T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

İBN CÜZEYY EL-GIRNATİ'NİN ET-TESHÎL Lİ-ULUMİ'T-TENZÎL ADLI TEFSİRİ'NİN MEÂNÎ İLİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Yüksek Lisans Tezi

RECEP YARTAŞI

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

İBN CÜZEYY EL-GIRNATİ'NİN ET-TESHÎL Lİ-ULUMİ'T-TENZÎL ADLI TEFSİRİ'NİN MEÂNÎ İLİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Yüksek Lisans Tezi

RECEP YARTAŞI
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi ALİ BENLİ

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi RECEP YARTAŞI'nın İBN CÜZEYY EL-GIRNATİ'NİN ET-TESHÎL Lİ ULUMİ'T TENZÎL ADLI TEFSİRİ'NİN MEÂNÎ İLİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 18.04.2019 tarih ve 2019-10/23 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 29/04/2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi ALİ BENLİ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HALİL İBRAHİM KAÇAR	
3.	Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi HARUN ABACI	

GENEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Recep YARTAŞI

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı : Arap Dili ve Belagatı

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Ali BENLİ

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans Tezi – 2019

Anahtar Kelimeler : Kur'an'ı Kerim, et-Teshîl, İbn Cüzey, Belagat, Meânî

ÖZET

Belagat ilminin üç kısmından biri olan meânî ilmine "Arapça lafızların muktezâ-yı hâle (duruma ve yerine) uygunluğunu bildiren ilimdir" şeklinde ıstılâhî bir anlam yüklenmektedir. Bu çalışmada hicri 7. yüzyılın son çeyreği ile 8. yüzyılın ilk yarısına tekâbül eden bir zaman diliminde yaşamış olan Endülüs bölgesi müelliflerinden İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî'nin (693/741) tefsir ilmine ait olan et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl adlı eseri meânî ilmi açısından incelenmiştir. Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde müfessirin hayatı ve eserleri ele alınmış; onun tefsirinin özelliği ve tefsirinde takip ettiği yöntem ile i'câzu'l-Kur'an, fesahat, belagat ve beyan konularına yaklaşımı incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde meânî ilmi genel hatlarıyla ortaya konularak et-Teshîl, kelamın formu açısından ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise et-Teshîl, belagat ilminin ana başlıkları çerçevesinde kelamın muhtevası açısından incelenmiştir.

Giriş kısmında ana esaslar ve çalışmanın yönteminin özet bir şekilde verildiği bu çalışma, bir sonuç ve kaynakça kısmı ile sona ermiştir.

GENERAL INFORMATİON

Name and Surname : Recep YARTAŞI

Department : Basic Islamıc Sciences

Field : Arabic Language and Rhetoric

Thesis Supervisor : Doctor Lecturer Ali BENLİ

Thesis Type and the Date : Postgraduate Thesis - 2018

Keywords : The Holy Quran, At-Tashîl, Ibn Juzayy, Rhetoric, ʿIlm al-maʿānī

ABSTRACT

The ʿilm al-maʿānī a science that is one of the three parts of the rhetoric science, and it is an act of successfully conveying intended ideas by skilful combination of precise words at relevant or suitable context of situation.

In the first part of the three-part study, at-Tashîl li-‘ulûmi’t-tenzîl of İbn Juzayy al-Kelbî al-Gırnâtî (693/741), who lived in the 7th and 8th centuries, was examined in terms of ma’ânî science. In the first part of the study, which consists of three parts, the life and works of exegetes; his method of exegesis with the method followed in his tafsir iâcâzu’l-Qur‘an, fasahat, eloquence and attempted to examine the issue of expression issues are tried to be examined. The second part of the study revealed the ma’ânî science in general terms and then dealt with the at-Tashîl as a expression structure. In the last chapter, the study examined at-Tashîl in terms of the content of expression within the framework of the main topics of rhetoric.

This study, in which the main principles and the method of examination are given in the introduction section, ended with a conclusion and bibliography section.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR vii
I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI 1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI 2
III. KONUYLA İLGİLİ LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 3
BİRİNCİ BÖLÜM 7
İBN CÜZEY'İN HAYATI, ESERLERİ VE İ'CÂZU'L-KUR'AN'LA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ 7
I. HAYATI, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ VE ESERLERİ 8
A. HAYATI 8
B. İLMİ HAYATI 9
C. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ 9
D. ESERLERİ 10
II. İBN CÜZEY'İN et-TESHÎL li-'ULÛMİ'T-TENZÎL ESERİ 11
A. ESERİNİN KAYNAKLARI 12
1. Dilbilimsel Kaynakları 14
A. Keşşâf Tefsiri 16
B. el-Muharrerü'l-Vecîz 17
B. İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNİN ÖZELLİĞİ VE ONUN ESERİNDE TAKİP ETTİĞİ METOD 19
III. İBN CÜZEY'İN İ'CÂZU'L-KUR'AN, FESAHAT, BELAGAT VE BEYAN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ 23
A. İ'CÂZU'L-KUR'AN 23
B. FESAHAT 26
C. BELAGAT 28
D. BEYAN 29
İKİNCİ BÖLÜM 36
et-TESHÎL'İN KELAMIN FORMU AÇISINDAN İNCELENMESİ 36
I. MEÂNÎ İLMİ 37
II. HABERİ CÜMLE YAPISI 42
A. DOĞRU VE YALAN 44
B. HABER CÜMLESİ VE KURULUŞ GAYELERİ 48
1. Fâide-i Haber 49
2. Lâzım-ı Fâide-i Haber 49

3. Kelamın Farklı Amaçlar İçin Söylenmesi 50
C. MUHATABIN TUTUMUNA GÖRE KELAMIN AŞAMALARI 50
1. İbtidâî Haber 51
2. Talebî Haber 51
3. İnkârî Haber 51
D. AKLÎ HAKİKAT VE AKLÎ MECÂZ 52
E. İHBÂRÎ FORMDA İNŞÂÎ MANALI CÜMLELER 56
III. İNŞÂÎ CÜMLE YAPISI 59
A. TALEBÎ İNŞÂ CÜMLESİ 59
1. Emir 59
2. Nehiy 62
3. İstifhâm 63
4. Temennî ve Teraccî 66
5. Nidâ 67
B. TALEBÎ OLMAYAN İNŞÂ CÜMLESİ 68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 70
et-TESHÎL'İN KELAMIN MUHTEVÂSI AÇISINDAN İNCELENMESİ 70
I. KASR 71
A. NEFİY ve İSTİSNÂ (ما و اِلَّا) 72
B. اِنَّمَا EDATI ile KASR 72
C. TE'HİR EDİLMESİ GEREKEN KELİMENİN ÖNE GEÇİRİLMESİ 73
D. MÜPTEDA VE HABERİN HER İKİSİNİN DE MA'RİFE GELMESİ 74
E. FASIL ZAMİRİ 74
II. TAKDÎM ve TE'HÎR 75
A. ARALARINDA ANLAMSAL İLİŞKİ BULUNAN KELİMELERİN TAKDÎM VE TE'HÎRİ 78
1. Rahmân ve Rahîm 78
2. Vasiyyet ve Borç 78
3. Af ve Azar 79
4. Dağlar ve Kuşlar 79
5. Yaya ve Binitli 79
6. Kız Çocuk ve Erkek Çocuk 79
7. Ticaret ve Eğlence 80
8. Müzekker ve Müennes 81
III. HAZİF VE ZİKİR 81

A. HAZİF 81
1. Hazif Çeşitleri 82
A. İktitâ' 82
B. İktifâ 83
C. İhtibâk 83
D. Tazmîn 84
E. İhtizâl 85
B. ZİKİR 85
IV. TA'RÎF VE TENKÎR 86
A. TA'RÎF 86
B. TENKÎR 88
V. ÎCÂZ, İTNÂB ve MÜSÂVÂT 89
A. ÎCÂZ 90
1. Îcâz-ı Hazif 91
2. Îcâz-ı Kısar 91
B. İTNÂB 92
1. Genel İfadeden Sonra Özel Bir İfade Getirilmesi 92
2. Özel İfadeden Sonra Genel Bir İfade Getirilmesi 93
3. Îzâh 93
4. Tekrâr (Tekrîr) 94
5. Ara Cümle 94
6. Tetmîm 94
C. MÜSÂVÂT 95
VI. FASIL-VASIL 95
VII. SÖZÜN ZÂHİRE AYKIRI GELMESİ 97
A. KELAMDA FARKLI KELİME TÜRLERİNİN KULLANILMASI 97
1. Zamir-İsim Değişkenliği 97
2. İsim Yerinde Zamir Kullanılması 98
B. İLTİFÂT 98
C. ÜSLÛBU'L-HAKÎM 100
D. KALB 101
E. TAĞLÎB 102
F. EDATLARIN KENDİ YERLERİNİN DIŞINDA KULLANIMI 105
G. KELİME VE CÜMLELER ARASINDAKİ DEĞİŞİM 106

SONUÇ..... 109

KISALTMALAR

(a.s.)	Aleyhi's-Selâm
AÜİFD	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
edt.	Editör
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
KSÜ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
thk.	Tahkik eden
t.y.	Tarih yok
y.y.	Yer yok
y.y.y.	Yayınevi yok

ÖNSÖZ

Kur'an'ı Kerim, 23 sene zarfında peyderpey indirilmiş ilahi bir kitaptır. Bu kitap, içlerinde önde gelen birçok şair ve hatibin bulunduğu inkârcı cahiliye Araplarına belli safhalarda bir benzerinin meydana getirilemeyeceği noktasında meydan okumuştur. Öyle ki inkârcı Araplar, bu son safhada bir benzerinin ötesinde onun bir sûresinin benzerini dahi getirmekten aciz kalmışlardır. Bu durum, Müslümanları Kur'an'ın barındırdığı i'câzı tespite teşvik etmiş, bu uğurda dil âlimleri ve müfessirler oldukça çaba sarf etmişlerdir. Sonuç olarak Müslüman âlimler i'câz noktasında nazım ve sarfe olmak üzere iki temel görüş ortaya koymuşlardır.

