'ân'ın i'câzının sırlarından bir sırrı ortaya çıkarmaya çalıştığı tefsirdir."[1324] Bir başka tarifte ise bilimsel tefsir, "müfessirin, Kur'ân'ın i'câzının ortaya çıkacağı ve her zaman ve mekânda geçerli olduğuna delâlet edecek şekilde Kur'ân'daki kevnî âyetler ile tecrûbî ilmin keşifleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışması"[1325] olarak tarif edilmiştir. Bütün bunların yanı sıra bilimsel tefsir, "Kur'ân âyetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak, onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönlerini göstermek" şeklinde de tanımlanmıştır.[1326] Müspet yönde bilimsel tefsire yönelik ortaya konulan bu tanımlara bakıldığında tümünün "Kur'ân âyetlerini bilimsel veriler çerçevesinde açıklayarak onun i'câz yönünün ortaya çıkarılması" noktasında hem fikir oldukları görülmektedir. Tanım sahipleri bu ifadeleriyle bilimsel tefsirin gâyesini açıklamakta, bilimsel tefsirinin nihâî ve temel hedefinin Kur'ân'ın mucizeliğini ortaya koymak olduğunu ve onun Kur'ân'ın

[1319] Benzer bir açıklama için bk. Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 24.

[1320] Emîn el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Dârü'l-Ma'rife, 1961), 287; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II/349.

[1321] Bilimsel tefsire mesâfeli olduğu yönünde bir tutum vehmettiren Muhammed Lütfî es-Sabbâğ da bu metoda yönelik ortaya koyduğu tanımda "bilimsel terimlerin âyetin anlaşılmasında hakem kılınması" ifadesine yer vermiştir. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *Lemehât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve ittcâhâtü't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1990), 293.

[1322] Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 260. Bilimsel tefsiri eleştiren başka bir tanım için bk. Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, *İttcâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhîn* (Ammân: Menşûrâtü Mektebeti'n-Nahdeti'l-İslâmiyye, 1982), 247.

[1323] Şen, bilimsel tefsire yönelik tanımları destekleyici, eleştirel ve mutedil olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Söz konusu taksimat için bk. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 40-46.

[1324] Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân* (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2001), 72; Ayrıca bk. eş-Şiddî, *et-Tefsîrü'l-ilmî't-tecrûbî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: cüzûrühü ve tatbîkâtühü ve'l-mevkifü minhu*, 12.

[1325] Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân er-Rûmî, *İttcâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşere* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), II/549.

[1326] Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 379.

i‘câz yönlerinden biri olan bu i‘câz yönünü temsil ettiğini ifade etmektedirler.[1327] Bu noktada İbn Âşûr’un savunduğu düşünce de bundan farksız değildir. Bilimsel tefsirin ne olduğuna dair bir tanım ortaya koymasa da o, ilmî içeriklere sahip bazı âyetleri bilimin verileri çerçevesinde yorumlamakta ve Kur’ân’ın bu hakikatleri 1400 yıl önceden haber verdiğini, dolayısıyla bu yönün Kur’ân’ın i‘câzından biri olduğunun altını çizmektedir.

Bilimsel tefsirin tanımlanmasında olduğu gibi, ortaya çıkışının ne zaman olduğu konusu da tartışmalıdır. Doğrusu bu konuda kesin bir tarih vermek oldukça zordur.[1328] Bununla birlikte kimi araştırmacılar, bilimsel tefsirin ilk nüvelerinin veya örneklerinin başlangıcı olarak sahâbe dönemine atıf yapmaktadırlar.[1329] Onlara göre İbn Mes‘ûd (öl. 32/652-53) ve İbn Abbâs (öl. 68/687-88) gibi sahâbelerden nakledilen kimi rivâyetlerde âyetler o günkü bilimsel verilerle açıklanmıştır. Söz gelimi İbn Abbâs’ın “أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا/İnkâr edenler gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı görmezler mi?”[1330] âyetinde yer alan “رتق” ve “فتق” kelimelerini, bir rivâyette “Gök ve yer bitişikti. Bundan dolayı gök yağmur yağdırmıyordu, yer de bitki bitirmiyordu. Allah yeri yaratınca yeri bitki ile göğü de yağmur ile yardı” şeklinde tefsir ettiği,[1331] diğer bir rivâyette ise gecenin mi ya da gündüzün mü daha önce yaratıldığı sorusuna bu âyet ile cevap vererek gecenin gündüzden önce yaratıldığını söylediği nakledilmektedir.[1332]

Kanaatimizce bilimsel tefsirin temellerinin sahâbe döneminde atıldığı yönündeki yaklaşım abartılıdır. Bilimsel tefsir savunucularının bu ve benzeri rivâyetleri aktararak bilimsel tefsirin sahâbe dönemine kadar uzandığını iddia etmelerinin temel nedeni, bu yönteme meşruiyet kazandırma çabasıdır. Onlar, bu rivâyetlere referansta bulunarak bilimsel tefsirin her ne kadar modern dönemde ivme kazanan bir yöneliş/metot olduğu söylense de aslında köklerinin sahâbe dönemine dayandığını ve dolayısıyla gelişigüzel ortaya çıkmış yeni bir metot olmadığını savunmaktadırlar. Ancak ilgili rivâyetlere bakıldığında, sahâbe tarafından aktarılan bu rivâyetler arasında bilimsel olarak ifade edebileceğimiz yorumlara mesnet teşkil edecek yeteri kadar malzeme olmadığını görmekteyiz. Üstelik bu rivâyetlerin modern dönem çağdaş pozitif bilimlerin verileri yönünden “bilim” kategorisine

[1327] Güllüce, “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, 378-379.

[1328] Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, 24.

[1329] Veysel Güllüce, “İbn Rüşd’ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri”, *Diyanet İlmi Dergi* LXVIII/3 (2012), 81.

[1330] el-Enbiyâ, 21/30.

[1331] İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, V/339.

[1332] et-Taberî, *Câmiu‘l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XVI/258. Rivâyetler ile ilgili derli toplu bilgi için bk. Kovsar Taghıyev, “Bilimselci Tefsirin Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Din Araşdırmaları Jurnalı* 1 (2018), 173-176.

dercedilmesi meselesi dahi tartışmalıdır. Bu rivâyetleri, Kur'ân'ın insanı evren üzerinde tefekküre ve araştırma yapmaya teşvik etmesi çerçevesinde ele almak daha sağlıklıdır.[1333]

Sahâbe dönemi kadar İslâm'ın en erken dönemine uzanmasa da, bilimsel tefsirin Emeviler ile birlikte bilhassa Abbâsiler dönemindeki tercüme faaliyetleriyle eşzamanlı olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu dönemde özellikle Beytülhikme vasıtasıyla Yunan medeniyeti başta olmak üzere tıp, astronomi, matematik, kozmoloji ve felsefe ağırlıklı olmak üzere birçok alandan eser Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu tercüme faaliyetleriyle birlikte gökyüzü, yeryüzü, bulutlar, yıldızlar vb. konuları içeren kimi âyetler, zâhiri anlamın yanı sıra İslâm dünyasına nakledilen pozitif ilimlerin sunduğu veriler çerçevesinde de yorumlanmaya başlanmıştır.[1334]

Bu bağlamda, bilimsel tefsir sahasında ele alınan eserlerin kâhir ekseriyeti, yukarıdaki ilimlerin çevirilerinin Kur'ân âyetlerine yansımasını[1335] sistemli bir şekilde ilk ele alan ve onu geniş bir çerçeveye oturtan ilk kişi olarak, bir diğer ifadeyle bu ekolün ilk temsilcisi olarak Gazzâlî (öl. 505/1111)'yi göstermektedir.[1336] Özellikle onun *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserinin "Fî fehmi'l-Kur'ân ve tefsirihi bi'r-rey min gayri nakl" isimli dördüncü başlığı ile sonrasında kaleme aldığı *Cevâhirü'l-Kur'ân*'ı temel referans alınmaktadır. *İhyâ*'sının daha önce bahsi geçen altbaşlığında Kur'ân âyetlerinin yalnızca rivâyetlerle değil, aynı zamanda rey ile de tefsir edilmesi gerektiğinin altını çizen Gazzâlî, Kur'ân'ın salt nakillerle tefsir edilmesini savunan kimselerin delillerini geniş bir şekilde ele almakta; bunların geçersiz ve tutarsız olduğunu savunmakta ve Kur'ân'ın rey ile tefsir edilmesi gerektiğini rivâyetlerle ispatlamaya çalışmaktadır. Bu konuda "Kur'ân'ın her bir kelimesinin zahrı, batnı ve haddi olduğu gibi matla'ı da vardır." şeklindeki rivâyeti temel dayanak noktası olarak kabul eden Gazzâlî, bazı ilim adamlarının Kur'ân'daki her bir âyetin altmış bin anlamı olduğunu diğerlerinin ise yetmiş bin anlamı olduğunu

---

[1333] Benzer değerlendirmeler için bk. Kovsar Taghıyev, "Bilimselci Tefsirin Oluşum ve Gelişim Süreci", 176; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 95-96.

[1334] Detaylı bilgi için bk. Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 62; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 100-101; Celal Kırca, "Kur'ân ve Modern İlimler", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* XX/2 (1984), 38-39; Celal Kırca, "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslâm Medeniyeti Mecmuası* V/2 (1981), 22-23; Veysel Güllüce, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir", *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 112.

[1335] Ömer Kara, "Tefsir Ekolleri", *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 149.

[1336] Bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II/349; Hind Çelebi, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk* (Tunus, 1985), 45; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 31; Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2018), 54-55; Kırca, "Kur'ân ve Modern İlimler", 40; Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 262.

aktardıktan sonra özetle bütün ilimlerin Kur'ân'da yer aldığını belirtmektedir.[1337] Gazzâlî, Kur'ân'ın câmiyyet özelliği olduğu yönündeki görüşünü *İhyâ*'dan sonra kaleme aldığı *Cevâhirü'l-Kur'ân* isimli eserinde daha teferruatlı bir şekilde devam ettirmektedir. Kur'ân'daki ilimleri kabuk (*sadef*) ve öz (*lübab*) olmak üzere iki kısma ayıran Gazzâlî, Kur'ân lügati ve kırâ'atler gibi ilimleri kabuk ilmi içerisinde; peygamberle ilgili kıssalar, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü gibi ilimleri de öz ilmine dâhil etmektedir.[1338] Bahsi geçen ilimlerin dışında tıp, yıldız, hayvan, sihir gibi konuları ele alan ilimlerin de olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre burada zikredilen ve zikredilmeyen, insanın mâzide bildiği ancak şuan unutulan, bugün malum olan ve henüz keşfedilmemiş ancak müstakbelde ortaya çıkacak olan bütün ilimler, eşsiz bir deniz olan Kur'ân kaynaklı ilimlerdir.[1339]

Gazzâlî'nin bilimsel tefsir yönündeki çabalarını müstakil bir tefsir içinde ilk olarak detaylı bir şekilde ele alan ise Fahreddîn er-Râzî'dir.[1340] Kelâmcı yönüyle ön plana çıkmasına rağmen tefsirinde fıkıh, tasavvuf gibi dînî ilimlere ek olarak astronomi, göklerin halleri, güneşin ve ayın halleri, ışınların halleri, göklerin halleri, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi gibi tabii ilimlerin tümünün Kur'ân'da yer aldığını ileri sürmüş ve ilgili konulara geniş ve detaylı bir şekilde yer vererek bilimsel içerikli âyetleri kendi döneminin ilmî meselelerini de hesaba katarak yorumlamıştır.[1341] Tabii ilimler arasında bilhassa astronomi ilmine daha fazla önem veren Râzî,[1342] bu konuda kendisine yöneltilen eleştirileri de aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır.[1343]

Gazzâlî ve Râzî'den sonra Ebû'l-Fazl el-Mürsî'nin (öl. 685/1287) ve Süyûtî'nin de isimleri bilimsel tefsirin taraftarları arasında zikredilmektedir. Mürsî'nin bu konudaki yaklaşımını daha çok Süyûtî'nin *el-*

[1337] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), I/289-293. Ayrıca bk. Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi", 63; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 30-31; Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, 103; Aksoy, "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı", 306.

[1338] el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 35-43.

[1339] el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, 44-45; Detaylı bilgi için bk. Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 263; Kovsar Taghıyev, "Bilimselci Tefsirin Oluşum ve Gelişim Süreci", 177. Bilimsel tefsir alanında kaynakların büyük çoğunluğu Gazzâlî'yi bilimsel tefsirin kurucusu olarak tanımlasa da, bu görüşün yanlış olduğu ve Gazzâlî'nin ortaya koyduğu yorumun aslında bilimsel tefsir ile alakalı olmadığı yönündeki değerlendirme için bk. Öztürk, "Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği", 217-218; Mehmet Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* III/5 (2016), 200.

[1340] Kırca, "Kur'ân ve Modern İlimler", 44.

[1341] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI/443 vd.; Ayrıca bk. Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 33; Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 263; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 105.

[1342] Mustafa İbrahim Raslân, *et-Tefsîrü'l-ilmî 'inde'l-imâm er-Râzî: dirâsetün tahlîliyyetün mukârenetün fî mefâtîhi'l-gayb* (Kâhire: Câmi'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39.

[1343] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV/274-275.

İtkân adlı eseri üzerinden öğrenmekteyiz. Süyûtî'nin aktardığı bilgilere göre Mürsî, Kur'ân'ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini bünyesinde taşıdığı düşüncesindedir.[1344] Ona göre Kur'ân tıp, hendese (*geometri*), cebir ve istikbâle dair (*necâmet*) bilgileri barındırdığı gibi başka ilimleri de ihtivâ etmektedir. O, günümüzde bilinen birçok mesleğin de esasında Kur'ân kaynaklı olduğu kanaatindedir. Söz gelimi "وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ"[1345] gibi âyetler terzicilik, "آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ"[1346] ve "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ"[1347] gibi âyetler demircilik, " وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا"[1348] gibi âyetler de marangozculuk gibi ilimleri kapsamaktadır. Mürsî'nin zikrettiği sanat ve meslekler bunlarla da sınırlı değildir. O çiftçilik, dokumacılık, avcılık, dalgıçlık, kuyumculuk, denizcilik, fırıncılık, kasaplık, boyacılık ve aşçılık gibi daha birçok mesleğin Kur'ân'da işaret edildiğini savunmaktadır.[1349] Kur'ân'ın câmiyyeti başka bir ifadeyle her şeyi kapsadığı noktasında Mürsî'nin Gazzâlî ile benzer bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu aralarında bir fark olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. İkisi arasındaki belirgin fark; Gazzâlî, kevnî âyetlerin muhtevi olduğu manayı sadece o alanda uzman olan kimselerin bilebileceğini savunurken, Mürsî ise Kur'ân'da bahsi geçen her bir kelimenin alakalı olduğu meslek dalına delâlet ettiğini ileri sürmektedir.[1350]

Süyûtî de Gazzâlî, Râzî ve Mürsî gibi bütün ilimlerin kaynağının Kur'ân olduğunu savunmaktadır. *el-İtkân* adlı eserinde "Kur'ân'dan İstinbât Edilen İlimler" isimli altmış beşinci bölümde meseleyle ilgili görüşlerini serdeden Süyûtî, Kur'ân'ın bütün ilimleri muhtevi olduğu yönündeki görüşünü destekleme sadedinde "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ/Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."[1351] ve " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ/Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber olarak indirdik."[1352] âyetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'den, İbn Mes'ûd'dan, Hasan el-Basrî'den ve İmâm Şâfi'î'den nakiller aktarmakta ve başka âlimlerin görüşleriyle de fikrini kuvvetlendirmektedir.[1353] Süyûtî, Kur'ân'ın câmiyeti konusuna özel bir

[1344] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 662.
[1345] el-A'râf, 7/22.
[1346] el-Kehf, 18/96.
[1347] Sebe', 34/10.
[1348] el-Kehf, 18/37.
[1349] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 64-65.
[1350] Serkan Ünal, *Lafzın Manaya Delaleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 50. Mürsî'nin bilimsel tefsire yönelik yaklaşımı hakkında kaleme alınan müstakil bir makale çalışması için bk. Yunus Emre Gördük, "Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddîn ibn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)", *Balıkesir İlahiyat Dergisi = Balikesir Theology Journal* 18 (2023). Ayrıca bk. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 105.
[1351] el-En'âm, 6/38.
[1352] en-Nahl, 16/89.
[1353] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 661; Ayrıca bk. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 111.

önem atfetmesi hasebiyle *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* isimli bir eser dahi kaleme almıştır.[1354] O, *el-İtkân* ve *İklîl*'de zikrettiği "Kur'ân'dan İstinbât Edilen İlimler" başlığını *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde i'câz vecihleri arasında birinci sırada zikretmektedir.[1355] Klasik dönemde onun bu yöndeki çabası dikkat çekicidir. Kanaatimizce modern dönemde bu yaklaşımın bir i'câz vechi olarak ortaya konulmasında farklı âmiller etkili olmuşsa da, Süyûtî'nin bu yaklaşımının da önemli bir etkisi olmuştur.

Gerçi klasik dönemde, Süyûtî öncesinde Kâdî 'İyâz da Kur'ân'ın ilim ve ma'ârifi bünyesinde barındırmasını müstakil bir i'câz vechi olarak değerlendirmiştir. O, pratik olarak âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumlamasa da Kur'ân'ın genelde Arapların özelde ise Hz. Peygamber'in aşina olmadığı ve hakkında bilgi sahibi olmadığı ilim ve ma'ârifi içermesini i'câz vecihlerinden biri olduğu kanaatindedir.[1356] Kâdî'nin Süyûtî'nin en önemli kaynakları arasında olduğu düşünüldüğünde[1357] Süyûtî'nin ondan etkilenmiş olması mümkündür. Ancak Süyûtî hem teorik hem de pratik olarak ilmî içerikli âyetleri kendi döneminin ilmî verileri ışığında yorumlayarak ondan farklılaşmaktadır.

Süyûtî'den sonra, 19. yüzyıla gelinceye kadar ilmî tefsir hareketinin canlılığını büyük bir oranda yitirdiğini deyim yerindeyse bir fetret ve duraklama dönemine girdiğini söylemek mümkündür. Hemen şunu ifade etmek gerekir ki; bu dönem aralığında Taşköprizâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561), Kâtip Çelebî (öl. 1067/1657) ve İbrâhim Hakkı Erzurûmî (öl. 1194/1780) gibi bazı ilim adamları tarafından Kur'ân'ın birtakım âyetleri bilimsel metotla yorumlansa da bunların münferid bir seviyede kaldığını belirtmek gerekir.[1358]

19. yüzyıla gelindiğinde Batı dünyasının hemen hemen birçok alanda ilerleme kaydedilmesiyle birlikte, Kur'ân'a yönelik bir yaklaşım tarzı olarak bilimsel tefsir düşüncesinin de büyük oranda kendini hissettirdiği, daha fazla görünür hale geldiği ve doğrudan sarih bir şekilde bilimsel (*ilmî*) i'câz ismiyle Kur'ân'ın yeni i'câz vecihlerinden bir vecih olarak tadat edildiği müşâhede edilmektedir. Bu dönemle birlikte bilimsel tefsir hareketi büyük bir sıçrayış yaşamış, buna yönelik çalışmalar gözle görülür şekilde artmış ve Kur'ân'daki muhtelif bilimlere ait âyetler cem edilerek yeni bilimsel görüşlerle mukâyese

---

[1354] Çelebi, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*, 46-47; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 351.

[1355] es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/12. Süyûtî'nin *Mu'tereku'l-akrân* isimli eserinde zikrettiği yukarıdaki birinci vechin tamamıyla *el-İklîl* adlı eserinin mukaddimesinin bir nevi muhtasarı olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Naim Döner, *Celâleddin es-Süyûtî'nin Mu'taraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kur'ân'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 206.

[1356] Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/277.

[1357] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 654-655.

[1358] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), II/373; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 112.

yoluna gidilmiştir.[1359] Modern dönemde bilimsel tefsire yöneliminin artmasında ve onun bir i'câz vechi olarak kabul edilip yeniden canlanmasında iki temel âmilin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi; Batının teknolojinin yanı sıra siyâsî ve ekonomik alanlarda İslâm dünyası karşısında gâlip duruma gelmesidir. Daha önce üstün konumda bulunan İslâm dünyası, bu mağlup durumdan kurtulmak için Batıda meydana gelen bilimsel gelişmelerin esasında Kur'ân'da önceden işaret edildiğini ileri sürmüştür. İkincisi ise batıdaki bilimsel gelişmelerin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan teknolojinin İslâm dünyasına girişine karşı çıkan kesimlerin direncini kırma arzusudur.[1360] Bu iki etkene ek olarak hem Kur'ân'ın akıl ve bilimle çatışmadığını ispatlamak hem onun bu ilimleri muhtevi olması yönüyle mucize olduğunu ortaya koymak hem de Müslümanların Kur'ân'la olan irtibatlarını sağlamlaştırmak gibi etkenler de modern dönemde bilimsel tefsir tarzının ivme kazanmasında etkin bir rol oynamıştır.[1361]

Bu ve benzeri gerekçelerden ötürü birçok âlim, Kur'ân'daki âyetlere bilimsel bir gözle bakmaya çalışmış ve bu doğrultuda gerek müstakil olarak gerekse de tefsirlerinin satır aralarında bu konuya ciddi bir şekilde eğilmiştir. Bu dönemde Kur'ân âyetlerini bilimsel veriler ışığında yorumlayanların başında tabîb kimliğiyle bilinen Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (öl. 1306/1889) olduğu ve yine bu konudaki ilk telifin de onun tarafından kaleme alınan *Keşfü'l-esrâri'n-nurâniyyeti'l-Kur'âniyye* isimli eser olduğu söylenmiştir.[1362] *Keşfü'l-esrâr*'da İskenderânî, hazır bulunduğu bir mecliste bazı Hıristiyan doktorların yaptıkları araştırma neticesinde ne Tevrât'ta ne de İncil'de doğrudan ve dolaylı bir şekilde taşkömürüne atıf yapılmadığını Kur'ân'da ise bu konunun zikredilip zikredilmediğinin kendisine sorulması üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmiştir.[1363] Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümü canlıların ve ona ilişkin şeylerin oluşumu, ikinci bölümü yerin ve göğün yaratılışı, üçüncü bölümü ise bitkileri konu edinen âyetlere hasredilmiştir. Eser, içerdiği konular itibariyle yer yer tıp, biyoloji, astronomi bazen de botanik kitabı izlenimi verdiği için tam manasıyla bir tefsir kitabı niteliğinde olduğunu söylemek güçtür.[1364] İskenderânî'den sonra bilimsel tefsirin en önemli savunucularından bir

[1359] Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 114; Öztürk, "Bilimselci Kur'ân Yorumlarının Genel Kritiği", 222.

[1360] M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, ts.), 93-94.

[1361] Fatih Tiyek, "Kur'ân'ın Sabiteleri ve Tefsiri Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul: İlem (İlmi Etüdler Derneği), 2016), III/108.

[1362] Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 121.

[1363] Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî, *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye* (el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1297), 3-4.

[1364] er-Rûmî, *İttiçâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşere*, II/680-681; Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VII/15 (ts.), 85; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 122.

diğeri de Halepli gazeteci ve yazar Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî (öl. 1902) gelmektedir.[1365] Muhtelif zamanlarda farklı gazetelerde yayımlanan makalelerin bir birleşimi olan *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* isimli eser, Kevâkîbî'nin bilimsel tefsire yönelik yaklaşımlarını içeren en temel çalışmadır. Kevâkibî, bu eserinde Avrupa ve Amerika'daki bilim adamlarının keşfettiği birçok şeyin Kur'ân'ın on üç asır öncesinden doğrudan veya imâ yoluyla bile olsa haber verdiğini ileri sürmektedir.[1366] Kur'ân'ı "ilimlerin güneşi ve hikmetlerin hazinesi"[1367] olarak niteleyen Kevâkibî, onun ilmî i'câzının "وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ/Yaş ve kuru ne varsa tümü apaçık bir kitaptadır."[1368] âyetiyle tescil edildiğini zikretmektedir.[1369]

Kevâkibî'nin çağdaşı olan Osmanlı Sadrazamlarından Ahmed Gazi Muhtar (öl. 1919) da modern dönemde bilimsel tefsir hareketinin öncülerinden biri olarak sayılmaktadır. Bilimsel tefsir ile ilgili görüşlerini *Serâirü'l-Kur'ân* isimli eserinde bir araya getiren yazarın temel hedefi, Kur'ân'ın müsbet ilimlerle herhangi bir tenâküz içinde olmadığını ve gelişen yeni ilimlerle uygun olduğunu göstermektir.[1370] Yazar, Muhammed Sâdık er-Râfi'î'nin de övgüsüne mazhâr olan[1371] bu eserinde astronomi ile ilgili olduğunu düşündüğü yüze yakın âyeti bir araya getirmekte ve onları kendi döneminin ilmî verileriyle tefsir ederek bu âyetlerin Kopernik'in ortaya koyduğu sistemle uygun olduğunu izhâr etmeye çalışmaktadır. Bu yönüyle eser, alanın en ciddi çalışmalarından biri olarak değerlendirilmektedir.[1372]

Modern dönemde bilimsel tefsir yaklaşımına misâl teşkil eden ve Kur'ân'ın baştan sona bu yaklaşımla tefsir edildiği en geniş ve en kapsamlı ilk tefsir eseri, bilimsel tefsir hareketinin önemli simâlarından Mısırlı âlim Tantavî Cevherî (öl. 1940) tarafından kaleme alınan 25 ciltlik *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli ansiklopedik eserdir.[1373] Her ne kadar eser, Reşîd Rızâ ve Hanefî Ahmed gibi bazı

[1365] Ş. Tufan Buzpınar, "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), XXV/338-339.

[1366] er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşere*, II/566.

[1367] Söz konusu ifade için bk. Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd* (el-Memleketü'l-Müttahide: Müessesetü Hindâvî, 2017), 30.

[1368] el-En'âm, 6/59.

[1369] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/375.

[1370] Rifat Uçarol, "Gazi Ahmet Muhtar Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIII/448.

[1371] er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, 130.

[1372] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/377; Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 123.

[1373] Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi", 72.

ilim adamlarının eleştirilerine maruz kalmış olsa da,[1374] bilimsel tefsir alanında telif edilen en zirve eser olarak kabul edilmektedir.[1375] Müellif, *Cevâhir*'de Kur'ân'da fıkıhla ilgili 150'ye yakın âyet bulunmasına rağmen bu konu üzerine pek çok eserin yazıldığını, buna karşın tabiat ve kainat ilgili 750 kadar âyet bulunduğu halde Müslüman ilim adamlarının bu alana yeterince ilgi göstermediklerini ve kayıtsız kaldıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Tantavî, İslam literatüründe böyle bir eksikliği bir nebze de olsa gidermek amacıyla *Cevâhir* isimli tefsirini kaleme aldığını ifade etmektedir.[1376] Bu kabulden hareketle Tantavî, eserinde ilgili ilgisiz hemen her âyeti ilmî tefsir yöntemiyle beyan etmeye çalışarak Kur'ân'ın ilmî i'câzını temellendirmektedir. Zaman zaman ilgili âyetlerin anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla da şekil, resim ve haritalara da yer vermekten geri durmamaktadır.[1377] Kur'ân âyetlerini bilimsel verilerle yorumlayan ve bunu ilmî i'câz adıyla müstakil bir i'câz vechi olarak kabul edenler arasında Mısırlı âlim Muhammed Abdullah Dirâz da sayılabilir. Daha çok lügavî i'câz üzerinde dursa da ilmî i'câzı da müstakil bir vecih olarak kabul eden Dirâz,[1378] Kur'ân'da yer alan ilmî hakikatlerin modern ilmin ulaştığı verilerle birebir tam olarak uyuştuğu düşüncesindedir. O, yağmurun oluşumu, yeryüzünün yuvarlaklığı, rüzgar ile döllenmenin oluşumu gibi konuların Kur'ân'da zikredildiğini, ancak Hz. Peygamber döneminde bunların bilinmediği kanaatindedir.[1379]

Modern dönemde bilimsel tefsiri savunan ve eserlerinde bunu Kur'ân'ın i'câz vecihlerden biri olarak gören kimseler bahsi geçenlerle sınırlı değildir. Burada zikrettiğimiz isimler dışında Zağlûl en-Neccâr, Abdurrezzâk Nevfel, Abdulmecid en-Zindânî, Mustafa Merâğî, Mâlik b. Nebî, Hind Çelebî, Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, Ahmed Ömer Ebû Hacer'in isimleri de zikredilebilir.[1380] Arap dünyasına nispeten bilimsel tefsir hareketinin daha geç başlandığı ülkemizde ise bilimsel tefsir ve bunun Kur'ân'ın i'câzına delâlet ettiği şeklindeki anlayış Elmalılı Hamdi Yazır başta olmak üzere Süleyman Ateş, Celal

[1374] Reşîd Rızâ, Hanefî Ahmed ve başka ilim adamlarının Cevherî'ye yönelik eleştirileri hakkında derli toplu bir değerlendirme için bk. M. Suat Mertoğlu, "Kur'ân'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* XVI/30 (2011), 109-110; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II/379-381.

[1375] Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, 55.

[1376] Tantâvî b. Cevherî el-Mısrî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1350), I/2-3.

[1377] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/381; Kırca, "el-Cevâhir", VII/431. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*, 125.

[1378] Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fî'l-Kur'ân*, 99.

[1379] Muhammed Abdullah Dirâz, *Medhalü ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm: 'arzun târihiyyün ve tahlîlü mukâren* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1984), 176.

[1380] Ünal, *Lafzın Manaya Delaleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)*, 59; Akbaş, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği", 264.

Kırca, Zeki Duman, Veysel Güllüce gibi daha pek çok kişi tarafından savunulmuş, lehte ve aleyhte olmak üzere birçok çalışma kaleme alınmıştır.[1381]

Tarih boyunca her düşünce, ekol ve yaklaşımın savunucuları olduğu gibi, karşıtları başka bir deyişle muarızları da olagelmiştir. Benzer bir durum bilimsel tefsir için geçerlidir. Hem klasik hem de modern dönemde bu yaklaşımı savunanlar olduğu gibi, onu birçok yönden tenkit eden, kabul etmeyen ve Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak görmeyen âlimler de vardır. Hatta buna menfî yaklaşanların sayı bakımından müspet bakanlardan daha fazla olduğu bile ileri sürülmüştür.[1382] Bu meyânda, klasik dönemde bu yaklaşıma en ağır darbe vuran ve en esaslı ve köklü eleştiri getiren kişi Endülüslü âlim Şâtıbî'dir.[1383] Bilimsel tefsire yönelik eleştirilerini "ümmîlik" kavramı üzerine tesis eden Şâtıbî, şeriâtın ümmî bir topluma nâzil olması sebebiyle ümmî olması gerektiği kanısındadır. Ona göre Kur'ân'ın, muhâtaplarına anlayamayacakları veya anlamada zorluk çekecekleri şekilde hitâp etmesi anlamsızdır. Zira şeriat anlaşılmak için inmiştir.[1384] Şâtıbî, bilimsel tefsir savunucularının delil olarak ortaya koydukları âyetler arasında yer alan en-Nahl 16/89 ve el-En'âm 6/38. âyetlerinin de bilimsel tefsirin meşrûiyetine delil teşkil etmediği görüşündedir. Ona göre bu âyetlerden murâd, yükümlülükler ve Allah'a karşı kulluğu yerine getirmekle ilgili hususlardır. el-En'âm 6/38. âyette geçen kitap ile murâd

[1381] Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, 56; Kutbettin Ekinci, "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu", *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 172.

[1382] Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe neteâ'melü ma'a'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 2000), 369; Ayrıca bk. Akpınar - Karagöz, "et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı", 406.

[1383] Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 43; Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 35. Modern dönemde bilimsel tefsirle alakalı bazı kaynaklarda, Şâtıbî öncesinde bilimsel tefsir karşıtı olarak Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de ismi anılmaktadır. Bu bağlamda el-Bakara 2/106. âyeti sadedinde nesih konusuna değinirken Râzî'nin tefsirle alakalı olmayan hususları eserinde zikretmesine yönelik tenkidi referans alınmaktadır. Ebû Hayyân, tefsir ilmine ilişkin olmayan hususların tefsirde zikredilmesini fazlalık olarak değerlendirmekte ve bunu nahiv üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre, söz gelimi bir nahiv âliminin nahiv alanında kaleme aldığı bir eserinde elif'in vâv'dan yoksa yâ'dan mı dönüştüğü gibi konularını ele alırken Allah için câiz, vâcip ve müstahil olan konulara değinmesi, elçilerin gönderilmesi, peygamberin nitelikleri ve Kur'ân'ın i'câzı gibi meselelerden bahsetmesi, tefsir ilmini ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla âlim, bahsi geçen konuları ele alırken bu tür açıklamalara yer vermemelidir. (bk. el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, I/547.) Buna mukâbil bazı araştırmacılar ise, Ebû Hayyân'ın bilimsel tefsire müspet yaklaştığını ve Râzî'ye yönelttiği eleştirinin bilimsel tefsiri reddetmek anlamına gelmediğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Ebû Hayyân, bilimsel tefsirin aksine, tefsir ilminde ilimleri detaylı bir şekilde ele almayı reddetmektedir. Dolayısıyla burada o, Râzî'yi ilmi tefsir yöntemini izlediğinden dolayı değil, aşırı şekilde konudan sapıp meseleyi uzattığından dolayı eleştirmektedir. Bk. (Abdüsselâm Hamdân 'Avde el-Levh, *el-İ'câzü'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 101; er-Rûmî, *İttticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşere*, II/561-562.) Kanaatimizce Karaca'nın da ifade ettiği üzere Ebû Hayyân'ı her iki gruptan birinin yanında sınıflandırmaktan ziyade onun bilimsel açıklamalara karşı nötr bir tavır takındığını söylemek daha isâbetlidir. Başka bir ifadeyle onun gündeminde bilimsel tefsir diye bir şey yoktur. Zira onun yaşadığı dönem baz alındığında din-bilim çatışmasının gündemde olmadığı müşâhede edilmektedir. Onun için esas olan âyetin zâhiri anlamı ve vahyin ne dediğidir. Onun dışındaki açıklamaları ise yersiz ve gereksiz olarak kabul etmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdullah Karaca, *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Bahru'l-Muhît* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 136-140.

[1384] Çelebi, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*, 20.

edilen de Levh-i mahfuzdur.[1385] Şâtıbî'ye göre, birçok insan doğa, matematik, mantık ve ilm-i hurûf gibi öncekilerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini Kur'ân'a yükleyerek sınırı aşmışlardır. Oysaki bu yaklaşım, daha önce ortaya konulan ümmîlik ilkesiyle çelişmektedir. Kaldı ki, Kur'ân'ı ve ondaki ilimleri bilen sahabe, tabiin ve sonraki nesillerden de böyle bir iddia nakledilmemiştir. Şayet onlar, böyle bir iddiada bulunmuş olsalardı muhakkak bize intikal ederdi. Onların böyle bir iddiada bulunmamaları, "Kur'ân'ın bütün ilimleri bünyesinde barındırdığı" yönündeki tezin doğru olmadığını göstermektedir.[1386]

Esasında Şâtıbî, Kur'ân'da mutlak olarak ilmin varlığını reddetmemektedir. Onun kabul etmediği nokta, Kur'ân'ın nüzûl döneminde Araplar tarafından bilinmeyen ilimleri muhtevi olduğu yönündeki görüştür.[1387] Ona göre Kur'ân'da birtakım ilimler mevcuttur. Ancak bunlar, Arapların hakkında daha önce bilgi sahibi oldukları ilimlerdir.[1388]

Klasik dönemde Şâtıbî tarafından ortaya konulan bilimsel tefsir eleştirisi, modern dönemde çerçevesi daha da genişletilerek devam ettirilmiştir. Söz gelimi Şâtıbî'nin eleştirilerini yerinde ve isâbetli bulan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, bilimsel tefsir faaliyetini lügat, belâgat ve itikât olmak üzere üç açıdan ağır bir şekilde tenkit etmektedir.[1389] Zehebî dışında Atıf Ahmed, Muhammed Kâmil Hüseyin, Muhammed Arkoun, Mahmût Şeltût, Ahmed eş-Şirbâsî, Muhammed Bâkır es-Sadr, Emîn el-Hûlî, Âişe Abdurrahman, Abdulmecîd Abdusselâm el-Muhtesib gibi zâtlar da bilimsel tefsire yönelik farklı eleştiriler ortaya koymuşlardır.[1390]

Buraya kadar muhtasar bir şekilde bilimsel tefsir ve onun Kur'ân'ın mucizeliğine delil teşkil ettiğine yönelik aktardığımız bilgiler neticesinde denilebilir ki, bilimsel tefsir faaliyeti, bilhassa modern dönemde hem lehte hem aleyhte Müslüman ilim adamlarını meşgul eden meselelerin başında gelmektedir. Modern dönem âlimlerinden biri olan İbn Âşûr da bundan bigâne kalmamış; tefsirinde hem teorik hem de ilgili âyetler bağlamında pratik olarak bilimsel tefsire yönelik müspet bir tutum sergilemiş ve meseleyi birçok açıdan değerlendirerek onu Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olarak tadat etmiştir. Devam eden sonraki başlıkta, İbn Âşûr'un buna yönelik yaklaşımı ele alınacaktır.

[1385] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lehmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (Dârü İbn 'Affân, 1997), II/129.

[1386] eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/127-128.

[1387] Çelebi, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*, 22.