İlahi vahyi anlamada bir hizmetçi görevi gören belagat ilmi, Müslüman âlimlerin kelamı anlamlandırma hususunda üzerine en çok yoğunlaştıkları ilimlerden biri olmuştur. Belagat ilminin üç bölümünden biri olan meânî ilmi ise kelamın muktezâ-yı hâle uygunluğunu incelemektedir. Arap dilinin geniş yapısı ve bu dilin diğer dillere nazaran kurgu imkânının yüksek olması meânî ilmine özel bir pozisyon kazandırmaktadır.

Bu çalışmada Endülüs âlimlerinden şehit İbn Cüzey el-Gırnâtî'nin *et-Teshîl li-Ulûmi't*-Tenzîl adlı eseri meânî ilmi açısından incelenmiştir. Bu minvalde çalışmada bir ayetin anlamının farklılık göstermesinde meânî ilminin yerini ve etkisini İbn Cüzey ve *et-Teshîl* çerçevesinde anlamak hedeflenmiştir. Ayrıca meânî ilminin teorik tartışmaları ekseninde müfessir ve eserinin konumunu tespit etmek incelemenin elzem amaçları arasında yer almıştır.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın önemi ve amacı, araştırmanın yöntemi ve sınırları ile *et-Teshîl* ekseninde yapılan çalışmaların bir literatür değerlendirmesi ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde İbn Cüzey'in biyografisine çok kısa yer verilmiş, eserleri özet bir şekilde tanıtılmıştır. Akabinde eseri *et-Teshîl*'in kaynakları ve özellikleri ele alınmıştır. Bu bölümde son olarak müfessirin i'câzü'l-Kur'an, fesahat, belagat ve beyan hakkındaki düşünceleri incelenmiştir.

İkinci bölümde meânî ilmi gelişim seyri, konusu ve nahiv ile ilişkisi bakımından ele alınmış, genel bir yapı ortaya konulmuştur. Ayrıca bu bölümde meânî ilminin temel taşını oluşturan ihbârî ve inşâî cümle yapıları ve bu yapıların altındaki meseleler kelamın formu ismiyle incelenmiştir.

Üçüncü ve son bölümde *et-Teshîl*, kelamın muhtevası ismiyle kasr, takdîm-te'hîr, hazif-zikir, ta'rîf-tenkîr, îcâz-itnâb-müsâvât ve fasıl-vasıl gibi başlıklar altında incelenmiştir. Son olarak muktezâ-yı zâhirin dışında gelen kelamda incelemeden müstağni tutulmamıştır. Ayrıca bu bölümde sayılan başlıklara dair uygulamalar ve uygulamalar çerçevesinde şekillenen değerlendirmeler ortaya konulmuştur.

Sonuç bölümünde, elde edilen bulgular ve kanaatler ortaya konulmuştur.

Bu vesileyle tez yazım sürecinde rehberliklerinden istifade ettiğim danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ali Benli'ye teşekkürlerimi sunarım. Değerli görüş ve tavsiyelerinden istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Harun Abacı, Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes Ateş ve Hüseyin Karaca hocalarıma teşekkür etmek istiyorum. Tashih ve redaksiyon aşamasında yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarım Abdullah Kaşit ve İsmail Araz'a da en içten dileklerimle teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Eserinde dilbilimsel unsurları çok sık ve derin olarak işleyen İbn Cüzey el-Gırnâtî'nin (ö. 741/1341) ilahi vahyi bu unsurlar sayesinde nasıl anlayıp yorumladığına şahitlik ettiğimiz *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsiri, sahasında önemli sayılabilecek bir kaynaktır. Ne var ki bu eser, gramer ve belagat yönünden bütüncül bir şekilde bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bu yüzden biz, bu çalışmamızda eseri, tezimizin imkân sınırları içerisinde bütüncül bir dilbilimsel incelemeden ziyâde belagat alanının meânî ilmi açısından kapsamlı bir şekilde incelemeyi tercih ettik. Bu sayade eserin ve müellifinin yansıtmaya çalıştığı Kur'an'ın lafız-mana veya ses-düşünce açısından barındırdırdığı inceliklerini ortaya koymaya gayret gösterdik. Nitekim incelemede ortaya konulan veriler ve bu verilerin işlenmesinden elde edilen sonuçların, tefsir ilmine ve belagat çalışmalarına katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

Bu çalışmada müellifin metoduna uygun bir şekilde eleştirel bir okuma yapılarak meânî ilminin konularına dair cevap arayışı içerisine girilmiştir. Bu yöntem, müfessirin de eserinde ayetler ve sûreler çerçevesinde takip ettiği yöntem ile uyumluluk göstermektedir.

Eserin müstakil bir tefsir çalışması mı yoksa başka bir tefsirin muhtasarı görüntüsünde mi olduğu İbn Cüzey ve *et-Teshîl*'e yöneltilen ilk ve en önemli sorudur. Zira bu soruya verilecek cevap, çalışmamızın temel yapı taşı mahiyetinde olacaktır. Bir diğer soru, eserin kaynakları hakkındadır. Nitekim eserin kaynaklarını tespit edebilmek müfessirin yöntemini tespit etme açısından doğrudan bir katkı sağlayacaktır. Müfessirin belagat ilmini nasıl isimlendirdiği, genel olarak bu ilmin özel olarak meânî ilminin terminolojisini eserinde nasıl işlediği esere yöneltilen diğer sorulardandır. Ayrıca işlenilen bu terminolojinin, günümüz ıstılahlarıyla uyumluluk göstergesi de çalışmada göz ardı edilmemiştir. *et-Teshîl*'de bulunan Kur'an'ın i'câzı hakkındaki görüşlerin ve bu görüşler çerçevesinde müfessirin benimseyip kitabında işlemiş olduğu düşüncelerin ne olduğu sorusu da esere yöneltilen ve cevabı aranan bir diğer sorudur. Müfessirin eserinde meânî ilmini hangi amaçlar çerçevesinde kullandığı sorusu da tarafımızdan incelenmeye çalışılarak onun görüşlerine temel bulma adına bu ilmi nasıl işlediği gözler

önüne serilmeye çalışılmıştır. Son olarak müfessirin, meânî ilmini sınırları belli bir ilim olarak görüp görmediği veya bu ilme müstakil ve yeni bir katkı sağlayıp sağlamadığı ortaya konulmak istenmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE SINIRLARI

Çalışmamızda *et-Teshîl* adlı tefsir kitabını meânî ilmi açısından incelemeye çalıştık. Bu inceleme esnasında müfessirin eserde tespit edemediğimiz görüşlerini, diğer eserlerini inceleyerek belirlemeyi amaçladık.

Teshîl, salt bir belagat kitabı olmadığından tezin sınırlarını aşmaması amacıyla meânî ilminin sahasına giren her konunun tanımı yapılmamıştır. Bu bağlamda yapılmak istenen daha çok müfessirin uygulamalarından hareketle onun tanımlarını tespit etmektir. Ayrıca çalışmada belagat kitaplarında yer alan nazarî tartışmalar çeşitli görüşler ve tenkitler ışığında verilmeye ve bu sayede müfessirin tercihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada sosyal bilimlerin "*anlamacı*" ve "*mukayese edici*" yönteminin kullanıldığı söylenebilir.

Müfessirin pozisyonunu tespit etme çerçevesinde kullanılan bir diğer yöntem "*örnekleme*" metodudur. Zira bu çalışmada konuya örnek teşkil eden ayetler, müfessirin görüşleriyle birlikte verilmeye çalışılmıştır. Ancak tezin sınırını aşmaması ve mahiyetini bozmaması adına biz örnekleri çok kısa tutmaya çalıştık. Fakat bazı başlıklarda birebir müfessirin görüşünü yansıtan ayetleri de sunmaktan ve tahlil etmekten çekinmedik. Sayılanlara ek olarak ayetleri Türkçe yazım sistemine uygun olmamasından dolayı cümlenin başında başlatmamaya dikkat gösterdik. Tezin bütünlüğünü bozmaması ve bir örnekler kitabı imajı vermemesi için ayetleri örnekler başlığı altında ayrı bir şekilde incelemedik ve bu ayetleri ve yorumlarını konuların içine serpiştirmeye gayret gösterdik. Çalışmanın bütününde tarihler konusunda kronolojik sıraya uyulduğunu söylemeliyiz. Ayrıca akademik kriterlere uygunluk açısından eser ve müellif isimlerini TDV İslam Ansiklopedisi referanslı yazmaya hassasiyet gösterdik.

İbn Cüzey'in tefsir ilminin yanında fıkıh ve kelam ile ilgilenmesi çalışmamızı disiplinlerarası bir etkileşime girmeye mecbur bırakmıştır. Bu çerçeve de çok sayıda

usûl-i fıkıh ve kelâm kitabına başvurduğumuzu ve çalışmada bunların veri malzemelerini kullandığımızı söyleyebiliriz.

III. KONUYLA İLGİLİ LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl isimli tefsir kitabının üzerine yapılan akademik çalışmalar şunlardır:

Kitaplar

1) Ali Muhammed ez-Zübeyrî, *İbn Cüzey ve menhecühû fi't-tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1407-1987.

İki ciltten oluşan bu eserde müellif, İbn Cüzey'in tefsir metodunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Eser, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşur. Bu çalışma, İbn Cüzey ve tefsiri üzerine yapılmış kapsamlı çalışmalardan biridir.

2) Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti't-tefsîr li 'ulûmi't-tenzîl li İbn Cüzey*, Dâru İbni'l-Cevzî, y.y. 1431-2010.

Eser, *et-Teshîl*'de bulunan birinci mukaddimenin şerhi mahiyetindedir. Şârihin mukaddimesiyle başlayan eser, müellifin yararlandığı kaynaklar ve bir içindekiler bölümü ile sona ermektedir.

Ülkemizde Yapılan Akademik Çalışmalar

1) Mustafa Öztürk, *İbn Cüzey (ö. 741/1340)'in Tefsirinde Tasavvuf*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2003, sayı 11, s. 197-212.

2) Nurullah Denizer, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.

3) Tahsin Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubi ve İbn Cüzey Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010.

4) Mehmet Bağış, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsîri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak 2018, sayı 19, s. 8-26.

5) Sıddık Baysal, *İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme*, Dini Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2018, sayı 54, s. 203-223.

6) Sıddık Baysal, *et-Teshîl'de İbn Cüzey'in Meânî'l-Kur'an Anlayışı*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2018, sayı 29, s. 611-625.

Ülkemiz Dışında Yapılan Akademik Çalışmalar

1) Abdülhamîd Muhammed Nedâ, *el-İmâm İbn Cüzey el-Kelbî ve cühûdühû fi't-tefsîr min hilâli't-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, , Câmiatü'l-Ezher, Kahire 1400-1980.

2) Muhammed Abdürrahîm Muhammed, *Menhecü İbn Cüzey el-Kelbî el-Endelûsî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, Câmiatü'l-Minye, Minye 1409-1989.

3) Sami b. Müsaid er-Rifâî el-Cühenî, *Tahrîcü'l-ehâdîsi ve'l-âsâri fi kitâbi't-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl li İbn Cüzey el-Kelbî*, (Yüksek Lisans), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1419-1998.

4) Hayat Kitab, *Ârâü İbn Cüzey el-usûlî*, (Yüksek Lisans Tezi), Vizâratü't-Ta'lîm el-'Âlî, Cezayir 2000/2001.

5) Hüseyin Muhammed el-Hasan, *Akîdetü'l-imam İbn Cüzey min hilâli dirâseti kitâbihî et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Hurtûm, Hartûm 1429-2008.

6) Muhammed Mirdas, *Menhecü İbn Cüzey fî 'ardi'l-kıraâti fi kitâbihî et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, (Yüksek Lisans), Câmiatü Tilimsân, Tilimsân 1433-2012.

7) Tarık b. Ahmed. b. Ali el-Fâris, *'Ulûmu'l-Kur'ân 'inde'l-imam b. Cüzey el-Kelbî ve eserühâ fi tefsîrihi et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, (Doktora Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1434-2013.

8) Ahmed b. Ali b. Hayyan el-Harisi, *Tevcîhü'l-kırâat 'inde'l-imâm İbn Cüzey*, (Makale), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1438-2016.

9) Muhammed Abdullah Hüseyin el-Kehlânî, *İhtiyâru'l-imâm İbn Cüzey el-Kelbi fi tefsîri't-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl min evveli cüz'i-s-sâmin ve'l-'ışrîne ilâ nihâyeti'l-cüz'i's-selâsîn (Dirâse Tahlîliyye Vasfiyye)*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, Omdurman 1438-2017.

10) Hammud b. Atik b. Razi el-Ma'bedi, *et-Tercihü bi'l-kavâ'idi'n-nahviyye fi tefsîri İbn Cüzey*, (Makale), Câmiatü Şakrâ, Şakrâ 1438-2017.

11) Îhab Muhammed Haydar Bâkî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl li İbn Cüzey ve Fethi'l-Kadîr li'ş-Şevkânî min bidâyeti'l-cüz'i's-sânî ve'l-'işrîne ilâ nihâyeti'l-cüzi'r-râbi' ve'l-'işrîne dirâse tahlîliyye mukârane*, (Doktora Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, Omdurman 1439-2018.

12) Îman Bintü Zekî b. Abillatif Atıyye, *Tercîhatü'l-imam İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîri min hilâli kitâbihî et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl 'ard ve münâkaşa min evveli Sûreti'l-Mürselât ilâ âhiri Sûreti'l-A'lâ*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke t.y.

13) Muti' Muhammed Ali Hasan, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl li-İbn Cüzey el-Kelbî ve Zâdü'l-Mesîr li İbni'l-Cevzî (Dirâse Menheciyye Mukârane)*, (Doktora Tezi), Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, Omdurman t.y.

14) Dr. Mahir Jasem Hasen el-Omari, *İbn Cüzey el-Kelbî nâkide luğaviyye fi tefsîrihî et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl min hilâli Sûreti'l-Bakara Dirâse Mukârane li akvâlihî bi akvâli ğayrihî mine'l-müfessirîn*, (Makale), Câmiatü'l-İmâmü'l-Âzam, Ninova t.y.

Verilen bilgilerden İbn Cüzey'in *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı eserinin ülkemizde olsun, ülkemiz dışında olsun pek çok kişinin ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı eser, birçok yönden ele alınarak hakkında kitaplar yayımlanmakta; yüksek lisans ve doktora seviyelerinde incelemeler yapılmaktadır. Ancak yapılan çalışmalara baktığımızda eserin genelde belagat, özelde ise meânî ilmi açısından

çalışılmadığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmamızda eseri, belagat ilminin üç ana konusundan biri olan meânî ilmi açısından inceleyerek bu konudaki boşluğu gidermeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN CÜZEY'İN HAYATI, ESERLERİ VE İ'CÂZU'L-KUR'AN'LA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

I. HAYATI, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ VE ESERLERİ

A. HAYATI

Tam adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Yahyâ b. Abdurrahman b. Yûsuf b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî olan İbn Cüzey, 19 Rebîülevvel 693 (17 Şubat 924) tarihinde Endülüs'ün Gırnâta şehrinde doğmuştur. Öğrencisi Hadramî ve çocuğunun öğrencilerinden olan Mücârî (ö. 862/1458) bu tarihi vermesine karşılık[1] Makkarî (ö. 1041/1632) ise aynı senenin 9 Rebîülâhir'inde (9 Mart) dünyaya geldiğini belirtmektedir.[2] Künyesi Ebü'l-Kâsım olan[3] müfessir, ismi tasğîr kalıbındaki Cüzey ismiyle tanınmıştır.[4] Bu ismin kaynağı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte bunun atalarından birine nispet edildiği düşünülmektedir.[5] İlk fetihler sırasında Endülüs bölgesine gelen ataları, Gırnâta'nın güneyindeki Velme/Velbe'ye yerleşmişlerdir.[6] Makkarî, eserinde bu şehrin İşbiliyye şehrinin güneybatısında kalan Velbe olduğu bilgisini nakletmektedir.[7]

İbn Cüzey, Gırnâta'nın önde gelen ilim ailelerinden birine mensuptu. Hatta babası Ahmed, ülkesindeki ganimetlerin dağıtımı konusunda görevlendirilmiş önemli bir ilim adamıydı.[8] Bunun yanı sıra dedesinin dedesi olan Yahya ile onun babası Abdurrahman Ceyyan'da (Jean) emirlik yapmışlardır.[9] İbn Cüzey, 7 Cemâziyelevvel 741 (29 Ekim 1340) tarihinde Portekiz ve İspanyol kuvvetlerine karşı Cebelitârık bölgesi yakınlarında yapılan Tarîf savaşında şehit düşmüştür.[10]