[1388] eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/128; Şâtıbî'nin bilimsel tefsire ilişkin yaklaşımı için bk. Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*, 182 vd. Ayrıca bk. Abdullah Aygün, "Şâtıbî'nin Kur'ân'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7 (2007), 157-168.

[1389] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II/359-360.

[1390] Çelebi, *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*, 24-36; eş-Şiddî, *et-Tefsîrü'l-ilmî't-tecrûbî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: cüzûrühü ve tatbîkâtühü ve'l-mevkifü minhu*, 39-43.

1.2. Bilimsel İ'câz'ın İbn Âşûr Tarafından Bir İ'câz Vechi Olarak Kabul Edilmesinde Etkili Olan İki Temel Âmil: Sosyo-Kültürel Zemin ve Kur'ân Tasavvuru

İbn Âşûr, Kur'ân'daki birtakım âyetleri bilimsel tefsir metotla yorumlaması ve bunu bir i'câz vechi olarak kabul etmesi noktasında önceki âlimlerle benzer bir yaklaşım sergilemiş olsa da, birçok açıdan dikkat çekici hususlara işaret etmektedir. Onun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce, bilimsel i'câzı tefsirinde ele almaya sevk eden temel âmilin ne olduğu ve bunun Kur'ân tasavvuruna ne derece etki ettiği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Böylelikle İbn Âşûr'un bilimsel tefsir ve onu bir i'câz vechi olarak görme noktasındaki görüşleri daha net bir şekilde anlaşılması hedeflenmektedir.

Öncelikle hemen ifade edelim ki; herhangi bir ilmî ve düşünsel faaliyetin, siyâsal, iktisâdî, kültürel ve sosyal etkenlerden bağımsız bir şekilde zuhûr ettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla her bir âlimin, içinde bulunduğu dönemin düşünce ve olaylarından etkilenmesi kaçınılmazdır.[1391] Bu durum İbn Âşûr için de geçerlidir. Onun yaşadığı zaman dilimi olan 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın son çeyreği göz önünde bulundurulduğunda, birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi Tûnus'un da Batı dünyası tarafından sömürüldüğü ve Batı'nın gerek askerî ve ekonomik gerekse de kültürel ve ilmî gibi birçok alanda etkin, hâkim ve baskın olduğu görülmektedir.[1392] Bu dönemde Fransızlar, sınırdaki bir kavgayı bahane ederek Tûnus'u 1881 yılında işgâl etmiştir.[1393] İşgalin ardından Fransızlar, askeriyeden postaneye eğitimden finansa kadar hemen hemen Tunus'un bütün kamu kurumları üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Bununla da yetinmeyerek Tunus'un eğitim sistemine ve diline de müdahale etmişlerdir.[1394] Tunusluların konuştukları dil Arapçanın "Darice" diye de isimlendirilen lehçesi olsa da teknik terimlerin birçoğu Fransızcadır. Öyle ki okulların farklı kademelerinde Kimya, Fizik, Biyoloji gibi dersler bile Fransız dilinde yapılmaktaydı.[1395] Tunuslu aydınlar, başta Tunus olmak üzere İslâm âleminin içinde bulunduğu kaotik ortamdan kurtulmak için birçok farklı arayış içine girmişlerdir. Tecdîd ve ıslâh

[1391] Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013), 550; Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 20.

[1392] Tunus'un 19. ve 20. Yüzyıllar arasındaki durumu hakkında genel bilgi için bk. Belkâsım Gâlî, *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1996), 17-23; Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 16-20; Ahmet Kavas, "Tunus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), XLI/391-393; Hüseyin Halil, *İbn Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 8-25.

[1393] Kavas, "Tunus", XLI/391.

[1394] Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 17.

[1395] Mehmet Zeki Aydın, "Sosyo Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 146; Ayrıca bk. Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 19.

olarak adlandırabileceğimiz bu hareketin başını Mısır'da Cemâleddîn Afgânî, Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh gibi âlimler çekerken, Cezâyir'de Abdulhamîd b. Bâdîs, Beşîr el-İbrâhîmî, Mâlik b. Nebî, Moritanya'da Muhammed el-Emîn eş-Şenkîtî, Libyâ'da Ahmed Zârim et-Tırâblusî, Tunus'ta ise başta İbn Âşûr olmak üzere İsmâil et-Temîmî, Şeyh Muhammed Kabâdu, Ahmet b. Ebî Ziyâf, Muhammed el-Beşîr Sıfr gibi zâtlar buna ön ayak olmuşlardır.[1396] Tunus'un hem 1881-1956 yılları arasındaki sömürge dönemine hem de 1956'da başlayıp vefat ettiği 1973 yılına kadarki bağımsızlık dönemi olmak üzere iki döneme de[1397] tanıklık eden İbn Âşûr, bu zaman diliminde başta işgal olmak üzere hem İslâm ülkelerine hem de diğer Batılı devletlere gerçekleştirdiği seferler ve başka sebeplerle de Batıdaki gelişmelerden haberdar olmuş ve onlardaki gelişmeleri yakından takip etmiştir.[1398] İbn Âşûr'un yaşadığı zaman diliminde meydana gelen bu gelişmelerin tefsirinde de belirleyici olduğunu ifade etmek gerekir.[1399]

[1396] Gâlî, *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*, 18-22; Ayrıca bk. Halil, *İbn Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"i*, 22-23.

[1397] Nûrnâcihân Bint Ca'fer, "Mürtekezât fî Menheci'ş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr fî tefsîr 'et-Tahrîr ve't-Tenvîr'", *Me'âlimü'l-Kur'ân ve's-Sünne* 6 (2010), 87.

[1398] İbn Âşûr'un İslâm ve Batı devletlerine yaptığı seferler hakkında bk. Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", XIX/333. Ayrıca bk. Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*, 20.

[1399] Bu durum sadece İbn Âşûr'a özgü değildir. Bilâkis, onun çağdaşı olan ve Tunus coğrafyasında yetişen birçok âlim de kaleme aldıkları eserlerinde bazı âyetleri kendi dönemlerindeki ilmî gelişmeler ışığında yorumlamışlardır. Cezâyirli olmasına karşın bir müddet Tunus'ta İbn Âşûr'dan çeşitli ilimlerde ders alan Abdülhamîd b. Bâdîs (öl. 1940) buna örnek olarak verilebilir. İbn Bâdîs, *Mecâlisü't-tezkîr* isimli tefsir eserinde, el-İsrâ 17/12. âyette geçen "gece ve gündüz" ifadelerini açıklarken, söz konusu âyetin dünyanın yuvarlak olduğuna delil teşkil ettiğini ve Kur'ân'ın bu ilmî gerçekleri 14 asır önce ümmî bir topluluk içinde ümmî bir peygamber olan Hz. Peygamber'e bildirdiğini ileri sürmüştür. Ona göre, bu tür bilgilerin hakikatleri sadece mahlukatı yaratan Allah tarafından gelen bir vahiy ile öğrenmek mümkündür. Bk. Abdülhamîd Muhammed İbn Bâdîs es-Sanhânî, *Fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 45-47. İbn Bâdîs'in hayat hikâyesi ve eseriyle ilgili kaleme alınan bir çalışma için bk. Kadir İltir, "Abdülhamid B. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme = An Evaluation of Abdülhamid B. Badis's Work 'Mecâlisü't-Tezkîr'", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/20 (2023); İbn Bâdîs'in İbn Âşûr'un öğrencilere arasında yer aldığına ilişkin bilgi için bk. Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", XIX/333. İbn Bâdîs dışında İbn Âşûr'un çağdaşlarından olan ve bilimsel tefsire değinen âlimler arasında Tunus'lu âlim Muhammed Hıdır Hüseyin (öl. 1958) de anılabilir. Ona göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in doğruluğuna işaret ettiği yönlerden birisi de ancak yakın bir zaman diliminde ilim adamlarının keşfettiği birtakım manaları bünyesinde barındırmasıdır. Hüseyin, sözünü temellendirme sadedinde de birtakım âyetlere müracaat etmektedir. Ona göre âlimlerin modern dönemde keşfettiği her bir bitkinin eril-dişisinin olduğu, bitkilerin aşılayıcı özellikte olduğu, her bir insanın parmak ucunun başka insanlarınkine benzememesi gibi hususlar sırasıyla çok daha öncesinde sırasıyla Yâsin 36/36, el-Hicr 15/22 ve el-Kıyâme 75/3-4. âyetlerinde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in ümmî bir toplumda yetiştiğini göz önünde bulunduran kimse, Kur'ân'ın bu tür bilgiler içermesinin Allah katından geldiğine yönelik bir delil olduğunu bilir. Bk. Hüseyin, *Mevsûa'tü'l-e'mâli'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*, III-I/53-54. Muhammed el-Hıdır Hüseyin'in kimliği hakkında bilgi için bk. Muhammed Hân, "eş-Şeyh Muhammed el-Hıdır Hüseyin Hayâtühü ve E'mâlühü", *Havliyâtü'l-Mehbar* 5 (ts.), 9-14. İbn Âşûr sonrasındaki dönemde de Tunuslu âlimler, kaleme aldıkları eserlerinde âyetleri bilimsel bir metotla yorumlamışlardır. Söz gelimi yakın bir dönemde Tunus'un müftülüğünü de icrâ eden ve tefsirinde İbn Âşûr'u da referans alan Muhammed Muhtâr es-Selâmî (öl. 2019) eserini hidâyet ve ıslâh metodu üzerine inşâ ettiğini ifade etse de bazı âyetlerin anlaşılmasında bilimsel verilerden yararlanmaktan kendini alıkoyamamıştır. Bu konuda el-'Alak 96/2. âyette geçen "alak" kelimesine yönelik getirdiği bilimsel izâhlar örnek olarak getirilebilir. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, *Nehcü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Tunus: Matba'atü Tefsîri'l-Fennî, 2015), VI/773. es-Selâmî'nin tefsirinde izlediği ıslâh metodu hakkında detaylı bilgi için bk. es-Selâmî, *Nehcü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*,

İbn Âşûr'un bilimsel tefsiri kabul etmesinde ve onu bir i'câz vechi olarak tadat etmesinde sosyo-kültürel zemin kadar Kur'ân'a yönelik tasavvurunun da bu yönelişi kabul etmesinde önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Her şeyden önce İbn Âşûr, gerek âhirete gerekse dünyaya ilişkin hemen hemen birçok hususun Kur'ân'da yer aldığı düşüncesindedir.[1400] Ona göre bu özellikten dolayı avâm ya da havâs olsun, hemen herkese Kur'ân âyetlerinden hisselerine bir pay düşmektedir. Kanaatimizce, onun bu düşünceye sahip olmasındaki temel sebeplerden biri, Kur'ân âyetlerini tek bir anlamla sınırlamaktan ziyade çok katmanlı olarak görmesidir. Bu noktada onun, Kur'ân âyetlerinin tefsir edilirken salt rivâyetlere bağlı kalınmasını kabul etmemesi ve tefekkür ile tedebbür sonucunda birçok mananın elde edilebileceğini söylemesi de görüşümüzü destekler mahiyettedir.[1401] İbn Âşûr; Kur'ân'ın Kur'ân, hadis, sahâbe ve tabiûn sözleriyle açıklanmasının gerekli olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın murâdının bunlarla sınırlandırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre, gerek sahâbe'den aktarılan rivâyetler gerekse sonraki dönemlerde Gazzâlî ve Râzî gibi âlimlerin Kur'ân tefsirine yönelik görüşleri, Kur'ân âyetlerinden istinbât yoluyla birçok farklı mananın çıkarılmasının mümkün ve meşrû olduğunu göstermektedir.[1402] İşte İbn Âşûr'un bazı âyetleri bilimsel bulgular ışığında yorumlaması ve onları bir i'câz vechi olarak görmesi, sahip olduğu bu düşüncelerin bir yansımasıdır.

Esasında İbn Âşûr'un bilimsel tefsire yönelik yaklaşımını anlamak için, tefsirinde Kur'ân âyetlerinin anlam alanının sınırına yönelik tutumuna da değinmek gerekir. Daha önce çalışmamızın ikinci bölümünde yer alan "müşterek lafız" başlığında da belirtildiği gibi, İbn Âşûr Kur'ân âyetlerinin birden fazla manaya gelebileceğini kabul etmekte ve Arap dilinin de buna imkân tanıdığını söylemektedir.

O, Kur'ân'ın zâhirî anlamı dışında başka anlamlara da sahip olabileceğini ifade ederken müfessirlerin tefsirlerinde üç farklı yöntem izlediklerine değinmektedir. Ona göre birincisinde aslî mananın zâhiri ile yetinilmiştir. İkincisinde lafzın veya makâmın delâlet alanında olan, Arap dilinin kullanımıyla çelişmeyen ve Kur'ân'ın da maksâdına uygun olarak zâhirî mananın ötesinde manalar istinbât edilmiştir. Üçüncüsünde ise, Allah'ın murâdının detaylandırılması noktasında bazı âyetlerin tefsirinde muhtelif disiplinlerdeki meseleler, tefsir ile ilişkilendirilmiştir. İbn Âşûr, birinci ve ikinci türden olan manaları aslî mana, başka bir ifadeyle birincil mana olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bu manaların Allah'ın

I/3-12. Ayrıca bk. Ali Miftâh, "Mine's-Simâti'l-Müessire Li-Tefsîri'l-Menâr fî Tefsîri 'Nehcü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân' Li-ş-Şeyh Muhammed el-Muhtâr et-Tûnusî 1925-2019", *el-Mecelletü'l-'İlmiyye* 35 (2019).

[1400] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/104-105; XIV/253; Ayrıca bk. Muhammed 'Uveys Abdurrahman Muhammed, "Üsesü't-Tefsiri'l-'Aklî Li'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr", *Mecelletü Külliyati'l-Âdâb bi'l-Vâdî'l-Cedîd* II/3 (2016), 88.

[1401] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/97.

[1402] İbn Âşûr, rey tefsirinin câiz olduğuna yönelik görüşlerini üçüncü mukaddimede detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bilgi için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/28-37.

murâdının olabileceğini belirtmektedir. Üçüncü türde elde edilen manaların ise bağlayıcı olması ve Allah'ın murâdının sınırlarına dâhil olması için birtakım şartları hâiz olması gerektiğini vurgulamaktadır. İşte İbn Âşûr'un bazı âyetleri bilimsel bulgular eşliğinde tefsir etmesi ve tefsir sonucunda ortaya çıkan mananın Kur'ân'ın ilmî i'câzına işaret ettiğini söylemesi, üçüncü kısma dâhildir. Ona göre, Kur'ân âyetlerinin diğer ilimlerle ilişkilendirilmesi sonucu elde edilen manaların meşrû ve bağlayıcı olması için ya âyetin ve makâsıdın daha iyi anlaşılmasına katkı sunması ya da Kur'ân'ın bazı ilimlerle çeliştiğine yönelik iddiaları bertaraf etmesi gerekir. Bu koşullar sağlandığı müddetçe ortaya konulan manalara itibar edilir ve kabul edilir.[1403]

1.3. İbn Âşûr'un Bilimsel İ'câza Yaklaşımı

Öncelikle hemen ifade edelim ki; İbn Âşûr, daha önce de belirtildiği üzere ilmî /bilimsel i'câzı, i'câz vecihleri arasında üçüncü sıraya tahsis etmektedir. İbn Âşûr, ilmî i'câzın neliğine, başka bir deyişle ne olup ne olmadığına dair herhangi bir tanım ortaya koymamaktadır. Ancak "Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden üçüncü i'câz vechi de Kur'ân'da, gerek nüzûl döneminde gerekse sonrasında hiçbir insan aklının erişemediği birtakım hikemî manaların aklî ve ilmî gerçeklere işaretlerin yer alması"[1404] şeklindeki sözü, onun indinde ilmî i'câzın neye tekâbül ettiğine yönelik bir fikir vermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu tanımda "hikemî manalar", "aklî hakikatler", "ilmî hakikatler" ve "Kur'ân'ın hem nüzûl döneminde hem sonrasında insanın aklının erişemediği bilgileri muhtevi olması" olmak üzere dört husus ön plana çıkmaktadır.

İbn Âşûr'un "hikemî manalar" sözüyle neyi kastettiği tam olarak net değildir. Bu lafızla neyin murâd edildiğinin tam olarak anlaşılamamasının sebebi, kanaatimizce İbn Âşûr'un mezkûr lafzı mutlak olarak kullanmış olmasıdır. Bu durumda "İbn Âşûr bununla felsefî manaları mı, yoksa hikmetli/işârî manaları mı yahut her ikisini mi kastetmektedir" şeklinde bir soru akla gelebilir. Böyle bir soru sormamızda esasında üç gerekçe etkili olmuştur. Birincisi, "hikmet" kavramının aynı zamanda felsefe için de kullanılıyor olmasıdır.[1405] İkincisi, "bilimsel tefsirin mahiyeti" başlığı altında bilimsel tefsire yönelik ortaya konulan bir kısım tanımlarda "Kur'ân âyetlerinden felsefî manalar çıkarmak" şeklindeki ifadeye yer verilmiş olmasıdır. Üçüncüsü ise daha önce belirtildiği üzere İbn Âşûr'un Kur'ân âyetlerinin

[1403] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42; Ayrıca bk. Muhammed İsa Yüksek, "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metotoloji Örneği-", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), III/170.

[1404] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/104, 125.

[1405] Hikmet kavramının felsefe bağlamında kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), XVII/503-511.

anlamının açığa çıkmasında, -zikri geçen ve ileriki sayfalarda da değinileceği üzere- birtakım şartlara uyulduğu takdirde diğer ilimlere başvurma konusunda müspet bir yaklaşım sergilemesidir. Bu kabulden hareketle, İbn Âşûr'un bazı âyetleri tefsir ederken felsefe ilmine de başvurması beklenmektedir. Onun bazı kavramlara yönelik açıklamaları bu beklentiyi fazlasıyla karşılamaktadır. el-Bakara 2/269. âyette geçen "hikmet" kavramına yönelik getirdiği yorumlar, buna örnek olarak gösterilebilir. Hikmet kavramı ilk olarak el-Bakara 2/129. âyette geçse de[1406] İbn Âşûr, bu âyeti tefsir ederken kelimeye el-Bakara 2/269. âyette detaylı bir şekilde değineceğini belirtmektedir.[1407] İlgili âyet bağlamında hikmet kavramının aslî manalarına detaylı bir şekilde yer veren İbn Âşûr, âyetin aslî anlamı kadar olmasa da ıstılâhî anlamlara da bir yönüyle bile olsa işaret ettiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle, o söz konusu kelimenin tefsiri bağlamında hikmet kavramının ilk olarak Doğu'da, Hindistan'daki Brahmanlar ve Budistler ile Çin'deki Budistler arasında zuhûr ettiğini, oradan Fars'taki Zerdüştlere, onlardan Kıptî'lere, buradan da Yunân'lara intikâl ettiğini belirterek hikmet/felsefe tarihinin serencamını, geçirdiği evreleri, Yunân felsefesinde neye tekâbül ettiğini ayrıntılı biçimde aktarmaktadır.[1408] Ona göre hikmet kavramının tefsiri sadedinde bu tür bilgilere yer vermek, aslî anlam kadar olmasa da âyetin anlaşılmasına hizmet etmesi bakımından meşrû ve makbuldür ve daha önce belirtildiği üzere bu yönüyle onun mucizeliğine bir delildir.[1409]

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, İbn Âşûr'un "hikemî manalar" ile felsefî manaları kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Onun nazarında "hikemî manalar" ile felsefî manalar murâd edildiği gibi "işârî manalar"ın da kastedilmiş olması mümkündür. Bilimsel i'câz örnekleri kısmında da zikredileceği üzere İbn Âşûr, göğün başlangıçta bitişik olup sonrasında birbirinden ayrıldığını konu edinen el-Enbiyâ 21/30. âyette yer alan "retk" ve "fetk" kelimelerini izâh ederken, felsefî mananın yanı sıra sûfiler nezdindeki anlama da temas etmekte ve bu âyet bağlamında Kur'ân'ın bütün bu manaları muhtevi olmasını ilmî i'câza örnek olarak göstermektedir.[1410] İbn Âşûr'un bu âyet özelinde hem felsefî hem de işârî manalara işaret etmesi ve bu yönüyle sarih bir şekilde Kur'ân'ın ilmî i'câzına göndermede bulunması, "hikemî manalar" ile hem felsefî hem de işârî manaları kastetmiş olabileceği yönündeki savımızı destekler niteliktedir. Başka bir deyişle, bu örnek İbn Âşûr'un felsefî ve işârî manaları birlikte ilmî i'câz kapsamında değerlendirdiğini açık bir şekilde göstermektedir. Fakat onun yukarıdaki ifadede

[1406] Hikmet kavramının Kur'ân'da geçtiği yerler için bk. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 213.
[1407] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/723.
[1408] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III/60-64.
[1409] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/42-43; Mahmut Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 305-307.
[1410] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/52-56.

"hikemî manalar" lafzına yer vermesi, ilmî i'câzı sadece bu iki hususla münhasır kıldığı anlamına gelmemektedir. Mezkûr iki meseleyi misâl kabilinden zikrettiği anlaşılan İbn Âşûr, Kur'ân'da yer alan geçmiş haberleri,[1411] yağmurun oluşumunu,[1412] Kur'ân'ın mantık ilmi içinde ele alınan hitâbet, cedel gibi aklî istidlâllere yer vermesini,[1413] bulutların oluşumunu,[1414] hayvan karnında sütün yapısını,[1415] Kur'ân'ın tefekkür ve istidlâle davetini[1416] gibi daha birçok meseleyi ilmî i'câz kapsamında değerlendirmektedir.

"Hikemî manalar"dan sonra gelen "aklî ve ilmî hakikatler" ifadesiyle İbn Âşûr, diğer ilimlerle tefsir edilerek Kur'ân âyetlerinden istinbât edilen manaların hem akıl hem de bilim bakımından uyum içinde olduğunu, dolayısıyla aralarında bir çatışmadan ziyade bir uyuşma bulunduğunu ihsâs ettirmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, bu şekilde Kur'ân'ın değişmeyen sâbit hususlara değindiğine dikkat çekmektedir. Ancak ifade edelim ki, İbn Âşûr'un bilimsel hakikat olarak çevirebileceğimiz "ilmî hakikat" lafzını kullanması ona özgü değildir. Bilimsel tefsir yöntemini benimseyenlerin ekserisi, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken en sık başvurdukları kavramlardan biri olarak "bilimsel hakikat" ifadesine yer vermektedir. Kanaatimize göre bu kavrama temkinli yaklaşılması gerekir. Zira devamlı bir şekilde değişime açık olan ve farklı yaklaşımların bir arada bulunduğu bilim dünyasında, aynı konuda birbirinden farklı hatta birbirine zıt veriler bulmak mümkündür.[1417]

İbn Âşûr'un "Kur'ân'ın ne nüzûl döneminde ne de sonrasında insan aklının erişemediği bilgileri muhtevi olması" şeklindeki ifadesi ise, bilimsel tefsiri bir i'câz vechi olarak temellendirme noktasında dayandığı zemin hakkında bize fikir vermektedir. Şöyle ki, İbn Âşûr Kur'ân'ın lafzındaki belâgatı itibariyle mucize olduğu gibi, Arapların bilgi sahibi olmadığı hususlara değinmesi bakımından da mucize olduğunu belirtmektedir.[1418] Nitekim o, tefsirinin başka yerlerinde bazı âyetleri ilmî verilerle açıklarken, bu âyetlerin Kur'ân'ın ilmî i'câzından biri olduğunu belirtmekte ve bunu da "Arapların nezdinde mezkûr hususun bilinmemesine" bağlamaktadır.[1419] Burada şu soru akla gelebilir: "O, Kur'ân'ın bu i'câz vechini doğrudan mı ya da dolaylı bir i'câz vechi olarak mı kabul etmektedir." Zira o, Kur'ân'ın dil ve üslûp yönüyle olan i'câz vecihlerini doğrudan bir şekilde tehaddî olarak kabul etmektedir. Ancak burada onun ilmî i'câzı işaret yoluyla tehaddî kapsamında kabul ettiği müşâhede edilmektedir. Onu bu düşünceye

[1411] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/280.
[1412] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX/51.
[1413] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/331.
[1414] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII-II/182.
[1415] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/201.
[1416] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/127.
[1417] Benzer bir değerlendirme için bk. Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, 58.
[1418] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/269.
[1419] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/111, 201; XV/301; XXIII/314; XXX/264.

sevk eden temel etkenin, kanaatimizce bilimsel i'câzın Kur'ân'ın her bir âyetinden ziyade bütünü göz önünde bulundurulduğunda gerçekleştiğine dair inancı olduğu anlaşılmaktadır.[1420] Bize göre İbn Âşûr'un bu savı bazı sorunlar barındırmaktadır. Şöyle ki; bu savı ileri sürmek için Arapların Kur'ân'ın işaret ettiği ilimlere ne ölçüde vâkıf olduklarına dair kapsamlı bir araştırma yapılması elzemdir. Daha önce çalışmamızın "mübtekerât" başlığında da belirtildiği gibi, Arap edebiyatının büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmamış olması böyle bir araştırmayı zorlaştırmaktadır. Ancak en azından, İbn Âşûr'un "mübtekerât" meselesinde olduğu gibi burada da, ilgili ilmin Araplar tarafından bilinmediğine yönelik hükümde bulunurken araştırma yaptığına göndermede bulunan veya bunu ihsâs ettiren bir ifadeye yer vermesi beklenirdi. Oysa tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yönde bir ifadeye rastlanmamıştır. Genellikle, ilgili âyetin Kur'ân'ın ilmî i'câzından olduğunu belirtirken, bunun Araplar tarafından bilinmediğini söylemekle iktifa etmiştir. Kanımca, iddia edildiğinin aksine nüzûl dönemindeki Araplar, derinlikli olmasa bile bazı ilimler hakkında bilgi sahibiydi. Söz gelimi tefsir kaynaklarında hayvanın karnında sütün meydana gelişini konu edinen en-Nahl 16/66. âyetin tefsiri sadedinde[1421] İbn Abbâs'tan "Hayvan yemi yer. Yem, hayvanın karnına yerleşince onu sindirir. Sindirme sonucunda altta kalan dışkı, ortada kalan süt, üstte kalan ise kan olur. Karaciğer ise bu üç unsurdan sorumludur. İlk önce kanı ayırır ve ayrıştırır, sonrasında onun damarlara, sütün de memelere akmasını sağlar. Dışkı ise hayvanın karnında olduğu gibi kalır."[1422] nakledilen rivâyet de Kur'ân'ın nüzûlüne muhâtap olan ilk neslin zihin dünyasının bu âyette zikri geçen sütün oluşumu örneğinde olduğu gibi bazı ilimler hakkında bir karşılığının olduğunu göstermesi açısından önemlidir.[1423]

İbn Âşûr'un bilimsel tefsiri, bilimsel i'câz yani tehaddî bağlamında kabul etmesindeki temel argüman yukarıdaki hususla sınırlı değildir. Hatta onun bunu misâl kabilinden zikrettiği anlaşılmaktadır. Zira o, Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu da bu bağlamda dayanak kabul etmektedir. Daha da ileri giderek ümmîliğin aklî ve ilmî i'câzı tamamlamak için Allah'ın Hz. Peygamber'e has kıldığı bir nitelik olduğunu söylemektedir.[1424] Ona göre, bu bilgilerin ümmî bir topluluk içinde yaşayan ümmî biri tarafından aktarılması Kur'ân'ın ilmî i'câzına delildir. Zira ümmî olan birinin, Kur'ân'da yer alan bu tür ilimleri bilmesi imkân dâhilinde değildir. Kaldı ki, Hz. Peygamber doğumundan vefatına kadar bütün ömrünü

[1420] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/129.

[1421] İlgili âyetin bilimsel tefsir açısından yorumuna yönelik kaleme alınan bir çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, "Kur'ân'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri", *AKİF : Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/2 (2023).

[1422] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VI/527; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XII/352-353.

[1423] Aksoy, "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı", 320.

[1424] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX/133.

kavmi içinde geçirmiştir. Dolayısıyla onların da böyle bir bilgiye sahip olmadıkları bilindiğine göre, Hz. Peygamber'in bu bilgilere sadece vahiy yoluyla eriştiği apaçık ortadadır.[1425] İbn Âşûr'un bu düşüncesinin bilimsel tefsir savunucuları tarafından da ileri sürülen bir argüman olduğu görülmektedir. Bu delil, bilimsel tefsir taraftarlarının Kur'ân'ın bilimsel i'câzını temellendirmede ortaya koydukları aklî delillerin başında gelmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, ümmî bir zât olan Hz. Peygamber'e teblîğ edilen Kur'ân'da birçok bilimsel hakikatin haber verilmesi hem onun i'câzını ispat etmekte hem de Allah'tan gelen bir vahiy olduğunu kanıtlamaktadır.[1426]

Öte taraftan İbn Âşûr, Kur'ân âyetlerinin birtakım ilimlerle tefsir edilmesi hususunda müspet bir tutum takınmaktadır. Ancak o, ilimlerin Kur'ân ile nasıl bir ilişkide olduğu noktasında bütün ilimleri aynı kategoriye koymamakta; aralarında mertebe bakımından farkların bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim o, dördüncü mukaddimede[1427] ilimlerin Kur'ân ile ilişkisini dört mertebede şöyle ele almaktadır: Birincisinde geçmiş peygamberlere ve ümmetlere yönelik haberler, ahlâk, fıkıh, hukuk, itikâd, Arap dili belâgatı ve usûl gibi Kur'ân'da bizzât yer alan ilimler; ikincisinde hikmet, zooloji ve astronomi gibi müfessirin bilgisini arttıran ilimler; üçüncüsünde jeoloji, mantık ve tıp gibi Kur'ân'da işaret edilen ya da onu teyit sadedinde zikredilen ilimler; dördüncüsünde ise falcılık ve mitoloji gibi batıl olması nedeniyle ya da aruz ve kafiye gibi Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet etmemesi sebebiyle Kur'ân ile bir alakası olmayan ilimler yer almaktadır. O, Kur'ân âyetlerinde murâdı ilâhînin ortaya konulması bağlamında ilk üç mertebedeki ilimlere başvurulması gerektiğini, son mertebedeki ilimlere ise Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısı bulunmadığından dikkate alınmaması ve başvurulmaması gerektiğini ifade etmektedir.[1428]

Dördüncü mukaddimede ilimlerin Kur'ân ile olan ilişkisine değinen İbn Âşûr, onuncu mukaddimede ilmi farklı kısımlara ayırarak kategorize etmektedir. Ona göre ilim ıstılâhî (örfî) ve hakîkî olmak üzere iki kısımdır: Istılâhî ilim, herhangi bir asırda insanların, bu ilme sahip olanı âlimler sınıfına dâhil etme noktasında uzlaştıkları ilimdir. Bu tür ilimler, ümmetlere ve zamanlara göre değişiklik göstermektedir. Hiçbir topluluk bu ilimden hâlî değildir. Hakîkî ilim ise bilinmesi durumunda insanı mükemmel varlık seviyesine çıkartan, er ya da geç marifetin zirvesine ulaştıran ve faydalı hakikatleri idrâk ettiren ilimdir. İbn Âşûr'a göre her iki ilim türü de insanı mükemmel hale getirmede ve kişinin yaşadığı dönemdeki âlimlere üstün gelmesini sağlamada bir vesiledir. Istılâhî ve hakîkî ilim arasında

[1425] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/127, 129, 453.

[1426] Güllüce, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir", 131-132; Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân*, 168.

[1427] İbn Âşûr, bu mukaddimesini daha çok tefsirin gâyesi ve müfessirin amaçları meselesine hasretmiştir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/38-45.

[1428] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/45. Konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*, 311.

"umûm-husûs min vechin" türünde bir ilişkinin bulunduğunu ileri süren İbn Âşûr, Arap edîplerinin kelâmının bu iki ilim türünü kapsamadığını iddia etmektedir. Zira onların şiirlerinin gâyesi, müşâhede, tahayyül ve muhtelif farâzî şeylerden ibâret olup Kur'ân'ın gâyeleri olan güzel ahlâk ve hakikatlerin yanına bile yaklaşamaz. İbn Âşûr'a göre Kur'ân, hem ıstılâhî hem de hakîkî ilim olmak üzere her iki ilmi de bünyesinde barındırmaktadır. Birinci tür olan ıstılâhî ilim herhangi bir çaba ve istidlâle ihtiyaç duyulmadan kolayca anlaşılabilmektedir. Nitekim Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arapların sahip olduğu bilgi; Ehl-i kitabın bilgisi, geçmiş peygamberler ve ümmetlerin şeriâtleri ile hükümlerine ve dünyaya yönelik haberlere dayanıyordu. " وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ/Bu (Kur'ân) da bizim indirdiğimiz mübârek bir kitaptır. Ona uyun ve günahtan korunun ki size rahmet edilsin. Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi; biz ise onların okuduklarından tamamen habersiziz" demeyesiniz; Ya da "Bize de kitap indirilseydi, doğru yolu bulmada onları geçerdik" demeyesiniz diye (Kur'ân'ı indirdik). İşte size rabbinizden apaçık bir delil, bir hidâyet ve rahmet geldi. Allah'ın âyetlerini yalan sayan ve onlardan yüz çevirenden daha zalim kim vardır? Âyetlerimizden yüz çevirenleri yüz çevirmelerinden ötürü azabın en kötüsüyle cezalandıracağız."[1429] ve " تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ/ (Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!"[1430] âyetlerinde de bu duruma işaret edilmektedir.[1431]

İbn Âşûr, ikinci tür olan hakîkî ilmi ise anlaşılması noktasında iki kısma ayırmaktadır. Buna göre bir kısmın idrâk edilmesi için anlamak ve dinlemek yeterli iken, diğer bir kısmın i'câz vechinin idrâk edilmesi ise birtakım ilmî kâidelere ihtiyaç duymaktadır. Bunu idrâk etmek de gün ışığının zuhûr etmesi gibi kavrama yetisinin seviyesine ve ilimlerin gelişmesine paralel olarak tedrîci bir şekilde insana görünmektedir. İbn Âşûr'a göre hem kolay bir şekilde anlaşılan hem de birtakım şartların yerine getirilmesiyle anlaşılan hakîkî ilmin altındaki her iki ilim de Kur'ân'ın Allah katından nâzil olduğuna yönelik bir delildir. Zira bu bilgileri ümmî olan Hz. Peygamber getirmiştir. Kaldı ki o dönemde de Arap toplumu mezkûr ilimlerin inceliklerine vâkıf değildi ve bu bilgiyi getiren Hz. Peygamber de hayatı boyunca ne onların arasında yaşamış ne de başka bir yere gitmiştir. Kur'ân'daki " قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

[1429] el-En'âm, 6/155-157.

[1430] Hûd, 11/49. هُدًى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

[1431] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/126.

الظَّالِمِينَ/ De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!” Eğer sana cevap vermezlerse bil ki onlar sırf kendi bencil arzularına uymaktadırlar.”[1432] meâlindeki âyetler de buna delâlet etmektedir.[1433]

Hulâsa denilebilir ki; İbn Âşûr’un ilmî i‘câz anlayışındaki en belirgin özelliği, ilimlerin Kur’ân ile olan ilişkisini farklı sınıflandırmaya tabi tutması ve belirli şartların taşıması halinde, Kur’ân âyetlerinin alakalı olduğu ilimlerle tefsir edilmesini faydalı görmesidir. Diğer ilimlerle tefsir edilerek ortaya konulan mananın kabul edilebilmesi için “Kur’ân âyetlerine hizmet etmek ve onların anlaşılmasına katkıda bulunmak” şartını ileri süren İbn Âşûr, hakikat olarak ortaya konulan manaların Arap diline uygun olması, herhangi bir delil bulunmadıkça zâhiri anlamın dışına çıkılmaması, mananın zorlama olmaması ve Bâtınîlerin yorumlarında olduğu gibi aslî mananın terk edilmemesi gibi şartları da zikretmektedir.[1434] İbn Âşûr’un bu şartları ortaya koyması ve bunlara riâyet edildiği takdirde elde edilen manayı meşrû ve makbul kabul etmesi, bilimsel tefsir konusunda gelişigüzel ortaya konulan yorumları benimsemediği; bilâkis belirli kıstaslara bağlı kaldığını göstermektedir. Bu yönüyle onun bu çabasının yerinde ve isâbetli olduğunu ve itidalli bir tavır takındığını belirtmek gerekir.

İbn Âşûr’un, nüzûl döneminde Araplar tarafından bilinmeyen ancak sonraki dönemlerde ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak farklı ilimlerden yararlanarak Kur’ân’da yer alan bazı bilgilerin ilmî i‘câz boyutunu oluşturduğu yönündeki düşüncesini desteklemek ve güçlendirmek için birtakım yollara başvurduğu görülmektedir. Bu konuda öncelikle o, Kur’ân’ın bu yön itibariyle mucizevî oluşunu ispatlamak için Kur’ân ile Arap edebiyatını mukâyese etme yoluna gitmektedir. Ona göre, Araplar şiir ve onun muhtevi olduğu bazı haberler dışında herhangi bir ilme sahip değillerdi. Nitekim Hz. Ömer de “Şiir, Arap kavminin ilmiydi. Ondan daha sahih ve doğru ilimleri yoktu.” demiştir.[1435] Beri taraftan Arapların edebiyatında tarihi olaylar da yok denecek kadar azdır. “دِرْعٌ عَادِيَةٌ/eski bir zırh” ifadesinde ’Âd isminin, “رُمْحٌ يَزَنِيَّةٌ/Yezen’e ait bir ok” ifadesinde hakkında kahramanlık hikâyeleri yazılan Arap emîri Seyf b. Zûyezen’in[1436] adının kullanılması yine Nâbiğa ez-Zübyânî’nin (öl. 604/?) “أَحْلَامُ عَادٍ وَأَجْسَامٌ مُطَهَّرَةٌ/Âd kavminin

[1432] el-Kasas, 28/49-50.