---

[1] Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dîbâc*, Dâru'l-Kâtib, Trablus, 2000, s. 399.
[2] Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. Hasan Abbas, Dâr-u Sader, Beyrut, 1408-1988, c. V, s. 514.
[3] Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*, Dâru'l-İlim, y.y, t.y, c. V, s. 325; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, Müessetü Nüveyhiz, Beyrut, 3. Baskı, 1988, c. II, s. 481; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, c. V, s. 514.
[4] Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 406.
[5] Ali Muhammed ez-Zübeyrî, *İbn Cüzey ve menhecühû fi't-tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1407-1987, c. I, s. 142.
[6] Makkarî, *Nefhu't-tîb*, c. V, s. 514; Muhammed b. Abdullah Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1424, c. III, s. 10, 11; Özel, s. 406.
[7] Makkarî, s. 514.
[8] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1993, c. III, s. 356.
[9] Ebü'l-Velîd İbnü'l-Ahmer, *Nesîrü'l-cümân fi şi'ri men nazamenî ve iyyâhü'z-zamân*, nşr. M. Rıdvan ed-Dâye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 166.
[10] İbnü'l-Ahmer, s. 166; Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. M. Ahmedî Ebü'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire, 1972, c. II, s. 276.

B. İLMİ HAYATI

İbn Cüzey, hoş sohbetli, çevresine faydalı ve itibar gören bir ilim adamıydı. Daha erken yaşlarda Gırnâta'daki el-Câmiü'l-Kebîr'de hatip olarak görevlendirilmiştir. Onu tanıyanlar üstün bir kişliliğe sahip olduğu konusunda hemfikirdir.[11]

İbn Cüzey, hayatını ilme adamış, ömrünü öğretim ve te'lif faaliyetiyle geçirmiştir. Onun, hükümdarlarınkine benzer bir kütüphaneye sahip olduğu kaynaklarda geçmektedir.[12] Askalânî (ö. 852/1449) de eserinde İbnü'l-Hatîb'den (ö. 776/1374-75) yaptığı nakille onun ilme çok düşkün olduğunu ifade ederek Arap dili, fıkıh, usûl, edebiyat ve hadis alanında otorite olduğunu belirtmiştir.[13] Bütün bu zikredilenlerden ve onun 49 sene gibi kısa denilebilecek bir yaşam boyunca birçok önemli ve değerli eserler kaleme almasından ciddi bir eğitim faaliyetinden geçtiği sonucu çıkmaktadır.

C. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

İbn Cüzey, hocaları Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr'den (ö. 708/1308) Arapça, fıkıh, hadis ve Ebû Abdullah İbnü'l-Kemmâd'dan (ö. 712/1312) Kur'an dersleri almıştır. Ebû Abdullah İbn Rüşeyd (ö. 721/1321), Ebû Muhammed İbnü'l-Müezzin, Ebu'l-Mecd b. Ebî Ahvas, Ebu'I-Velid Muhammed b. Ali el-Hadramî, Kâdî Ebu Abdullah b. Bertal, Kasım b. Abdullah b. Şat (ö. 723/1322) onun kendisinden ilim tahsil ettiği diğer hocalarıdır.[14] Yukarıda ismleri geçen hocalarının arasından Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr'in onun üzerinde diğerlerinden daha fazla etkiye sahip olduğu belirtilmektedir.[15]

Kendisinden ilim tahsil edenler çocukları Muhammed, Ahmed ve Abdullah'ın yanısıra Lisânüddin İbnü'l-Hatîb[16] ve Ebû Abdillah Muhammed b.Kasım b. Ahmed es-Sedîd'tir (ö.776/1313).[17] Bunun yanısıra İbnü'l-Hasan en-Nübâhî (ö. 792/1389),

[11] İbnü'l-Hatîb, c. III, s.11.
[12] Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, c. II, s. 85.
[13] Askalânî, s. 356.
[14] İbn Ferhûn, c. II, s. 274, 275.
[15] Sıddık Baysal, "*İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme"*, Dini Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2018, sayı 54, s. 209.
[16] Askalânî, c. III, s. 469.
[17] Zübeyrî, c. I, s. 211.

Hadrâmî (ö. 749/1348-1349) ve İbnü'l-Haşâb (ö. 774/1372) ondan ilim tahsil edenler arasındadır.[18]

D. ESERLERİ

İbn Cüzey, tefsir, hadis, fıkıh usûlü, akâid, nahiv, tarih ve biyografi gibi alanlarda bilgi sahibidir. Onun araştırmanın temelini oluşturan *et-Teshil* dışındaki eserleri şunlardır:

1) *el-Kavânînü'l-fıkhiyye.* Tam adı *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh 'alâ mezhebi'ş-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye* diye anılan ve mukayeseli bir fıkıh kitabı görünümde olan eser 100 babdan oluşan iki ana kısımdan oluşmaktadır. Eser, müellifin eserleri arasında *et-Teshil*'den sonra basılan ikinci kitaptır.

2) *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Fıkıh usûlü konularının muhtasar şekilde ele alındığı bir eserdir. Eser aklî, naklî, lugavî, hükmî ve içtihâdî konuları kapsayacak şekilde 5 bölümden oluşmaktadır. Her bölüm de kendi içinde 10 babtan teşekkül etmektedir.

3) *el-Envârü's-seniyye fi'l-kelimâti's-sünniyye*. Eser, ibadet, muâmelât ve âdâb hakkında sahih hadislerin toplandığı muhtasar bir görünümdedir. Öneminden dolayı ilk olarak Ali b. Muhammed el-Kalsâdî tarafından *Lübbü'l-ezhâr şerhu ehâdîsi'l-Envâr* ismiyle daha sonra Ebû Abdullah el-Kaysî tarafından *Minhâcü'l-'ulemâi'l-ahyâr fî tefsîri ehâdîsi kitâbi'l-Envâr* ismiyle şerh edilmiştir.

4) *en-Nûrü'l-mübîn fî kavâ'idi 'akâidi'd-dîn*. İslam inanç konularını ele alan bir eserdir. Baskısı yapılmayan bu eserin bir nüshası, Fas'ta Karaviyyîn kütüphanesindedir.

5) *es-Salât*. Fıkıh hakkında yazılmış bir eserdir.

6) *el-Fevâidü'l-'âmme fî lahni'l-'âmme.* Nahiv hakkında yazılan bu eserin nüshalarına ulaşılamamaktadır.

[18] Zübeyrî, c. I, s. 205-214.

7) *Fehrese*. Eser, doğu ve batıdan birçok âlimin biyografisine dairdir. Eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.[19]

8) *el-Muhtasarü'l-bâri' fî kırâ'ati' Nâfi'*. Mahdût halde bulunan eserin Tunus-el-Mektebetü'l-vataniyye'de 384 numarada bir nüshası bulunmaktadır.

9) *ed-Da'avât ve'l-ezkârü'l-müstahrece min sahîhi'l-ahbâr*.

10) *'Usûlü'l-kurrâi's-sitte ğayri Nâfi'*.

11) *ez-Zarûrî fî 'ilmi'd-dîn*.

12) *Tasfiyetü'l-kulûb fi'l-vüsûl ilâ hazreti 'Allâmi'l-guyûb*.

13) *Vesîletü'l-Müslim fî tehzîbi Sahîhi Müslim*.

II. İBN CÜZEY'İN et-TESHÎL li-'ULÛMİ'T-TENZÎL ESERİ

Fâtiha Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar tam bir tefsir kitabı olan *et-Teshîl*'i İbn Cüzey'e nispet eden ilk kişi, *Minhâcu'l-'ulema el-ahyâr* adlı eserinin mukaddimesinde Muhammed b. Abdilmelik b. Ali el-Kaysî el-Menturi el-Gırnâtî'dir (ö. 834/1431).[20] Son dönemdeki çalışmalar ise şüpheye yer bırakmayacak şekilde eserin İbn Cüzey'e ait olduğunu ispatlamış durumdadırlar.[21]

Eser, ilk olarak 1355/1936 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Yine aynı yıl Dârü'l-kütübi'l-hadîse tarafından Muhammed Abdülmün'im el-Yûnusî ve İbrâhim Atve Ivaz'ın tahkikiyle birlikte yayımlamıştır. Daha sonra Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, eseri birden çok cilt halinde neşretmiştir. Ayrıca eserin hâlihazırda Dâru'l-Fikr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dâru'l-Erkâm, el-Mektebetü'l-Asriyye ve Dâru't-Tayyibe gibi yayınevleri tarafından yayımlanan baskıları bulunmaktadır. Bu araştırma boyunca eserin takip edilen baskısı ise Dâru'l-Erkâm tarafından Abdullah el-Hâlidî tahkikiyle birlikte basılan 1416-1995 Beyrut baskısıdır.