[1433] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/127.

[1434] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/44.

[1435] Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü’l-Medenî, ts.), I/24.

[1436] Mustafa Fayda, “Seyf b. Zûyezen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), XXXVII/29-30.

rüyâları ve tertemiz cesetler”[1437] ve Câhiliye şâirlerinden olan Ebû’l-Mühevviş el-Esedî’nin[1438] “ تَرَاهُ يَطَوَّفُ الافاقَ حِرْصا لِيَأْكُلَ رَأْسَ لُقْمَانَ بْنَ عَاد/ Bakarsın ki, Lokman b. ’Âd’ın başını yemek için hırsla afâkı dolaşmaktadır.”[1439] şiirlerinde ’Âd ve Lokman b. ’Âd isimlerinin kullanılması, Arapların geçmiş kıssalar hakkında az da olsa yüzeysel bir şekilde bilgi sahibi olduklarına örnek olarak zikredilebilir. İbn Âşûr’a göre Araplar, ibret konumunda olan geçmiş ümmetlerle ilgili kıssalara yer vermeyi önemsemiyorlardı. Buna mukâbil, Kur’ân ise “وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ/’Âd’in kardeşini hatırlat. Hani o, kum tepelerinin arasında kavmini uyarmıştı.”[1440] ve “ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ/Eğer onlar yine de yüz çevirirlerse de ki: “Sizi, ’Âd ve Semûd’un başına düşen yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyarıyorum.”[1441] âyetlerinde olduğu gibi ibret amaçlı kıssalara detaylı bir şekilde yer vermektedir.[1442] İbn Âşûr’un bu izâhı göz önünde bulundurulduğunda daha önce ifade edildiği üzere Araplar tarafından detaylı bir şekilde bilinmemesi nedeniyle geçmiş kıssaları da ilmî i‘câz kapsamında değerlendirdiği görülmektedir.

Arap kelâmı ile Kur’ân’ın mukâyesesi yanında rivâyetler de İbn Âşûr’un ilmî i‘câzı ispat etmek için başvurduğu yollardan biridir. “Her bir nebi’ye, insanların inanmakta oldukları mucizelere benzer bir mucize verilmiştir. Bana mucize olarak verilen ise Allah’ın vahyettiği vahiydir (*Kur’ân*). Doğrusu ben, bana verilen bu vahiy sâyesinde kıyâmet gününde tabisi en çok olan peygamber olmayı umuyorum.” rivâyeti[1443] İbn Âşûr’a göre Kur’ân’ın ilmî i‘câz ile ilişkili olduğunu, bu yönün bütün herkese teşmil edildiğini, devamlı ve sürekli bir nitelik taşıdığını gösteren en güçlü delildir. Ona göre, Hz. Peygamber’e verilen vahiy ile kıyâmet günü en çok tâbisi olmayı umması arasındaki münâsebet, vahyin bütün zamanlara hitap etmesiyle açıklanabilir. Nitekim insanlar farklı karakterlere sahip olmalarına rağmen Hz. Peygamber’e verilen vahiy mucizesi sayesinde onun dinine tabi olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber’in mucizesi, önceki peygamberlere verilen mucizelerden ayrılmaktadır. Diğer peygamberlerin mucizeleri, asâ’nın yılana dönüşmesi veya taştan suyun fışkırması gibi fiilî mucizelerken, onun vahiy mucizesi ise kavlî olup hem mana hem de lafız bakımından bir benzerinin

[1437] ez-Zübyânî, *Dîvân*, 75.

[1438] Kimliği hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Sa’îd el-Endelüsî, *Neşvetü’t-tarb fî târihi câhiliyyeti’l-’Arab*, thk. Nusret Abdurrahman (Ürdün: Mektebetü’l-Aksâ, ts.), 401.

[1439] Se‘âlibî, *Simârü’l-kulûb fî’l-muzâf ve’l-mensûb*, 322. Ayrıca bk. İbn Abdülazîz el-Asker, *el-Ezhârü’l-Mütenâsire ‘ale’l-Mukaddimeti’l-’Âşire*, 163.

[1440] el-Ahkâf, 46/21.

[1441] Fussilet, 41/13.

[1442] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/126-127.

[1443] el-Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1 (No. 4696).

ortaya konulması mümkün olmayan bir özelliğe sahiptir.[1444]

İbn Âşûr, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması noktasında diğer ilimlerle ilişki kurularak ortaya konulan manaların muteber olduğuna ve bunun Kur'ân'ın ilmî i'câzına işaret ettiğine yönelik düşüncesini desteklemek için rivâyetlere ek olarak İbn Rüşd (öl. 520/1126) ve Kutbüddîn eş-Şirâzî'nin (öl. 710/1311) yanı sıra Gazzâlî, Ebû Bekr b. 'Arabî (öl. 543/1148) ve Fahreddîn er-Râzî gibi âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Ona göre mezkûr âlimler, Kur'ân'ın diğer ilimlerle ilişki içerisinde olmasını ve aralarında bir uzlaşı olmasını müspet bir şekilde yorumlamışlardır. Bahsi geçen bilginler, şer'î olmayan ilimler ile Kur'ân âyetlerinin manaları arasındaki uyumu kabul etmekle kalmamış; Kur'ân'ın birçok ilme işarette bulunduğunu da belirtmişlerdir. Nitekim Meşşâî ekolünün son mümessillerinden İbn Rüşd el-Hafîd (öl. 595/1198) din ile felsefeyi uzlaştırma gayesiyle telif ettiği *Faslü'l-makâl* adlı eserinde şöyle der: "Müslüman âlimler, Kur'ân lafızlarının tümünün zâhire hamledilmemesi ve te'vîlle tümünün zâhiri mananın dışına çıkarılmaması hususunda ittifâk etmişlerdir. Kur'ân âyetlerinde zâhir ve bâtının birlikte yer almasının sebebi, İslâm âlimlerinin konuya farklı yaklaşmaları ve Kur'ân hakikatlerini ispat etmede farklı meziyetlere sahip olmalarıdır."[1445] Nihâyetinde İbn Rüşd, şer'î ilimler ile felsefe arasında bir ilişkinin bulunduğu sonucuna varmıştır. Benzer şekilde Kutbüddîn eş-Şirâzî (öl. 710/1311) de İşrâkî felsefe akımının kurucusu Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* isimli eseri üzerine yazdığı şerhte İbn Rüşd'ün görüşlerini benimsemiştir.[1446] Gazzâlî, İbn 'Arabî,[1447] Râzî ve benzeri âlimler de eserlerinde Kur'ân'ın diğer ilimler ile bir uzlaşı içinde olduğunu belirtmiş, âyetlerin vüzûha kavuşması bağlamında felsefe ve diğer ilimlere müracaat etmişlerdir. İbn Âşûr'un ifadelerine bakıldığında, onun da yukarıda bahsi geçen zevât ile aynı düşüncede olduğu görülmektedir. Zira o, Allah'tan sadır olan kelâmın tek bir taifenin anlayışı üzerine bina edilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bilâkis ona göre, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân âyetlerinin manaları, herhangi bir ilmin hakikat olarak ortaya koyduğu mana ile uyum içindedir.[1448]

[1444] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/128-129. Söz konusu rivâyet için ayrıca bk. İbn Âşûr, *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*, II/611.

[1445] Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Faslü'l-makâl*, thk. Muhammed 'Umâre (Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 33.

[1446] Kutbüddîn Mahmûd b. Mesûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî, *Şerhu hikmeti'l-işrâk*, thk. Abdullâh Nûrânî - Mehdî Muhakkık (Tahrân: Müesseses-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1380), 18; Şîrâzî'nin bu konu hakkındaki görüşü ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*, 312.

[1447] İbn Âşûr, İbn 'Arabî'nin *el-'Avâsım* adlı eserinde felsefî ilimler ile Kur'ân manaları arasındaki uyumu kabul etmediğini aktarır. Ona göre İbn 'Arabî'nin bu düşüncesi salt felsefî ilimlere hâs olup diğer ilimleri kapsamamaktadır. Çünkü felsefî ilimler itikâdî sapkınlıklarla iç içe geçtiği için İbn 'Arabî, bu konuda aşırıya gitmiş ve felsefecileri küçümsemiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/45.

[1448] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/43-44.

İbn Âşûr, yukarıda zikredilen zevâta yer vermekle birlikte, Bâkıllânî ve Kâdî ‘İyâz’ın Kur’ân’ın bu yönünü görmezden geldiklerini ve bu hususa değinmediklerini ileri sürmektedir. Oysa her iki zâtın ifadeleri incelendiğinde, İbn Âşûr’un bu iddiasının tutarsız ve isâbetsiz olduğu görülmektedir. Bâkıllânî, sarih bir şekilde olmasa da Kur’ân’ın Arapların aşina olmadığı ve bilmediği bazı konuları ihtivâ etmesine dikkat çekmektedir. Ona göre Kur’ân’ın bu tür manaları eşsiz lafızlarla ifade etmesi ve lafız-anlam uyumunu gözetmesi insan gücünü aşan bir hususdur.[1449] Benzer şekilde daha önce de ifade edildiği üzere Kâdî ‘İyâz da Kur’ân’ın, genelde Arapların, özelde ise Hz. Peygamber’in aşina olmadığı ve bilgi sahibi bulunmadığı ilim ve maârifi içermesini, Kur’ân’ın i‘câz vecihlerinden biri olarak kabul etmektedir.[1450] Kaldı ki İbn Âşûr’un kendisi dahi, ‘İyâz’ın zikrettiği bu vechi, ondan nakille mukaddimenin son sayfalarında doğrudan işlemektedir.[1451]

İbn Âşûr, Kur’ân âyetlerinin diğer ilimlerle tefsir edilmesi gerektiğini ve bu yönüyle Kur’ân’ın mucizevî olduğunu savunanlara yer verdiği gibi, bu metodu bir i‘câz vechi olarak kabul etmeyen kimselerin görüşlerine de temas etmektedir. Onun bu konuda, bilimsel tefsire en sert eleştiriyi yönelten *el-Muvâfakât* isimli eserin sahibi Şâtıbî’ye yer vermesi takdire şâyândır. Zira bu suretle İbn Âşûr, doğrudan birincil kaynağa referansta bulunmuş olmaktadır. Hatırlanacağı üzere Şâtıbî, Kur’ân âyetlerinin manalarının Arapların anlama ve kavrayış zekâlarıyla doğru orantılı olduğunu vurgulamakta ve bu bağlamda zorlama yorumlara başvurulmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre, Arapların ümmî olması, şeriatın da ümmî olmasını gerektirmektedir. Ancak birçok kimse, Kur’ân’ı yüceltme maksadıyla sınırı aşmış; ilm-i hurûf, mantık, tabiat ilimleri gibi farklı alanlarda, mütekaddim ve müteahhir âlimlerin ortaya koyduğu pek çok ilmi Kur’ân âyetlerinin tefsirinde kullanmışlardır. Oysaki bu yöntem, daha önce ifade ettiğimiz ümmîlik teziyle çelişmektedir. Nitekim sahâbe ve tabiûn Kur’ân’ın içeriğine en çok vâkıf olan nesildir. Onlardan da âhiret ve teklife ilişkin hükümler dışında herhangi bir şey bize ulaşmamıştır. Şâtıbî daha önce de ifade edildiği üzere Kur’ân’da ilimlerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bu ilimlerin -akıl sahiplerini şaşırtan türden olsa bile- Arapların aşina olduğu ve bildiği ilimlerle sınırlı olduğunu savunmaktadır.[1452] İbn Âşûr, Şâtıbî’nin bu düşüncesinin tutarlı olma ihtimalinin mümkün olmadığını, bu sözleri kendi dönemindeki bazı mülhitlerin eleştirilerini ve saldırılarını savuşturmak amacıyla dile getirmiş olabileceğini ifade etmektedir. Yoksa onun Kur’ân’ın i‘câzını bütün dönemlere teşmil etmeyi kabul etmediği düşünülemez.[1453]

[1449] el-Bâkıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, 42.

[1450] Kâdî ‘İyâz, *eş-Şifâ bi-ta‘rîfi hukûki’l-Mustafâ*, I/277.

[1451] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/127.

[1452] eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/128; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/44.

[1453] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/128.

Şâtıbî'nin Kur'ân'ın ümmî bir toplum olan Arapların anlama kapasitesine göre tesis edildiğini ve buna bağlı olarak şeriatın da ümmî olması gerektiğini ileri süren görüşü, İbn Âşûr'a göre altı açıdan geçersiz ve asılsızdır: (i) Şâtıbî'nin benimsediği görüş esas alındığı takdirde, Kur'ân'ın Arapların seviyelerinde ilerleme bakımından herhangi bir değişiklik hedeflemediği sonucu çıkmaktadır. Fakat bu daha önce ifade ettiğimiz hususlarla çelişmektedir. Ayrıca " تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ/ (Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!"[1454] âyeti de Şâtıbî'nin görüşünün isâbetli olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. (ii) Kur'ân'ın makâsıdı davetin geneline yöneliktir ve onun mucizeliği bâkîdir. Dolayısıyla ilimlerin ümmetler arasında yayılmaya başladığı her asırda, Kur'ân'ın insanların anlayışlarına hitap edecek şekilde olması gerekir. (iii) Âlimler, "Kur'ân'ın hayret verici yönleri bitmez" ifadesini "manaları tükenmez" şeklinde açıklamışlardır. Şayet Şâtıbî, iddiasında doğru olsaydı, Kur'ân'ın hayret verici manalarının bitmesi gerekirdi. (iv) Kur'ân'ın ciltler dolusu kitapların ifade edemediği manaları veciz lafızlarla ifade etmesi de, onun i'câzını tamamlayan unsurlardandır. (v) Başlangıç olarak muhâtapların anlama kapasitesinin sınırlı olması, anladıkları şeyin aslî mana olmasını gerektirmez. Esas mananın üzerine eklenen yeni manaları bazıları kolay bir şekilde anlayabiliyorken diğerleri ise anlamayabilir. Nitekim nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki, kendilerinden daha fakih olanlara naklederler. (vi) Selef'in, Kur'ân bağlamında hakkında konuşmadığı ilimler, eğer onun makâsıdına yönelik değilse, bu konuda biz de onlarla hem fikiriz. Ancak eğer onların yaptığı izâhlar Kur'ân'ın makâsıdına yönelik ilimlerse, âyetlerin zâhiriyle yetindiklerini kabul etmiyoruz. Bilâkis onlar, ilgili oldukları ilimlerden faydalanarak Kur'ân âyetlerini derinlemesine açıklamışlardır. Öyleyse, bizim de Kur'ân makâsıdına hizmet etmesi veya İslâmî ilimlerin çerçevesini genişletmesine katkı sunması şartıyla, Kur'ân âyetlerinin manalarını açıklarken diğer ilimlerden yararlanma konusunda onların izinden gitmemizde herhangi bir engelleyici yoktur. Bunun dışındaki açıklamalar ise, eğer âyetin manasını açıklamaya katkı sağlıyorsa, tefsir kapsamındadır.[1455]

Son olarak İbn Âşûr, birinci ve ikinci i'câz vecihlerinin aksine, üçüncü i'câz vechi olan ilmî i'câzın kapsamı noktasında Arap ile Arap olmayanı ve Ehl-i kitabı aynı kategoride değerlendirmektedir. Onun deyimiyle Kur'ân, bu yön itibariyle tüm insanlara hitap eden ve asırlar boyunca devam edegelen bir mucizedir. Nitekim âlimler de Kur'ân'ın yıllar boyunca süregelen bir mucize olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yönün bütün insanlar için mucize olmasının nedeni, söz konusu ilimlerin ümmî bir toplumda ümmî

[1454] Hûd, 11/49.

[1455] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/44-45.

bir kişiden gelmiş olmasıdır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın ilmî i'câz boyutunun Araplar için i'câz noktası teşkil ettiği apaçıktır. Zira onlar, " تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ/ (Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!"[1456] âyetinde belirtildiği üzere, Kur'ân'da zikri geçen ilimler hakkında herhangi bir bilgiye sahip değillerdi. Arap olmayanlara gelince onlar da Kur'ân'ın ilmî i'câzını onun teşrîʾî, hikemî, ilmî ve ahlakî manalarını tercüme ederek idrâk edebilirler. Kur'ân'ın Ehl-i kitap için mucize olması ise, ümmî olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onların kitaplarında yer alan ilimleri haber vermesinden dolayıdır. Kaldı ki onlar, bu bilgileri Hz. Peygamber'e öğrettiklerini de iddia edemezler. Zira Hz. Peygamber, Ehl-i kitabın yaşadığı Nadîr, Kureyzâ, Hayber, Teymâ ve Filistin topraklarından uzak bir yerde, Mekke'de kendi kavminin gözü önündeydi. Bütün bunlara ek olarak Hz. Peygamber, Kur'ân ile Yahudilik ve Hıristiyanlık dininin neshedildiğini bildirmiş ve onların kendi dinlerini tahrif ettiklerine yönelik suçlamada bulunmuştur. Şayet o, bu bilgileri onlardan almış olsaydı, bunu açık bir şekilde ilân ederlerdi ve onun âleyhinde bunu kullanırlardı.[1457] İbn Âşûr, Kur'ân'ın ilmî i'câz yönünün Ehl-i kitabı kapsadığı yönündeki düşüncesini yeri geldiğinde birtakım âyetlerde de sürdürmektedir. Söz gelimi İsrâîloğullarına Allah tarafından verilen nimetten bahseden "وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ/Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaat ettiklerimi vereyim."[1458] âyet-i kerîmesinde, sözün özellikle "العهد" ile ifade edilmesini İbn Âşûr, Kur'ân'ın latîfelerinden biri olarak saymaktadır. Ona göre İsrâîloğullarına hitâp eden bu âyette mezkûr lafzın seçilmesinde ince bir nüans vardır. Şöyle ki Allah, onlara Tevrât'ta geçen lafızlarla hitâp etmiştir. Dolayısıyla bu lafız, onlar nezdinde bilinmekteydi. Hz. Mûsâ'ya nâzil olan Tevrât, Allah'ın vasiyetlerini içerdiği için onlar nezdinde "العهد" olarak da isimlendirilmektedir. İşte Kur'ân'ın onların aşina olduğu bir kelimeyi onlara hitâp edilen bir yerde kullanması, İbn Âşûr'a göre Kur'ân'ın ilmî i'câz tariklerinden biridir. Zira bu kullanımı sadece Ehl-i kitabın önde gelen âlimleri bilmektedir. Kur'ân'ın bu şekilde ümmî bir Arab peygamberin diliyle gelmesi, gaybı bilen Allah tarafından gelen bir vahiy olduğuna delildir.[1459] İbn Âşûr'un hem burada hem de sonraki başlıkta yer alan gaybî i'câz meselesinde mezkûr iki i'câz vechinin kapsamını belirlerken bilhassa Ehl-i kitabı da zikretmesi dikkat çekicidir. Esasında bu husus, onun Kitâb-ı Mukaddes hakkında geniş bir malumat sahibi olduğunun da göstergesidir. Tefsirinde

[1456] Hûd, 11/49.

[1457] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105, 129.

[1458] el-Bakara, 2/40.

[1459] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/453.

birtakım âyetlerin yorumlanmasında ondaki bilgileri bazen blok halinde bazen de tasarrufta bulunarak aktarması da bunun açık bir delilidir.[1460]

Ancak şunu ifade edelim ki; İbn Âşûr, Kur'ân'ın Ehl-i kitabın kitaplarında aşina oldukları bazı bilgilere değindiğini belirterek, bu yönüyle ilmî i'câzın onlara da hitap ettiğini ifade etmektedir. Ancak aynı zamanda Kur'ân'ın Ehl-i kitabın bildiği geçmiş olaylara yer vermesi nedeniyle gaybî i'câzın onlara teşmil edilemeyeceğini savunmaktadır. Bunun sebebi de, Ehl-i kitabın önde gelen din adamlarının Kur'ân'daki bu geçmiş bilgileri zaten bilmeleridir. Bu durumda, ilmî i'câzın Ehl-i kitap için geçerli olduğunu iddia ederken, gaybî i'câzın geçerli olmadığını söylemek tutarsız bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Eğer Ehl-i kitap, Kitâb-ı Mukaddes vasıtasıyla Kur'ân'daki bazı bilgilere önceden sahip oluyorsa ve Kur'ân bu bilgilere yer vererek onlar için ilmî i'câz oluşturuyorsa, o zaman gaybî meseleler barındırması yönüyle de Kur'ân'ın onlar için i'câz noktası teşkil etmesi gerekir. Çünkü nihâyetinde her ikisinde de Kur'ân'ın aktardığı bilgiler mâzîye dayanan haberler kabilindendir.

Ezcümle; buraya kadar nakledilen bilgiler çerçevesinde denilebilir ki; İbn Âşûr, Kur'ân âyetlerinin pozitif ilimlerin yanı sıra hemen hemen birçok ilmin verilerinden yararlanmak suretiyle tefsir edilmesinde herhangi bir sakınca görmemekte; bilâkis âyetin anlaşılmasına katkı sağladığı sürece ve daha önce zikri geçen şartlara riâyet edildiği takdirde diğer ilimlerden yararlanılarak Kur'ân âyetlerinden istinbât edilen manaların bağlayıcı ve meşru olduğu görüşündedir. Kur'ân âyetlerinin anlamlarının geniş yelpazeye sahip olmasını İbn Âşûr, Kur'ân'ın ilmî i'câzı olarak değerlendirmektedir. Ona göre, daha önce ifade edildiği üzere ilmî i'câzın bir i'câz vechi olarak kabul edilmesinde başka bir deyişle Kur'ân'ın diğer i'câz vecihlerinden biri olarak sayılmasındaki en temel illet, Arapların Kur'ân'da yer alan ilimler hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmamalarıdır. Ayrıca bu bilgilerin ümmî olan Hz. Peygamber tarafından aktarılması da, Kur'ân'ın bu yön itibariyle de tehaddîye konu olduğu yani mucize olduğunu gösteren bir başka illettir.

İlmî i'câzın bir i'câz vechi olarak kabul edilmesi için ortaya konulan illet konusunda İbn Âşûr'un özgün olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilâkis bu husus, bilimsel tefsir savunucularının benimsediği en temel gerekçelerin başında gelmektedir. Bize göre ilmî i'câz noktasında İbn Âşûr'u özgün ve biricik kılan iki yönden biri ilmî i'câzı kabul etmeden önce ilimlerin Kur'ân ile olan ilişkilerine yönelik getirdiği kategorik tasniftir. O, ilimlerin Kur'ân ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu ortaya koyduktan sonra hangi ilimlerin Kur'ân'la bağlantılı olduğunu hangilerinin ise olmadığını belirtmiştir. Gaybü'l-mâzî

[1460] İbn Âşûr'un tefsirinde Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı nakiller ve onlara yönelik bakış açısı hakkında detaylı mülâhazalar hakkında kaleme alınan bir çalışma için bk. Yıldız, *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*.

kabilinden tadat edilen bazı örnekleri ilmî i'câz kapsamında değerlendirmesi de onu özgün kılan diğer bir yöndür. Kanaatimizce İbn Âşûr'un bilimsel tefsire ve onun bir i'câz vechi olarak kabul edilmesine yönelik mutedil bir yaklaşım sergilediği yönünde hakkını teslim etmekle birlikte Kur'ân'ın bu yönünün ön plana çıkarılması asıl gâye ve hedef olan hidâyet boyutunu geri plana ittiği izlenimini vermektedir. Her şeyden önce ifade edelim ki; Kur'ân'ın bazı ilimlerle ilgili meselelere değindiği doğrudur. Başka bir ifadeyle Kur'ân, ilimlere ilgisiz değildir ve âyetlerin anlaşılmasında ilgili ilimlerden istifade edilmesi de son derece yerindedir. Ancak bu, onun bir bilim kitabı olduğu, hedefinin bu bilgileri muhâtaba aktarmak olduğu anlamına gelmemektedir.[1461] Esasında burada sorulması gereken soru şudur: "Kur'ân bu bilgilere temas ederken gerçekten salt hedefi bilgi aktarmak mı yoksa o bilgiler üzerinden muhâtaba mesaj vermek mi? Kanımca, Kur'ân'ın ilimlere yönelik değinilerini asıl maksad olan hidâyete ulaşmayı sağlayan bir araç olarak yorumlamak daha isâbetli olsa gerektir. Hâsılı kelâm; Kur'ân âyetlerini günümüz bilimsel verilerine göre yorumlarken, onun asıl gâyesi olan hidâyet boyutu göz ardı edilmemeli; ilmî i'câz kapsamında âyetten istinbât edilen mananın ictihâdî bir görüş olduğu ve başka gelişmelerin ortaya çıkmasıyla bu yorumun değişebileceği unutulmamalıdır.[1462]

1.4. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Bilimsel İ'câz Örnekleri

İbn Âşûr'un bilimsel tefsiri ve bunu bir i'câz vechi olarak kabul etmesine yönelik teorik yaklaşımı ele alındıktan sonra, bu başlık altında onun tefsirinde bilimsel izâha konu olan âyetleri nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır. İlgili örneklere geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Şöyle ki; göğün esasında dumana benzediğine temas eden Fussilet 41/11,[1463] Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaldıkları süreyi konu edinen el-Kehf 18/25,[1464] dağların yeryüzündeki dengeyi sağladığını bildiren en-Nahl 16/25,[1465] insanın yaratılış aşamalarından bahseden el-Hac 22/5,[1466] gök ve yerin başlangıçta bitişik olup sonradan birbirinden ayrıldığını haber veren el-Enbiyâ 21/30,[1467] göklerin dürülmesinden bahseden ez-Zümer 39/67,[1468] hayvan karnında sütün oluşumuna değinen en-Nahl 16/66,[1469] Hz. Yûsuf

[1461] Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", 554.
[1462] et-Tayyâr, *el-İ'câzü'l-'ilmî ilâ eyne: makâlatün takvîmiyyetün li'l-i'câzi'l-'ilmî*, 189.
[1463] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV/245-248.
[1464] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV/300-301.
[1465] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/120-121.
[1466] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/195-204.
[1467] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/52-56.
[1468] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV/60-64.
[1469] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/199-201.

kıssasında “Firavun” ismi yerine “melik” kelimesinin kullanıldığı Yûsuf 12/43,[1470] insanın “alak”tan yaratıldığını bildiren el-’Alak 96/2[1471] ve benzeri birçok âyeti[1472] bilimsel izâhlarla ilişkilendirerek yorumlayan İbn Âşûr, bunların bir kısmında ilgili âyetin “Kur’ân’ın ilmî (bilimsel) i‘câzından biri” olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş; bir kısmında ise bu yönde açık bir kayıt koymaksızın sadece bilimsel izâhla yetinmiştir. Bu durum, “İbn Âşûr bilimsel tefsir ile bilimsel i‘câz arasında bir ayrım gözetmekte midir Başka bir deyimle, onun nazarında bu iki kavram arasında bir fark bulunmakta mıdır şeklinde bir soruyu akla getirmektedir. Kanaatimizce İbn Âşûr, bir âyetin Kur’ân’ın ilmî i‘câzından olduğunu açıkça belirtse de belirtmese de, bilimsel metotla yorumladığı bütün âyetleri Kur’ân’ın i‘câz vecihlerinden biri olan ilmî i‘câz kapsamında mütâlaa etmektedir. bu kanaate ulaşmamızın temel gerekçesi, onun Kur’ân’daki bazı âyetlerde yer alan ilimlerin Araplar tarafından bilinmediğini ileri sürmesidir. Zira ona göre Arapların bilgisi büyük ölçüde şiir ile sınırlı olduğundan Kur’ân’ın muhtevi olduğu ilimlerden habersizdiler. Bundan dolayı, bilimsel yöntemle yorumladığı bazı âyetlerde “Kur’ân’ın ilmî i‘câzından biridir” şeklinde bir kayıt koymamış olması, o âyetleri ilmî i‘câz kapsamı dışında değerlendidiği anlamına gelmemektedir. Durum böyle olmakla birlikte, bu çalışmanın esas nirengi noktası İbn Âşûr’un ilmî i‘câz anlayışı olduğundan, onun sarih bir şekilde Kur’ân’ın ilmî i‘câzı çerçevesinde değerlendirdiğini belirttiği örnekler üzerinde durulacaktır. Ancak doğrudan bu kapsamda ilişkilendirdiği bütün âyetlere yer vermek, çalışmanın hacmini aşacağından literatürde daha çok tartışma konusu olan belirli örneklerle iktifâ edilecektir.

1.4.1. İnsanın Yaratılışı Aşamaları

İbn Âşûr’un ilmî i‘câzdan olduğunu açık bir şekilde beyan ettiği âyetlerden biri, insanın yaratılış aşamalarını konu edinen âyetlerdir. Bilindiği üzere, Kur’ân’ın birçok âyetinde insanın yaratılışının farklı aşamalardan geçtiği zikredilmektedir. “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ/Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir korunakta bir nutfe haline getirdik. Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çevirdik; alakayı şekilsiz bir et (görünümünde) yaptık; bu etten kemikler yarattık; daha sonra da kemiklere adale giydirdik; nihâyet onu

[1470] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XII/280.

[1471] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX/438.

[1472] Örnek için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/453, 689; VI/57; VIII-II/182; XI/280; XIV/111, 331; XVII/148; XIX/51; XXIII/328; XXX/264, 366-367.

bambaşka bir varlık halinde inşâ ettik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”,[1473] “ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ/İnsan, neyden yaratıldığına bir baksın. O, atılan bir sudan yaratıldı. O su, bel ve göğüs kafesi arasından çıkar.”[1474] ve “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ/O, insanı alakadan yaratmıştır.”[1475] âyetleri insanın yaratılış safhalarına vurgu yapan örnekler arasındadır.[1476] el-Mü’minûn sûresinde insanın yaratılışı; çamurdan başlayarak sırasıyla nutfe, alaka, et, kemik ve etin birleşerek başka bir yaratılışa dönüşmesi şeklinde yedi aşamada açıklanırken; et-Târık sûresinde yalnızca insanın bel ve göğüs kafesi arasındaki sudan yaratıldığı ifade edilmiş, son olarak el-’Alak sûresinde ise insanın alakadan yaratıldığına dikkat çekilmiştir.

Yukarıda anılan her üç âyet grubunun da Kur’ân’ın ilmî i‘câzına delâlet ettiğini ileri süren İbn Âşûr, bu âyetlerde geçen “sülâle”, “nutfe”, “alaka”, “mudğa”, “su” ve “es-sulb ve’t-terâib” kavramlarını modern bilimin verileri ışığında derinlemesine yorumlamakta, Kur’ân’da yer bu bilgilerin vahye muhâtap olan Araplar tarafından bilinmediğinin altını çizmektedir.[1477] Ona göre, âyette geçen “sülâle” lafzı “sindirim sisteminin, kan oluncaya kadar gıdadan salgıladığı şey” anlamına gelmektedir. Erkeğin suyu testislerden geçerken aşırı yağlı bir madde salgılar ki bu da cinsel beraberlik sırasında meniye dönüşür. İşte bu madde/öz (sülâle) aslı topraktan olan gıdalardan elde edilmiştir. Benzer şekilde, kadının suyu da rahim kanalından geçerken yumurtalıklar bırakır. Erkeğin testisinde bulunan yağlı madde ile kadının rahminin kanalındaki yumurtalıkların birleşmesi sonucu cenîn meydana gelir. İbn Âşûr’a göre, el-Mü’minûn sûresinde “sülâle” lafzından sonra gelen “nutfe” lafzı, erkek ve kadındaki maddelerin karıştırıldığı yaratılışın bir başka aşamasını ifade etmektedir. Erkeğin spermi, sağlam bir korunak olan kadının rahmine akıtıldığı için nutfe olarak isimlendirilmiştir. İbn Âşûr, nutfenin alaka olarak yaratılmasını, akışkan suyun hareketsiz bir kana dönüşmesi bakımından önceki aşamadan daha hayret verici bir yaratılış safhası olarak kabul eder.[1478]

“Sülâle” ve “nutfe” kelimelerinden sonra gelen “alaka” lafzını İbn Âşûr, eşsiz bir kullanım olmasından ötürü Kur’ân’ın ilmî i‘câzından biri olarak değerlendirmektedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, konuyla ilgili modern bilimin verilerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim o, “fî ilmî’t-teşrîh” ifadesiyle anatomi ilmine gönderme yaparak, bu ilimde nutfeden dönüşen alakanın anne

[1473] el-Mü’minûn, 23/12-14.

[1474] et-Târık, 86/5-7.

[1475] el-’Alak, 96/2.

[1476] İnsanın yaratılış aşamalarını konu edinen diğer bazı âyetler için bk. Tâhâ, 20/55; el-Hac, 22/5; er-Rûm, 30/20.

[1477] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XVIII/21-25; XXX/264, 438.

[1478] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XVIII/22-23.

rahmindeki damarlarla iç içe bulunduğu ve bu sebeple annenin suyunu emme gücüne sahip olduğuna yönelik kesin bir bilginin yer aldığını iddia etmektedir.[1479] İbn Âşûr, "alaka" kavramına ilişkin bilimsel izâhı el-Mü'minûn sûresinden ziyade, daha çok el-'Alak sûresi bağlamında değinmektedir. Ona göre mezkûr sûrede geçen "alak" lafzı, "alaka" lafzının çoğulu olup, "parmak ucu büyüklüğünde, nemli ve kurumamış, hareketsiz ve yoğun pıhtılaşmış bir kan parçası" anlamına gelmektedir. O, kelimenin sadece tanımına yer vermekle kalmamakta, aynı zamanda bu isimlendirmenin gerekçesine de değinmektedir. Ona göre, bahsi geçen kan pıhtısı görüntü itibariyle tatlı sularda yaşayan, koyu kırmızı bir renkte, hayvanların kanını hortumuyla emebilen ve bazen da onların ağızlarına giren küçük bir kurtçuğa benzediği için "alaka" olarak isimlendirilmiştir. İbn Âşûr, erkeğin ve kadının nutfelerinin birbirine karışmasından ve bunun üzerinden yeterli bir müddet geçmesinden sonra nutfenin alakaya dönüş

Son olarak, et-Târık sûresinde yukarıda zikri geçen âyeti de modern ilmin verileriyle yorumlayan İbn Âşûr, âyette geçen "su" lafzından hareketle hem erkek hem kadında bulunan suyun asıl maddesinin beyinden ayrılan kanlı bir madde olduğunu ve bunların kulak arkasındaki damarlara indiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu oluşum erkek ve kadında farklı şekillerde cereyân etmektedir. Erkekteki durum şöyledir: Her iki damar, omuriliğe bağlanır ki bu bel kemiğidir (*sulb*). Sonrasında bunlar sinir, toplardamar ve atardamardan meydana gelen "el-hablü'l-menevî/spermatik" olarak da anılan damara ulaşır, oradan da meniyi salgılayan testislere varır. Burada yağlı bir madde haline gelir ve testisler onu salgılayana kadar aşırı yağlı bir madde olarak kalır ve cinsel birleşme sırasında bu madde, kadının rahmine akar. Kadındaki durum ise iki kulak arkasındaki iki damar göğsün üst noktasında geçer ki bu da iki göğsün bulunduğu göğüs kafesidir (*et-terâib*).[1482] İbn Âşûr'un bu üç âyet özelinde de ortaya koyduğu izâhlara bakıldığında, onun İslâmî ilimlerin yanı sıra pozitif ilimlerde de hatırı sayılır bir birikime sahip olduğu ve bu birikimi âyetlerin tefsirinde yerinde ve isâbetli bir biçimde kullandığı müşâhede edilmektedir. Nitekim onun, "fî ilmi't-teşrîh" gibi ifadelerle bazı ilimlere göndermede bulunarak âyetleri yorumlaması, diğer ilimlerden haberdar olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Esasında İbn Âşûr, anatomi ilmine yaptığı bu atıflarla, mezkûr ilimde insanın gelişim sürecine dair elde edilen verilerin

oluşum aşamasına geçildiğini ifade etmektedir.[1480] el-Mü'minûn sûresi bağlamında İbn Âşûr'un bilimsel izâhla açıkladığı bir diğer kavram ise "mudğe"dır. O, diğer kelimelerden farklı olarak "mudğe"yi "ağızda çiğnenebilecek ebattaki küçük bir et parçası" şeklinde tanımını vermekle yetinmekte ve bu kelimeye yönelik herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.[1481]

[1479] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/25-27.
[1480] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/438.
[1481] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII/24; Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/197.
[1482] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/364.

Kur'ân'da aktarılan bilgilerle birebir uyum içinde olduğunu ve aralarında herhangi bir çelişkinin söz bulunmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

1.4.2. Göğün Bitişik İken Birbirinden Ayrılması

Kur'ân'da yerin yaratılışı ile ilgili birçok âyet bulunmaktadır.[1483] Bunlardan biri de göklerin ve yerin ilkin bitişik iken daha sonra birbirinden ayrıldığını bildiren " أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا /Gök ve yer bitişik iken onları ayırdık."[1484] âyetidir. Müfessirler, bu âyet bağlamında arz ile semânın birleşiminin ve birbirinden ayrılmasının keyfiyeti konusunda birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. İlk dönem müfessirlerinden İbn Abbâs (öl. 68/687-688) âyeti "Yer ve gök bitişikti, Allah ikisinin arasını ayırdı." şeklinde tefsir etmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ve Katâde'ye (öl. 117/735) göre "Yer ve gök bir bütündü. Allah ikisinin arasını hava ile ayırdı." Mücâhid'den (öl. 103/721) nakledildiğine göre evvelemirde yer ve gök birbirinden ayrıydı. Sonrasında Allah göğü ve yeri birbirinden ayrı olarak yedi kat halinde yarattı. Yine Ebû Sâlih'ten (öl. 101/719-720) de Mücâhid'e benzer bir görüş nakledilmiştir. İkrime'ye göre ise yer ve gök birbirine bitişikti ve ikisinde de herhangi bir şey yoktu. Allah göğü yağmur, arzı da bitkilerle yardı. Taberî (öl. 310/923), aktardığı bu görüşler arasında tercihe şâyân olanın son görüş olduğunu belirtmiştir.[1485] Mâverdî (öl. 450/1058) ise âyet ile ilgili ihtilâfı üç görüşte toplamaktadır: Buna göre (i) Yer ve gök bitişikti, Allah onların arasını hava ile ayırdı. Bu görüşü İbn Abbâs zikretmiştir. (ii) Yer ve gök birbirinden bağımsız olarak kendi içlerinde bütünleşikti. Allah her birini yedi kata ayırdı. Bunu da Mücâhid söylemiştir. (iii) Yer ve gök kendi başlarına bitişikti. Bundan dolayı da gökten yağmur yağmıyor yerden de bitki çıkmıyordu. Allah, göğü yağmurla, yeri ise bitkiyle ayırdı. Bu görüşü de İkrime, 'Atiyye ve İbn Zeyd benimsemiştir.[1486]

İbn Âşûr'un âyette geçen "retk" ve "fetk" kavramlarına dair yorumlarını incelediğimizde, klasik dönemde ortaya konulan izâhlara ek olarak, özellikle nazarî ve sûfî yorumlar başta olmak üzere birçok hususa işaret ettiği görülmektedir. O, zikrettiği bütün izâhları âyetin muhtemel manalarından biri olarak kabul etmekle birlikte, nihâyetinde âyetin temel maksadının, yeri ve gökleri yaratan kudretin yokluktan sonra tekrar onları yaratmaya muktedir olduğunu vurgulamaktadır.[1487] İbn Âşûr, âyeti ilk önce dilbilimsel zâviyesinden ele almakta ve "retk" ile "fetk" kelimelerinin sözlük anlamlarına yer vermektedir. Ona göre "retk" kelimesi "yapışmak, herhangi bir şeyin parçalarının birbirine bitişmesi,

[1483] Örnek için bk. el-A'râf, 7/54; er-Ra'd, 13/3-4; el-Furkân, 25/59; ez-Zâriyât 51/21.

[1484] el-Enbiyâ, 21/30.

[1485] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, XVI/255-257; el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VII/341.

[1486] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III/444.

[1487] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/55.

birbiriyle ittisâk halinde olması", "fetk" kelimesi ise "ayrı olmak, cüzlerin birbirinden uzaklaşması" manalarına gelmektedir. Her iki kelimenin muhtemel manalarını birbirinden bağımsız olarak nakleden İbn Âşûr, "retk" kelimesinin "gök ve yer başlangıçta birdi" veya "her biri kendi içinde müstakil olarak birleşikti", "fetk" kelimesinin ise "gök ve yer birbirinden ayrıydı." ya da "her biri kendi başına birbirinden ayrıydı" şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre âyetin, "yer ve gökler birbirine bitişikti, yani tek bir kütleydi; sonrasında gökler yerden ayrıldı." anlamına gelmesi de muhtemeldir. Nitekim "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا/Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur."[1488] âyetinde de buna işaret edilmiştir. Benzer şekilde âyetin "yer ve göklerin her biri kendi başına birbirine bitişikti; daha sonra Allah gökleri ve yeri kendi içinde birbirinden ayırdı." anlamına gelmesi de câizdir.[1489]

İbn Âşûr, "retk" ve "fetk" kelimelerini hakîkî anlamlarının yanı sıra felsefî ve nazarî-sûfî bir perspektifle de yorumlamaktadır. Ona göre "retk" ile karanlığın, "fetk" ile de nûrun kastedilmiş olması mümkündür. Buna göre mevcûdât karanlıkta vücûda gelmiş, sonrasında Allah, bazı cisimlerde nûru ortaya çıkararak karanlığın üzerine nûru akıtmıştır. Böylelikle varlığı nurlandırmıştır. Yine "retk" ile mevcûdâtın tek bir madde halinde birleşik olmasının murâd edilmiş olması da imkân dâhilindedir. İbn Âşûr, "retk"in "esîr (الاثير)"[1490] veya "Altında ve üstünde hava bulunmayan bir amâda idi"[1491] hadisinde geçen "amâ"[1492] olmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu madde, mahlûk olarak isimlendirilmesi gereken, bitişik ve yüksek bir cins idi. Bu da tümel bir şey olup tek bir fertte toplanmıştır. Daha sonra Allah, bu cinsten parçalar yaratmış ve her birine ayırt edici nitelikler vermiştir. Böylece belirli bir hakikatle ayrışan her bir parçayı cins haline getirmiştir. Neticede bunlar tek bir cins olmaktan çıktılar. Akabinde Allah bu cinslerin hakikatleri için ârızî ayırt edici özellikler, fasıllar yaratmış, böylece bunlar da tür haline gelmiştir. İbn Âşûr'a göre âyetten çıkarılan bu muhtemel anlam, felsefecilerin (hukemâ)

[1488] Hûd, 11/7.

[1489] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/53-54.

[1490] "Esîr" kavramı, ilk dönemlerde uzayı doldurduğu ve felekleri ile yıldızları oluşturduğuna inanılan, saydam, hafif ve esnek bir madde olarak tanımlanmakla birlikte mahiyetinin tam olarak ne olduğu net bir şekilde ortaya konmamış, bu nedenle de hakkında birçok farklı tanım yapılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), XI/390.

[1491] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşîr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsir", 12 (No. 3109).

[1492] Tasavvuf erbâbınca yaratılışın ve varlığın kaynağı olarak görülen "amâ" kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu kavramın tasavvuf tarihinde değişik kullanımları hakkında detaylı bilgi için bk. Büşra Arslan Meçin, "Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024), 33-48; Süleyman Uludağ, "Amâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), II/553.

yöntemine en uygun olanıdır. O, bu konunun sûfîler nezdinde farklı şekillerde isimlendirildiğine değinmekte ve bu bağlamda vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli mümessillerinden biri olan Sadreddîn Konevî'nin (öl. 673/1274) *Mirâtü'l-'ârifîn* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bazı sûfiler "retk" ve "fetk" kelimelerini ayırt etmek için farklı ıstılâhlar kullanmışlardır. Nitekim *Mirâtü'l-'ârifîn* isimli eserin müellifi "retk" lafzını "'unsûru'l-a'zam", yani "el-cismü'l-küll" olarak açıklamıştır. "El-cismü'l-küll" de arş olarak ifade edilen "el-felekü'l-a'zam"dır.[1493] İbn Âşûr, konuyla ilgili detaylı bilgi için hicrî on ikinci asrın sonlarına doğru vefat eden tasavvuf âlimi Lütfullâh el-Erzurûmî'nin (öl. 1202/1788) *Risâletü'l-fetk ve't-retk*[1494] isimli risâlesine göndermede bulunmaktadır. "Retk" ve "fetk" lafızlarının hakîkî, felsefî ve nazarî-sûfî olmak üzere bütün anlamları kapsadığını ileri süren İbn Âşûr, âyetin bu yönüyle genel olarak tüm insanlara, özelde ise ilim ve nazar ehline hitâp ettiğini savunmaktadır. Ona göre mezkûr âyet, iki gruba da hitâp etmesi bakımından Kur'ân'ın ilmî mucizelerinden biridir.[1495]

İbn Âşûr'un, "retk" ve "fetk" kelimelerinden felsefî ve sûfî anlamları istinbât ederken doğrudan kaynak isimleri vermesi ve onlara atıfta bulunması, hem mevcut eserlere muttali olduğunu hem de alandaki terminolojiye hâkimiyetini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca onun, bu kelimelerde felsefî anlamların da kastedilmiş olabileceğine dikkat çekmesi ve bunu Kur'ân'ın ilmî i'câzı kapsamında değerlendirmesi, "hikemî lafzından felsefî manaların murâd edilmiş olabileceği" yönündeki tezimizi destekler mahiyettedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, ilgili âyet özelinde İbn Âşûr'un değerlendirmelerinin tamamen kendine özgü olduğunu, başka kimseler tarafından dile getirilmediğini ileri sürmek imkân dâhilinde görünmemektedir. Özellikle mezkûr iki kelimenin hakîkî ve mecâzî yorumları sadedinde, İbn Âşûr'un her ne kadar referansta bulunmasa da Râzî'den etkilenmiş olduğu görülmektedir. Zira görebildiğimiz kadarıyla onun tarafından serdedilen görüşler ve bu görüşlerin nihâyetinde Allah'ın yaratma noktasında kudret vasfına işaret ettiğine yönelik düşünce, benzer şekilde Râzî tarafından da zikredilmiştir. Ancak İbn Âşûr'u Râzî'den ayıran yön, zikredilen görüşler arasında herhangi bir tercih sıralamasında bulunmaması ve bütün anlamları aslî anlam gibi kabul etmesidir. Buna mukâbil Râzî, âyetin muhtemel anlamlarını zikrettikten sonra kendi düşüncesine göre muteber olma

[1493] İlgili yer için bk. Sadreddîn Konevî, *Mir'âtü'l-'ârifîn (Ariflerin Aynası)*, çev. Dilâver Gürer vd. (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 31-32. "Retk" kelimesinin sûfiler nezdindeki yorumlanışı hakkında detaylı bilgi için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn*, I/843.

[1494] Bu risâlenin muhtevâsı hakkında detaylı analiz için bk. Mahmut Ayyıldız, "Kâinatın Yaratılışı Ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-Ratki ve'l-Fetk Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi", *Sufiyye* 15 (2023), 113-120. Ayrıca bk. Zeki Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 40 (2013), 1-40.

[1495] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/55-56.

bakımından görüşleri kabul derecesine göre bir sıralamaya tabi tutmakta ve bunlar arasında tercihte bulunmaktadır.[1496]

Öte taraftan İbn Âşûr'un "retk" ile "esîr"in kastedilmiş olabileceği yönündeki düşüncesinin, Saîd Nûrsî tarafından da dile getirilmiş olması câlib-i dikkattir. Biz onun Nûrsî'den etkilenmiş olduğunu iddia etmemekteyiz. Ancak zaman itibariyle onunla aynı dönemde yaşamış ve ondan on küsür yıl önce vefat eden biri tarafından aynı âyet bağlamında "esîr" lafzının zikredilmiş olması dikkat çekicidir.[1497]

1.4.3. Hayvan Karnında Sütün Oluşumu

Kur'ân'ın iki âyetinde sağmal hayvanlardan elde edilen sütten bahsedilmektedir. Bunlardan biri el-Mü'minûn sûresindeki "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ"/Sizin için hayvanlarda da alınacak ibret vardır. Size onların karınlarında oluşan nesneden içiriyoruz; onlardan sağladığınız birçok fayda da var, onlardan yiyecek sağlıyorsunuz."[1498] âyeti iken, diğeri ise en-Nahl sûresindeki "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ"/Sizin için sağmal hayvanlarda da ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında oluşan, içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz." âyetidir.[1499] Âlimlerin ekserisi, Mushaftaki tertîpte daha önce yer almasına rağmen, hayvanlardan sağlanan sütün oluşumuna yönelik bilimsel izâhları el-Mü'minûn sûresinden ziyade en-Nahl sûresi bağlamında zikretmişlerdir. Klasik dönem müfessirlerinden Mâtüridî (öl. 333/944), besin artıklarıyla kan arasında oluşan ve insanlara lezzet veren sütün oluşumu sadedinde ilk olarak İbn Abbâs'tan şu rivâyeti nakletmiştir. Bu rivâyete göre "yem işkembeye yerleşince işkembe onu sindirir. Sindirme sonucunda altta kalan dışkı (fers), üstte kalan kan, ortada ise süt olur. Karaciğer ise bu üç unsurdan sorumludur. İlk önce kanı ayırır, ayrıştırır ve sonrasında onu damarlara, sütü de memelere akmasını sağlar. Dışkı ise hayvanın işkembesinde olduğu gibi kalır." Mâtüridî, sütün oluşumuna değinen bu rivâyetin yanı sıra "بعض الفلاسفة" kaydıyla bazı filozofların görüşüne de yer vermektedir. Aktarılan görüşe göre yem, hayvanın işkembesine düşünce ondan dışkı (fers) meydana gelir. Sonrasında ondan da kan oluşur. Kandan da saf süt oluşur. Buradaki sütün oluşumu tıpkı anne rahmine düşen nutfe gibidir. Nitekim nutfe de ilk önce alakaya sonrasında çiğnenebilir ölçekte bir et

[1496] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII/136-138.

[1497] Sa'îd Nûrsî, *İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz*, thk. İhsân Kâsım Sâlihî (Mısır: Şeriketü Sözler, 2002), 225. Nûrsî "esîr" kavramını sadece yukarıda bahsedilen âyet bağlamında değil, yedi kat semâ ile ilgili âyetler çerçevesinde de birçok kez kullanmaktadır. Konuyla ilgili kaleme alınan bir makale için bk. Zeki Eker, "Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula Esir ve Yedi Kat Sema", *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi = International Human Studies Journal,* 6 (2018), 193-216.

[1498] el-Mü'minûn, 23/21.

[1499] en-Nahl, 16/66.

parçasına dönüşmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Mâtüridî, sütün oluşumunu hem rivâyet hem de kendi dönemindeki ilmî veriler ışığında yorumlamaktadır. Fakat burada üzerinde durulması gereken bir nokta var ki; Mâtüridî âyetin yukarıdaki hususlarına dikkat çekmekle birlikte, âyette sütün oluşumuna yer verilmesinin sebebi olarak minneti göstermiştir. Ona göre Allah'ın burada fers ile kan arasında oluşan sütü zikretmesinin asıl gerekçesi, insanı minnet altında bırakarak yoktan var etmeye güç sahibi olduğunu göstermektir.[1500] Semerkandi (öl. 373/983) de hem rivâyeti nakletmede hem de âyeti izâh etme noktasında Mâtüridî'ye benzer bir yaklaşım sergilemiştir.[1501] Begavî (öl. 516/1122) ve Beyzavî (öl. 685/1286) gibi klasik dönem müfessirleri de âyetin izâhında Mâtüridî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği rivâyete yer vermişler ve kendi dönemlerindeki bilimsel verileri kullanmışlardır.[1502]

Klasik dönemde sağmal hayvanlarda sütün oluşumuna dair en geniş izâha yer veren kişi Râzî'dir. O, konuyla ilgili hem İbn Abbâs'ın rivâyetine yer vermiş hem de kendi zamanına kadar ulaşan bilimsel bilgilerden yararlanarak fers *(besin artığı*), kan ve sütün oluşum sürecini; hangi aşamalardan geçtiğini birçok açıdan derinlemesine irdelemiştir. Râzî, kan ve sütün işkembede meydana geldiği yönündeki görüşü hatalı bulmaktadır. Zira hayvanlar devamlı bir sûrette her zaman kesilmekte, hiç kimse de onların işkembesinde kan ve süt görmemektedir. Ayrıca şâyet kan ve süt hayvanların işkembesinde oluşsaydı bunun mutlaka bazı hallerde görülmesi icâb ederdi. Ona göre bu işin doğrusu şu şekildedir: Canlı bir varlık gıdayı aldığında, eğer o canlı varlık insansa bu gıda midesine, eğer sağmal hayvan veya başka bir tür hayvan ise onun işkembesine gider. Sonrasında hayvanın işkembesine giden gıda işkembede eritilip birinci sindirim (hazım) meydana geldiğinde sıvı olan gıda ciğere, katı olan gıda ise bağırsaklara gider. Ciğerde olan gıda eritilip kana dönüşünce ikinci sindirim gerçekleşir. Bu kan da safrâ, sevdâ ve artık su ile birleşir. "Safrâ" safra kesesine, "sevdâ" dalağa, "su" ise böbreğe oradan da idrâr torbasına gider. Kan ise toplardamara gider ki bu da ciğerden meydana gelen damarlardır. İşte bu noktada üçüncü hazım tahakkuk eder. Ciğer ile memelik arasında birçok damar bulunmaktadır ki kan bu damarlardan memeliğe akar. Memelik esasında beyaz, yumuşak bezemsi bir ettir. Allah, kanın beyaz yumuşak bezemsi ete akması sırasında kanı kan sûretinden süt sûretine döndürür ki sütün oluşum keyfiyeti meselesinde sahih olan görüş budur.[1503] Râzî, sağmal hayvanlarda sütün meydana gelişi hakkında ortaya koyduğu bu değerlendirmeden sonra âyette geçen "مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ" ifadesindeki maksadı şöyle açıklamıştır: "Süt, kanın bazı cüzlerinden meydana gelir. Kan da fers'te bulunan latîf cüzlerden oluşur ki

[1500] el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VI/527.

[1501] es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, II/240.

[1502] el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, III/85; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, III/231-232.

[1503] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX/232.

bunlar da işkembede bulunan yenilmiş şeylerdir. Buna göre süt öncelikle fers arasında bulunan cüzlerden sonra da kan arasında bulunan şeylerden meydana gelir. Böylelikle Allah Teâlâ sütü katı ve yoğun bileşenlerden ayrıştırarak hayvan yavrusunun bedenine muvâfık olacak bir süte dönüştürmüştür."[1504] Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o da Mâtüridî gibi sütün oluşumunu dönemin bilimsel verileriyle izâh etmiş; ancak son kertede meseleyi Allah'ın kudretine ve gücüne bağlamıştır.

Sağmal hayvanlardan elde edilen sütün mucizevî bir yön taşıdığı düşüncesi daha çok modern dönemde karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde ilgili âyet, yalnızca bilimsel veriler ışığında yorumlanmakla kalmamakta, aynı zamanda insanların ancak 20. asırda sütün oluşumu hakkında bilgi sahibi oldukları ileri sürülerek, bunun Kur'ân'ın mucizelerinden biri olduğu vurgulanmaktadır.[1505] Benzer bir tasavvura sahip olan İbn Âşûr da kan ve besin artığı arasında meydana gelen sütün oluşumunu bilimsel verileri de göz önünde bulundurarak yorumlamakta ve bunu Kur'ân'ın ilmî i'câzından biri olarak kabul etmektedir. Ona göre âyette geçen "butûn/karın" kelimesi, "mide, karaciğer ve bağırsak olmak üzere bütün sindirim sistemini içine alan boşluğun ismidir." Sonrasında gelen "fers" lafzı, sindirim sisteminden arta kalan artıklar olup bunlar bağırsaklara geçerek fers'e dönüşür. "Kan" ise karaciğere ulaşan gıdalardan salgılanan salgıdır ki bu da kalbe gider. Kalbin mekanik hareketi de onu ana damarlara ve diğer damarlara gönderir. Bu işlem kalp vasıtasıyla deverân etmeye devam eder. İbn Âşûr, fers ve kan arasında sütün oluşumunu ise şöyle açıklamaktadır: "Süt, kan ve fersin salınımı sırasında meydana gelen bir salgıdır. Sütün fers ile ilişkisi memeliğin damarlarına inen kanın idrâr ve artıkların yanından geçmesi itibariyledir. Burada böbrek bezlerinin idrârı salgıladığı gibi memelik bezleri de onu süt olarak salgılar." Sütün kan ve fers tabakaları arasında sıvı haline geldiği yönündeki görüşü eleştiren İbn Âşûr, bu yanlış anlamanın âyette yer alan "beyne" edâtının mekân zarfı anlamında hakîkî olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre burada mekân zarfı olarak kullanılan "beyne" edâtı, hakîkî anlamından ziyade mecâzî manasında kullanılmış olup bundan da "iki mertebe arasındaki vasat" kastedilmektedir. Nitekim "cesûr" kelimesinin "korkaklık" ile "atılganlık" arasında bir nitelik olarak kullanılması da bu kabildendir.[1506] Kur'ân'ın bu tabire yer vermesini, farklı bilgi seviyelerine sahip kimselerin anlamasını sağlamak amacıyla olduğunu belirten İbn Âşûr, âyetin genel manasını şöyle izâh etmektedir: "Süt, kan olmayan bir salgıdır. Zira o, kandan daha yumuşak olup

[1504] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XX/233. en-Nahl 16/66. âyet bağlamında, sütün oluşumuyla ilgili ortaya konulan bazı bilimsel izâhlar hakkında detaylı bilgi için bk. Karakuş, "Kur'ân'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri" 231-247; Aksoy, "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı" 316-319.

[1505] Ali Muhammed Muhammed es-Salâbî, *el-Mu'cizetü'l-hâlide* (Dârü'l-Ma'rife, ts.), 234; Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, 295-296.

[1506] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/199-201.

kan'ın damarlarda kaldığı gibi memeliklerin damarlarında kalıcı kalmaz. Aynı zamanda bu, artık (الفَضْلَة) da değildir. Zira bu, faydalı, temiz ve besleyici bir salgıdır. Dışkı ve idrar gibi beslenmeye elverişsiz ve zararlı bir artık da değildir." Son olarak İbn Âşûr, süt'ün hem dışkı ve idrar'daki maddelerden hâlî olması (hâlis) hem de kanda bulunan ve onu içen kimseye zarar veren unsurlardan arınmış olması (sâiğ) şeklinde "hâlis" ve "sâiğ" vasıflarına sahip olmasını Kur'ân'ın ilmî i'câzına dâhil etmekte, hiçbir Arab'ın Kur'ân'ın haber verdiği bu bilgileri bilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmekte; fizik âliminin bile süt'ün bu vasıflarını Kur'ân'dan daha kapsayıcı ve özlü bir şekilde nitelemeyeceğinin altını çizmektedir.[1507]

Kanaatimizce bilimsel tefsir kapsamında değerlendirilen bu ve benzeri âyetlerde mevcut bilimsel verilerden yararlanmak faydalı olmakla birlikte, bu tür yorumlarda âyetin aslî mesajı olan Allah'ın varlığı, birliği, her şeye muktedir ve güç sahibi olduğu yönünün göz ardı edilmemesi gerekir. Başka bir deyişle, bilimsel izâhlar sadece âyetin anlaşılır kılınmasında bir araç olarak görülmeli; fakat nihâî amaç haline getirilmemelidir. Aksi takdirde, âyetin vermek istediği asıl maksad ikinci plana itilerek yanlış sonuçlara varılabilir.

Öte taraftan, her ne kadar İbn Âşûr sağmal hayvanlardan elde edilen sütün oluşumunu ilmî i'câz bağlamında değerlendirmiş olsa da, kanımızca bu değerlendirme onun tarafından ilmî i'câzın temel ilkelerinden biri olarak vaz edilen "bilinememezlik" ilkesiyle ters düşmektedir. Zira İbn Abbâs'tan sütün oluşumuyla ilgili nakledilen rivâyet, İbn Âşûr'un iddia ettiğinin aksine Arapların genel geçer bir düzeyde bile olsa konuyla ilgili bir ön bilgiye sahip olduklarını göstermektedir. Ne var ki İmâm Mâlik'in *el-Muvatta* isimli eseri *Keşfu'l-mugatta*, Buhârî'nin *Sahîh*'ine de *en-Nazarü'l-fesîh* isimli bir şerh yazacak kadar hadis ilminde derin bir behresi bulunan İbn Âşûr'un[1508] hemen hemen birçok müfessirin yer verdiği rivâyete ilgili âyet bağlamında yer vermemesi oldukça mânidardır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla ne en-Nahl sûresinin ne de el-Mü'minûn sûresinin konuyla ilgili âyetlerinde İbn Abbâs'ın rivâyetine yer verilmemiştir. Burada İbn Âşûr'un bu rivâyeti ya fark etmediği ya da sıhhatini yeterli görmediği için eserine almadığı düşünebilir. Onun ilgili rivâyeti gözden kaçırdığı varsayılması halinde, bu durum onun ilmî i'câz kapsamında gördüğü âyetlerin vahye muhâtap olan Araplar tarafından bilinip bilinmediğine dair ciddi ve kapsamlı bir istikrâ faaliyetine girişmediğine işaret etmektedir. Zira onun indinde ilmî i'câzı ilmî i'câz yapan temel kıstaslardan biri, âyetin içerdiği bilginin Araplar tarafından bilinmemesidir. Hulâsa

[1507] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV/201-202.

[1508] İbn Âşûr'un hadisçiliği üzerine kaleme alınan bir tez çalışması için bk. İbrahim Halil Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

durum ne olursa olsun kanaatimizce bu tür âyetlerin anlaşılmasında dönemin bilimsel verilerine başvurulması uygun olmakla birlikte, vermek istenilen mesaj daha ön planda tutulmalıdır.

2. Gaybî İ'câz

Hem i'câz hem 'ulûmu'l-Kur'ân hem de tefsir kitâbiyâtına bakıldığında, Kur'ân'ın i'câz vecihleri arasında gaybtan haber vermesi üzerinde yoğun bir şekilde durulduğu müşâhede edilmektedir. Neredeyse bütün müfessirlerin, i'câz araştırmacılarının ve 'ulûmu'l-Kur'ân alanında eser telif eden âlimlerin, farklı tonlamalarda açık veya örtülü bir şekilde Kur'ân'ın gaybî haberler içermesinin bir i'câz vechi olarak addedilip addedilmemesi hususunda menfî veya müsbet yönde fikir beyan ettiklerini söylemek mümkündür.[1509] İbn Âşûr da i'câzü'l-Kur'ân isimli onuncu mukaddimesinde gaybî i'câzı, i'câzın dördüncü bir vechi olarak ortaya koymakta ve tefsirinin ilerleyen safhalarında, yeri geldikçe ilgili âyetler bağlamında bu meseleye dikkat çekmektedir. Onun konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, gayb kelimesinin etimolojik kökeni hakkında bilgi vermek ve akabinde i'câz, 'ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe, İbn Âşûr'a kadar gaybî i'câzın tarihi seyri üzerinde durmak faydalı olacaktır.

2.1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç

Gayb kelimesi, mastar formunda olup sözlükte "gizlenmek, saklanmak, herhangin bir şeyin gözden uzak olması, gizli ve bilinmeyen her türlü şey" anlamlarına gelir.[1510] Gizli ve bilinmez anlamlarının dışında kelimenin "şüphe" manasını taşıdığı da kaydedilir.[1511] Güneşin batışı ve bir adamın memleketten uzaklaşması durumunu ifade etmek için de "غاب" fiili kullanılır. Eşi kaybolan kadına "مُغِيبَة", kör (derin) kuyuya girildiğinde o kuyuya "غَيْبَةٌ" ve "غَيَابَةٌ" denilir. Bu bağlamda, "وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ /onu (kör) kuyunun dibine bırakın."[1512] âyetindeki "gayâbet" kelimesi de "kuyunun kör olması" anlamında geçer. Kezâ, sık ağaçların bulunduğu yer için çoğulu "gâbât" şeklinde gelen "gâbe" kelimesi kullanılır. "Gâbe" şeklinde isimlendirilmesi ise içinde kaybolunmasından dolayıdır. Yine insanlar arasında cereyân eden gıybet kelimesi de "gayb" kökünden gelir. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi ise, gıybetin sadece

[1509] Gördük, "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si", 167-168.
[1510] İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, I/654-656; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 616-617.
[1511] Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 121.
[1512] Yûsuf, 12/10.

insanların arkasında yani yokluğunda yapılmasıdır.[1513] Gayb kelimesinin etimolojik kökeni hakkında ortaya konulan bu manalara bütüncül olarak bakıldığında, kelimenin bilinmezlik ve görünmezlik anlamları etrafında birleştiği söylenebilir.

Gaybın kökenindeki bu mananın ıstılâhî kavramına da sirâyet ettiği müşâhede edilmektedir. Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) gaybı terim olarak "duyuların kapsamına girmeyen, aklın da bilmediği, sadece nebîlerin haberleriyle bilinebilen şeyler" şeklinde tanımlarken,[1514] İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) ise "zihinde mevcut olsun ya da olmasın, gözden kaybolan her şey" olarak tarif etmektedir.[1515] Gaybı mutlak ve izâfî olmak üzere iki kısma ayıran Osmanlı âlimi Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (öl. 1095/1684) gayba dair iki tanım ortaya koymaktadır: Birinci tanıma göre gayb, hakkında ne bir delil ne de bir işaret bulunan ve insanın bilgisi dâhilinde olmayan şeydir. İkinci tanıma göre ise malumatlar gibi insan aklıyla veya keşifle ne hissedilen ne de hissedilme seviyesinde olan gizli/hafi şeydir.[1516] Tehânevî'nin (öl. 1158/1745'ten sonra) gayb konusunda ortaya koyduğu tanım ise, Râgıb'ın tanımıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak o da Kefevî gibi gaybı iki kısma ayırmaktadır. Ona göre birinci kısım ne aklî ne naklî delille bilinmeyen ve yalnızca Allah'ın bilgisinde olan hususlardır. Gaybın ikinci kısmı ise aklî ve naklî delille bilinebilecek şeylerdir. Söz gelimi Allah'ın yaratıcı olma sıfatı ve diğer sıfatları ile ahiret günü ve ahvalleri gibi hususlar bu kabildendir. "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ/gayba imân ederler"[1517] âyetindeki gayb ile murâd edilen de bu ikinci kısımdaki hususlardır.[1518]

M

üfessirler ise, gayb kavramının anlamına çoğunlukla "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ/Onlar gayba iman ederler, namazı kılarlar ve kendilerine verdiklerimizden de infâkta bulunurlar."[1519] âyetinin tefsiri sadedinde "gayb" lafzını açıklarken değinmişlerdir. İlgili âyet bağlamında gayb kelimesinin etimolojik kökenine ve Arap dilindeki kullanımına dair izâhlarda bulunan Zemahşerî (öl.538/1144), gayb kelimesinin âyetteki konumuna göre farklı manalara gelebileceğine dikkat çekmiştir. Ona göre, kelime sılâ olarak kabul edildiğinde "iman edilecek şey", hâl olarak kabul edildiğinde ise "gizlilik ve gaybet" anlamlarını taşımaktadır. Zemahşerî, bu manaların yanı sıra gaybı "her şeyden haberdar ve latif sahibi olan Allah'ın ilmi dışında hiçbir şeyin nüfuz edemediği gizli bir şey" olarak tarif ederek gaybı

[1513] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV/403.

[1514] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 616-617.

[1515] Ebû's-Seadât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979), III/399.

[1516] Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*, 667-668.

[1517] el-Bakara, 2/3.

[1518] Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn*, II/256.

[1519] el-Bakara, 2/3.

bilmenin mutlak olarak Allah'a hâs olduğunu vurgulamıştır.[1520] Râzî, gaybı "duyu organlarıyla idrâk edilemeyen" olarak tanımlamıştır.[1521] Gaybı "duyularla idrak edilmeyen ve aklın zorunlu olarak gerektirmediği şey" olarak tarif eden Beyzâvî'nin bu tanımıyla Râgıb'ın tanımını birebir benimsediği görülmektedir.[1522]

Diğer müfessirlerde olduğu gibi gaybın tanımına ilk olarak el-Bakara 2/3. âyetin tefsirinde değinen İbn Âşûr, mezkûr âyetin yanı sıra gayb kelimesinin geçtiği diğer fâyetlerde de bu kelimeyi farklı yönleriyle tanımlamıştır. Bu bağlamda onun gayba dair ortaya koyduğu tanımlardan bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Gayb, duyulardan uzak olan şeydir.[1523] (ii) Gayb, duyularla idrâk edilemeyen şeydir.[1524] (iii) Gayb, insanların gözlerinden uzak olan şeydir.[1525] (iv) Gayb, insanların bilgisinden uzak ve gizli olan bir şeydir.[1526] (v) Gayb, insanların duyularından uzak olan şeydir.[1527] (vi) Gayb, gözlerden uzak olan şeydir.[1528] Onun gayba yönelik ortaya koyduğu tanımlar bunlarla sınırlı değildir.[1529] Ancak bütün tanımlar, gaybın duyularla idrâk edilemeyen ve gizli olan bir şey etrafında temerküz etmektedir. O, gaybın mutlak anlamda sadece Allah tarafından bilindiğini kabul etmekle birlikte, O'nun dilemesiyle Hz. Peygamber'in[1530] ve diğer nebilerin[1531] de gayba muttali olmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Nitekim Allah'ın varlığı, sıfatları, melek ve şeytanın varlığı ile kıyâmet alâmetlerini bilmek buna örnek olarak zikredilebilir.[1532] Bu kapsamda, gaybın tanımı noktasında İbn Âşûr'un düşüncesinin âlimlerin kâhir ekseriyetiyle büyük oranda uyuştuğu anlaşılmaktadır.

Kaynakların kaydettiğine göre, Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğe dair haberleri muhtevi olmasını müstakil bir i'câz vechi olarak değerlendiren ilk kişi, Nazzâmiyye kolunun kurucusu ve Basra Mu'tezile

[1520] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/38-39. Zemahşerî'nin gayb konusuna yaklaşımına dair yapılan bazı çalışmalar için bk. Enver Bayram, "Zemahşerî'nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında) = Zamakhshari's Approach to Verses Realted to the Unseen (In the Context of al-Kashshâf)", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* V/10 (2022); Kenan Altın, *Zemahşerî'ye Göre Gayb ve Gaybî Varlıklar* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[1521] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II/273.

[1522] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I/38.

[1523] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/230.

[1524] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/229.

[1525] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/160. Benzer ifadeler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVII/90; XXIX/103.

[1526] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIV/31.

[1527] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/214.

[1528] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI/160.

[1529] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI/8, 131; XIII/40; XVI/136; XXII/291.

[1530] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/229.

[1531] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/160.

[1532] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/229; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX/160.

ekolünün önemli simâlarından olan Ebû İshâk en-Nazzâm'dır (öl. 231/845).[1533] Kur'ân'ın nazım ve telif bakımından i'câz niteliği taşımadığını ileri süren Nazzâm, onun asıl i'câzının gaybî haberleri taşımasında olduğunu söylemektedir. Başka bir deyişle, ona göre Kur'ân'ın temel i'câz yönü gaybî bilgiler ihtivâ etmesidir. Ona göre, Kur'ân'ın nazmı ve telifi i'câza konu değildir. Çünkü Allah, müşrikleri Kur'ân'ın bir benzerini getirme noktasında alıkoymayıp (*sarfe*) âciz duruma düşürmeseydi (*acz*) onlar tarafından nazım ve telif açısından bir denginin ortaya konulması pekala mümkündü.[1534] Nazzâm'a göre Kur'ân'ın mucizesi nazmı ve kelimelerindeki güzel diziliş (*hüsnü't-te'lîf*) değildir. Kur'ân'ın bu yönü, i'câza delil olmadığı gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etme noktasında da hüccet değildir. Nazzâm, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden tek yönün Kur'ân'daki gaybî haberler olduğu düşüncesindedir. Ona göre, Kur'ân'ın nazım ve telif bakımından bir benzerinin hatta daha güzelinin getirilmesi imkân dâhilindedir. Ancak Allah, muârızları bunu ortaya koymaktan alıkoymuştur.[1535] Bu bilgiler ışığında Nazzâm'ın Kur'ân i'câzını gaybî haberlerle sınırlı tuttuğunu söylemek mümkündür.

Benzer şekilde, Mu'tezilî düşünür Rummânî (öl. 384/994) de Kur'ân'ın gelecek olaylara yönelik doğru haberler içermesini, Kur'ân'ın yedi i'câz vechinden biri olarak kabul etmektedir.[1536] Ona göre, bu tür haberlerin gelişi güzel meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu durum, Kur'ân'ın gaybı bilen ('*allâmü'l-guyûb*) Allah tarafından indirildiğine işaret etmektedir. Rummânî, " وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ/Hatırlayın! Allah size "iki topluluktan biri sizindir" diye vaad ediyordu.",[1537] " الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي

ى

ا

[1533] Arpa, "İ'câzü'l-Kur'ân Konusunda Farklı Bir Yaklaşım", 93.
[1534] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, I/179.
[1535] el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 128.
[1536] er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 75.
[1537] el-Enfâl, 8/7.
[1538] er-Rûm, 30/1-4.
[1539] et-Tevbe, 9/33; Benzer bir âyet için bk. es-Saff, 61/9.
[1540] el-Bakara, 2/94-95.

Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız-",[1541] "لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ/Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyâsında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın ya saçlarınızı kazıtarak ya da kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm'a kesinlikle gireceksiniz."[1543] ve "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ/Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar.",[1542] "وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا/Allah elde edeceğiniz birçok ganimeti size vaad etmiş." ile başlayıp "Henüz elde edemediğiniz başkaları da var."[1544] ile başlayan âyetleri örnek olarak zikretmektedir.[1545]

Gaybî haberleri Kur'ân'ın i'câzı kapsamında kabul etme noktasında Rummânî, Nazzâm ile hem fikirken, onun i'câzını salt gaybî haberler ile sınırlandırmaması konusunda ise ondan ayrışmaktadır.