[19] Askalânî, c. III, s. 356; Dâvûdî, c. II, s. 83.
[20] Zübeyrî, c. I, s. 219.
[21] İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, Dâr-u İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y, c. I, s. 288; Nüveyhid, c. II, s.481.

A. ESERİNİN KAYNAKLARI

Müfessirin yöntem ve metodunu tespit etmede en önemli amil, kaynaklarının tespitinde yatmaktadır. İbn Cüzey'de farklı kaynaklardan beslenmiş, bundan dolayı eserinde birçok yönteme sahip olmuştur. Nitekim Ebû Zehra'nın (ö. 1394/1974) bir müfessirin faydalanacağı kaynakların farklı olması nispetince diğer müfessirlerden temâyüz edeceği görüşü[22] de yukarıdaki yargıyı desteklemektedir.

İbn Cüzey, tefsirinin mukaddimesinde kendisinden önceki birçok eserden faydalandığını belirterek eserinin, tefsirle alakalı birçok ilmi barındırdığını ifade etmektedir.[23] Eserin, içerisinde Kur'an ilimleri, kırâat, fıkıh, kelâm, tasavvuf, dil, belagat gibi birçok ilmi barındırdığı âşikardır. Bu yüzden kaynaklarının çok fazla ve çeşitli olması gayet doğal bir sonuçtur. Biz, bu bölümde müfessirin eserinde sık sık isimlerini zikrettiği ve kendilerinden çokça iktibasta bulunduğu en genel kaynaklarını vermeye çalışacağız.

Teshîl'in kaynaklarından zikredeceğimiz ilk kişi, tabiûn âlimlerinden olan Mücâhid b. Cebr (ö.103-104)'dir. Nitekim İbn Cüzey, tefsirinin dokuz yerinde ona atıf yapmaktadır. Örneğin ﴿فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً﴾ *"Rabbinin senin için belirlemiş olduğu yol güzergâhlarını harfiyen takip et"* (Nahl: 16/69) ayetinin bir kısmını tefsir ederken Mücâhid'in görüşünü paylaşmıştır.[24] Mücâhid'in tefsirine göz attığımızda benzer açıklamanın, bir iki lafız farklılığıyla eserinde yer aldığı görülmektedir.[25]

Müfessirin yararlandığı diğer bir kaynak, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu eserde dokuz yerde ona atıf yapılmaktır. Nitekim İbn Cüzey, mukaddimesinde onun hakkında şöyle demektedir: *"Muhammed b. Cerîr et-Taberî, kendisinden önceki müfessirlerin sözlerini toplayan ve onları en güzel şekilde tetkik eden kişidir."*[26]

---

[22] Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y, t.y, s. 397.
[23] Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1416-1995, c. I, s. 10.
[24] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 431.
[25] Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Nasr, 1989, s. 423.
[26] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* c. I, s. 20.

Eserin en önemli kaynaklarından bir diğeri, hocası Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr'dir (ö. 708/1308). Müfessir, hocası hakkında şöyle demektedir: *"Allah, kendisine ilimde genişlik vermiş; o da ömrünü Kur'an'a hizmet yolunda harcamıştır. Güçlü bir hafızaya ve keskin bir düşünceye sahiptir."*[27] İbnü'z-Zübeyr'in eserinin adı *"Milâkü't-te'vîl"*dir. Eserinde müfessir, her sûrede aynı ya da benzer lafızlarla tekrar eden ayetleri inceleyerek bunların hikmetleri ve incelikleri üzerinde durmuş, bu tür ayetler hakkında meydana getirilmek istenen kuşkuları gidermeye çalışmıştır.[28] İbnü'z-Zübeyr'in eserine göz atıldığında İbn Cüzey'in kendisinden birçok yerde faydalandığı dikkat çekmektedir. Örneğin o, ﴿كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ *"Evet, biz kullarımızı işte böyle mükâfatlandırırız"* (Sâffât: 37/105) ayetinde aynı sûredeki diğer kullanımların aksine neden ayetin *"انا كذلك"* şeklinde gelmediğini sorgulayarak benzer lafızlarla gelen ayetleri incelemeye çalışmaktadır. Aynı şekilde Zübeyr'in de ilgili ayete aynı soruları yönelterek ayetler arasındaki benzerliği incelemeye çalıştığı görülmektedir.[29] Benzerliği yansıtan bir diğer örnek ise Hadîd Sûresi'nin ilk ayetinde görülmektedir. İbn Cüzey, سبح (sebbeha) fiilinin, Hadîd, Haşr ve Sâff Sûresinde mâzi sîgada iken Cuma ve Teğâbün Sûresi'nde ise muzâri sîgada kullanıldığını belirterek bu kullanım farklılığın sebebini incelemeye girişmektedir.[30] Aynı şekilde İbnü'z-Zübeyr'in tefsirine baktığımızda ayetlerin benzerliği hakkında kullandığı soru tarzının, yaklaşık aynı lafızlarla geldiği[31] ve cevabı İbn Cüzey'in ihtisar metoduna uygun olarak çok kısa tuttuğu görülmektedir.

Müfessirin faydalandığı diğer kaynaklar Nakkâş'ın (ö. 351/962) *"Şifâü's-südûr"*, Se'âlebî'nin (ö. 429/1038) *"el-Keşf ve'l-beyân"* ve Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *"en-Nüket ve'l-'uyûn"* adlı eserleridir.[32]

İbn Cüzey'in eserinde faydalandığı daha birçok kaynak bulunmaktadır. Fakat çalışmanın muhtevasını aşacağı için bu bilgilerle yetinmek zorunda kaldık. Eserin dil ilimleriyle ilgili kaynaklarını ve temel iki kaynağını oluşturan *Keşşâf* ve *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı eserleri özel bir başlık altında incelemeye çalışacağız.

---

[27] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* c. I, s. 21.
[28] Abdulkerim Ünalan, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 249.
[29] Ebû Ca'fer b. Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî, *Milâkü't-te'vîli'l-katı' bi-zevi'l-ilhâd*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Lübnan-Beyrut, t.y, c. II, s. 410, 411.
[30] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* c. II, s. 343.
[31] İbn Zübeyr, c. II, s. 467.
[32] Zübeyrî, c. I, s. 270-293.

1. Dilbilimsel Kaynakları

et-Teshîl, içerisinde çokça yer alan sarf, nahiv ve belagat ilimlerini kullanarak ayetleri tefsir etmeye çalışan bir dilbilimsel tefsir özelliğini kendinde barındırmaktadır. Bu sebepten dolayı müfessirin, bu ilimlerle ilgili kaynaklarının tespit edilmesi elzem bir durum almaktadır. Bu bölümde müellifin nahiv ve sarf ilimleriyle ilgili kaynaklarının tespitine çalışılacaktır.

İbn Cüzey'in nahiv konularında ve i'râb tercihlerinde Basra ekolüne yöneldiği görülmektedir. Bununla birlikte az da olsa Kûfe ekolünün görüşlerini benimsemiş ve kavramlarını kullanmıştır.

et-Teshîl'in en önemli dilbilimsel kaynağı olarak ilk sırada şüphesiz Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *"el-Kitâb"* isimli eseri gelmektedir. Müellif, eserinin içinde i'râb, kelime açıklamaları ve cümle terkipleri hususlarında Sîbeveyhi'ye çokça atıfta bulunmuştur. Örneğin İbn Cüzey, Enfâl Sûresi'nin ellinci ayetinin açıklamasında Sîbeveyhi'nin *"الامر كذلك"* şeklinde hazif olan yere takdirde bulunduğunu ifade etmiştir.[33]

İbn Cüzey'in yararlandığı bir diğer kaynak Ferrâ'nın (ö. 207/822) *"Me'âni'l-Kur'ân"* adlı eseridir. Ferrâ'ya dolaylı[34] ve doğrudan atıflarda bulunmaktadır.[35]

Müberrid'in (ö. 285/898) "*Müktedâb*" adlı eseri de onun kaynakları arasındadır. İbn Cüzey, eserinde sıklıkla onun ismini zikretmiş, kendisine atıfta bulunmuştur. Örneğin ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَآؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾ *"Geçmişte olup bitenler artık geçmişte kaldı. Ama bundan böyle babalarınızın vaktiyle evlilik yaptığı kadınlarla sakın evlenmeyin. Çünkü bu gerçekten çok çirkin bir iş, çok kötü bir adettir"* (Nisâ: 4/22) ayetinde İbn Cüzey, Müberrid'in كَانَ fiilinin zaid olduğu şeklindeki görüşünü nakletmiş, daha sonra ise haberi olan فَاحِشَةً kelimesinin mansûp geldiğini belirterek onun görüşünün hatalı olduğunu ifade etmiştir.[36]

[33] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 328.
[34] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 20.
[35] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 410.
[36] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 185.

Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseri de İbn Cüzey'in i'râb ve mana yönelimlerinde kendisinden faydalandığı eserler arasındadır. Nitekim müfessir, mukaddimesinde ondan, adını zikrederek nakilde bulunmaktadır.[37] İbn Cüzey, ﴿إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ *"Onları sulara gömmüyorsak, bunun sebebi merhametimiz ve onların dünya nimetlerinden belli bir süre daha yararlanmasını istememizdir"* (Yasin: 36/44) ayeti çerçevesinde Zeccâc'ın رَحْمَةً (*rahmeten*) kelimesinin i'râbı olarak mef'ûl li eclih görüşünde olduğunu belirterek bu tercihi ile mananın *"ancak onlara merhametimiz sebebiyle"* şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[38]

Eserin önemli kaynaklarından bir diğeri, müfessirinde mukaddimesinde Kûfe ekolünden olduğu bilgisini verdiği Kisâî (ö. 189/805)'dir.[39] İbn Cüzey, eserinin başından sonuna kadar ona birçok noktada atıf yapmaktadır. Örneğin müfessir, ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ "*O, arşın sahibidir, şanı yücedir*" (Burûc: 85/15) ayetinde geçen الْمَجِيدُ kelimesini, Kisâî ve Hamza'nın الْعَرْشِ kelimesinin sıfatı olarak mecrûr bir halde okuduğunu ifade etmektedir. Bu okunuşa göre ayetin manası *"O, değerli arşın sahibidir"* şeklinde olmaktadır. Burada dikkatimizi çeken en önemli nokta, müfessirin Basra ekolüne yakın olmasına rağmen Kisâî'nin görüşünü zikrettiği yerde Kûfe ekolünün kullandığı خفض "hafd" terimini kullanmasıdır.[40]

Eserin mukaddimesinde kendisinden bahsedilen[41] ve eserin kaynakları arasında yer alan bir diğer eser İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'ân ve müşkilühû* adlı eserdir. *et-Teshîl*'e göz attığımızda onun isminin sarâhaten sadece bir yerde zikredildiği görülmektedir. Bu yer ise Enfâl Sûresi'nin yirmi ikinci ayetinin tefsirinde sebeb-i nüzûl hakkında beyan ettiği görüşüdür.[42] Eserin diğer kaynakları arasında Halil b. Ahmed, (ö. 175/791), Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830) ve Se'âlebî (ö. 429/1038) sayılabilir.

[37] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s.20.
[38] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 183.
[39] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 23.
[40] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 470.
[41] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 20.
[42] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 323.

A. Keşşâf Tefsiri

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tam ismi *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvi1 fî vücûhi't-te'vîl* isimli tefsiri, *et-Teshîl*'in ana kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim o, tefsirinin başından sonuna kadar Zemahşerî'den faydalanmakta ve ona atıf yapmaktadır. Müfessir, mukaddimesinde onun hakkında şöyle demektedir: *"Maşrık ehlinin eserlerinden birisi de Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin tefsiridir. O, tetkik gücü fazla, i'rabta yetkin ve beyan ilminde usta bir kimsedir. Ancak o, kitabını Mu'tezile mezhebi ve onun bâtıl düşünceleriyle doldurmuştur. Ayetleri kendi mezhebine göre te'vil etmiştir. Bu yüzden kitabın özü bulanmış, tadı acılaşmıştır. Ondan saf olanı al, bulanık olanı terket."*[43] Anlaşılmaktadır ki İbn Cüzey, Zemahşerî'ye sadece Mu'tezilî düşünceleri noktasında karşı çıkmakta ve eserinde bu düşüncelerini çürütmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra ondan geniş ölçüde yararlanmaktadır.

İbn Cüzey'in *Keşşâf*'tan en çok i'râb, dil ve belagat alanlarında etkilendiği görülmektedir. Örneğin müfessir, ﴿أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ *"Tarafımızdan emir, çünkü biz Resûl gönderiyorduk"* (Duhân: 44/5) ayeti hakkında Zemahşerî'nin أَمْرًا kelimesinin i'râbı hakkında kelimenin ihtisâs olmak üzere mansûp olduğu görüşünü benimsediğini aktarmaktadır. Bir başka husus, eserde Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) isimlerinin sık sık beraber zikredilmiş olmasıdır. Nitekim müfessir, ﴿وَمَا لَنَا لاَ نُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَا جَاءنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ *"Hem sonra biz, rabbimizin bizi güzel kulları arasına katmasını arzularken, niçin Allah'a ve bize gelen Kur'an'a iman etmeyelim ki!"* (Mâide: 5/84) ayetinde Zemahşerî ve İbn Atıyye'yi beraber zikretmiş; Zemahşerî'nin وَنَطْمَعُ kelimesindeki vav harfinin hal, İbn Atıyye'nin ise atıf harfi olduğu şeklindeki görüşlerini aktarmıştır.[44] İki müfessirin görüşlerinin beraber aktarıldığı yerlerin her zaman aynı düzen içerisinde gelmemesi ise dikkatlerden kaçmamaktadır. Bizce İbn Cüzey, kendisine en yakın görüşe sahip olan müfessiri önce zikretmiş, ardından uzak görüşü vermeyi yeğlemiştir. Nitekim o, Sebe Sûresi'nin yirmi sekizinci ayetini tefsir ederken kendisiyle paraler bir görüşte olan İbn Atıyye'yi önce zikretmiş, ardından Zemahşerî'nin görüşünü nakletmiştir.[45] Bu bağlamda *et-Teshîl* bütüncül bir şekilde

[43] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 21.
[44] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 231.
[45] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 166.

incelendiğinde onun dil alanında Zemahşerî'yi İbn Atıyye'ye karşı üstün tuttuğu söylenebilir.

İbn Cüzey'in *Keşşâf*'tan faydalandığı bir diğer alan, ayetlerdeki ince ve derin manaları tespit etme noktasındadır. Nitekim ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاء الصِّرَاطِ﴾ *"Davud, onları birden karşısında görünce ürktü. Onlar "Korkma!" dediler. Biz iki davacıyız. Aramızda bir mesele var. Sen bu meselemizi hak ve hakkaniyete uygun bir hükme bağla. Haksızlık etme; bizi adaletli bir sonuca ulaştır"* (Sâd: 38/22) ayetinin tefsirinde İbn Cüzey, husumetin iki taraf arasında gerçekleşeceğini belirterek, دَخَلُوا (dehalû) ve مِنْهُمْ (minhum) kelimelerindeki cem'i kullanımlara dikkat çekmekte, bu kullanımın, cem'inin en alt sınırını iki olarak görenlerce caiz olduğunu söylemektedir. Müfessir akabinde Zemahşerî'nin hasımlardan her birinin başlı başına bir topluluk olduğuna ve bu sebeple zamirin mecâz değil hakîkî manada kullanıldığına dair görüşünü aktarmaktadır.[46]

Faydalanılan bir diğer alan *et-Teshîl*'de bolca bulunan soru-cevap metodudur. İbn Cüzey'in bu kullanımı, *Keşşâf*'tan iktibâs ettiği açıkça görülmekle birlikte kaynağı hakkında bir şey zikretmediği dikkatleri çekmektedir. Örneğin Zemahşerî, ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ *"Allah sözlerin en güzelini kendi içinde tutarlı olan, hiçbir çelişki barındırmayan ve gerçekleri tekrar tekrar anlatan bir kitap olarak indirdi"* (Zümer: 39/23) مَّثَانِيَ kelimesinin cem'i bir yapıda olup müfret yapıda olan كِتَابًا kelimesine nasıl sıfat olduğunu aynı soru ifadesi tarzıyla sorgulamaya çalışmaktadır.[47]

B. el-Muharrerü'l-Vecîz

Kaynaklarda ismi *Ebû Muhammed Abdulhakk b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib b. Abdurraûf b. Temmâm b. Abdullâh b. Temmâm b. 'Atıyye b. Hâlid b. 'Atıyye el-Muhâribî el-Gırnâtî*[48] olarak geçen ve İbn Atıyye olarak şöhret bulan müfessir, İbn Cüzey'in kendisinden en çok faydalandığı iki kişiden biridir. Nitekim İbn Cüzey, mukaddimesinde ondan *"Onun kitabı tefsirlerin en güzeli ve en doğrusudur. Nitekim o,*

[46] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 205.
[47] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 5. Baskı, 2009, c. IV, s. 119.
[48] Ebû Muhammed Abdulhakk İbn Atıyye, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân Muhammed ez-Zâhî, 2. Baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 12, 59-60.

kendisinden önceki eserlere vakıf olmuş, onları düzenlemiş ve özetlemiştir'"[49] şeklinde övgü dolu sözlerle bahsetmekte ve kitabı *el-Muharrerü'l-vecîz*'den tefsirinin başından sonuna kadar faydalanmaktadır. İbn Atıyye'nin doğduğu ve yetiştiği bölgenin Endülüs'ün Gırnâta şehri olması[50] göz önüne alındığında bu etkileşimin çok doğal olduğu düşünülmektedir.