Rummânî ile aynı asırda yaşamış olan Sünnî âlim Hattâbî (öl. 388/998) ise gaybî i'câzı kabul etmekle birlikte, Kur'ân'ın i'câzının salt gaybî haberlere indirgenmesini eleştirmektedir. Ona göre bazı kimseler, geleceğe ilişkin doğru haberleri içeren er-Rûm 30/1-4, el-Fetih 48/16[1546] gibi âyetleri delil göstererek, Kur'ân'ın i'câzının bu tür haberleri barındırmasında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hattâbî'ye göre Kur'ân'ın bu ve benzeri geleceğe yönelik haberleri içermesi, i'câzının türlerinden biri olmakla birlikte, bu özellik her bir sûresi için geçerli değildir. Zira gaybî haberler, Kur'ân'ın bazı sûrelerinde yer alırken bazısında ise yer almamaktadır. Oysaki Allah, tehaddîde bulunurken herhangi bir tayine gitmeksizin "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ"[1547] âyetinde de belirtildiği üzere, benzeri mutlak bir sûre getirilmesi talebinde bulunmuştur. Bu da, Kur'ân'ın i'câzını gaybî haberler taşımasıyla açıklamaya savunanların görüşünün isâbetli olmadığını göstermektedir.[1548] Hattâbî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, gaybî haberler Kur'ân'ın bir i'câz vechidir. Ancak bu haberlerin Kur'ân'ın her bir sûresinde yer almadığından tek başına bir i'câz türü olarak kabul edilmesi kabul edilebilir bir durum değildir.

Rummânî ve Hattâbî'nin çağdaşı olan Bâkıllânî (öl. 403/1013) ise, gaybî i'câzı doğrudan bir i'câz vechi olarak saymaktadır. Ona göre Kur'ân'ın üç i'câz vechinden biri, hiçbir beşerin güç yetiremeyeceği

---

[1541] el-Bakara, 2/23-24.

[1542] el-Kamer, 54/45.

[1543] el-Fetih, 48/27.

[1544] el-Fetih, 48/20-21.

[1545] er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 110-111.

[1546] "قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ/Arkada kalan Arap kabilelerine de ki: "Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız ya da Müslüman olacaklar."

[1547] el-Bakara, 2/23.

[1548] el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*, 23-24.

gaybî haberleri içermesidir.[1549] Gaybî i'câzı geçmiş ve gelecek olmak üzere iki kısma ayıran Bâkıllânî, Rummânî ve Hattâbî'nin zikrettiği el-Bakara 2/94-95, el-Enfâl 8/7, et-Tevbe 9/33, er-Rûm 30/1-4, el-Fetih, 48/16, 27, ve el-Kamer 54/45 âyetlerinin yanı sıra " فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ/ De ki: "Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın laneti yalancıların üzerine olsun diye dua edelim",[1550] " فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا/ De ki: Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benim mahiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız.",[1551] " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ/ Allah, içinizden iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimselere, kendilerinden öncekilere verdiği gibi yeryüzünde hâkimiyet vereceğini vaad etmiştir."[1552] âyetlerini de Kur'ân'daki müstakbel gaybî haberlere örnek olarak vermektedir. Ona göre bu âyetlerin tümü, isâbet ve doğruluk bakımından Kur'ân'ın haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir.[1553] Söz gelimi İslâm dininin diğer dinlere üstün geleceğini bildiren et-Tevbe 9/33. âyeti, Hz. Peygamber döneminde birebir gerçekleşmiştir. Benzer şekilde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi komutanlar da bu âyetin vermiş olduğu vaade dayanarak Müslümanları savaşmaya teşvik etmiş, bunun neticesinde Belh, Hind diyârı, Merv başta olmak üzere birçok bölge İslâm topraklarına katılmıştır.[1554] Bâkıllânî'ye göre Hûd 11/49,[1555] el-Kasas 28/44,[1556] 46,[1557] el-'Ankebût 29/48[1558] âyetlerinde açıkça belirtildiği üzere, Kur'ân'da anlatılan geçmiş kıssalar hakkında ne Hz. Peygamber'in ne de kavminin herhangi bir bilgisi yoktu. Dolayısıyla bu haberlere vâkıf olmayan ve ilmî anlamda herhangi bir tedrisattan geçmeyen Hz. Peygamber'in geçmiş kıssaları aktarması, Kur'ân'ın bu yönüyle de i'câz niteliği taşıdığını ve onun gaybı bilen Allah kelâmı olduğunu göstermektedir.[1559]

[1549] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33.

[1550] Âl-i 'İmrân, 3/61.

[1551] et-Tevbe, 9/83.

[1552] en-Nûr, 24/55.

[1553] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33, 48-49.

[1554] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33.

[1555] " تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ/ (Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!".

[1556] "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ/Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen (ey Muhammed, vadinin) batı tarafında bulunmuyordun ve olayın tanıklarından da değildin.".

[1557] "وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا/ Evet, Mûsâ'ya seslendiğimiz zaman sen Tûr'un yanında değildin.".

[1558] "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ/ Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.".

[1559] el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 49-50. Benzer ifadeler için bk. el-Bâkıllânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, 185-187.

Basra Mu‘tezile’sinin önde gelen mütekellimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) Kur’ân’da gaybî haberlerin yer almasını Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat etmede delil teşkil ettiğini savunsa da bu haberleri Kur’ân’ın i‘câz vecihlerinden biri olarak kabul etmemektedir. Ona göre “Hz. Peygamber, müşriklere Kur’ân’ın gaybî haberler içermesi yönüyle meydan okumuştur.” biçimindeki görüş isâbetli değildir. Zira Hz. Peygamber, muârızlarına herhangi bir ayrıma gitmeden Kur’ân’daki her bir sûrenin bir mislini getirme konusunda da tehaddîde bulunmuştur. Kur’ân’ın her bir sûresinde de gaybî haberler yer almadığına göre, bunların bir i‘câz vechi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Abdülcebbâr’a göre Hz. Peygamber, müşriklere salt Kur’ân’ın gaybî haberleriyle değil, helâl ve haramı da kapsayacak şekilde bütün i‘câzı ile onun bir benzerini getirme talebinde bulunmuştur.[1560] İmâmiyye’nin önde gelen simâlarından olan Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ise, geçmiş ve gelecek haberlerin[1561] Kur’ân’da yer almasını i‘câz vecihlerinden bir vecih olduğu yönünde müspet görüş belirtse de -kanaatimizce isim belirtmeksizin Nazzâm’ı karşısına alarak- Kur’ân’ın i‘câzının sadece gaybî haberlere münhasır kılınmasını sert bir şekilde tenkit etmektedir. Ona göre gaybî i‘câz, i‘câz yönlerinden bir yön ve Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat eden delillerden bir delildir. Ancak Kur’ân’ın i‘câzını salt gaybî haberlere münhasır kılmak ve Kur’ân’ın sadece bu yönüyle mu‘ciz bir kelâm olduğunu ileri sürmek ya da tehaddînin yalnızca bununla tahakkuk ettiğini iddia etmek bâtıl bir görüştür.[1562] Murtazâ, sadece gaybî haberlerin i‘câza delalet ettiği şeklindeki düşünceyi; (i) Kur’ân sûrelerinin bazısında gaybî haberlerin yer almaması, (ii) Kur’ân’ın nüzûlüne muhâtap olan Arapların örfünde gaybî haberlerin tehaddîye konu olduğu şeklinde bir anlayışın olmaması, (iii) mâziye yönelik haberlerin tam anlamıyla gayb vasfını taşımaması ve (iv) müstakbele matuf haberlerin ise meydana gelmeden önce nübüvvete delil oluşturamayacağı gibi gerekçelerden dolayı kabul etmemektedir.[1563]

Gaybî haberleri kendisinden önceki bilginlere göre daha detaylı bir şekilde konu edinen *eş-Şifâ* isimli eserin müellifi Kâdî ‘İyâz (öl. 544/1149), Kur’ân’ın gelecek ile ilgili haberleri barındırmasını üçüncü, geçmiş ümmetlerden haber vermesini ise dördüncü vecihte ele alarak mâzî ve müstakbel gaybî

[1560] Ebû’l-Hasan, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl (İ‘câzü’l-Kur’ân)*, XVI/220.

[1561] el-Murtazâ, *ez-Zahîre* isimli eserinde, Kur’ân’daki haberleri mâzi ve müstakbel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, Kur’ân’ın geçmiş ümmetlerin hallerinden haber vermesi mâzî haberler kısmına girerken, Mekke’nin fethini müjdeleyen el-Fetih 48/27. Âyeti ile Rumların yenilgiye uğradıktan kısa bir süre sonra İranlılara galip geleceğini bildiren er-Rûm 30/1-4. âyetleri gibi Kur’ân’ın haber verdiği şekilde meydana gelen müstakbele matuf âyetler, müstakbel haber kısmında yer almaktadır. el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî ‘ilmi’l-kelâm*, 402-403.

[1562] el-Murtazâ, *el-Muzih ‘an cihet-i i‘câzi’l-Kur’ân ve hüve el-kitâbü’l-ma‘rûf bi’s-sarfe*, 116.

[1563] el-Murtazâ, *el-Muzih ‘an cihet-i i‘câzi’l-Kur’ân ve hüve el-kitâbü’l-ma‘rûf bi’s-sarfe*, 17-24; Ayrıca bk. Mehmet Zülfi Cennet, *Şerîf el-Murtazâ’nın Kur’ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 119-120.

haberleri iki ayrı müstakil i'câz vechi şeklinde ele almaktadır. O, kendisinden önceki i'câz araştırmacılardan farklı olarak et-Tevbe 9/33, en-Nûr 24/55, er-Rûm 30/1-4, el-Fetih 48/27. âyetlerine ilâve olarak "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ/Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde."[1564] âyetini de geleceğe dair gaybî haberlere misâl olarak zikretmektedir. Ona göre bu âyetlerde bildirilen bütün olaylar birebir tahakkuk etmiştir. Nitekim Rumlar, yakın bir zamanda Farslara gâlip gelmiş, insanlar bölük bölük İslâm dinine girmiş ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar İslâm hemen hemen her yere yayılmıştır. Ayrıca Allah, müminlere yeryüzünde hâkimiyet vermiş, dinlerini sağlam kılmış ve doğudan batıya kadar yeryüzünü onların emrine amâde kılmıştır.[1565] 'İyâz, Kur'ân'daki gelecekle ilgili haberlerin bilinmemesi bakımından hem Arapları hem de Ehl-i kitabı aynı kategoride değerlendirmesine karşın, geçmiş haberlerin bilinmesini ise sadece Ehl-i kitaba has kılmaktadır. Ona göre bu kategoride olan haberleri sadece ömrünü bunları bilmeye vakfeden Ehl-i kitaptan bazı kimseler bilmekteydi. Nitekim onlar, geçmiş peygamberler, ümmetleri, Hızır-Mûsâ, Yûsuf, Ashâbu'l-Kehf, Zülkarneyn ve Lokman gibi peygamber kıssaları ile insanın yaratılışı gibi meseleler hakkında Hz. Peygamber'e soru sorduklarında, nâzil olan vahiy karşısında Kur'ân'ı yalanlamıyorlardı. Bilâkis onun sözüne boyun eğiyorlardı. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in ümmî bir kimse olduğunu, herhangi bir şekilde kimseden ders almadığını ve bunları bilmenin talim yoluyla elde edilemeyeceğini biliyorlardı.[1566] 'İyâz'ın, geçmişe yönelik gaybî haberlerin Ehl-i kitabın bazı âlimlerince bilindiği yönündeki bu görüşü, İbn Âşûr tarafından da benimsenmiştir. Bu sebeple 'İyâz'ın, onun üzerinde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ileride de değinileceği üzere İbn Âşûr, Ehl-i kitapla hakkındaki bu yaklaşımını ortaya koyarken 'İyâz'ı referans göstermektedir.

İ'câz araştırmacılarının gaybî i'câza yoğun şekilde temas ettikleri gibi, ulûmu'l-Kur'ân müellifleri de meseleye değinmekten kendilerini alıkoymamışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla gaybî i'câzı etraflı bir şekilde ele alanların başında Zerkeşî (öl. 794/1392) gelmektedir. Kur'ân ilimlerinin en kapsamlı eserlerinden biri olan *el-Burhân* isimli eserin sahibi Zerkeşî, gaybî haberleri üç kısımda incelemiştir: (i) Kur'ân'ın gelecek olaylardan haber vermesidir. Ona göre bu durum, Arapların aşina olmadığı bir şeydir. Nitekim en-Nûr 24/55, er-Rûm 30/1-4, el-Fetih 48/16, 27, el-Kamer 54/45 ve başka âyetler, bu kısma örnektir. (ii) Kur'ân geçmiş kıssaları bizzat onlara tanık olmuşçasına haber vermesidir. " تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ/ (Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana

[1564] en-Nasr, 110/1.

[1565] Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/268.

[1566] Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, I/270-271.

vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!"[1567] âyeti ve benzerleri de bunu açık bir şekilde desteklemektedir. (iii) Kişinin herhangi sözlü veya fiîli bir müdahalesi olmaksızın nefsinde saklı tuttuğu hususları Kur'ân'ın haber vermesidir. "إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا / O vakit sizden iki grup, bozulup çekilmeye yüz tutmuştu.",[1568] "وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ/Hatırlayın! Allah size "iki topluluktan biri sizindir" diye vaad ediyordu.",[1569] " وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ/ Sana geldiklerinde de Allah'ın seni selamlamadığı bir biçimde selâm veriyorlar. Üstelik birbirlerine, "Allah bizi bu söylediklerimizden dolayı cezalandırsa ya!" diyorlar.",[1570] " فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ/ Eğer bu iddianızda doğruysanız haydi ölümü isteyin! Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir."[1571] âyetleri bu kabildendir.[1572] Gaybî i'câzın taksimatı konusunda Zerkeşî'nin metodunu benimseyen ve ondan birebir aktarımda bulunan *el-İtkân* isimli eserin sahibi Süyûtî (öl. 911/1505), gaybî i'câzın Kur'ân'ın diğer i'câz vecihlerinden biri olduğunu, Kur'ân'ın i'câzı denildiğinde bütün i'câz türlerinin murâd edildiğini belirtmektedir.[1573]

Hindistanlı âlim Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) ise Zerkeşî ve Süyûtî'nin aksine gaybî i'câzı iki kısımda ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın geçmiş semâvî kitaplarda yer alan kıssaları ve geçmiş kavimlerin bazı hükümlerini ihbâr etmesi, i'câz vecihlerinden biridir. Dihlevî, gaybü'l-mâzî'nin bir i'câz vechi olarak kabul edilmesini önceki âlimlerin de dikkat çektiği gibi Hz. Peygamber'in ümmî oluşuyla temellendirmektedir. Zira Kur'ân'da zikredilen mâzî haberler, Hz. Peygamber'in herhangi bir kimseden öğrenmeden naklettiği haberlerdir. Dihlevî'ye göre Kur'ân'ın gelecek hâdiselerden haber vermesi ve bu olayların Kur'ân'ın aktarımına uygun bir şekilde gerçekleşmesi de onun i'câz vecihlerinden biridir. Kısacası Dihlevî, âlimlerin kâhir ekseriyetinin belirttiği üzere, Kur'ân'daki hem geçmiş hem de geleceğe yönelik haberleri i'câz vecihleri arasında kabul etmekte ve bunların Kur'ân'ın vahiy mahsulü olduğuna delâlet ettiğine dikkat çekmektedir.[1574]

[1567] Hûd, 11/49.

[1568] Âl-i 'İmrân, 3/122.

[1569] el-Enfâl, 8/7.

[1570] el-Mücâdele, 58/8.

[1571] el-Bakara, 2/94-95.

[1572] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/228.

[1573] es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 648; es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*, I/180. Ayrıca bk. Gördük, "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si", 171.

[1574] Şâh Veliyyullâh, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, 165-166.

Menâhilü'l-'irfân isimli eseriyle tanınan Mısırlı âlim Zürkânî (öl. 1367/1948), Kur'ân'daki gaybî haberleri mâzî, hâdır (*şimdi*) ve müstakbel olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre, Kur'ân'da bu üç zaman dilimine yönelik verilen haberlerin birebir gerçekleşmiş olması, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e ait olmadığını, bilâkis gaybı bilen (allâmü'l-guyûb) Allah'ın kelâmı olduğunun açık bir kanıtıdır.[1575] Bir diğer Mısırlı bilgin Muhammed Abdullâh Dirâz (öl. 1894/1958), Kur'ân'da yer alan gaybî haberleri Hz. Peygamber'in ümmîliği bağlamında ele almaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in ümmî olduğu, içinde yaşadığı kavmi tarafından da bilinmekteydi. Ayrıca Âl-i 'İmrân 3/44, Hûd 11/49, Yûsuf 12/3, 102, el-Kasas 28/44, el-'Ankebût 29/48 gibi âyetler de, Hz. Peygamber'in bu geçmiş haberlerin yaşandığı dönemlere şahit olmadığını açıkça göstermektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Kur'ân'ın beşer kelâmından ziyade ilâhî bir kelâm olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ona göre Kur'ân'da yer alan bu tarz geçmiş gaybî haberleri zekâ ve ferâset ile elde edilebilecek türden bilgiler değildir. Böyle bilgiler ancak eğitim (*teallüm*) ya da başkasından alma (*telakki*) yoluyla edinilebilir. Bununla birlikte Dirâz, vahye muhâtap olan ümmî toplumunun Kur'ân'daki geçmiş kıssalardan tamamen bihaber olduğu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bazı nebilerin ve geçmiş ümmetlerin isimleri ile 'Âd-Semûd diyârı ve Nûh'un tufânı hakkında, ümmî Arap toplumu yüzeysel bilgilere sahiptiler. Zira buna yönelik kırıntı bilgiler, Arapların deyimlerinde ve sözlerinde kullanılmaktadır. Onların asıl bilgi sahibi olmadıkları husus, bu kıssaların detaylarıdır. Dirâz, bu bilgilerin az sayıda Ehl-i kitap âlimi tarafından bilindiğini, dolayısıyla Kur'ân ile Tevrât'ta birbiriyle aynı içeriğe sahip kıssalar yer almaktadır. Öyle ki kıssalar bağlamında zikredilen rakamlar bile birbirleriyle tamamen uyuşmaktadır. Söz gelimi Hz. Nûh'un kavmi ile geçirdiği süre Kur'ân'da ve Tevrât'ta 950 sene olarak geçmektedir. Bunun için Kur'ân'da "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا/bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı."[1576] ifadesi yer alırken Tevrât'ın Tekvîn bölümünde ise bu süre "Toplam dokuz yüz elli yıl yaşadıktan sonra öldü"[1577] şeklinde yer almaktadır.[1578] Dirâz'ın gaybî haberlerin bilgisine bazı Ehl-i kitaptan kimselerin muttali olduğu yönünde 'İyâz'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.

İ'câz ve 'ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinin yanı sıra, müfessirler de gerek mukaddimelerinde gerekse ilgili âyetler bağlamında gaybî i'câzın bir i'câz vechi olarak kabul edilip edilmemesi konusunda birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, doğrudan sarih bir şekilde gaybî haberlerin Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden bir vecih olduğu yönünde fikir beyan etmemektedir. Ancak

[1575] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, II/367.

[1576] el-'Ankebût, 29/14.

[1577] *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil,* Tekvîn, 9:29 (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020).

[1578] Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*, 39-40.

ifadelerinden onun da Kur'ân'ın gaybî haberler taşımasını i'câzına delalet eden bir vecih olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi o, Kur'ân'ın Allah'ın ilmiyle nâzil olduğunu ifade eden Hûd 11/14. âyetini izâh ederken "Kur'ân, insanları âciz bırakan nazmı ve onların erişemeyecekleri gayb haberlerini ihbâr etmesiyle Allah'tan başka hiç kimsenin bilmediği bir nitelik ile nâzil olmuştur." ifadesiyle, Kur'ân'daki gaybî haberleri de onun mucizesi mesâbesinde gördüğü hissiyatını vermektedir.[1579] Benzer şekilde el-Bakara 2/24. âyette yer alan "ki yapamayacaksınız." İfadesini yorumlarken, bu tehaddîye karşılık verilememesini gaybı ihbâr niteliğinde bir mucize olarak görmektedir. Ona göre eğer Kur'ân'ın bir benzeri getirilebilseydi, Kur'ân'a karşı olanların onu savunanlara göre nicelik bakımından çok daha fazla olduğu bir zamanda bunun saklanması mümkün olmazdı. Dolayısıyla, onun bir denginin ortaya konulduğuna dair herhangi bir bilgi nakledilmediğine göre "ki yapamayacaksınız." cümlesinin gaybî haber kabilinden olduğu ve bunun da bir mucize niteliğinde olduğu bilinmiş oldu.[1580]

Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) ise gaybî i'câzı bir i'câz vechi olarak kabul etme noktasında çelişkili ifadeler ortaya koyduğu müşâhede edilmektedir. Başka bir deyişle o, tefsirinde geçmiş ve gelecek ile ilgili haberlerin Kur'ân'da yer almasını i'câz vecihlerinden biri olarak kabul ederken, başka bir eserinde ise bunun bir i'câz yönü olmadığını ileri sürmektedir. Örnek vermek gerekirse *Mefâtihü'l-gayb* isimli tefsirinde, Tebbet sûresi'nin üç yönden gaybî bilgiler ihtivâ ettiğini aktarır. Birincisi, sûrede Ebû Leheb'in hüsrana uğrayacağı bildirilmektedir. Nitekim bu haber, Kur'ân'ın beyanına uygun olarak gerçekleşmiştir. İkincisi, Ebû Leheb'in malından ve evlatlarından fayda görmeyeceği ifade edilmektedir. Bu da yine Kur'ân'ın haberine muvâfık biçimde tahakkuk etmiştir. Sonuncusu ise onun cehennem ehli olacağı haber verilmektedir. Nitekim onun küfür üzere ölmesi de bu gaybî haberin doğruluğunu göstermektedir.[1581] Buna mukâbil Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserinde gaybî i'câzın Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu görüş kabul edildiği takdirde Kur'ân'ın bir kısmının mu'ciz, diğer kısmının ise mu'ciz olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında da birçok gaybî haberde bulunmuş olması, gaybtan haber vermenin sadece Kur'ân'a özgü bir husus olmadığını göstermektedir.[1582]

[1579] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, II/383.

[1580] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I/102. Zemahşerî'nin gaybî haberlere yaklaşımı hakkında detaylı mülâhazalar için bk. Mustafa es-Savi Cüveyni, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi* (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1984), 217-219.

[1581] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII/352-353. Gaybî i'câzın bir i'câz olarak değerlendirildiği başka örnekler için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV/80; XXXII/339.

[1582] Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), III/544. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserinde, gaybî haberlerin bir i'câz vechi olarak kabul edilmemesinin gerekçesini, bu tür haberlerin her sûrede bulunmamasına bağlamaktadır. Ona göre, gaybî haberlerin her sûrede yer almaması, bunların Kur'ân'ın i'câzından olmadığını göstermektedir. er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 28.

Gaybî i'câz meselesini konu edinen müfessirlerden bir diğeri de Kurtubî'dir (öl. 671/1273). Tefsirinin mukaddimesinde "Kur'ân'ın İ'câzı, Mucize Şartları ve Hakikati" bâbı altında gaybî i'câzı Kur'ân'ın on i'câz vechinden biri olarak kabul eden Kurtubî, meseleyi Hz. Peygamber'in ümmîliği üzerinden temellendirmektedir. Ona göre, okuma-yazması olmayan birine nâzil olan Kur'ân'ın, evrenin yaratılışından nüzûlüne kadar geçen sürede meydana gelen bazı haberleri ihtivâ etmesi, onun i'câz vecihlerinden biridir. Geçmiş peygamberler ve kavimleri, Kehf, Mûsâ-Hızır ve Zülkarneyn kıssaları gibi mâzî haber türünden olan kıssalar, Kur'ân'daki geçmiş kıssalara örnek olarak zikredilebilir. Bâkıllânî'den nakilde bulunan Kurtubî, bu tarz geçmiş haberlerin ancak öğrenme (*teallüm*) yoluyla öğrenilebilmektedir. Hz. Peygamber'in de Ehl-i kitaptan kimse ile oturup kalkmadığı ve ümmî bir kimse olduğu bilindiğine göre, bunları bilmenin yolunun salt vahiy olduğu kesinlik kazanmış olmaktadır.[1583] Kurtubî'ye göre geçmiş haberleri bilmenin yolu salt vahiy olduğu gibi, geleceğe dair haberleri bilmenin yolu da yine vahiydir. Dolayısıyla, Kur'ân'da geçmiş haberlerin yer alması onun i'câzına delâlet ettiği gibi, gelecek haberlerin yer alması da onun i'câzına işaret etmektedir. O, Kur'ân'daki geleceğe matuf haberlere ise İslâm dîninin diğer dinlere hâkim olacağını konu edinen et-Tevbe 9/33. âyetini delil olarak getirmektedir. Ona göre bu haberlere yalnızca âlemlerin rabbi ve onun muttali olmasını istediği kimseler vâkıf olabilmektedir. Allah, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına bir delil olarak onu hem geçmişe hem de geleceğe dair haberlere vâkıf kılmıştır.[1584]

Gaybî haberlerin Kur'ân'da yer almasınıı bir i'câz vechi olarak görenlerden bir diğeri de Âlûsî'dir (öl. 1270/1854). Ona göre Kur'ân'ın beş i'câz yönünden[1585] biri de, geçmiş kavimlerden, unutulmaya yüz tutmuş ümmetlerden ve şeriâtlerden ihbârda bulunmasıdır. Âlûsî'ye göre, sadece Ehl-i kitaptan az bir kimsenin muttali olabileceği bu tarz geçmiş bilgilerin okuma-yazma bilmeyen ümmî bir kimse olan Hz. Peygamber tarafından aktarılması, Kur'ân'ın mucize oluşuna bir delildir. Âl-i 'İmrân 3/122, el-Mücâdele 58/8, er-Rûm 30/1-4 ve el-Bakara 2/94. âyetler, Âlûsî'nin gaybî haberler bağlamında zikrettiği örneklerdir. Ona göre bu husus, diğer kutsal kitaplarda bulunmayan, sadece Kur'ân'a özgü bir özelliktir. Hatta Kur'ân'ın üç âyetten meydana gelen en küçük sûresi olan Kevser sûresinde dahi dört gaybî haber yer almaktadır. Âlûsî, bu sûreye dair dört gaybî haberi şöyle sıralamaktadır: (i) "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ/Şüphesiz

[1583] el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/118. Bâkıllânî'nin görüşü için bk. el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 34.

[1584] el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I/119.

[1585] Diğer dört i'câz vechi sırasıyla şunlardır: (i) Kur'ân'ın, Arap edîplerin alışık olmadığı bir nazım ve üslûba sahip olması, (ii) Kur'ân'ın belâgatı, (iii) Kur'ân sûrelerinin uzun ve kısa olmasına rağmen herhangi bir tenâkuz ve ihtilâf barındırmaması ve (iv) Kur'ân'ın akla muvâfakiyeti ve ince manalar barındırmasıdır. Muhammed Süleymân Muhammed Hanefî, "Mefhûmu İ'câzi'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm el-Âlûsî min Hilâli Mukaddimeti Tefsîrihi: Rûhü'l-me'ânî fî't-tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'u'l-mesânî", *el-Mecelletü'l-'İlmiyye Li-Külliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm Li'l-Kırâ'ât ve 'Ulûmihâ* 6 (2020), 1204.

biz sana tükenmeyen nimetler verdik." âyetiyle bazı rivâyetlerde de belirtildiği üzere İslâm dinini çok sayıda kimsenin benimseyeceği murâd edilmektedir. (ii) "وَانْحَرْ/kurban kes" âyeti kurban kesme eylemini yerine getirebilecek kadar maddi zenginliğe işaret etmektedir. (iii) ve (iv) "إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ/Asıl soyu gelmeyecek olan, sana karşı nefret duyandır."[1586] âyeti ise "soyu kesik olanın" Hz. Peygamber'in aksine ona düşmanlık duyan kimselerin olduğunu açık bir şekilde haber vermektedir. Nitekim bütün bunlar, Kur'ân'ın haberine uygun bir şekilde meydana gelmiştir. Âlûsî'ye göre akıllı kimse bütün bu zikredilenlerin beşer gücünü âciz bırakan hususlar olduğunu bilir.[1587]

Âlûsî, gaybî i'câzı kabul etmekle kalmamayıp, aynı zamanda muhtemel itirazlara da yer vererek bunların her birinin tutarsız ve isâbetsiz olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre gaybî i'câzı kabul etmeyenlerin delillerini dört başlıkta sıralamak mümkündür: (i) Bir ya da iki kez gaybî haberlerde isâbet etmek olağanüstü bir durum değildir. Ayrıca, gaybî haberlerin olağanüstü olarak sayılabileceği sınır de muayyen değildir. (ii) Kâhinler ve münneccimler de çok kez gayb haberleri konusunda isâbette bulunmuşlardır. Buna göre, onların isâbette bulunduğu haberlerin de mucize sayılması gerekir. (iii) Tevrât da Kur'ân gibi gaybî haberler barındırmaktadır. Eğer bu yönüyle Kur'ân mucize ise, aynı şekilde Tevrât'ın da mucize olması gerekir. (iv) Kur'ân'da kimi sûrelerde gaybi haberler yer alırken kimisinde ise yer almamaktadır. Bu kabule göre, gaybî haberlerin bulunmadığı sûrelerin mucize sayılmaması gerekir.[1588] Âlûsî'ye göre birinci itiraz isâbetli değildir. Zira gaybî haberlerde bir ya da iki kez isâbet etmek, daha fazla gaybî olaya isâbet edileceği anlamına gelmektedir. Âlûsî, isâbette bulunmanın niceliği konusunda ise örfün bağlayıcı olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu sayıyı belirlemede asıl ölçüt örftür. Ehl-i örfe göre de gaybî haberler çok kez isâbet etmiştir. İkinci itiraz bağlamında Âlûsî, müneccimlerin yalan olan haberlerin delil olarak getirilemeyeceği kanısındadır. Çünkü onların güneş ve ay tutulması gibi birçok kez isâbet eden doğru haberleri varsa da, bu tür ihbarda bulunmak doğa olayları bilginlerince olağanüstü sayılmamaktadır. Zira bunların vaktini belirlemek sıradan bir durumdur. Kâhinlerin haberleri ise sihirbazların haberleri gibidir. Gaybî haberlerin Tevrât'ta yer alması iddiasına gelince; Âlûsî, bu tür haberlerin mucize sayılabilmesi için olağanüstü olması ve onunla tehaddîde bulunulması

[1586] el-Kevser, 108/1-3.

[1587] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1415, I/33. Ahmet Çelik, "Âlûsî'nin Kur'ân'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri" isimli makalesinde, yukarıda zikredilen dört maddeyi, Kur'ân'ın i'câzını sadece gaybî haberlere hasredenlerin görüşlerine karşılık Âlûsî'nin red bağlamında ileri sürdüğü gerekçeler olarak zikretmektedir. Oysa Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzını sadece gaybî haberlere bağlayanları kabul etmemekle birlikte, bu maddeleri, gaybî haberleri kabul etmeyen kimselerin muhtemel itirâzları bağlamında ele almaktadır. Bk. Ahmet Çelik, "Âlûsî'nin Kur'ân'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (30 Aralık 2005), 71.

[1588] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1415, I/29.

olmak üzere iki şart ileri sürmektedir. Bu iki şart gerçekleştiği takdirde, Tevrât'taki gaybî haberlerin de Kur'ân'dakiler gibi mucize olması mümkündür ve bu durum, Kur'ân'ın mucizeliğine engel teşkil etmez. Son olarak, gaybî haberlerin yer almadığı kimi sûrelerin i'câz kapsamında olmadığı iddiasına gelince, Âlûsî, bunun Kur'ân'ın i'câzına halel getirmediği görüşündedir. Çünkü Kur'ân'ın i'câzı salt gaybî haberler ihtivâ etmesi yönüyle değildir. İ'câzın sadece gaybî haberlerde yer alması yönündeki yaklaşımı -muhtemelen Nazzâm'ı kastederek- "zayıf bir görüş (قَوْلٌ مُضَعَّفٌ)" olarak değerlendiren Âlûsî,[1589] i'câzın Kur'ân'ın bütünü itibariyle olduğunu ileri sürmektedir.[1590] Hâsılı kelâm; Âlûsî gaybî haberleri Kur'ân'ın bir i'câz vechi olarak görmekte; ancak i'câzın salt buna hasredilmesini sert bir dille eleştirmektedir.

Gaybî i'câzı kabul eden Reşîd Rızâ (öl. 1865-1935), geçmiş peygamberlerin kavimleriyle olan kıssalarını gaybü'l-mâzî, Rumların yakın zamanda Farslara karşı galip geleceğini haber veren er-Rûm 30/1-5, yakında bir zamanda yapılacak olan Hayber seferinde Müslümanların galip olacağını ve Hudeybiye seferine katılmayan kimselerin bu sefere de katılamayacağını bildiren el-Fetih 48/15-16 âyetleri gaybu'l-hâzır, Kur'ân'ın her türlü tahrîf ve değişiklikten emin olacağına yönelik bilgiler içeren el-Hicr 15/9 ve Hz. Peygamber'in insanlardan korunacğına dair taahhüdün yer aldığı el-Mâide 5/67. âyeti gaybü'l-müstakbele örnek olarak zikretmektedir.[1591]

Buraya kadar ortaya konulan bilgiler ışığında bir değerlendirme yapacak olursak; gaybî i'câzın bir i'câz vechi olarak gündeme getirilmesi sürecinde ilk aşamada Mu'tezilî âlimlerin önemli bir katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, gaybî i'câzın sadece onlar tarafından ortaya atıldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Sünnî âlimlerden Hattâbî, Bâkıllânî ve Şiî âlim Murtazâ gibi bilginlerin de gaybî i'câz konusunda fikir beyan ettiği görülmektedir. Bu açıdan gaybî i'câzın hemen her mezhep tarafından tartışma konusu yapıldığı söylenebilir. Öte yandan, gaybî i'câzın bir i'câz vechi olarak değerlendirilmesi noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nazzâm örneğinde olduğu gibi Kur'ân'ın i'câzını sadece gaybî haberlerle sınırlayan âlimler olduğu gibi, gaybî i'câzı i'câz vecihlerinden biri olarak kabul eden âlimler de vardır. Gaybî i'câzı kabul edenler çoğunluğu oluştursa da, Kâdî Abdülcebbâr gibi onu bir i'câz vechi olarak kabul etmeyenler de vardır. Bunlara ek olarak Râzî'de olduğu üzere, bu konuda çelişkili ifadeler serdeden âlimler de mevcuttur.

Gaybî i'câzı kabul edenler, reddedenler ya da bu konuda kabul ve red arasında ikilemde olan bilginlerin hiçbiri, Kur'ân'da gaybî haberlerin yer aldığı hususunda ihtilâf etmemiştir. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'da gaybî haberlerin bulunduğu konusunda âlimler, ittifâk etmişlerdir. Onların ihtilâf ettikleri

[1589] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, IV/293.
[1590] Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I/30-31.
[1591] Rızâ - Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, I/169-170.

temel nokta, Kur'ân'daki geçmiş, şimdiki ve geleceğe ma'tûf haberlerin Kur'ân'ın i'câz yönlerinden bir yön olup olmadığıdır. Onu bir i'câz vechi olarak kabul etmeyenlerin temel gerekçesi, gaybî haberlerin Kur'ân'ın her sûresinde yer almamasıdır. Bu düşünceyi benimseyenlere göre, bazı sûrelerde gaybî haberler bulunurken bazılarında ise bulunmamaktadır. Bu durumda, gaybî i'câz, bir i'câz vechi olarak kabul edildiği takdirde gaybî haber içermeyen sûrelerin mucize olmaması gerekmektedir. Oysa Kur'ân'ın her sûresi i'câz teşkil ettiğine göre böyle bir durumun kabul edilmesi imkân dâhilinde değildir. Bundan dolayı da gaybî haberler Kur'ân'ın bir i'câz vechi değildir. Ayrıca tehaddî bağlamında ele alınan hiçbir âyette Kur'ân, gaybî haberler bakımından meydan okumamıştır. Çünkü vahiy döneminde Kur'ân nüzûlüne şahitlik eden Araplar, ümmî bir topluluktu. Onların sahip oldukları gaybî bilgiler, bazı Yahudi bilginlerinden ve birtakım masallardan elde ettikleri bilgilerden ibâretti. Gaybî i'câzı kabul etmeyenlerin öne sürdükleri son gerekçe ise müstakbele matuf haberlerin tehaddî konusu olmamasıdır. Onlara göre gelecek olaylarla ilgili haberlerin doğru ve yanlış olma ihtimali vardır. Dolayısıyla bu tür haberler, ancak meydana geldikten sonra i'câza konu olabilir.[1592]

Buna karşın gaybî i'câzı bir i'câz vechi olarak kabul edenler ise, Hz. Peygamber'in ümmîliğini delil göstererek ümmî olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'da yer alan mâzî, hâl ve müstakbele dair haberleri vahiy olmaksızın bilmesinin mümkün olmadığı görüşündedirler. Onlara göre birçok âyette de belirtildiği üzere Kur'ân'da bahsi geçen olaylar yaşanırken Hz. Peygamber, onların yanında değildi. Bu tür bilgilerin akıl ve zekâ yoluyla elde edilmesi mümkün olmadığına göre, Hz. Peygamber bu bilgileri ancak nakil (*vahiy*) yoluyla öğrenmiştir. Buna göre, Kur'ân'daki gaybî haberler, hem Hz. Peygamber'in nübüvveti hem de Kur'ân'ın Allah katından nâzil olduğu konusunda apaçık bir delildir.

2.2. İbn Âşûr'un Gaybî İ'câza Yaklaşımı

İbn Âşûr, gaybî i'câzı kabul edenlerin ortaya koyduğu gerekçelere benzer şekilde, Kur'ân'ın gaybî haberler taşımasının onun i'câzına delâlet ettiğini savunmaktadır. Ona göre, Kur'ân'daki geçmiş haberlerin ümmî olan Hz. Peygamber tarafından nakledilmesi, Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğunun en büyük delillerinden biridir.[1593] İbn Âşûr, gaybî i'câzı kabul etme noktasında önceki âlimlerle aynı görüştedir. Ancak onu diğerlerinden ayırt eden en temel nokta, gaybî i'câzı müstakil bir

[1592] Gaybî i'câzın tehaddîye konu olup olmaması hakkında geniş malumat için bk. Ömer Muhammed Râcih Ömer Ebû Leyl, *el-İ'câzü'l-gaybî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâsetün tahlîliyyetün nakdiyyetün* (Nablus: Câmi'atü'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 24-26.

[1593] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIII/61. Benzer bir ifade için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XX/130.

i‘câz vechi olarak kabul etmemesidir. O, “bu, Kur’ân’ın gaybî haberler mucizesindendir.”,[1594] “bu, gaybî haberler türünden Kur’ân mucizelerinden biridir.”,[1595] ve “bu, Kur’ân’ın gaybî haberlerindendir.”[1596] gibi ifadelerle uygulamada gaybî i‘câzı müstakil bir i‘câz vechi olarak değerlendirse de, teorik düzeyde onu müstakil bir i‘câz vechi olarak görme noktasında olumsuz bir tutum sergilemektedir. İbn Âşûr, bu menfî tutumunu iki gerekçe ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre gaybî i‘câzın müstakil bir i‘câz vechi olarak değerlendirilmemesinin ilk gerekçesi, Kur’ân’ın fesâhat ve belâgat ile bir ilişkisinin olmamasıdır. Kur’ân’da gaybî i‘câzın örneklerinin az sayıda olması da İbn Âşûr’un öne sürdüğü ikinci gerekçedir.[1597] O, bu düşünceyi savunmasına rağmen hem önceki âlimlerin bu i‘câz vechini müstakil olarak kabul etmesi hem de bunun Kur’ân’ın Allah katından nâzil oluşuna delil olması hasebiyle dörtlü i‘câz kategorisinde son sırada müstakil bir şekilde zikretmektedir.[1598]

İbn Âşûr’un gaybî i‘câzı müstakil bir i‘câz vechi olarak görmemesi noktasında ortaya koyduğu her iki argüman da kanaatimizce tartışmalıdır. Şöyle ki, gaybî i‘câz barındıran sûre veya âyetin aynı zamanda belâgat ve fesâhat bakımından üstün bir konumda olması pekala mümkündür. Buna göre bir sûre hem gaybî haber taşıyabilir hem de dil bakımından üstün bir fesâhate sahip olabilir.[1599] Nitekim Râzî, Zemahşerî’den nakille gaybî haberler barındıran en kısa sûre olan Kevser sûresinde yer alan dilsel i‘câz vecihlerini uzun uzadıya aktarmaktadır.[1600] Ayrıca, İbn Âşûr’un bu gerekçeyi esas alması halinde ilmî i‘câzı da müstakil bir i‘câz vechi olarak kabul etmemesi gerekirdi. Çünkü ilmî i‘câz da tıpkı gaybî i‘câz gibi lafızdan ziyade mana eksenlidir. Başka bir ifadeyle, ilmî i‘câzın nazım ve fesâhat ile ilişkisi ne düzeydeyse gaybî i‘câzın da aynı seviyededir. Öte taraftan, gaybî i‘câzın Kur’ân’da sıkça yer almaması, da onun mucizelik vasfını ortadan kaldırmaz.[1601] Bu gerekçeyle gaybî i‘câzın müstakil bir i‘câz vechi olmadığını iddia etmek, İbn Âşûr’un ilmî i‘câz bağlamında ortaya koyduğu düşünceyle de tezâtlık oluşturmaktadır. Zira o, ilmî i‘câzın her sûre ve âyette bulunmadığını, ancak Kur’ân’ın bütünü esas alındığında i‘câz vasfı taşıdığını ileri sürmektedir.[1602] Bu durumda bazı sûrelerde yer alıp bazılarında bulunmayan gaybî haberlerin de aynı şekilde Kur’ân’ın müstakil bir i‘câz vechi olarak değerlendirilmesi gerekir.

[1594] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XX/140; XXVI/111.

[1595] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VIII-II/146; XXVIII/212.

[1596] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XIX/224.

[1597] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/129.

[1598] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/129. Benzer bir ifade için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/105.

[1599] Benzer bir değerlendirme için bk. Salmazzem, *Kur’ân’ın i’câzı*, 138.

[1600] er-Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz*, 236-241.

[1601] er-Râ‘ûş, *‘Ulûmu’l-Kur’ân ‘inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve’t-tenvîr: dirâsetün ve nakdün*, 320-321.

[1602] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I/129.

Tezimizin ikinci bölümünün girizgâhında ifade edildiği gibi, İbn Âşûr, gaybî i'câzın i'câz niteliği taşıyıp taşımadığı konusunda vahye muhâtap olan Araplar ile Ehl-i kitap arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın gaybî haberler taşıması, vahyin nüzûlüne şâhitlik eden ümmî Araplar için i'câz niteliği taşımaktadır. Buna karşılık, Ehl-i kitaptan bilgin kimseler Kur'ân'daki geçmiş kıssalar hakkında önceden bilgi sahibi oldukları için, Kur'ân'ın bu yönü onları acze düşürecek bir yapıda değildir. İbn Âşûr'a göre, Kur'ân'ın gaybî yönüyle mu'ciz olmasının sübûtu, Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen insâf ehli kimselere hâstır. Bu vecih, işi yokuşa süren ve kibirlik taslayanlar için i'câz değildir. Nitekim "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ/Şüphesiz "kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz."[1603] âyetinde de ifade edildiği üzere, bu kimseler, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e başka biri tarafından öğretildiğini iddia ediyorlar.[1604] İbn Âşûr, Ehl-i kitaptan bazı kimselerin Kur'ân'daki geçmiş haberlere vâkıf olduğu görüşünü Kâdî 'İyâz'dan nakletmektedir. Onun bu bilgiyi, birinci kaynaktan aktarması akademik açıdan yerinde ve isâbetli olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'daki geçmişe dair haberlerin bilgisine Ehl-i kitaptan bazı kimselerin de vâkıf olduğu yönündeki görüş ilk defa Kâdî 'İyâz tarafından dile getirilmiştir. İbn Âşûr, onun tarafından ortaya konulan bu yaklaşımdan hareketle, Ehl-i kitabın bilgisi dâhilinde olan geçmiş haberlerin onlar için i'câz niteliği taşımadığını ileri sürmektedir. Burada "Acaba Kur'ân'daki geçmiş haberlerin tümü Ehl-i kitaptan bazı bilgin kimselerin bilgisi dâhilinde miydi" şeklinde bir soru sorulabilir. Çünkü İbn Âşûr, burada geçmiş haberlerin nelerle sınırlı olduğu ya da hangi tür haberleri kapsayıp kapsamadığı şeklinde bir kayıt düşmeyerek muğlak ifadeler kullanmaktadır. Bu da haliyle onun Kur'ân'daki bütün geçmiş haberlerin Ehl-i kitaptan bazı kimseler tarafından bilindiği şeklinde bir yaklaşımı benimsediği izlenimini vermektedir. Fakat tefsirinin ilerleyen sayfaların onun bu kanaatte olmadığı müşâhede edilmektedir. Zira o, Nûh'un dördüncü oğlunun kıssası, onun babasına isyânı ve boğulması, Nûh'un gemiden inerken Allah'la konuşması, kavminin gemi yapımıyla alay etmesi ve Nûh ile kavmi arasında geçen başka konuşmalar gibi hususların Ehl-i kitabın kitaplarında yer almadığını ifade etmektedir. Ona göre, bu tür bilgiler sadece Araplar için değil, Ehl-i kitap dâhil bütün kavimler için de gayb kapsamındadır.[1605]

Yine bu bağlamda geçmiş haberlerde olduğu gibi, Kur'ân'ın geleceğe ma'tûf haberler taşımasının da Ehl-i kitap açısından i'câz vasfı taşıyıp taşımadığı sorusu akla gelebilir. Onun

[1603] en-Nahl, 16/103.

[1604] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/105.

[1605] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/92. İbn Âşûr'un çağdaşlarından olan Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre (öl. 1898-1974) de *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* isimli eserinde, Kur'ân'da aktarılan Meryem kıssası hakkında ne Arapların ne de Hıristiyan ve Yahudilerin herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu kıssaya dair bilgiler ne Tevrât'tâ ne de İncil'de yer almaktadır. Daha geniş malumat için bk. Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, 247.

ifadelerinden, sadece geçmiş haberler bağlamında Kur'ân'ın gaybî haberler ihtiva etmesinin Ehl-i kitaptan ilimde derinlik kazanan kimseler için i'câz niteliği taşımadığı yönünde bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, Kur'ân'ın müstakbele yönelik haberler içermesi bakımından i'câz olması noktasında ümmî Araplar ile ister âlim ister avâm olsun Ehl-i kitabın tümü aynı konumda bulunmaktadır. Netice itibariyle bütün bu bilgiler çerçevesinde ifade edecek olursak; İbn Âşûr, Kur'ân'daki geçmişe dönük gaybî haberlerin ümmî Araplar için i'câz niteliği taşıdığını savunmaktadır. Fakat, Ehl-i kitaptan ilim sahibi bazı kimseler, kendi kutsal kitapları vasıtasıyla Kur'ân'da zikredilen bazı geçmiş haberlere vakıftır. Bundan dolayı da vâkıf oldukları geçmiş haberler çerçevesinde Kur'ân'ın gaybî haberler taşıması onları acze düşürmemekte; dolayısıyla da bu yön onlar açısından bir i'câz noktası teşkil etmemektedir. İbn Âşûr'un bu yaklaşımı kanaatimizce iki açıdan itiraza açıktır. Bunlardan birincisi Arapların ümmîliğini ön plana çıkararak, onların Kur'ân'daki geçmiş kıssalar hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıkları yönündeki yaklaşımıdır. Elbette Araplar, Kur'ân'ın aktardığı şekliyle bu haberler hakkında bilgi sahibi değillerdir. Ancak en azından yüzeysel şekilde bile olsa onların da bazı geçmiş kıssalara vâkıf olduğu söylenebilir. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arapların şiirlerinde İrem, Âd ve Semûd kavimlerine yer verdikleri bilinmektedir. Esasında İbn Âşûr da onların Kur'ân'daki gaybî haberler hakkında mücmel bilgilere sahip olduklarını kabul etmektedir. Söz gelimi Nûh isminde bir peygamberin bulunduğu ve kavminin Tufân olayıyla imtihân edildiğine yönelik genel bir bilgiye sahip olduklarını bizzat kendisi belirtmektedir.[1606]

İkinci itiraz noktası ise, Ehl-i kitaptan ilimde derinlik kazanan bazılarının Kur'ân'daki geçmiş haberlere muttali olmalarından hareketle, Kur'ân'ın bu yönünün onlar için i'câz oluşturmadığı yönündeki düşüncedir. Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki; Kur'ân'daki geçmiş haberlerin onlar nezdinde i'câza konu olup olmaması meselesinde İbn Âşûr'un net bir çizgiye sahip olmadığı görülmektedir. Çünkü o, bir yandan Ehl-i kitaptan ilim sahibi kimselerin Kur'ân'daki geçmiş kıssaları önceden bildiğini, dolayısıyla Kur'ân'ın bu yönünün onlar için i'câz teşkil etmediğini ifade ederken, başka bir yerde, Ehl-i kitaptan ilimde rüsûh sahibi bazı kimselerin peygamber kıssaları, onların yaşadıkları zaman dilimleri ve komşu ümmetler hakkındaki haberlere sahip olduklarını, Kur'ân'ın da onların vâkıf olduğu bu haberleri içermesi itibariyle onlara karşı büyük bir tehaddî oluşturduğunu ileri

[1606] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XII/92. Buna benzer bir düşünceyi Abdullâh Dirâz da dile getirmektedir. Ona göre, bazı peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerin isimleriyle Âd, Semûd ve Nûh Tufânı gibi bazı olaylar hakkında Araplar genel bir bilgiye sahipti. Onların bilgisinde olmayan husus, Kur'ân'da zikredilen bu kıssalara dair ince ayrıntılardı. Detaylı bilgi için bk. Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fî'l-Kur'ân*, 40.

sürmektedir.[1607] Bu durum, onun söz konusu meselede tutarlı ve net bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir.

Kanaatimizce, Kur'ân'daki geçmiş haberlerin her biri bir bütün olarak ele alındığında, bu haberler Araplar için nasıl bir i'câz özelliği taşıyorsa, Ehl-i kitap için de benzer şekilde bir i'câz niteliği taşımaktadır. Her ne kadar hem Kitâb-ı Mukaddes'te hem de Kur'ân'da yer alan geçmişe dönük haberler bazı noktalardan benzerlik oluştursa da, bu haberler detaylı bir şekilde incelendiğinde Ehl-i kitabın da bunlar hakkında bilgisinin olmadığı görülmektedir. Zira Kur'ân'ın bahsettiği geçmiş haberler, üslûp ve sunuşun yanı sıra muhtevâ bakımından da Kitâb-ı Mukaddes'ten farklılık arz etmektedir. Bunun bir örnek üzerinden ele alınmasının meseleyi daha açık bir biçimde açıklığa kavuşturacağı düşüncesindeyiz. Hz. Mûsâ kıssasını ele aldığımızda bu kıssa, yeni doğan erkek çocukların öldürülmesi,[1608] Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'ya yardımcı olarak gönderilmesi,[1609] Hz. Mûsâ'nın Medyen'e gitmesi,[1610] Firavun'un denizde boğulması,[1611] Tîh çölünde kırk yıl kalmaları[1612] ve taştan suyun fışkırması[1613] gibi konularda hem Tevrât'ta hem de Kur'ân'da benzer anlatılar yer almaktadır. Ancak Hz. Mûsâ-Hızır kıssası,[1614] Firavun sarayında bir yetkili olarak zikredilen Hâmân,[1615] zenginliğiyle anılan Kârûn[1616] ve Allah'ın Mûsâ'nın kavminden bir inek kesmelerini emretmesi[1617] gibi anlatılar sadece Kur'ân'da yer almaktadır. Dolayısıyla, Kur'ân'daki geçmiş haberlerde tikel örnekler bağlamında Ehl-i kitabın kısmen bilgi sahibi olduğu kabul edilse de, bu haberlerin tümü göz önünde bulundurulduğunda, onların da geçmiş haberlere tam anlamıyla vâkıf olmadıkları söylenebilir. Bu bağlamda, Kur'ân'daki geçmiş haberlerin her biri bir bütün olarak ele alındığında, gaybî haberlerin Ehl-i kitap için de i'câz niteliği taşıdığı sonucuna varmak mümkündür.

2.3. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de Gaybî İ'câz Örnekleri

[1607] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/65. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/448-449.

[1608] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 1:22; el-Bakara, 2/49.

[1609] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 4/14; el-Kasas, 28/35.

[1610] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 2/14; el-Kasas, 28/23.

[1611] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 14/28; el-Bakara, 2/50.

[1612] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 16:35; el-Mâide, 5/26.

[1613] Krş için bk. Mısırdan Çıkış, 17:5; el-Bakara, 2/60.

[1614] el-Kehf, 18/71.

[1615] el-Kasas, 28/6, 8, 38; el-'Ankebût, 29/39; el-Mü'min, 40/24, 36.

[1616] el-Kasas, 28/76; 78, 81; el-'Ankebût, 29/39; el-Mü'min, 40/23-24.

[1617] el-Bakara, 2/67.; Hz. Mûsâ kıssası bağlamında, Tevrât'ta yer almayıp sadece Kur'ân'da bulunan pasajlar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mürüvvet Çetin, *Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Mûsâ Kıssası Kıyaslaması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 29-32.

İbn Âşûr'un gaybî i'câza teorik yaklaşımı buraya kadar irdelendi. O, teorik düzlemde gaybî i'câzı müstakil bir i'câz yönü olarak benimsemese de, tefsirinde ilgili âyetler bağlamında yeri geldiğinde bu tür örnekleri sunmaktan kaçınmamaktadır. Onun bu minvâlde zikrettiği âyetler, önceki âlimlerin gaybî i'câz kapsamında aktardıkları âyetlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Yakın bir zaman diliminde Rûmların Farslara gâlip geleceğini haber veren er-Rûm 30/1-4. âyetleri, gaybî i'câza işaret eden âyetlerin başında zikreden İbn Âşûr, bu âyetin gaybî i'câza delîl olduğunu İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyet ile temellendirmektedir. Rivâyete göre müşrikler, putperest oldukları için Farslıların Rûmlara karşı gâlip gelmesini istiyorlardı. Müslümanlar ise Ehl-i kitaptan olmaları sebebiyle Rûmların kazanmasını arzuluyorlardı. Hz. Ebû Bekir bu durumu Hz. Peygamber'e aktardığında söz konusu âyetler nâzil oldu. Âyetlerin inmesinin ardından Hz. Ebû Bekir dışarı çıkarak Mekke sokaklarında bu âyetleri yüksek sesle okudu. Bunun üzerine Kureyşliler ona, "Bunun üzerine seninle bahse girmeye var mısın?" diye sordular.[1618] O dönemde bahse girmek yasaklanmadığından Hz. Ebû Bekir bu teklifi kabul etti. Aradan yedi yıl geçtikten sonra Rûmlar, Farslara galip geldiler. Bu olayın ardından Kureyş'ten birçok kişi, Müslüman oldu.[1619]

İbn Âşûr, önceki âlimlerin de gaybî i'câz kapsamında değerlendirdikleri el-Bakara 2/23-24, en-Nûr 24/55, el-Fetih 48/1, 27. âyetlerinin[1620] yanı sıra, başka birçok âyeti de aynı çerçevede ele almaktadır. Bu bağlamda Fussilet 41/53. âyeti örnek olarak zikredilebilir. Kur'ân'ın gerçekliğine vurgu yapan " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ/Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için açık bir şekilde belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz."[1621] Âyeti, İbn Âşûr'a göre bir yönüyle gaybî i'câz kapsamında mütâlaa edilmelidir. Zira âyette, Allah'ın Hz. Peygamber'e ve onun dinine yardım edeceğine dair bir vaadi söz konusudur. Bu vaad, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifelerinin dünyanın hemen hemen her yerini fethetmeleriyle, fethedilen bölgelerdeki halkların onlardan müspet bir şekilde etkilenmeleriyle ve İslâm'ın kısa sürede geniş coğrafyalara yayılmasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim tarih de Müslümanların diğer ümmetlere hâkim olmasının ve İslâm'ın şaşılacak düzeyde dünyanın dört tarafına yayılmasının harikulade bir durum olduğuna şâhitlik etmektedir. Böylelikle İslâm dininin hak bir din olduğu ve Müslümanların da İslâm'ın ipine sarıldıkları müddetçe, Allah'ın yardımına mazhar oldukları apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.[1622] İbn Âşûr'un bu âyeti gaybî i'câz ile ilişkilendirme biçiminde Fahreddîn er-Râzî'nin etkisi

[1618] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizi, "Bâbü ve Min Sûreti'r-Rûm", 30-31 (3193).

[1619] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/129-130. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXI/44-45.

[1620] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I/130.

[1621] Fussilet, 41/53.

[1622] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXV/18-19.

görülmektedir. Her ne kadar İbn Âşûr, bu bağlamda Râzî'ye bir göndermede bulunmasa da, ifadeleri büyük ölçüde onunla örtüşmektedir. Râzî de bu âyetin Hz. Peygamber'in Mekke'ye hâkim olacağığını ve ashâbının müşriklere gâlip geleceğini bildirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu durum, açık bir şekilde gaybî haber niteliğindedir. Çünkü âyette haber verilen şey de, tarihen habere mutâbık bir şekilde gerçekleşmiş, Hz. Muhammed Mekke'ye hâkim olmuş, ashabı da müşriklere galip gelmiştir. Râzî, âyetin içermiş olduğu bu gaybî yönün de mucize olduğunu belirtmiştir.[1623]

es-Saff 61/13. âyeti de İbn Âşûr'un gaybî i'câza işaret ettiğini ileri sürdüğü âyetlerden biridir. Ona göre, "وَأُخْرَى تحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِن اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ/Hoşunuza gidecek bir şey daha var: Allah'ın yardımı ve yakın bir fetih!"[1624] âyetinde de gaybî i'câz bulunmaktadır. Âyette yer alan "nasr" lafzını Mekke'nin fethinde gerçekleşen yardım olarak izâh eden İbn Âşûr, bunun Müslümanlara eziyet eden, onları vatanlarından çıkaran ve mallarına el koyan düşmanlarına karşı büyük bir yardım olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Mekke'nin fethine, daha önce küfrün ele başları olan kimselerin Müslüman olmasıyla birlikte dinin yardımı da eklenmiştir. Böylelikle bu kimseler iman ederek müminlerle kardeş olmuşlardır. Nitekim Allah, " عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً/Belki de Allah sizinle onlardan düşmanınız olan kimseler arasında bir dostluk meydana getirecektir.",[1625] " وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا/Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşmandınız da Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz."[1626] sözleriyle de bu vaadini gerçekleştirmiştir.[1627] Onun bu âyeti gaybî i'câz olarak değerlendirmesi bakımından özgün bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla, kendisinden önce hiçbir müfessir bu âyeti Kur'ân'ın gaybî haber bakımından mucize oluşuna yormamıştır.

Burada gaybî i'câz bağlamında serdedeceğimiz son örnek ise " وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ/Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da (elçi gönderilmiştir). O üstündür, her işi hikmetlidir."[1628] âyetidir.[1629] İbn Âşûr'a göre bu âyet, Hz. Peygamber'in davetinin sadece Araplarla sınırlı kalmayacağını; bilâkis, Fars, Ermenî, Kürt, Berber, Rûm, Türk, Tatar, Moğal, Hintli ve Çinliler başta

[1623] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII/574.

[1624] es-Saff, 61/13.

[1625] el-Mümtehine, 60/7.

[1626] Âl-i 'İmrân, 3/103.

[1627] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/196.

[1628] el-Cum'a, 62/3.

[1629] İbn Âşûr'un gaybî i'câz kapsamında değerlendirdiği âyetler yukarıdakilerle sınırlı değildir. Başka örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX/224; XX/140; XXIII/218; XXV/62.

olmak üzere neredeyse bütün insanlara ulaşacağını müjdeleyen gaybî bir haber içermektedir. Bu da Kur'ân'ın gaybî haberler yönünden mucizelerinden biridir.[1630] Araştırabildiğimiz kadarıyla İbn Âşûr öncesinde *Mehâsinü't-te'vîl* isimli eserin sahibi Cemâleddîn el-Kâsımî (öl. 1914) de bu âyeti gaybî i'câz bağlamında değerlendirmiştir. Kâsımî, bu görüşü kendisine nispet etmeyip, isim belirtmeksizin "بعض المحققين" ifadesiyle bazı tahkik ehli âlimlerin bu görüşü benimsediğini belirtmiştir. Bu muhakkik âlimlere göre, âyet Hz. Peygamber'in nübüvvetinin mucizelerinden biridir ve bu mucizelik, içerdiği gaybî haberde yatmaktadır. Onlara göre âyetin bildirdiği bu gaybî haber, birebir gerçekleşmiş ve Arap olmayan ümmetlerin de İslâm dinine gireceği yönündeki müjde de tahakkuk etmiştir.[1631] İbn Âşûr'un ifadesi, lafız bakımından Kâsımî'nin naklettiği değerlendirmeyle birebir örtüşmese de, mana yönüyle ve gaybî i'câz kapsamında değerlendirilmesi bakımından benzerlik taşımaktadır. Bu açıdan İbn Âşûr'un Kâsımî'nin bu naklinden etkilenmiş olması muhtemeldir.

Netice itibariyle söyleyebiliriz ki; İbn Âşûr'un gaybî i'câz bağlamında değindiği âyetlerin kâhir ekseriyeti önceki âlimlerin izâhatlarıyla örtüşmektedir. Onu diğerlerinden farklı kılan en temel husus, gaybî i'câzı müstakil bir i'câz vechi olarak değerlendirmemesidir. O, böyle bir fikri benimsemekle birlikte hem önceki âlimlerin yolundan ayrılmamak hem de gaybî haberlerin Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı oluşuna bir delil olması hasebiyle onu müstakil bir i'câz vechi olarak zikretmektedir

SONUÇ

et-Tahrîr ve't-tenvîr bağlamında İbn Âşûr'un i'câz anlayışını konu edindiğimiz bu çalışmada yapılan incelemeler neticesinde ulaşılan tespitleri, bütünlüklü bir çerçevede maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

(i) Kur'ân'ın i'câzı, *et-Tahrîr*'de üzerinde en yoğun durulan konuların başında gelmektedir. İbn Âşûr, Kur'ân'ın mucizeliğini derinlemesine ve ayrıntılı bir biçimde farklı açılardan değerlendirmiş; meseleleri işlerken klasik kaynaklardan yoğun bir şekilde istifade etmiştir. Rummânî, Hattâbî, Abdülkâhir Cürcânî, Sekkâkî gibi i'câz alanındaki birincil kaynaklara atıfta bulunduğu gibi, Kâdî İyâz gibi ikincil sırada sayılabilecek eserlere de sıklıkla müracaat etmiştir. Ancak bu atıfları, nakilci bir yöntem ile değil, ilgili görüşleri kendi potasında eriterek yeniden yorumlayıp izâh etmesi şeklinde olmuştur.

(ii) İbn Âşûr, Kur'ân'ın i'câzında lafız-mana arasında herhangi bir ayrıma gitmemiş, her iki yönüyle de Kur'ân'ın mucizevî olduğunu savunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın bu iki yönü de kıyâmete kadar

[1630] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII/213.

[1631] Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, IX/228-229.

bâkîdir. O, Kur'ân'ın mucizeliğini Hz. Peygamber'in ümmîliği üzerinden temellendirmiş; onun ümmî bir kimse oluşunu, i'câzın tamamlayıcı unsurlarından biri olarak değerlendirmiştir. Kur'ân'ın i'câzının idrâk edilip edilmemesi konusunda ise İbn Âşûr, Arap dili ve edebiyatının bilinmesini şart koşmuş; i'câzı Arapların idrâk ettiği gibi idrâk etmek isteyen kimselerin, Arap dili hususiyetlerine vâkıf olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yeterliliğe sahip olanların, Kur'ân ile Arap edebiyâtı üstâtlarının sözlerini mukâyese edebileceğini belirtmiştir. Onun bu konuda büyük ölçüde geleneksel çizgiyi takip ettiği ve İslâm düşüncesindeki hâkim bakış açısını benimsediği görülmüştür.

(iii) İbn Âşûr; sarfe, tehaddî ve tehaddîye konu olan âyetlerin kronolojisi meselelerinde de kâhir ekseriyet tarafından benimsenen görüşe yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Sarfeyi kesin bir dille reddeden İbn Âşûr, Allah'ın Arapları Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık vermekten alıkoymadığını ve onları bu konuda âciz bırakmadığını ifade etmiştir. Bununla yetinmeyip sarfe nazariyesini benimsediği iddia edilen bazı isimlere de temas etmiştir. Nazzâm, Şerîf el-Murtazâ ve İsferâyînî'nin bu düşünceyi kabul ettikleri yönündeki değerlendirmesi isâbetli olmakla birlikte, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve İbn Hazm'ın bu nazariyeyi kabul ettikleri iddiasının ihtilâflı olduğu saptanmıştır. Tehaddînin zordan kolaya, çoktan aza doğru tedrîcî bir aşamayla meydana geldiği yönündeki görüşü ise, Sünnî kaynaklardaki nüzûl sıralamasıyla ilgili rivâyetlerin aksine, müsteşriklerin ortaya koydukları sıralama ile paralellik arz etmiştir.

(iv) İbn Âşûr'un i'câzü'l-Kur'ân alanına en büyük katkılarından biri, mübtekerât, tefennün ve âdetü'l-Kur'ân kavramları çerçevesinde ortaya koyduğu izâhlarda belirginleşmiştir. Bu kavramları yalnızca i'câz bağlamında ele almakla kalmamış, her birinin kapsamını hem teorik hem de pratik açıdan önceki âlimlerin temas etmediği ölçüde genişletmiştir. Bu kavramları önem sırasına göre ele aldığımızda başta mübtekerâtü'l-Kur'ân gelmektedir. İbn Âşûr'dan önce yer yer ibtikâr kavramı kullanılmış olsa da; bu kavramın Kur'ânî bir kavram haline dönüşmesi onunla gerçekleşmiştir. Kur'ân'daki bazı kelime, terkip ve üslûpları mübtekerâttan olduğunu belirtirken "araştırdım.", "ayrıntılı bir şekilde inceledim." gibi ifadeler kullanması; bu değerlendirmeleri rastgele ve gelişigüzel değil, ciddi bir istikrâ faaliyetine dayandırdığını göstermektedir. Bu durum, onun Arap edebiyatına derin bir vukûfiyet sağladığının bir göstergesidir.

İbn Âşûr'un, i'câz meselesinde özgün olduğu bir diğer husus tefennün kavramına getirdiği tanımdır. Kur'ân tefsirinde tefennün kavramı İbn Âşûr öncesinde de yoğun bir şekilde ele alınmışsa da, kavramın tanımı ilk kez onun tarafından yapılmıştır. O, tefennünü tanımlamakla kalmamış; i'tirâz (*ara cümle*), tanzîr (*iki benzer hususun peşpeşe zikredilmesi*) ve tezyîli (*bir cümlenin peşinden onu pekiştiren ve anlamını içeren bir başka cümlenin getirilmesi*) gibi unsurları da ekleyerek kavramın kapsamını daha da genişletmiştir. Ayrıca İbn Âşûr, âdetü'l-Kur'ân kavramı noktasında da özgün yaklaşıma sahiptir. O, tefennünün aksine bu kavramın tanımına yer vermemiş; ancak onu müfessirin bilmesi gereken ilimler

arasında zikrederek ilgili ilimlerin sayısını artırmıştır. Dahası mübtekerâtta olduğu gibi âdetü'l-Kur'ân'da da Kur'ân'daki bir terkip veya üslûbun tekrar eden bir kullanım olduğunu belirtmek için "araştırdım.", "buldum." gibi ifadelerle istikrâ yöntemine başvurmuştur.

Her üç kavram, üslûp i'câzı bağlamında birbiriyle kesişse de, mahiyet itibariyle aralarında birtakım farkların olduğu tespit edilmiştir: Şöyle ki; tefennünün temel illeti tekrardan kaçınma, âdetü'l-Kur'ân'ın temel illeti ise; -istisnâlar bulunmakla birlikte- bir ifade, terkip veya üslûbun farklı bağlamlarda sürekli tekrar edilmesidir. Mübtekerât kavramında ise ilgili hususun ilk defa Kur'ân tarafından kullanılması ve nüzûlden önce Araplar tarafından bilinmemesi söz konusudur. Bu kavramlar arasında bir hiyerarşi kurmak gerekirse; en üst düzeyde mübtekerât, ardından tefennün, daha sonra ise âdetü'l-Kur'ân gelmektedir. Yapılan sıralamada mübtekerâtın "özgünlük", tefennünün "çeşitlilik" âdetü'l-Kur'ân'ın ise "tekrarlılık" kıstası göz önünde bulundurulmuştur.

(v) İbn Âşûr, mukaddimesinde ortaya koyduğu dört i'câz vechinin tümünü kabul etmekle birlikte, bunlar arasında dil ve belâgat eksenli i'câzı diğerlerine öncelemiş ve bunun i'câz vecihlerinin en güçlüsü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzının en açık ve en belirgin yönü, lafız ve manasındaki bu dilsel üstünlüktür. İbn Âşûr'un birinci ve ikinci i'câz vecihleri kapsamında ele aldığı kavramlara bakıldığında, bunların büyük ölçüde Arap dili kurallarına aykırı gibi görünen ya da problem teşkil ettiği zannedilen hususlar etrafında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu durum, söz konusu kavramların rastgele seçilmediğini; bilakis belirli bir problemi çözmeye yönelik ele alındığını göstermektedir. Nitekim İbn Âşûr; iltifât, takdîm-te'hîr, teşbîh-istiâre, 'udûl, müşterek lafız örneklerinde olduğu gibi bu ve benzeri birçok kavramı Kur'ân'ın dil ve üslûp i'câzı başlığı altında değerlendirerek bunların dilsel bir kusur değil, aksine Kur'ân'ın i'câzını teşkil eden yönlerden biri olarak ortaya koymuştur. Bu kavramları i'câz vecihleri arasında temellendirirken dayandığı en temel kıstas, onların salt Kur'ân'a özgü olduğunu ileri sürmesidir. Aynı kıstasın, üçüncü ve dördüncü i'câz vecihlerinin temellendirilmesinde de öne sürüldüğü görülmüştür. İbn Âşûr'u bilimsel tefsiri bir i'câz vechi olarak kabul etmeye sevk eden temel sâik, "Kur'ân'ın ne nüzûl döneminde ne de sonrasında insan aklının erişemediği bilgileri muhtevi olması" yönündeki kanaatidir. Bu yaklaşımın onun Kur'ân tasavvuruyla doğrudan ilişkili olduğu saptanmıştır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân, hem uhrevî hem de dünyevî birçok bilgiyi içermektedir. Bundan dolayı bir âyetin tek bir anlam ile sınırlandırılmasına karşı çıkmış, bunun yerine birden fazla manaya hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Fakat bu manaların geçerli olabilmesi için "Arap diline uygunluk", "delil olmaksızın zâhiri anlamın dışına çıkılmaması", "mananın zorlama olmaması" ve "Bâtınîlerin yorumlarında olduğu gibi aslî mananın terkedilmemesi" şartlarını hâiz olması gerektiğini de vurgulamış; bu şartları taşımayan manaları ise bağlayıcı kabul etmemiştir. Son olarak İbn Âşûr'un gaybî i'câzı müstakil bir i'câz vechi olarak zikretmekle birlikte, daha çok ilmî i'câzın içinde ele aldığı görülmüştür.

(vi) Araştırma neticesinde, İbn Âşûr'un iltifât, takdîm-te'hîr, teşbîh-istiâre, 'udûl, müşterek lafız sanatlarının salt Kur'ân'a özgü olduğu iddiasının bazı yönlerden eleştiriye açık olduğu saptanmıştır. Zira bu sanatların teorikte olmasa bile pratik olarak yüzeysel biçimde Arap kelâmında da kullanıldığı müşâhede edilmiştir. Kanaatimize göre Kur'ân'ın i'câzı temellendirilirken sadece bilinemezlik ve özgünlük gibi hususlar değil, aynı zamanda bilinebilirlik yönü de göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Kur'ân, kendine özgü üslûp ve terkipleri kullandığı gibi, Arapların alışık oldukları ve kelâmlarında sıklıkla kullandıkları bazı üslûplara da yer vermiştir. Kur'ân'ın onların aşina oldukları bu üslûplara yer vermesi, i'câzına ve vahiy kaynaklı oluşuna herhangi bir hâlel getirmez; Bilakis bu durum onun anlaşılabilirliğini artırmakta, i'câzını pekiştirmekte ve mesajını muhâtabına daha etkili bir şekilde aktarmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'câzı temellendirilirken sadece özgünlük değil, aşinalık tarafının da dikkate alınması gerektiği kanısındayız.

(vii) Bu araştırma, İbn Âşûr'un Kur'ân'ın i'câzına yönelik yaklaşımını bütün yönleriyle ele alındığını iddia etmemektedir. Aksine çalışmanın kapsamı gereği incelenemeyen pek çok mesele, araştırmacıların himmetini beklemektedir. Bu bağlamda özellikle araştırmanın sınırları kısmında da belirtildiği üzere İbn Âşûr'un Cürcânî'nin *Delâil*'i üzerine kaleme aldığı eser esas alınarak nazım teorisi bağlamında Cürcânî-İbn Âşûr mukâyesesinin tez düzeyinde kapsamlı bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir. Çünkü İbn Âşûr, bu eserinde Cürcânî'nin görüşlerini farklı açılardan değerlendirmekte, zaman zaman tenkit ve tashihlerde bulunmaktadır. Böyle bir mukâyese iki âlimin nazım anlayışlarındaki kesişen ve ayrışan noktaları net bir şekilde ortaya koyacaktır. Benzer şekilde, çalışmada sadece satır aralarında değinilen müstetbe'âtü't-terâkîb kavramı da İbn Âşûr bağlamında müstakil bir incelemeyi hak etmektedir. Bu kavramın İbn Âşûr'un tasavvurunda neye tekâbül ettiği, ondan önce dil, belâgat ve tefsir tarihinde ne sıklıkla ve hangi bağlamlarda ele alındığı gibi hususlar, üzerinde durulması gereken konular olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

‘Abâbne, Ahmed İbrâhim Abdullâh. *Tefsîrü’l-Âyâti’l-Kevniyye ‘inde İbn Âşûr*. Ürdün: Câmi‘atü’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-‘Âlemiyye, Doktora Tezi, 2011.