İbn Cüzey'in *el-Muharrerü'l-vecîz*'den yararlanma şekli iki türlüdür. O, kitaptan faydalandığı çoğu yerde İbn Atıyye'nin adını anmaktan geri durmamaktadır. Örneğin İbn Cüzey, ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ *"Gerçek hallerini bilmeyen biri, onları, el açıp yardım dilenmekten hayâ ettikleri için zengin sanır"* (Bakara: 2/273) ayetinin tefsiri hakkında İbn Atıyye'nin من harfi cerinin cinsi beyan etmek için geldiği görüşünde olduğunu ismi ile birlikte belirtmektedir.[51]

İbn Cüzey, İbn Atıyye'den ismini zikretmeden de alıntılar yapmaktadır. Nitekim *et-Teshîl*'de bulunan Ra'd Sûresi'nin ikinci ayetindeki açıklamalar ile *el-Muharrerü'l-vecîz*'de yer alan açıklamalar birbirine çok yakın gözükmektedir.[52] Buradan İbn Cüzey'in *el-Muharrerü'l-vecîz*'deki açıklamaları zikredip İbn Atıyye'ye atıf yapmadığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer husus, *et-Teshîl*'in başındaki ilk mukaddimenin İbn Atıyye'nin tefsirindeki mukaddimeye benzerliğidir.[53] Nitekim İbn Cüzey'in kendisinden birçok atıf yapması ve iki müfessirin aynı bölgede yaşamış olmaları gibi etkenlerden dolayı onun, mukaddimesinde İbn Atıyye'den esinlenmesi ihtimal dâhilinde olmaktadır. Karaoğlan'ın tefsir mukaddimelerinin müfessirin içinde yaşadığı dönemin özelliklerini barındırdığı tezi[54] de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

---

[49] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 20.
[50] Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1985, c. XIX, 586.
[51] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 136.
[52] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 399; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. III, s. 291.
[53] Karşılaştırma için bkz. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 12-27; İbn Atıyye, c. I, s. 33-53.
[54] Arslan Karaoğlan, *"Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış"*, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bayburt, 2017, s. 25.

B. İBN CÜZEY'İN TEFSİRİNİN ÖZELLİĞİ VE ONUN ESERİNDE TAKİP ETTİĞİ METOD

İbn Cüzey, tefsirini diğer müfessirler gibi mushafın tertibine uygun olarak Fatiha Sûresi'nden son sûre olan Nâs Sûresi'ne kadar tertip etmektedir.[55] Endülüs tefsir geleneğinde çift mukaddimeli tefsir yazma geleneğinin[56] en iyi örneği *et-Teshîl* üzerinde görülmektedir. Bu bağlamda o, birinci mukaddimesinde Kur'an ilimlerine dair bilgi verirken eserin ikinci mukaddimesinde Kur'an müfredatına çok önem vererek Kur'an'ı Kerim'de çokça tekrar eden isim, fiil ve harfleri özel olarak zikretmektedir. Onun Kur'an'da birden çok tekrar eden bu kelimeler üzerine yaptığı çalışma, neredeyse küçük bir Kur'an müfredâtı sözlüğüne dönüşmüştür. Aynı zamanda bu mukaddime, yüzlerce garip kelimeyi ihtiva etmektedir Bu ise müfessirin Kur'an'ın garipleri hakkında yapılan bazı eserlere ulaşmış olduğunu hissettirmektedir. Özellikle onun mukaddimesinde hece sistemli kurguyu takip etmesi, Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. 410/1010) müfredâtından etkilenmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Sözlüğün bir diğer özelliği bulunan kelimelerin aslî harflere göre düzenlenmiş olup zâid harflere itibar edilmemesidir.[57] Fakat eserde bu sisteme bazen uyulmadığı göze çarpmaktadır. Örneğin حمد (hamide) kök harflerinden oluşan kelime, sözlükte حبط (habita) kelimesinin önünde getirilmiştir.[58] İbn Cüzey, mukaddimesinde Kur'an'ın garip kelimelerini toplamanın üç yönden faydası olduğunu belirtmiş ve zikrettiği bu faydaları tefsirinin başından sonuna kadar bir yöntembilim olarak takip etmiştir. Bu faydalar[59] şunlardır:

1. Kur'an'da farklı farklı yerlerde geçen bu kelimelerin anlamını ezberlemek

2. Bu bölümün, tefsirin manaları ihtiva eden bir usûl/sistem olmasını sağlamak

[55] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 5.
[56] Karaoğlan, s. 30.
[57] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 28.
[58] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 31.
[59] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 28.

3. Eserin uzamasına mani olmak. Zira müellif, burada zikrettiği kelimeleri tefsirinin içinde bir daha zikretmekten kaçınmıştır. Böylece tekrar ve uzun sözden kaçınmak

et-Teshîl, başından sonuna kadar icmâlî bir tefsir görüntüsündedir.[60] Müfessir, ayetleri aktarırken açıklamaya ihtiyaç duyulan kısmı belirtmiş, ayetin diğer kısmını terketmiştir. Nitekim bu metod, İbn Atıyye'nin "*el-Muharrerü'l-vecîz*", Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) "*el-Bahrü'l-mühît*" ve Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) "*Fethu'l-kadîr*" adlı tefsirinde de görülmektedir. Örneğin müellif, ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ *"Bu bizzat bizim indirdiğimiz ve içinde birçok hüküm bildirdiğimiz bir sûredir. Evet, biz bu sûrede açık, kesin hükümler indirdik ki hikmetlerini düşünüp gereklerince amel edesiniz"* (Nûr: 24/1) ayetinin sadece "سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا" ve "آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ" kısımlarını tefsir ederek açıklamış, ayette bulunan diğer kısımları tefsir etmemiştir.[61]

Müfessir, sûre içinde olsun sûreler arasında olsun benzer ayetleri tekrar açıklamamış, ilgili yere referans göstermiştir. Fakat bu metodundan bazen vazgeçip tefsir ettiği ayeti, farklı bir yerde de çok kısa bir şekilde zikrettiği görülmektedir. Örneğin İbn Cüzey, ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ﴾ *"Nefsini cimrilik duygusundan arındıranlar"* (Teğâbün: 64/16) ayetinin geçtiği bağlamda açıklama yapmamış, açıklama için aynı kısmın daha önce geçtiği Haşr Sûresi dokuzuncu ayeti referans olarak göstermiştir.[62] Müfessirin takip ettiği bu kuralın aksine ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ﴾ *"(Ey Peygamber) Senden önce gönderilen nice peygamberler ve onların helak uyarılarıyla da alay edildi. Fakat alay konusu yaptıkları azap o kâfirlerin tepesine binip işlerini bitiriverdi"* (En'âm: 6/10) ayetinin kastının kavminden gelen eziyetlere ve baskılara karşı peygamberi teselli etmek olduğu zikredilmiş iken[63] Ra'd Sûresi otuz ikinci ayette yer alan aynı ayet için kısa bir şekilde aynı açıklama yapılmıştır.[64]

[60] İcmâlî Tefsir: *"Kur'an ayetlerinin tafsilâta girilmeksizin kısaca tefsir edilmesidir."* Bkz. Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevzû'î li'l-kasasi'l- Kur'ânî*, Mektebetu'l-Hânci, 1. Baskı, Kahire, 1986-1406, s. 41; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33.
[61] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 59.
[62] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II. s. 382.
[63] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 255.
[64] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 405.

Ayetleri hangi yönden tefsir edeceği konusunda müfessirin bir standardının olmadığı görülmektedir. Nitekim o, bazen genel manayı yansıtmaya çalışırken bazen ayetin sebeb-i nüzûlü, i'râbı, kelimelerin türetimi hakkında bilgi vermektedir. Yeri geldiğinde hadislerden ve Arap şiirinden istişhatta bulunmuştur. Bu yöntemi, onun birçok kaynaktan beslendiğini, ayetlerde kendince önemli gördüğü veya mana ve delâlet olarak açık ya da kapalı hissettiği yerleri tefsir etmeye çalıştığını bize göstermektedir.