Abacı, Harun. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği-”. *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.

Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Menâr tefsiri = Tefsiru’l-Kur’ani’l-hakîm tefsîru’l-menâr.* çev. İbrahim Tüfekçi - Ali Rıza Temel. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.

Abdurrahîm, Vefâ Abdurrahîm ‘Atâ. *Mevkıfü’t-Tâhir b. Âşûr mine’l-i‘câzi’l-‘ilmî min hilâli tefsîrihi’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. Sohâc/Mısır: Câmi‘atü Sohâc, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Abdurrahman Muhammed, Muhammed ‘Uveys. “Üsesü’t-Tefsiri’l-‘Aklî Li’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘inde’ş-Şeyh İbn Âşûr”. *Mecelletü Külliyati’l-Âdâb bi’l-Vâdî’l-Cedîd* II/3 (2016).

Abdülcebbâr, Abdullah - Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz*. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

'Abîd, Ali b. Süleymân el-. *Makâsidu's-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 1. Basım, 2021.

Abulail, M. Omar. *İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde Münâsebet İlmi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Acar, Ömer. "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-ı Lâfzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* LI/2 (2010).

'Acmî, Şâfî Sultân el-. "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Lügaviyye ve'l-Mevzu'iyye: Arzun ve Dirâsetün". *Mecelletü'l-'Ulûmi'ş-Şeri'iyye* III/2 (2010).

Ahmed, Tayyib Senûsî. *el-İstikrâ ve eserühü fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye ve'l-fıkhiyye*. Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 1414.

Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VII/15 (2016).

Akbaş, Ahmet. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Yönelik Eleştirilerin Kritiği". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Akça, Yunus. "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikû'r-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı = The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Şırnak University Journal of Divinity Faculty* XI/24 (2020).

Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Akpınar, Sümeyye - Karagöz, Mustafa. "et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı = Ma'mun Hammush's Approach to Scientific Tafsir within the Scope of His Work at-Tafsir al-Ma'mun". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022).

Aksoy, Soner. "el-Burhan fi Vucuhi'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb el-Kâtib'in Beyan Yönetiminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 54 (2020).

Aksoy, Soner. "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı". *Tefsire Adanmış Bir Ömür M. Sait Şimşek*. ed. Ali Karataş - Gökhan Atmaca. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021.

Aksu, Ali. "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebep ve Sonuçları Açısından)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004).

'Âkûb, İsâ Ali el-. *el-Mufassal fî 'ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye: el-Me'ânî, el-Beyân, el-Bedî'*. Müdüriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbû'âtü'l-Câmi'iyye, 2000.

Aladağ, Mehmet Şirin. “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi = Balikesir Theology Journal [Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Balikesir University Faculty of Theology]* 13 (2021).

Aldemir, Halil. “Vahiy Öncesi Kur’ân Kıssalarının Bilinebilirliği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/1 (2011).

‘Alevî, Yahyâ b. Hamza el-. *et-Tırâzü’l-mütezammin li-esrâri’l-belâga*. I-III Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Unsûriyye, 1. Basım, 1423.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*. I-II Cilt. Dârü’s-Sâkî, 1422.

Altın, Kenan. *Zemahşerî’ye Göre Gayb ve Gaybî Varlıklar*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Altun, Fatih - Atmaca, Gökhan. “İbâzî Tefsirlerde İ‘câzü’l-Kur’ân”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* VIII/1 (2022).

Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhü’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî ‘Atiyye. I-XVI Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1415.

‘Ammâr, Abdulazîz b. Sâlih el-. *Âyâtü’t-tehaddî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm ed-delâle ve’l-îhâ*. Riyâd, ts.

‘Arefe, Abdülazîz Abdülmu‘tî. *Kaziyyetü’l-i‘câzi’l-Kur’ânî ve eserühâ fî tedvîni’l-belâgati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1985.

Arpa, Enver. “İ’câzü’l-Kur’ân Konusunda Farklı Bir Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002), 81-107.

Arpaçukuru, Osman. “İbn Âşûr: Arap Dili ve Edebiyatı Âlimi”. *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*. ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2022.

Arpaçukuru, Osman. “Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzî ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* XXIV/3 (2020).

Arslan Meçin, Büşra. “Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ”. *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024).

‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Yahyâ b. Mehrân el-. *el-Furûkü’l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kâhire: Dârü’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, ts.

‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Yahyâ b. Mehrân el-. *es-Sınâ‘ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Unsûriyye, 1419.

‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Yahyâ b. Mehrân el-. *Mu‘cemü’l-furûki’l-lugaviyye*. thk. Beytullâh Beyyât. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1416.

Ateş, Avnullah Enes. *Türkçe Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

'Atîk, Abdülazîz. *'İlmü'l-beyân*. Lübnan: Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1982.

'Atiyye, Muhammed Hâmid Hasan. "Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'ş-Şeyh İbn Âşûr min Hilâli Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr -Dirâsetün Tahlîliyyetün-". *Mecelletü Külliyati'd-Dîn ve'd-Da've bi'l-Minûfiye* 39 (ts.).

Atmaca, Gökhan. "Kur'an'ın Evrenselliği Çerçevesinde Gaybî Haberler". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* VIII/16 (2016).

Atreş, Rıdvan Cemâl el-. "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Lügaviyye ve Âdâtühü". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye ve'l-Edebiyye* II/2 (2014).

'Avn, Ali Ebû'l-Kâsım. *Belâgatü't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 1.bs., 2006.

'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdıh li'l-belâga*. I-V Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, ts.

Aydın, İsmail. *Kur'ân Müphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu*. İstanbul: Tibyan Yayıncılık, 2012.

Aydın, Mehmet Zeki. "Sosyo Kültürel Hayat ve Eğitim Açısından Bugünkü Tunus". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996).

Aygün, Abdullah. "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7 (2007).

Aytep, Ahmet. "İbn Sinân el-Hafâcî'nin (Ö. 466/1073) Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Yansıması: Sarfe". *7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. thk. Burak Yuvalı - Taha Eğri. İstanbul: İlem (İlmi Etüdler Derneği), 2019.

Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. haz. Kerim Can Bayar. I-III Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 2006.

Ayyıldız, Mahmut. "Kâinatın Yaratılışı Ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-Ratki ve'l-Fetk Adlı Eserinin Tahkik Ve İncelemesi". *Sufiyye* 15 (2023).

Ayyıldız, Mahmut. "Mahiyet-Keyfiyet Sarkacında Kur'an Mûcizesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXV/3 (2021).

Ayyıldız, Mahmut. *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammet Tâhir İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsîre Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

'Azîme, Muhammed Abdülhâlik. *Dirâsât li-üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-XI Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.

Bâbtîn, Yâsîn. "Müstetbe'âtü't-Terâkîb". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Abdulazîz* XXVI/1 (2018).

Babtîn, Yâsir b. Muhammed b. Sâlim. "Hamlü'l-Müteşâbih 'alâ't-Tefennün: Tefsîrü'l-Âlûsî Nemûzecen". *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* XVIII (1435).

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-. *Tahkîkü'l-mezheb*. thk. Ebû Abdirrâhmân b. 'Akîl ez-Zâhirî. Riyâd: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1403.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Hârûn. I-XIII Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Âfâki'l-Cedîde, 1977.

Bağdâdî, Ebû'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Hazîn el-. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin. I-XX Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1425.

Bahît, Ebî Bekr b. Muhammed Fevzî el-. *Hasâisü'l-üslûbi'l-Kur'ânî*. Riyâd: Câmi'atü'l-Melik Suûd Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih, 1436.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1997.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1407.

Basfar, 'Âdil b. Ömer b. Ömer b. Yeslem. "el-Esâlîbü'l-Letî Kâle 'anhâ el-İmâm İbn Âşûr (ra) fî Tefsîrihi Ennehâ Leyset min Ma'hûdi Kelâmi'l-'Arab: Cem'an ve Dirâseten". *el-Mecelletü'l-'İlmiyye Li-Külliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm Li'l-Kırâ'ât ve 'Ulûmihâ* 10 (2024).

Basrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî el-. *Cemheretü'l-luga*. nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408.

Baş, Erdoğan. *Kur'ân'ın Üslûbu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Bayer, İsmail. *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bayırbaş, Süheyla Hale. "Ebû Hilâl el-'Askerî'nin Edebî Eleştiri Yöntemi ve Kaynakları". *AKİF: Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi,* LIII/1 (2023).

Bayram, Enver. "Zemahşerî'nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında) = Zamakhshari's Approach to Verses Realted to the Unseen (In the Context of al-Kashshâf)". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* V/10 (2022).

Baysal, Erkan. "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmillik". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* IV/8 (2016).

Baysal, Sıddık. "Üslûbü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi". *Bilimname: Düşünce Platformu* I/35 (2018).

Bedevî, Ahmed Ahmed. *Min belâgati'l-Kur'ân*. Kâhire: Nehdatü Mısır, 2005.

Bedrân, Muhammed Ebû'l-Fazl. "Şecâ'atü'l-'Arabiyye: el-İltifât: Menhecühü ve Tatbîkühü Belâgeten ve Nakden". *Mecelletü Külliyeti Dâri'l-'Ulûm* XXXI (2004).

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ferrâ el-. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. I-V Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1420.

Behlûl, Muhammed Mahmûd Yûsuf el-. "et-Teşbîhâtü'l-'Ukm fî'l-Kur'ân ve's-Sünne min Kitâbi'l-'Umde li-İbn Reşîk". *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe* 2/3 (2014).

Behrûz, Ekber. *Târih-i edebiyyât-ı 'Arab*. Tebrîz: Dânişgâh-i Tebrîz, 1980.

Bekrî, Ebû 'Ubeyd el-. *el-Leâilî fî şerhi emâli'l-kâlî*. thk. Abdulaziz el-Meymenî. I-III Cilt. Kâhire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936.

Berrî, Havvâs. *el-Mekâyisü'l-belâgiyye fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr li-Muhammed Tâhir b. Âşûr*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *Delâʾilü'n-nübüvve ve maʿrifetü ahvâli Sâhibi'ş-şerîʿa*. I-VII Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer eş-Şirâzî el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mara'şelî. I-V Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1418.

Bikâî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-. *Mesâʿidü'n-nazar li'l-işrâf ʿalâ makāsıdi's-süver*. I-III Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1987.

Bikâî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. I-XXII Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Bint Ca'fer, Nûrnâcihân. "Mürtekezât fî Menheci'ş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr fî tefsîr 'et-Tahrîr ve't-Tenvîr'". *Me'âlimü'l-Kur'ân ve's-Sünne* 6 (2010).

Bintü'ş-Şâtı', Âişe Abdurrahmân. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.

Bintü'ş-Şâtı', Âişe Abdurrahmân. *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-II Cilt. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 7. Basım, ts.

Birmâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdüddâim el-. *el-Fevâʾidü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullâh Ramazan Mûsâ. I-V Cilt. Mısır: Mektebetü't-Tev'iati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2015.

Bor, Adil. *Bir Yöntem Olarak Makâsıdî Tefsîr: İbn Âşûr Örneği*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2022.

Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2020.

Boyalık, Mehmet Taha. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Bû'azîzî, Muhammed el-'Arabî. "el-İ'câzü'l-Kur'ânî ve Vücûhuhu 'İnde'r-Râzî ve İbn Âşûr". *Mecelletü Câmi'ati'z-Zeytûne*.

Bu'dânî, Mahmûd b. Ali b. Ahmed el-. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-İmâm İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*. Riyâd: Câmi'atü'l-Melik Suûd Kürsiyyü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih, 1435.

Bûdûhe, Mis‘ad. “Cühûdü’l-‘Ulemâ fî İstinbâti Makâsidi’l-Kur’âni’l-Kerîm”. *el-Mü’temerü’l-‘Âlemîyyü’l-Evvel Li’l-Bâhisîn fî’l-Kur’âni’l-Kerîm ve ‘Ulûmihi*. Mağrîb: er-Râbitatü’l-Muhammediyyetü Li’l-‘Ulemâ, 2011.

Bûflece, Abdullâh. *el-Îcâzü’l-Kur’ânî beyne’l-belâgiyyîn ve’t-Tâhir b. Âşûr: Bahsun fî’l-Müeşşirât ve’l-Envâ’*. Ammân: Merkezü’l-Kitâbi’l-Akâdemîyyî, 1. Basım, 2023.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. I-VII Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr-Dârü’l-Yemâme, 5. Basım, 1414.

Bulut, Nadiye. “Mukâtil’den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları”. *Diyanet İlmi Dergi* LX/2 (2024).

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân el-. *Min revâ‘i’ü’l-Kur’ân*. Dımaşk: Dârü’l-Farâbî, 2007.

Buzpınar, Ş. Tufan. “Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Büyük, Enes. *Sûre Kavramının Semantik Analizi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021.

Câbirî, Bedr b. Muhammed b. ‘Abbâd el-. “Mâ Lem Yestekirr fî Kelâmi’l-‘Arab: Ta’silûn ve Dirâsetün ‘inde İbn ‘Usfur el-İşbilî”. *Mecelletü ‘Ulûmi’l-‘Arabiyye* 33 (1435).

Câbirî, Muhammed ’Âbid el-. *Medhal ile’l-Kur’âni’l-Kerîm fî ta‘rîf bi’l-Kur’ân*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 2006.

Câhiz, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. I-III Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1423.

Câhiz, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. “el-Hanîn ile’l-evtân”. *Resâilü’l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Hârun. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964.

Câhiz, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Hayevân*. I-VII Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424.

Câhiz, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. “Halku’l-Kur’ân”. *Resâilü’l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964.

Câsim, İ‘timâd İsmâil. “el-İ‘câzü’l-Beyânî min Hilâli Mukaddimeti İbn Âşûr”. *Mecelletü Âdâbi’l-Ferâhîdî* XIII/46 (2021).

Cemâleddîn el-Kâsımî, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. I-IX Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1418.

Cengiz, Mehdi. “Edebî Değer Açısından Dil Sapmalarının Üstünlük Problemi: Cahiliye Dönemi Özelinde Şiir Zaruretleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* XXV/2 (2021).

Cennet, Mehmet Zülfi. *Şerîf el-Murtazâ’nın Kur’ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Cennet, Mehmet Zülfi. “Şerîf el-Murtazâ’ya Göre Kur’ân’ın İ’câz Yönü: Sarfe”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)* VIII/17 (2016), 247-255.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. I-II Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Şâhîn. I-III Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407.

Coşkun, Ahmet. "et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Coşkun, Ahmet. "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Coşkun, Muhammed. *Kur'ân Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Muhammed Abid el-Câbirî ve Tefsîr Anlayışı*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm el-. *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. I-II Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 10. Basım, ts.

Cündioğlu, Dücane. "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi". *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993).

Cürâ'î, Takıyüddîn Ebû Bekr b. Zâid el-. *Şerhu muhtasari usûli'l-fıkh*. thk. Abdulazîz Muhammed İsâ Muhammed Müzâhim el-Kâîdî vd. I-III Cilt. Kuveyt: Letâifu Li'n-Neşri'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2012.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-. *er-Risâletü'ş-şâfiye*. thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1976.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire/Cidde: Matba'atü'l-Medenî-Dârü'l-Medenî, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *el-'Akidetü'n-nizâmiyye fî'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1412.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *el-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikād*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâc - Tevfîk Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 1. Basım, 2009.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî el-. *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyânü i'câzihi*. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1984.

Çağıl, Necdet. "Kur'ân Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı Mıdır?" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002).

Çakır, Numan. *Kur'ân'ı Kerîm'i Taklit Teşebbüsleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Çelebi, Hind. *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*. Tunus, 1985.

Çelİk, Ahmet. "Âlûsî'nin Kur'ân'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (30 Aralık 2005), 49-74.

Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Çetin, Mürüvvet. *Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Mûsâ Kıssası Kıyaslaması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Çetin, Yusuf. *Arapça'da Takdim-Tehir ve Şiirde Kullanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Çevik, Ahmet. *Ebû Hâtim er-Râzî'nin Kitâbü'z-Zîne fî'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çiftçi, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* VI/13 (2002).

Çoban, Ergin. *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usûl Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Dağ, Mehmet. *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 1. Basım, 2008.

Dârâbî, Ali Mûsevî ed-. *Nusûs fi 'ulûmi'l-Kur'an*. ed. Muhammed Vâ'izzâde el-Horâsânî. I-X Cilt. Meşhed: Mecma'ü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1386.

Deliser, Bilal. "Kur'ân İlimlerinde Üslûbu'l-Kur'ân Bilgi Alanının İlk Oluşumu: Haris el Muhasibi ve Onun Başyapıtı el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân". *Kur'an Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-2*. ed. Halil Rahman Açar. Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 1. Basım, 2019.

Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn b. Ebî Bekr b. Ömer ed-. *el-Mesâbîhu'l-Câmi'i'*. thk. Nûreddîn Tâlib. I-X Cilt. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2009.

Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2020.

Demir, Zakir. "Emîr es-San'ânî'nin İlâhi İktibâsların Mahiyetine Dair el-Îzâh ve'l-Beyân fî Tahkîki 'İbârâti Kasasi'l-Kur'ân İsimli Risâlesi ve Ele Aldığı Konuların Kritiği". *Bilimname: Düşünce Platformu* 50 (Şubat 2023).

Demir, Zakir. "İbn 'Akîle el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhîliğine Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2022).

Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/48 (2023).

Demir, Zakir. "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği". *Kader* XX/1 (2022).

Demir, Zakir. *Kur'ân'daki İktibâsların Mahiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi: Câhiliyye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 1. Basım, 2009.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2021.

Derebaşı, Hatice. *Klasik Arap Edebiyatı Şiir Şerhi Geleneği: Ebû Ali el-Merzûkî'nin el-Hamâse Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. I-X Cilt. Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Desûkî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî li's-Sa'd et-Teftâzânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. I-V Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

Desûkî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ muhtasari's-Sa'd*. thk. Halîl İbrâhîm Halîl. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2002.

Deylemî, Adnân Mehdî Sultân ed-. "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Belâğiyye 'inde İbn Âşûr". *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 25 (2011).

Dinçer, Ferit. "Kıraat Farklılığından Dolayı Oluşan Zamir İltifatı: Zemahşerî Örneği = The Pronoun Compliment Caused by the Qiraah Differences: Sample of Zamakhshari",. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* VII/5 (2019).

Dindi, Emrah. "Kur'an'ın Takdim ve Tehirli Söz Yapılarının Edebî Değeri ve 7. Yüzyıl Araplarına Dili Kullanım Zevk ve Âdetleriyle İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VII/1 (2023).

Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebe'ü'l-'azîm: nazarâtün cedîde fi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dârü Tayyibe, 2. Basım, 1421.

Dirâz, Muhammed Abdullah. *Medhalü ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm: 'arzun târihiyyün ve tahlîlü mukâren*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1984.

Divlekci, Celalettin. *Dilbilim ve Kur`an İlimleri Açısından el-Firuzabadi`nin Besâir`i*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Doğan, İbrahim Halil. *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Doğru, Erdinç. "Cahiliye Dönemi Dil ve Üslup Özelliklerinin Erken Dönem Kur'ân Sûrelerindeki İzdüşümleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 9/26 (2020).

Döner, Naim. *Celâleddin es-Süyûtî'nin Mu'taraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kur'ân'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Dûrî, Abdurrahmân Kahtân ed-. *et-Tehaddî fî âyâti'l-i'câz*. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1. Basım, 1996.

Dûrî, Abdurrahmân Kahtân ed-. *Ümmiyyetü'r-resûl Muhammed (s.a.v).* Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1. Basım, 1996.

Durmuş, İsmail. "Itnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Durmuş, İsmail. "İltifat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Durmuş, İsmail. "İstitrât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Nesir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail. "Tehallus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Tenâfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Ebras, 'Abîd el-. *Dîvân*. nşr. Eşref Ahmed 'Adre. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1994.

Ebû Hacer, Ahmed Ömer. *et-Tefsîrü'l-ilmî li'l-Kur'ân fî'l-mîzân*. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2. Basım, 2001.

Ebû Hassân, Cemâl Mahmûd. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr li'l-allâme Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*. I-II Cilt. Amman: Dârü'l-Feth, 2014.

Ebû Leyl, Ömer Muhammed Râcih Ömer. *el-İ'câzü'l-gaybî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâsetün tahlîliyyetün nakdiyyetün*. Nablus: Câmi'atü'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâsetün tahlîliyyetün li't-türâsi ehli'l-ilm*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1418.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. I-X Cilt. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Ebû'l-'Alâ, 'Âdil b. Muhammed. *Mesâbihü'd-dürer fî tenâsübi âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-süver*. Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât: mu'cem fî'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, ts.

Ebû'l-Hasan, el-Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*. nşr. Emîn el-Hûlî. Kâhire: eş-Şirketü'l-'Arabiyye li'-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1960.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn 'İmâd. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-IX Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Eker, Zeki. "Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula Esir ve Yedi Kat Sema". *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi = International Human Studies Journal,* 6 (2018).

Ekinci, Kutbettin. "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu". *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019).

Emîn, Bekrî Şeyh. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî sevbihâ'l-cedîd*. Beyrut: Dârü'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1982.

Emîr San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *el-İzâh ve'l-beyân fî tahkîki 'ibârâti kasasi'l-Kur'ân*. thk. Abdülvehhâb Lutf ed-Deylemî. San'â: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 1992.

Endelüsî, Ebû Hayyân Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. I-X Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.

Endelüsî, İbn Sa'îd el-. *Neşvetü't-tarb fî târihi câhiliyyeti'l-'Arab*. thk. Nusret Abdurrahman. Ürdün: Mektebetü'l-Aksâ, ts.

Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-elfâz*. Mısır: Mektebetü'l-Angola el-Mısrıyye, 3. Basım, 1976.

Ensârî, Zekeriyyâ el-. *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403.

Er, Rahmi. "Müvelledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranan Şartlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Erdoğan, Halil İbrahim. "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* II/4 (2013).

Eren, Cüneyt. *Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Istılâhları*. Erzurum: EKEV, 2001.

Ersöz, Muhammed. "Kur'ân'da 'İns' ve 'Cin' Kelimelerinin Birbirlerine Atfındaki Takdim ve Tehirin Sebepleri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XX/2 (2020).

Ertuğrul, Osman. "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtu'l-Kur'ân". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XVII/2 (2016).

Es'ad, Ali Muhammed. "İslam Geleneğinde Makâsıd Düşüncesi ve Makâsıd Merkezli Tefsir". *Makâsıdî Tefsir: Kur'ân-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. ed. Mustafa Çağrıcı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Naîm Zarzûr. I-II Cilt. y.y: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yûsuf. *Teysîrü't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Tâlay. I-XVII Cilt. Maskat: Vizâretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2. Basım, 1439.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed 'Avd Mi'rab. I-VIII Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Fâlih, Celîl Reşîd. "Fennü'l-İltifât fî Mebâhisi'l-Belâğiyye". *Mecelletü Âdâbi'l-Müstansiriyye* 9 (1984).

Fayda, Mustafa. "Seyf b. Zûyezen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. I-VIII Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. I-III Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1980.

Feyyâz, Muhammed Câbir. *el-Belâga ve'l-fesâha: lügaten ve ıstılâhen*. Cidde: Dârü'l-Menâre, 1. Basım, 1989.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'aziz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. I-VI Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Fuâd Abdülbâkî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.

Gâlî, Belkâsım. *Şeyhü'l-câmi' el-a'zam Muhâmmed Tâhir b. Âşûr: hayâtuhu ve âsâruhu*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 1996.

Gazâlî, Şu'ayb b. Ahmed b. Muhammed el-. *Mebâhisü't-teşbîh ve't-temsîl fî tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr*. Suûd-i Arabistan: Ümmü'l-Kur'â Üniversitesi, Doktora Tezi, 1424.

Gâzî, Mahmûd Ahmed. *el-Medhalü'l-vecîz ilâ dirâseti'l-i'câz fi'l-Kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Gabbânî. Beyrut: Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Miʿyârü'l-ʿilm fî fenni'l-mantık*. thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1961.

Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Gırnâtî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. I-II Cilt. Beyrut: Şerîketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1426.

Gökdağ, Fatma Seymen. *İbn Nâkıyâ'nın "el-Cümân" Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'ân'da Teşbîh*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddîn ibn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)". *Balıkesir İlahiyat Dergisi = Balikesir Theology Journal* 18 (2023).

Gördük, Yunus Emre. "'Mu'cizât-ı Kur'âniye' Risâlesi Çerçevesinde Kur'ân-ın 'İhbârat-ı Gaybiyye'si". *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 2 (2016), 167-183.

Görmez, Hatice. "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair = Human Language Facilities and on the Narrative Style in the Qur'an". *İslâmî Araştırmalar* XXVII/1 (2016).

Gözeler, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016.

Güllüce, Veysel. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2020.

Güllüce, Veysel. "İbn Rüşd'ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri". *Diyanet İlmi Dergi* LXVIII/3 (2012).

Güllüce, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. Ankara: Özkan Matbaacılık, 1. Basım, 2010.

Gür, Süleyman. "Kâdî Beyzâvî Tefsirinde Teşbih Sanatı". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (2014).

Gür, Süleyman. *Kâzî Beyzâvî Tefsîrinde Belâgat İlmi ve Uygulanışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Güven, Şahin. "Tefsir İlminin Bir Alt Disiplini Olarak 'Makâsıdu's-Süver'". *Bilimname: Düşünce Platformu* I/35 (2018).

Ğarîsî, Muhammed es-Sâlih. "Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde't-Tâhir b. Âşûr". *Mecelletü 'Ulûmi'l-'Arabiyye ve Âdâbühâ* 7 (2015).

Haddad, Gibril Fouad. "Tropology and Inimitability: Ibn 'Ashur's Theory of Tafsir in the Ten Prolegomena to al-Tahrir wa'l-Tanwir". *Journal of Qur'anic Stuies* 21/1 (2019).

Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1982.

Hafâcî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî: 'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

Hafâcî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Tesnimü'r-riyâd fî şerhi Şifâi'l-Kâdî 'İyâz*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. I-VI Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421.

Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. I-XI Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1414.

Hâlidî, Salâh Abdülfettah. *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1413.

Hâlidî, Salâh Abdülfettah. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-beyânî ve delâilü masdarihi rabbânî*. Ammân: Dârü 'Ammâr, 2000.

Halil, Hüseyin. *İbn Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Hamdân, İbtisâm Ahmed. *el-Hazf ve't-takdîm ve't-te'hîr fî divâni'n-Nâbigati'z-Zübyânî*. Dımaşk: Dârü't-Talâs1, 1. Basım, 1992.

Hamdân, Mahmûd Mûsâ. *Edevâtü't-teşbîh: delâlâtühâ ve isti'mâlâtüha fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Matba'atü'l-Emâne, 1. Basım, 1992.

Hamed, Abdullah Hıdır. *el-'Udûl fî'l-cümleti'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.

Hamed, Ğânim Kaddûrî el-. *Ebhâs fi 'ulûmi'l-Kur'ân : el-kırâ'atü'l-Kur'âniyye - el-mushaf ve resmuhu - i'câzü'l-Kur'ân ve vücûhuhu*. Ammân: Dâru 'Ammar, 2006.

Hamed, Ğânim Kaddûrî el-. *Muhâdârât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Ammân: Dârü 'Ammâr, 2003.

Hâmidî, Abdülkerîm. *Makâsidü'l-Kur'ân min teşrî'î'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 2008.

Hamîdüddîn Ferâhî, Abdülhamid b. Abdülkerîm Ferâhî el-Ensârî. *Esâlibü'l-Kur'ân*. A'zamgarh: Dâiretü'l-Hamidiyye, 1389.

Hân, Muhammed. "eş-Şeyh Muhammed el-Hıdır Hüseyin Hayâtühü ve E'mâlühü". *Havliyâtü'l-Mehbar* 5 (ts.), 2016.

Hanefî, Molla Hüsrev el-. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ġureri'l-ahkâm*. I-II Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Hanefî, Muhammed Süleymân Muhammed. "Mefhûmu İ'câzi'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm el-Âlûsî min Hilâli Mukaddimeti Tefsîrihi: Rûhu'l-me'ânî fî't-tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'u'l-mesânî". *el-Mecelletü'l-'İlmiyye Li-Külliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm Li'l-Kırâ'ât ve 'Ulûmihâ* 6 (2020).

Harbî, Hüseyin b. Ali el-. *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn*. I-II Cilt. Suûd-i Arabistan: Dârü'l-Kâsım, 2008.

Harbî, Vâil Abdülemîr Halîl Murâd el-. "el-İbtikârü'l-Lügavîyyü fî'l-Hitâbi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün fî'l-Mefhûm ve'l-Merci'îyyât". *Mecelletü't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 10 (2013).

Hasan, Sa'd Muhammed. "Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî 'inde't-Tâhir b. Âşûr fî Tefsîrihi: et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-'İrâkiyye*.

Hassân, Temmâm. *el-Beyân fî revâ'i'l-Kur'ân: dirâsetün lügaviyyetün ve uslûbiyettün li'n-nassi'l-Kur'ânî*. Kâhire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1993.

Hâşimî, Seyyid Ahmed el-. *el-Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

Hatîb, Abdülkerîm el-. *İ'câzü'l-Kur'ân: el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1974.

Hatîb, Ahmed Sa‘d el-. *Mefâtihu’t-tefsîr: mu‘cemun şâmilun li-mâ yehummu’l-müfessiru ma‘rifetehu min usûli’t-tefsîr ve kavâ‘idihi ve mustalahâtihi ve mühimmâtihi*. I-II Cilt. Riyâd: Dârü’t-Tedmuriyye, 1. Basım, 2010.

Hatip, Abdulaziz. “Semîn el-Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân*. thk. Yûsuf Abdullâh ‘Uleyvî. Riyâd: Dârü’t-Tevhîd, 1439.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân (Selâsü Resâil fî i‘câzi’l-Kur’ân*’ın içerisinde*)*. thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü’l-Ma‘ârif, 3. Basım, 1976.

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî’t-tefsîr*. I-XI Cilt. Kâhire: Dârü’s-Selâm, 1. Basım, 1985.

Hâzin, ‘Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-. *Lübâbü’t-te’vîl fî me‘âni’t-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415.

Hebbâş, Muhammed Fârûk Muhammed el-. *el-Makâsidü’l-Kur’âniyye ve devrühâ fî fehmi’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâsetün ta’sîliyyetün tatbîkiyyetün*. Gazze: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2021.

Henâî, Abdullâh b. Sâlim b. Hamd el-. “es-Sarfe ve Me’ânîhâ ve’l-Kâilûne Bihâ: Dirâsetün İstikrâiyyetün Nakdiyyetün”. *Mecelletü Külliyeti’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-’Arabiyye* XXXVI/3 (2019).

Hererî, Muhammed el-Emîn el-. *Hadâiku’r-ravh ve’r-reyhân fî revâbî ulûmi’l-Kur’ân*. I-XXXIII Cilt. Beyrut: Dârü Tavki’n-Necât, 2001.

Hindâvî, Abdülhamîd Ahmed Yûsuf. *el-İ‘câzü’s-sarfî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâsetün nazariyyetün tatbîkiyyetün*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2008.

Hindâvî, Ahmed. “Âyâtü’t-Tehaddî ve Dekâikü Nazmihâ”. *Mecelletü Külliyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye* 13/1 (1993).

Hocaoğlu, Mustafa. “Vahy-i Gayr-i Metlüv ile Hareket Eden Hz. Peygamber Karşısında Muhaddesun’da Hz. Ömer: Muvafakat-ı Ömer’e Farklı Bir Yaklaşım = Omar from Muhaddesun versus the Prophet who Acted with Gayr-i Metluv Revelation: A Different Approach to Confirmation of Omar,”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19 (2021).

Hudayrî, Muhammed b. Abdullâh b. Ali el-. *Tefsîrü’t-tâbi‘în -arzun ve dirâsetün mükârenetün-*. I-II Cilt. Dârü’l-Vatan li’n-Neşr, ts.

Hulelî, Abdurrahmân. “Mukârebâtü Makâsidü’l-Kur’âni’l-Kerîm: Dirâsetün Târihiyyetün”. *et-Tecdîd* XX/39A (2016).

Hûlî, Emîn el-. *Menâhicü tecdîd fî’n-nahv ve’l-belâga ve’t-tefsîr ve’l-edeb*. Dârü’l-Ma‘rife, 1. Basım, 1961.

Humusî, Na‘îm el-. *Fikretu i‘câzi’l-Kur’ân : münzü’l-bi‘seti’n-nebeviyye hattâ ‘asrine’l-hâzır ma‘a nakd ve ta‘lik*. Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1980.

Hüseyin, Muhammed el-Hıdır. *Mevsûa'tü'l-e'mâli'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed el-Hıdır Hüseyin*. haz. Ali er-Rızâ el-Hüseynî. I-XV Cilt. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1. Basım, 2010.

Hüseyin, Tâhâ. *Mirâtü'l-İslâm*. el-Memleketü'l-Müttahide: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Hüseynî, Seyyid Muhammed Bâkır el-. "Dirâsetün Mukârenetün li'l-İ'câzi'l-Beyânî beyne Tefsîrey et-Tahrîr ve't-Tenvîr li'bni Âşûr ve Min Vahyi'l-Kur'âni'l-Kerîm li's-Seyyid Fazlullâh". *Âdâbü'l-Kûfe* XIII/48 (2021).

Itr, Nûreddîn. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1. Basım, 1993.

İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyade ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. I-X Cilt. el-İmârâtü'l-'Arabiyyetü'l-Müttehide: Câmi 'atü Şârika, 1. Basım, 2006.

İbn 'Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2003.

İbn Abdülazîz el-Asker, Abdülmuhsin. *el-Ezhârü'l-Mütenâsire 'ale'l-Mukaddimeti'l-'Âşire*. Riyâd: Dârü't-Tevhîd li'n-Neşr, 1437.

İbn Abdüsselâm, İzzeddîn. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. İbrâhîm b. Abdullâh el-Vüheybî. I-III Cilt. Suûd-i Arabistan: Fihristu Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1416.

İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. nşr. Hasan Abbâs Zekî. thk. Ahmed Abdullah el-Kurasî Raslân. I-VII Cilt. Kâhire, 1419.

İbn 'Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. I-XX Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419.

İbn 'Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tefsîrü İbn 'Arafe*. thk. Celâl el-Esyûtî. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Cemheretü makâlâtin ve resâilü'ş-Şeyh İmâm Muhammed Tâhir b. Âşûr*. nşr. Muhammed Tâhir el-Misâvî. I-IV Cilt. Ammân: Dârü'n-Nefâis, 1. Basım, 2015.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *en-Nazarü'l-fesîh 'inde mezâiki'l-enzâr fî câmi'i's-sahîh*. Dârü Sahnûn Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. I-XXX Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca. I-III Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslâmiyye, 2004.

İbn 'Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Komisyon. I-X Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslâmiyye, 1436.

İbn Bâdîs es-Sanhânî, Abdülhamîd Muhammed. *Fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1995.

İbn Cemâa, Bedreddîn. *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbihi mine'l-mesânî*. thk. Abdülcevâd Halef. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1410.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Hasâis*. I-III Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsif vd. I-II Cilt. Mısır: Vezâretü'l-Evkâf, 1966.

İbn Ebû'l-el-İsba', Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvâhid b. Zâfir. *Bedî'ü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şerîf Hıfnî. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1957.

İbn Ebû'l-el-İsba', Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvâhid b. Zâfir. *Tahrîrü't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hıfnî Muhammed Şeref. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1383.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Efrâdü kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *es-Sâhibî: fî fıkhi'l-luga ve sünenü'l-'Arabi fî kelâmihâ*. thk. Muhammed Ali Beydûn, 1997.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. I-VI Cilt. y.y: Dârü'l-Fikr, 1399.

İbn Fevzân, Abdullah b. Sâlih. *Hûsulu'l-me'mûl bi-şerhi selâseti'l-usûl*. Mektebetü'r-Rüşd, ts.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Tefsîrü İbn Fûrek: min evveli sûreti'l-mü'minûn-âhiri sûreti's-secde*. thk. Alâl Abdulkâdir Bendevîş. I-III Cilt. Suûd-i Arabistan, 2009.

İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *Leyse fî kelâmi'l-'Arab*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. Mekke, 2. Basım, 1979.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. I-V Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.

İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ali. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. nşr. 'Assâm Şakiv. I-II Cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl-Dârü'l-Bihâr, 2004.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Bedâ'i'u'l-fevâ'id*. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Cilâ'ü'l-efhâm*. thk. Şuayb el-Arnavût - Abdulkâdir el-Arnavût. Kuveyt: Dârü'l-Arûbe, 1407.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *et-Tibyân fî eymâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. ed. Sâmî b. Muhammed Selâme. I-VIII Cilt. Dârü Tayyibe, 1420.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. I-XV Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbn Tantâvî, 'Arefe. "Cena'l-Hırfe fî İbtâli'l-Kavl bi's-Sarfe". *Mecelletü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye* VII/60 (2020).

İbn Tantâvî, 'Arefe. *eş-Şüf'a beyne'l-cem'i'l-Osmânî ve'l-ahrüfi's-seb'a*. Mısır: Merkezü Ta'sîli 'Ulûmi't-Tenzîl Li'l-Buhûsi'l-'İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 1443.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûʿu fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. I-XXXV Cilt. Medine: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1425.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddimetü fî usûli'-tefsîr*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1980.

İbn Vehb, Ebû'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân. *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*. thk. Hıfnî Muhammed Şeref. Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1969.

İbn Ya'kûb el-Mağribî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Halîl İbrâhîm Halîl. I-II Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbnü'd-Düreys, Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyûb el-Becelî. *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve mâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Büdeyr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâzır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seadât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. I-V Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979.

İbnü'l-Esîr, Necmeddin Ahmed b. İsmail el-Halebî. *Cevherü'l-kenz*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiyye: Münşeetü'l-Ma'ârif, 2009.

İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdulmunim b. Abdurrahîm. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ b. Ali Bû Sarîh. I-III Cilt. Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Şerhu fethi'l-kadîr 'ale'l-hidâye*. I-VII Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1. Basım, 1970.

İbnü'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer. *el-Bedî'*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Basım, 1990.

İbnü'z-Zemlekânî, Kemâleddîn Abdülvâhid b. Abdülkerîm. *el-Burhânü'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'ân*. thk. el-Hadîsî, Hatîce - Ahmed Matlûb. Bağdâd: Matba'atü'l-'Ânî, 1. Basım, 1973.

İbnü'z-Zemlekânî, Kemâleddîn Abdülvâhid b. Abdülkerîm. *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-mutli' 'alâ i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Matlûb - Hatîce el-Hadîsî. Bağdâd: Matba'atü'l-'Ânî, 1. Basım, 1964.

İltir, Kadir. “Abdülhamid B. Bâdis’in Mecâlisü’t-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme = An Evaluation of Abdülhamid B. Badis’s Work ‘Mecâlisü’t-Tezkîr’”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/20 (2023).

İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb İmruülkays Hunduc b. Hucr b. Hâris el-Kindî. *Dîvânü İmrii’l-Kays*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dârü’l-Ma‘ârif, 1984.

İnce, Nurullah. *Âdetü’l-Kur’ân (Kur’an’ın İfade ve Üslûp Örfü)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İncel, Saim. *İbn Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ‘câz İle İlgili Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İncel, Saim. *Kur’ân’ın Bilimsel Mucizesi: İbn Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde Bilimsel Tefsir Yaklaşımları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2024.

İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-. *Dürretü’t-tenzîl ve gurretü’t-te’vîl*. thk. Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, 1422.

İskenderânî, Muhammed b. Ahmed el-. *Keşfü’l-esrâri’n-nûrâniyyeti’l-Kur’âniyye*. el-Matba‘atü’l-Vehbiyye, 1297.

Ka‘b b. Züheyr, Ebû’l-Mudarrab el-Mâzinî. *Dîvân*. thk. Ali Fâ‘ûr. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997.

Kabakçılı, Osman. “Kurtubî Tefsirinde İstiâre Sanatı”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* IX/2 (2014).

Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdim-Te’hir)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2007.

Kâdî ‘İyâz, Ebû’l-Fazl ‘İyâz b. Mûsâ b. ‘İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta‘rîfi hukûki’l-Mustafâ*. I-II Cilt. y.y: Dârü’l-Fikr, 1409.

Kâfiyecî, Ebû Abdullâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-. *et-Teysîr fî kavâ’idi ilmi’t-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kâhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1. Basım, 1998.

Kâid, Nişvân Abduh Hâlid. “Devrü’l-İstikrâ’ fî İsbâti Makâsidi’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘inde İbn Âşûr”. *Câmi‘atü’l-Medîneti’l-‘Âlemiyye* IV (2012).

Kannevcî, Ebû’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır b. Hasan b. Ali el-. *Fethu’l-beyân fî makâsidi’l-Kur’ân*. I-XV Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1412.

Kara, Bayram. *Muhammed Tâhir Bin Âşûr’un Kıssalara Yaklaşımı-Yûsuf Sûresi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kara, Osman. “İbn Âşûr’un Tefsirciliği”. *Çağdaş İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*. ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2022.

Kara, Ömer. “Tefsir Ekolleri”. *Tefsir Tarihi ve Usulü*. ed. Bahattin Dartma. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2013.

Karaca, Abdullah. *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Bahru'l-Muhît*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Karadâvî, Yûsuf el-. *Keyfe neteâ'melü ma'a'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 3. Basım, 2000.

Karakaya, Mehmet Murat. "Kur'ân-ı Kerim'de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz = The Use of Literary Arts in the Holy Qur'an: Simile, Metaphor, Prable, Allegory". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* LV/2 (2019).

Karakuş, Abdulkadir. "Kur'ân'da Sütün Oluşumundan Bahseden Âyet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri". *AKİF : Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/2 (2023).

Karanî, Berîk b. Sa'îd el-. *Külliyâtü'l-elfâz fi't-tefsîr -dirâsetü nazariyyetün tatbîkiyyetün-*, ts.

Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l Müşterek". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/25 (2020).

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Psikolojik Tefsîr I: Kuram ve Uygulama*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2024.

Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmu'l-belâga: el-bedî', el-beyân, el-me'ânî*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîsetü Li'l-Kitâb, 1. Basım, 2003.

Kavas, Ahmet. "Tunus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Kaya, Aykut. "Modern Dönemde Bilimsel Tefsir Ekolüne Yönelik Eleştireler". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-IV (Modern Dönem): Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Murat Serdar vd. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.

Kaya, İrfan. "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* XXII/2 (2022).

Kaya, Mahmut. "Esîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kaya, Mehmet. "Bilimsel Tefsir ve Değişim". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* III/5 (2016).

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XIII/3 (2013).

Kayrevânî, Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-. *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. I-II Cilt. Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1401.

Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Celâleddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 3. Basım, ts.

Ke'baş, Muhammed b. İbrâhîm Sa'îd. *Nefehâtü'r-rahmân fî riyâzi'l-Kur'ân*. I-XIV Cilt. Gardâya: Neşrü Cem'iyyeti'n-Nehda, 1424.

Kemâl, Hâtî. "Def'ü Töhmeti's-Sarfe 'an İbn Hazm". *Mecelletü'l-Mümâresâti'l-Lügaviyye* 13/1 (2022).

Kermî, Mar'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-. *el-Kelimâtü'l-beyyinât fî kavlihi teâlâ: "ve beşşiri'l-llezine âmenû ve 'amilû's-sâlihâti enne lehüm cennâtin"*. thk. Abdülhakîm el-Enîs. el-Mektebü'l-İslâmî Li-İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 2004.

Keskinoğlu, Hatice - Kılay Araz, Mehmet Ali. "Nahivciler Nezdinde Takdîm-Te'hîr Olgusu = The Topic of Taqdim and Ta'khir According to the Scholars of Syntax". *Journal of Analytic Divinity* IV/1 (2020).

Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed el-. *Tabâ'i'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-isti'bâd*. el-Memleketü'l-Müttahide: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Kılıç, Hulûsi. "Belagat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kılınçkaya, Abdullah. "Nahiv (Gramer) Açısından Takdim-Te'hir ve Kullanım Amaçları". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science,* IV/11 (2017).

Kırca, Celal. "el-Cevâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Kırca, Celal. "Kur'ân ve Modern İlimler". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* XX/2 (1984).

Kırca, Celal. "Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti". *İslâm Medeniyeti Mecmuası* V/2 (1981).

Kırcı, Recep. "el-Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2022).

Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhâneddîn Tâcülkurrâ Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*. thk. Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid b. Ali es-Sâlim. I-III Cilt. Mansûre: Dârü'l-Lü'lüe, 1441.

Konaklı, Numan. *Abdülkâhir Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 75-114. https://doi.org/10.15370/muifd.20666

Konevî, Sadreddîn. *Mir'âtü'l-'ârifîn (Ariflerin Aynası)*. çev. Dilâver Gürer vd. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.

Kovsar Taghıyev. "Bilimselci Tefsirin Oluşum ve Gelişim Süreci". *Din Araşdırmaları Jurnalı* 1 (2018).

Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî. *Nakdü'ş-şi'r*. Konstantiniyye: Matba'atü'l-Cevâib, 1. Basım, 1306.

Kurt, İsmail. "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicri İlk Dört Asır". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/49 (2023).

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XXIV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427.

Kurtubî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-. *Faslü'l-makâl*. thk. Muhammed 'Umâre. Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.

Kuşcu, İrfan. *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Kuşeyrî, Ebû'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. 'Alâ el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Selmân es-Samedî. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1437.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar". *Bilgi Bilim ve İslam*. haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.

Kutub, Seyyid. *Fî zılâli'l-Kur'ân*. I-VII Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 7. Basım, 1391.

Külünkoğlu, Gülnur. *Günümüz Kur'ân Araştırmalarında Makâsıdî Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Külünkoğlu, Gülnur. "Reşîd Rızâ'nın Düşüncesinde Makâsıd-ı Kur'ân". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022).

Levh, Abdüsselâm Hamdân 'Avde el-. *el-İ'câzü'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

M. Çetin, Nihad. "Arap/Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Maden, Gülhan. *Mâturîdî'nin (ö.333/944) Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ında Makâsıd Eksenli Tefsir Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisiyyîn*. I-V Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.

Makdîsî, İbnü'n-Nakîb el-. *Mukaddimetü tefsiri İbnü'n-Nakîb fî ilmi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' ve i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Zekeriyyâ Sa'îd Ali. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1415.

Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-. *el-Furû'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XII Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, ts.

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû 'Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. I-II Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.

Mansûrî, Sümeyye Bint. Sümeyr el-. "Üslûbü'l-İltifât 'inde İbn Âşûr". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* II/1 (2019).

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2016.

Maşalı, Mehmet Emin. “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)”. *Makâsıdî Tefsir Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. ed. Mustafa Çağrıcı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Matlûb, Ahmed. *Mu’cemü’l-mustalahâtü’l-belâgiyye ve tetavvürühâ*. I-III Cilt. Beyrut: ed-Dârü’l-’Arabiyye li’l-Mevsû’ât, 1. Basım, 2006.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. I-X Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1426.

Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksût İbn Abdurrahmân. I-VI Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

Mazharî, Muhammed Senâullâh el-. *et-Tefsîru’l-mazharî*. thk. Ğulâm Nebî et-Tûnisî. I-X Cilt. Pakistan: Mektebetü’r-Reşidîyye, 1412.

Mehrân, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât fî târihi’l-‘Arabi’l-kadîm*. Dârü’l-Ma‘rifeti’l-Câmi‘iyye, ts.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *‘Ulûmu’l-belâga: el-bedî‘, el-beyân, el-me‘ânî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1993.

Merdin, Saadettin. *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışları Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Mertoğlu, M. Suat. “Kur’an’ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* XVI/30 (2011).

Mertoğlu, M. Suat. “Üslûbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Mertoğlu, M. Suat. “Zürkânî, Muhammed Abdülazîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Meryem, Ben‘azûzî. “Delâletü’t-Takdîm ve’t-Te’hîr fî Sûreti’l-Bakara: et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Enmûzecen”. *Mecelletü Lügati Kelâm* 6 (2017).

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-. *Şerhu divâni’l-hamâse*. nşr. Ahmed Emîn-Abdüsselâm Hârûn. I-II Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1. Basım, 1991.

Mesîri, Münîr Mahmûd el-. *Delâlâtü’t-takdîm ve’t-te’hîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: dirâse tahlîliyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 2005.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke el-. *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye: üsüsühâ ve ‘ulûmühâ ve fünûnühâ*. I-II Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1. Basım, 1996.

Meydânî, Ebû’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-. *Mecma‘u’l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. I-II Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, ts.

Mısrî, Tantâvî b. Cevherî el-. *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*. I-XXV Cilt. Mısır: Matba‘atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 2. Basım, 1350.

Miftâh, Ali. “Mine’s-Simâti’l-Müessire Li-Tefsîri’l-Menâr fî Tefsîri ‘Nehcü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân’ Li-ş-Şeyh Muhammed el-Muhtâr et-Tûnusî 1925-2019”. *el-Mecelletü’l-‘İlmiyye* 35 (2019).

Miftâh, Heyâ Sâmir. “Makâsidü’l-Kur’âni’l-Kerîm ‘inde’ş-Şeyh İbn Âşûr”. *Mecelletü Külliyeti’ş-Şerî‘a ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye* 29 (2011).

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. “Kur’ân-ı Kerim’de İltifat Sanatı”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/1 (1997).

Muhammed, Muhammed A. Macîd. *el-İ‘câzü’l-‘İlmî fi’l-Kur’ân beyne Muhammed Reşîd Rızâ ve Muhammed Tâhir b. Âşûr: Dirâsetün Vasfiyyetün Mukârenetün*. Endonezya: Câmi‘atü Sûnân Embîlü’l-İslâmiyyeti’l-Hukûmiyye, Doktora Tezi, 2019.

Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed el-. *Fehmü’l-Kur’ân ve me‘ânihi*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2. Basım, 1398.

Muhibüddîn et-Taberî, Ebû’l-Abbâs Muhibüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî. *er-Riyâzü’n-nadire fî menâkibi’l-‘aşere*. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, ts.

Muhtar, Cemal. “Beşşâr b. Bürd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Muhtesib, Abdülmecîd Abdüsselâm el-. *İtticâhâtü’t-tefsîr fi’l-asri’r-râhîn*. Ammân: Menşûrâtü Mektebeti’n-Nahdeti’l-İslâmiyye, 3. Basım, 1982.

Muır, Sir William. *The Coran: İts composition and teaching and the testimony it bears to the holy scriptures*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasan. *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Kâhire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1994.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasan. *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dubai: Merkezü Cum‘a Li’s-Sekâfe ve’t-Türâs, 1. Basım, 2006.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasan. *et-Tefsîrü’l-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. I-V Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâs, 1423.

Murtazâ, Ebû’l-Kâsım ’Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-. *el-Muzih ‘an cihet-i i‘câzi’l-Kur’ân ve hüve el-kitâbü’l-ma‘rûf bi’s-sarfe*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecma‘ü’l-Bühûsi’l-İslâmiyye, 1424hk.

Murtazâ, Ebû’l-Kâsım ’Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-. *ez-Zahîre fî ‘ilmi’l-kelâm*. thk. Ahmed Hüseynî. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1411.

Mûsâ, Muhammed b. Hasan b. ‘Akîl. *İ‘câzü’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-imâm Süyûtî ve’l-‘ulemâ: dirâsetün nakdiyyetün ve mukârenetün*. Cidde: Dârü’l-Endelüs el-Hadrâ, 1417.

Mut‘inî, Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-. *Hasâisü’t-ta‘bîri’l-Kur’ânî ve semâtühü’l-belâgiyye*. I-II Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992.

Müberred, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-. *el-Kâmil fi’l-luga ve’l-edeb*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm. I-IV Cilt. Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1997.

Müneccid, Muhammed Nûreddîn el-. *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1999.

Müslim, Ebû'l-Hasan. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-V Cilt. Kâhire: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1955.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân.* Riyâd: Dârü'l-Müslim, 2. Basım, 1996.

Nacar, Tayip. *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Na'îmî, Abdüssettâr Fâzıl Hıdır en-. "Ta'lîlü İbn Âşûr Li-Vücûhi'l-İ'câz fî Mukaddimeti Tefsîrihi'l-'Âşire". *Âdâbü'r-Râfidîn* 70 (2014).

Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil en-. *Hüccetullâh 'ale'l-'âlemîn fî mu'cizâti seyyidi'l-mürselîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1996.

Neccâr, Zağlûl en-. *Min âyâti'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü'ş-Şürûku'd-Devle, 13. Basım, 2008.

Nesefî, Ebû Hafs en-. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş - vd. I-XV Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb Li'd-Dirâsât, 2019.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1419.

Nesefî, Ebû'l-Mû'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salâme. I-II Cilt. Dımaşk, 1. Basım, 1990.

Nisâbûrî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-. *Ğarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. nşr. Zekeriyyâ 'Umeyrât. I-VI Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1416.

Nu'aym, 'Abir bint Abdullah en-. *Kavâ'idü't-tercîh el-müte'allika bi'n-nas 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr*. I-II Cilt. Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2015.

Nurmuhammedov, Annaoraz. *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Nûrsî, Sa'îd. *İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz*. thk. İhsân Kâsım Sâlihî. Mısır: Şeriketü Sözler, 3. Basım, 2002.

Nusayr, Muhammed Fevzî İbrâhîm Sa'd. "Mustalahü Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr min Hilâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Dirâsetün Tahlîliyyetün". *Havliyetü Külliyeti Usûli'd-Dîn ve'd-Da'vetü'l-İslâmiyye bi-Tantâ* IX (2017).

Osmân, Ali Abdülhamîd Îsâ. "et-Tefsîrü'l-'İlmî 'inde't-Tâhir b. Âşûr beyne'l-Makâsid ve'd-Devâbit". *Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye Li'l-Benât* 6 (2022).

Ömer, Ahmed Muhtar. *'İlmü'd-delâle*. Kâhire: 'Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.

Ömerî, Ahmed Cemâl el-. *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hattâ'l-karni's-sâdis el-hicrî*. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1984.

Özdaş, Haşim. *Anlam ve Yorum Açısından Lafzî Müteşâbih Âyetler*. Ankara: İlâhiyât, 2021.

Özdaş, Haşim. "Kur'an Yolu Meali'nde İltifât Sanatının Türkçeye Tercüme Edilmesi Bakımından Örnekleri". *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştayı Tebliğ Metinleri*. Ankara, 2022.

Özdaş, Haşim. "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020).

Özdaş, Haşim. "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty* 15 (2020).

Özdemir, Büşra. *Kur'ân Vahyinin Lafız İtibariyle Aidiyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Özel, Mustafa. *Kur'ân ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.

Özel, Recep Orhan. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. ed. Bilal Gökkır vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.

Özervarlı, M. Sait. "Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma: Ebû'l-Velîd el-Bâci Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009).

Öztürk, Mustafa. "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü". *Trabzon İlahiyat Dergisi = Trabzon Theology Journal [Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity]* V/2 (2018).

Öztürk, Mustafa. "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2020.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân, Tefsîr ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2011.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2010.

Polat, Fethi Ahmed. "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/3 (2003).

Polat, Fethi Ahmed. "Evrensel Mesajlara Taşıyıcılık Yapan Tarihsel Bir Form Olarak Kur'ân Dili". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* IX/1 (2009).

Râfi'î, Mustafa Sâdık er-. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 9. Basım, 1393.

Râfi'î, Mustafa Sâdık er-. *Târihü âdâbi'l-'Arab*. I-III Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1974.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Tefsîru'r-Râgıp el-İsfahânî*. ed. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. Tanta: Küliiyetü'l-Âdâb-Câmi'atü Tantâ, 1. Basım, 1460.

Raslân, Mustafa İbrahim. *et-Tefsîrü'l-ilmî 'inde'l-imâm er-Râzî: dirâsetün tahlîliyyetün mukârenetün fî mefâtîhi'l-gayb*. Kâhire: Câmi'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Râ'ûş, 'İmâd Tâhâ Ahmed er-. "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr -dirâsetün nakdiyettün mükârenetün-". *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe li'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 6/12 (2016).

Râ'ûş, 'İmâd Tâhâ Ahmed er-. *'Ulûmu'l-Kur'ân 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr: dirâsetün ve nakdün*. İrbid/Ürdün: Câmi'atü'l-Yermük, Doktora Tezi, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtârü's-sıhâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1420.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-. *Kitâbü'z-zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*. San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2. Basım, 2010.

Râzî, Fahreddîn er-. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. I-VI Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1418.

Râzî, Fahreddîn er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. I-XXXII Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420h.

Râzî, Fahreddîn er-. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sadır, 2004.

Râzî, Fahreddîn er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sa'îd Abdullatîf Fûde. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.

Rebî', Hâmid Sâlih Halef er-. "et-Teşbîhatu'l-'Ukm: Hasâisuhâ ve Mekânetühâ fi'l-Bahsi'n-Nakdî ve'l-Belâğî". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Sû'ud* 12/1 (2000).

Rebîa, Mühelhil. *Dîvân*. nşr. Talâl Harb. ed-Dârü'l-'Âlemiyye, ts.

Reyâhine, Fâdî b. Mahmûd er-. "Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Mecelletü Câmi'ati'ş-Şârika li'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-Kânûniyye* X/2 (2013).

Rızâ, Muhammed Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. I-XII Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.

Rîh, Sıddîk Mustafa er-. "Zâhiretü't-Tefennün fi'n-Nassi'l-Kur'ânî". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Hâlid li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/2 (2016).

Rodwell, John Medows. *The Koran*. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1963.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân er-. *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2003, 12. Basım, ts.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân er-. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi' aşere*. I-III Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Rummânî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsâ er-. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*'ın içerisinde*)*. thk. Muhammed Ahmed Halefullâh - Muhammed Zaglûl Selâm. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1976.

Sabah, Haldûn Sa'îd. *et-Takdîm ve't-te'hîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dârü'l-Yenâbî', 1.bs., 2002.

Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî es-. *Lemehât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve itticâhâtü't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1990.

Sağdıç, Sedat. “Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbîh-i Temsîl ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* VI (2018).

Sağdıç, Sedat. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Temsîli Anlatım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Sâ'idî, Hânî b. 'Ubeydullâh b. 'İnâyetullâh es-. *Mübtekerâtü'l-Kur'ân 'inde et-Tâhir b. Âşûr: dirâsetün belâğiyyetün*. Mekke: Ümmü'l-Kur'â Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1434.

Salâbî, Ali Muhammed Muhammed es-. *el-Mu'cizetü'l-hâlide*. Dârü'l-Ma'rife, ts.

Sâlih, Subhî İbrahim. *Dirâsât fî fıkhî'l-lüga*. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1960.

Sâlim, Râmî Cemîl Ahmed. “Şecâ'atü'l-'Arabiyye fî't-Türâsi'l-Belâğî: Mürâca'atün fî Âsâri'd-Dârisîn”. *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* XXXIII (2019).

Salmazzem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzı : Tarihsel Serencam-Tartışmalar-Güncel Yorumlar.* Ankara : Araştırma Yayınları, 2019.

Salmazzem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım: Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Salmazzem, Mehmet. *Modern Dönem Tefsirlerde Kur'ân İ'câzı (Menâr örneği)*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Salmazzem, Mehmet. “Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* XIX/64 (2015).

Sâmerrâi, Fâdıl Sâlih es-. *et-Ta'bîrü'l-Kur'ânî*. Ammân: Dâru 'Ammar, 4. Basım, 2006.

Sâmerrâi, Fâdıl Sâlih es-. *Lemesâtün beyâniyyetün fî nusûsin mine't-tenzîl*, ts.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Simârü'l-kulûb fî'l-muzâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. I-V Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.

Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-. *Cemâlü'l-kurrâ᾽ ve kemâlü'l-ikrâ᾽*. thk. Abdülhak Abdüddâim Seyf el-Kâdî. I-II Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1999.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-. *Miftâhü'l-'ulûm*. nşr. Nu'aym Zarzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407.

Selâme, Abdünnâsır. “Delâlâtü'l-Âyâti'l-Kevniyye min Hilâli Tefsîri İbn Âşûr et-Tahrîr ve't-Tenvîr: Sûretü'l-Mufassal Nemûzecen”. *Mecelletü Tedbür* VII/13 (2022).

Selâmî, Muhammed el-Muhtâr es-. *Nehcü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. I-VI Cilt. Tunus: Matba'atü Tefsîri'l-Fennî, 1. Basım, 2015.

Selûm, Tâmir Selûm Yûsuf. “et-Takdîm ve’t-Te’hîr fî Keşşâfi’z-Zemahşerî”. *Mecelletü Nehci’l-İslâm* XVII/63 (1996).

Selûm, Tâmir Selûm Yûsuf. “Zâhiretü’l-İltifât fî Keşşâfi’z-Zemahşerî”. *Mecelletü Mecma‘ü’l-Lügati’l-‘Arabiyye* 71/2 (ts.), 1996.

Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-. *Tefsîru’l-Kur’ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir İbrâhîm. I-VI Cilt. Riyâd: Dârü’l-Vatan, 1. Basım, 1418.

Semerkandî, Ebû’l-Leys es-. *Bahru’l-‘ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu‘avvız. I-III Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1993.

Serbil, Abdullah Tâhâ Muhammed. *et-Tefennün fî esâlibi’l-Kur’ân ‘inde’l-müfessirîn: dirâsetün tefsîriyyetün tahlîliyyetün nakdiyyetün -İbn Âşûr Nemûzecen*. Amman: Câmi‘atü’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-‘Âlemiyye, Doktora Tezi, 2017.

Serdar, Murat. “Kelam’da Delâilu’n-Nübüvve Bağlamında İ’câzu’l-Kur’ân Meselesi,”. *atre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi = International Human Studies Journal* 2 (2016).

Sıcak, Ahmet Sait. “Kur’ân’da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* XXIII/2 (2019).

Sibeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. I-IV Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1408.

Sinvân, Râşid b. Hamûd b. Râşid es-. *Âdâtü’l-Kur’âni’l-uslûbiyye -dirâsetün tatbîkiyyetün-*. I-II Cilt. Dârü’t-Tedmuriyye, 1. Basım, 1432.

Soysaldı, Mehmet - Songül, Şimşek. “Kur’ân’da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber’in Ümmîliği Meselesi”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - VII/16 (2003).

Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn es-. *Arûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. I-II Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2003.

Sürücü, Muhammed Salih. *Arap Dil Düşüncesinde İstiâre Kavramı ve Belâgat Geleneğinde İstiâre-i Mekniyye Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Süslü, Mehmet Zeki. “Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe”. *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021).

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1429.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-Müzhir fî ’ulûmi’l-lüga ve envâ’ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. I-II Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *et-Tahbîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. Fethî Abdülkâdir Ferîd. Riyâd: Dârü’l-‘Ulûm, 1982.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Kur'ân'daki Mu'arrab (Yabancı) Kelimeler Sözlüğü: el-Mühezzeb fîmâ vakaa fî'l-Kur'ân mine'l-Mu'arreb*. çev. Soner Aksoy. İstanbul: Kitabi, 2021.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Mu'cem mekâlîdi'l-'ulûm fî'l-hudûd ve'r-rusûm*. nşr. Muhammed İbrâhîm 'İbâde. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1414.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân: i'câzü'l-Kur'ân ve mu'tereku'l-akrân*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Şerhu şevâhidi'l-muğnî*. thk. Muhammed Mahmûd İbnü't-Telâmîd. I-II Cilt. Lecnetü't-Türâsi'l-'Arabî, 1966.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Târihü'l-hülefâ'*. thk. Hamdî ed-Demirdâş. Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 2004.

Şâh Veliyyullâh, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûki. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. çev. Süleymân el-Hüseynî en-Nedvî. Kâhire: Dârü's-Sahve, 1986.

Şahin, Mevlüt. *Makâsıdu'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Şâkir, Ebû Fehr Mahmûd Muhammed. *Medâhilü'l-'icâzi'l-Kur'ân*. Kâhire: Matba'atü'l-Medenî, ts.

Şâmî, Fâdî 'Avn İbrâhîm eş-. *Belâgatü'l-iltifât 'inde Ebî's-Su'ûd fî tefsîrihi irşâdü'l-'akli's-selîm*. Ammân: Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti Hayri'l-ʿibâd*. thk. ʿÂdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muʿavvız. I-XII Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1993.

Şa'rânî, Ni'met el-Mısrî eş-. "el-Edâtü 'kad'". *el-Cinân* 4 (2020).

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî eş-. *Tefsîrü'ş-Şa'râvî -el-Hevâtir-*. I-XX Cilt. Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lehmî eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. I-VII Cilt. Dârü İbn 'Affân, 1997.

Şehâte, Mahmûd. *Ehdâfü külli sûretin ve makâsidühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976.

Şehhâte, Zemzem Abdülmün'im. "el-'Udûlü'l-Beyânî ve Cemâliyyâtühü fî Sûreti'l-Vâkı'a". *Mecelletü Külliyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye* III/38 (2019).

Şehrî, Abdurrahmân b. Mu'âde el-Bekrî eş-. *eş-Şâhidü'ş-şi'rî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm: ehemmiyetühü ve eserühü ve menâhicü'l-müfessirîn fî'l-istişhâd bihi*. Riyâd: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 1431.

Şehrî, Ahmed b. Sâlim eş-. "Nazariyyetü's-Sarfe ve'r-Red 'ale'l-Kâilîne bihâ". *Mecelletü'l-Kırâ'a ve'l-Ma'rife* 157 (2014).

Şehristanî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdüllkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed Vekîl. I-III Cilt. Kâhire: Müessesetü Halebî ve Şürekâhü, 1387.

Şeltût, Mahmûd. *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1983.

Şemrî, Habîb Mehdî eş-. "Üslûbü'l-İltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün Tatbîkiyyetün 'ala Tefsîr't-Tahrîr ve't-Tenvîr Li'ş-Şeyh Tâhir b. Âşûr". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye* I/27 (2013).

Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2021.

Şen, Ziya. "Kur'ân'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmîliği". *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006).

Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri : Tarihi, Mahiyeti, Hikmeti, Belagati, Tekrar Sebebi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-kadîr*. I-X Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2.bs., 1419.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl*. thk. Ahmed ʿAzv ʿİnâye. I-II Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.

Şeybânî, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-. *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne. I-IV Cilt. Kâhire: Dârü Nahdeti Mısır, ts.

Şeyhûn, Muhammed es-Seyyid. *el-İstiare : neş'etuha, tetavvüruha*. Dârü'l-Hidâye, 2. Basım, 1994.

Şiddî, Âdil b. Ali eş-. *et-Tefsîrü'l-ilmî't-tecrûbî li'l-Kur'âni'l-Kerîm: cüzûrühü ve tatbîkâtühü ve'l-mevkifü minhu*. Riyâd: Medârü'l-Vatan, 1. Basım, 2010.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, ts.

Şinkîtî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî eş-. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. I-X Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.

Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mesûd b. Muslih el-Fârisî eş-. *Şerhu hikmeti'l-işrâk*. thk. Abdullâh Nûrânî - Mehdî Muhakkık. Tahrân: Müesseses-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1380.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *es-Sirâcu'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. I-IV Cilt. Kâhire: Matba'atü Bulâk, 1285.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. I-XXII Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 1417.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XXIV Cilt. y.y: Dârü Hecer, 1422.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl et-. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. I-X Cilt. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1426.

Tabl, Hasan. *Üslûbu'l-iltifât fi belâgati'l-Kur'âniyye*, 1990.

Taghıyev, Kovsar. *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Tâî, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-. *el-Hamâse*. thk. Abdülmün'im Ahmed Sâlih. Irak: Dârü'r-Reşîd, ts.

Tala, Murat. *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

Talbı, M. "Ibn Ashur". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. B. Lewıs vd. Leiden: E:J: Brill, 1986.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-XV Cilt. Kâhire: Dârü Nahdeti Mısır, 1. Basım, 1998.

Tarafe b. 'Abd, Ebû Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân. *Dîvân*. thk. Mehdî Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebû'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi. *Miftahü's-sa'âde ve misbahü's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*. I-III Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405.

Tayfur, Sabğatullah. "Sâlih b. Suûd'a Göre Külliyyâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/1 (2021).

Tayyâr, Müsâ'id b. Süleymân et-. *el-İ'câzü'l-'ilmî ilâ eyne: makâlatün takvîmiyyetün li'l-i'câzi'l-'ilmî*. Suûd-i Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1433.

Tayyâr, Müsâ'id b. Süleymân et-. *Fusûl fî usûli't-tefsîr*. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 3. Basım, 1438.

Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-. *Şerhu divâni'l-hamâse*. I-II Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh. *el-Mutavvel şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2013.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh. *el-Mutavvel: Şerhu telhîsi Miftâhi'l-ulûm: Belâgat İlimleri, beyân-bedî'*. çev. Zekeriya Çelik. I-II Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh. *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Accâc 'Avde Berguşe. I-III Cilt. Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 1443.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn*. ed. Ferik el-'Acem. thk. Ali Dahrûc. I-II Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1996.

Temîmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-. *Şerhu't-telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. I*V Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2008.

Temizer, Aydın. "Kur'an'da Geçen (Lealle) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* XII/2 (2012).

Temizer, Aydın. *Kur'ân'ın Benzersiz Üslûbu*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.

Temizkan, Abdullah. *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyb*. thk. Komisyon. I-XVII Cilt. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434.

Tîbî, Şerefeddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *et-Tibyân fî ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. thk. Hâdî 'Atiyye Matar Hilâlî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.

Timurtaş, Abdulhadi. "Kur'ân'a Özgü Bir Tarz: Âdâtu'l-Kur'ân Meselesi". *İslam ve Yorum II -Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar-*. ed. Saffet Sancaklı vd. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *es-Sünen*. thk. Beşîr 'Avvâd Ma'rûf. I-VI Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Tirmizî, Muhammed b. Ali b. Hasan el-Hakîm et-. *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hasan Nasr Zeydân. Matba'atü Sa'âde, 1. Basım, 1969.

Tiyek, Fatih. "Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsiri Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. İstanbul: İlem (İlmi Etüdler Derneği), 2016.

Turkî, İbrahim b Mansûr et-. "el-Kavl bi's-Sarfe fî İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm -Arz ve Dirâse-". *Mecelletu Câmiati Ummi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lugât ve Âdâbihâ* 1/2 (2009 1430).

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Âğâ Bozorg Tahrânî. I-X Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Türcan, Galip. "Kelamda Nübüvvetin İspatı -Nübüvvet Geleneği Bağlamında-". *Dînî Araştırmalar* IX/25 (2006).

Uçarol, Rifat. "Gazi Ahmet Muhtar Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Ukaylî, Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-. *Dîvân*. thk. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr. I-II Cilt. Cezâyir: 'Âsimatü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Amâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Ulusu (Ülger), Müşerref. *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. I-III Cilt. Dârü İbni'l-Cevzî, ts.

Uyanık, Mevlüt. "İbn Sina'ya Göre Tümevarımın Tutarlılığı Meselesi,". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul, 2009.

Ünal, Serkan. *Lafzın Manaya Delaleti Açısından Bilimsel Tefsir (Usûlî Tefsir Önerisi)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. I-II Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1415.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1411.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-. *et-Tefsîrü'l-basît*. thk. Abdülazîz b. Muhammed b. Muhammed el-Yahyâ. I-XXV Cilt. İskenderiyye: Dârü'l-Musavveri'l-'Arabî, ts.

Vural, Faruk. *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Akîdetü'n-Nizâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'ân dili (inceleme*tenkitli metin)*. ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. I-IV Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Yemânî, Halîl Mahmûd el- vd. "et-Tahrîr ve't-Tenvîr Li-Muhammed et-Tâhir b. Âşûr: Taba'âtühü, Masâdirühü, Melâmihühü, Tasnîfühü, ed-Dirâsât Havlehü". *Marsadü Tefsîr Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*.

Yıldırım, Seyit. *Nesefî Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yıldırım, Zeki. "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 40 (2013).

Yıldız, İbrahim. "Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 74 (2019).

Yıldız, Musa. "Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XLIV. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Yıldız, Mustafa. *Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsîrinde İsrâiliyata Yaklaşımlar ve Kitab-ı Mukaddes Nakilleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Yörük, İsmail - Şık, İsmail. "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği". *Dînî Araştırmalar* VII/19 (2004).

Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metodoloji Örneği-". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. ed. Mehmet Öztürk - Serkan Demir. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Yüksek, Muhammed İsa. "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası". *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018).

Yüksek, Muhammed İsa. “Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimesi Bağlamında Kur’ân’ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 29 (2018).

Yüksek, Muhammed İsa. *Ulûmü’l-Kur’ân’ın Tabiatı*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2025.

Yüksel, Ahmet. “Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010).

Yüksel, Yakup. “Muhammed Tâhir b. Âşûr’un Hayatı”. *Çağdaş İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde İbn Âşûr*. ed. Yakup Yüksel - Osman Arpaçukuru. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2022.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Komisyon. I-XL Cilt. Kuveyt: Vezâretü’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. I-V Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. I-III Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. I-IV Cilt. Kâhire: Dârü’r-Reyyân li’t-Türâs, 1407.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *Esâsü’l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. I-II Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419.

Zengin, Mehmet. *Kur’ân’ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tâhir İbn Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Zengin, Mehmet - Kazan, Ramazan. “İbn Âşûr’a Göre Kur’ân’ın Belâgat Açısından Özgünlüğü Îcâz Örneği”. *Jorunal of Social Humanities and Administrative* VIII/58 (2022).

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mara‘şelî. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 1410.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-. *Teşnîfü’l-mesâmi’ bi-cem’i’l-cevâmi’*. thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullâh Rebî’. I-IV Cilt. Mektebetü Kurtuba Li’l-Bahsi’l-‘İlmî ve İhyâ’i’t-Türâs, 1. Basım, 1998.

Zeynüddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir. *Enmûzecun celîl fî es’ileti ve’l-ecvibeti ‘an ğarâibi âyi’t-tenzîl*. nşr. Abdurrahman b. İbrahim. Riyad: Dârü ‘Âlemi’l-Kütüb, 1. Basım, 1413.

Zübyânî, Nâbiğa ez-. *Dîvân*. thk. Abbâs Abdüssettâr. Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1996.

Zühaylî, Vehbe ez-. *et-Tefsîrü’l-münîr fi’l-akîde ve’ş-şerîa ve’l-menhec*. I-XXX Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1411.

Zünîbât, Fâyiz Meddullâh Selmân ez-. “et-Tefennün Mahrecen Belâğiyyen ‘inde İbn Âşûr fî Tefsîrihi: Dirâsetün Nakdiyyetün fî İşkâliyyeti’l-Mefhûm ve Bedâilihi’l-Menheciyye”. *el-Mecelletü’l-Ürdüniyye fi’l-Lügati’l-‘Arabiyye ve Âdâbihâ* XI/2 (2015).

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. I-II Cilt. y.y: Matba‘atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 3. Basım, ts.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020.