Tefsirinde *"Şayet şöyle bir soru akla gelirse", "Şayet şöyle denilirse"* şeklinde soru ve cevap yöntemini kullanmış, sonrasında ise soruya cevap vermiştir. Bu yöntemi kullanmasının amacı ayette müşkil olarak görünen sıkıntıyı gidermek, manaca kapalı yerleri açıklamaktır. Aynı şekilde bunu ayetler arasında siyak ve sibak bağlamındaki nükteyi veya derin manaları yansıtmak amacıyla kullanmıştır. Örneğin müellif, Sâffât Sûresi yüz yetmiş beşinci ayette وَأَبْصِرْهُمْ şeklinde kullanılan formun, aynı sûrenin yüz yetmiş dokuzuncu ayetinde وَأَبْصِرْ şeklinde geçtiğini belirtmekte ve bu kullanım farklılığının neden kaynaklandığı hakkında bir soru yöneltmektedir. Cevap olarak ise وَأَبْصِرْهُمْ şeklinde kullanılan ayetin, zamirin zikredilmesi yönünden, aynı yerde tekrar zikredilmesine ihtiyaç duyulmadığını ve îcâz açısından zamirin hazfedildiğini ifade etmiştir. Onun verdiği bir diğer cevap ise daha önce geçen kişiler hakkında ayetin umûm ifade ettiği için mef'ûlün hazfedilmesidir. Müellif, bu cevaplarla iktifâ etmemiş olacak ki sözlerine şöyle devam etmiştir: *"Bazıları da şöyle görüş bildirmişlerdir ki ابصر kelimesi, birincinin aksine bütün kâfirleri kapsarken, ابصرهم ise sadece Kureyş müşriklerini kapsamaktadır."*[65] Zira daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Cüzey'in bu soru-cevap yönteminde Zemahşerî'den etkilendiği düşünülmektedir. Nitekim aynı tarz ve yöntemin *Keşşâf*'ta da birçok yerde görülmesi mümkündür.

Eserde fıkıh, kelam ve lügatle ilgili açıklamalar özetlenerek aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun örneklerinden biri de Âl-i İmrân Sûresi'nde görünmektedir. İbn Cüzey, ayetin içerisinde yer alan ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ *"Hayır senin elindedir"* (Âl-i İmrân: 3/26) bölümünde hazif sanatının olduğunu belirtmiş ve شر (şer) kelimesinin takdir edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Burada müellifin amacı, Mu'tezile ekolüne karşı Ehl-i Sünnet akîdesini savunmaktır. Nitekim Mu'tezile'ye göre şerrin Allah'a nispet edilmesi caiz

[65] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 200.

değildir. Bu bağlamda şerrin onun kazasıyla olduğunu ifade eden biri, bununla fakirlik ve hastalık gibi durumları kastetmişse fiili, Allah'a nispette doğru yapmış; fakat nitelendirmede hataya düşmüştür. Eğer söylediği ile kulların eylemlerindeki hataları kastetmişse bunu şer olarak isimlendirmede doğru yapmış; Allah'a isnâd etmede ise hataya düşmüştür. Fakat onlara göre haber verme yönünden bu ifade kullanılmışsa bu caizdir.[66] Görülmektedir ki İbn Cüzey, çok kısa ve veciz bir ifadeyle birçok şey anlatarak Ehl-i Sünnet akîdesini savunmuştur.[67]

İbaresi güçlü, ifadesi açık bir tefsir yazan müellif, eserinde benimsemiş olduğu Nâfi' kırâatinin Verş lakabıyla bilinen râvisinin[68] rivâyetine dayanmaktadır. Takip ettiğimiz baskıda muhakkikin bildirdiğine göre birinci baskıyı tashih edenler Nâfi' ve Âsım kırâati arasındaki farkı gözetememişlerdir.[69] Örneğin müellif, ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ *"Allah insanla ancak ya doğrudan vahyederek ya manevi bir perde arkasından seslenerek ya da dilediği şeyi izniyle vahyetmek üzere bir elçi/melek göndererek konuşur. Şüphesiz O çok yücedir, her şeyi yerli yerince yapıp edendir"* (Şûrâ: 42/51) ayetinde Nâfi'nin (ö. 169/785) يُرْسِلُ (yürsilü) ve يُوحِي (yûhî) fiillerini raf okuduğunu, diğerlerinin ise bu fiili, mansûp olarak okuduklarını ifade etmiştir. Fakat tefsirin içerisinde Âsım kıraatine göre yazıldığı görülmektedir.[70] Buna karşılık Bakara Sûresi ﴿كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ﴾ (Bakara: 2/61) ayetinin son kısmında نَبِيِّين(nebiyyîn) kelimesinin Nâfi' kırâatine göre نَبِيئِن (nebîin) şeklinde yazıldığı görülmektedir.[71] Bu da muhakkikin iddiasını doğrular niteliktedir.

[66] Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, 1974, s. 178, 179; Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi*, Gece Kitaplığı, 1. Baskı, Ankara, 2016, s. 137, 138.
[67] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 148.
[68] ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y, 1997, s. 64.
[69] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 5.
[70] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 252.
[71] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 81.

III. İBN CÜZEY'İN İ'CÂZU'L-KUR'AN, FESAHAT, BELAGAT VE BEYAN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

A. İ'CÂZU'L-KUR'AN

Müfessir, Kur'an'ın i'câzı konusuna büyük önem vermektedir. Nitekim mukaddimesinde bir bâbı bu konuya tahsis ederek tefsirinin içinde konu hakkında bazı bilgiler nakletmektedir.

İbn Cüzey, ilk mukaddimesinin on birinci bölümünü Kur'an'ın i'câzı konusuna ayırmaktadır. Müellif, i'câzın Allah tarafından delillerle desteklendiğini belirterek i'câza delâlet eden on yönü şöyle sıralamaktadır:[72]

1. Kur'an'ın fesahat yönünden yaratılmışların kelâmından farklı olması
2. Ayetler ve kelimeler arasındaki nazmının hoş, üslûbunun garip olması
3. Nüzûl döneminden günümüze kadar benzerini getirmekten aciz bırakması
4. Peygamberin bilgisinin olmadığı ve herhangi bir kitapta da okumadığı geçmiş ümmetlerin ve geçmiş asırların haberleri hakkında bilgi veriyor olması
5. Gelecek hakkında haber vermesi ve bu haberlerin gerçekleşmesi
6. Yaratıcıyı tarif ederek onun sıfatları, isimleri ve hakkında mümkün ya da imkânsız olan şeyleri zikretmesi; yaratılanları kulluğa ve tevhide çağırması, kesin deliller ve açık hüccetler getirerek kâfirlerin inançlarını çürütmesi. Bütün bunlar zorunlu olarak bir insanın kendi uğraşlarıyla Allah'ı tanıyamayacağını; bilakis bunun, Onun hakkında haber veren vahiyle olacağını göstermektedir. Akıl sahibi bir kimse, Allah'ı bu derece tanıyan, onu bu derece öven ve kulları dosdoğru yola çağıran kimse hakkında şüphede bulunmaz.
7. Kur'an'da bulunan hükümler ile helal ve haramın açıklanması. Dünya ve ahiret için fayda verecek şeylere çağırması ve güzel ahlaka yöneltmesi

[72] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 26.

8. Diğer kitapların aksine geçen bunca zamana rağmen Kur'an'ın fazlalık, eksiklik, tağyir ve tebdilden korunması

9. Kur'an'ı ezberlemenin kolaylığı

10. Diğer sözlerin aksine onu sürekli okuyanı ve dinleyeni bunaltmaması

Müfessir, mukaddime bölümünde konuya temas ettikten sonra tefsirinin içinde de yeri geldiğinde i'câz konusuna ilgili ayetler bağlamında değinmektedir. Nitekim o, ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ *"Rabbiniz Allah, yeryüzünü bir döşek gibi ayaklarınızın altına serdi. Gökyüzünü de üstünüze bir tavan gibi bina etti. Gökten yağmur yağdırdı ve onun vesilesiyle size rızık olarak binbir çeşit ürün meydana getirdi. Öyleyse bütün bunları bile bile Allah'a eş ve ortak koşmayın"* (Bakara: 2/22) ayetini tefsir ederken bu ayetin birçok yönden incelik barındırdığını belirterek, Kur'an'ın i'câzına temas etmeye çalışmaktadır.[73] Müfessirin ayet bağlamında saydığı ve i'câz ile ilişkili olan incelikler şunlardır:

1) Allah, iki yolla kullarını kendisine ibadet etmeye çağırmaktadır. Bunların ilki, onlara yeri, göğü ve yağmuru yarattığını açık delillerle ortaya koyması ve göstermesidir. Diğer bir yol, kulların Allah'ın kendilerine verdiği nimetler karşısında O'na ibadet etmeleri gerektiğidir. Nitekim Allah, onları ve babalarını yaratmıştır. Onları ve babalarını yaratan ise ibadet edilmeye en layık olandır.

2) Ayetin en büyük gayesi ise kullara, Allah'a ortak koşmamalarını ve kendisi dışında ibadet edilen varlıkları terketmelerini emretmesidir.

İbn Cüzey, ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ "*Yoksa Kur'an'ı kendisi uydurdu mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin*!" (Hûd: 11/13) ayeti bağlamında Allah'ın ilk seferde müşriklerden on sûre getirmelerini isteyerek meydan okuduğunu ancak bunu getirmekten aciz kalmaları üzerine müşriklerden ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ "*Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka*

[73] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 75, 76.

taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz" (Bakara: 2/23) ayetiyle onun benzeri bir sûre getirmelerini isteyerek meydan okumayı sürdürdüğünü ifade etmektedir. Ayrıca müfessir, ayetin belirttiği benzerliğin, Kur'an'ın fesahati ve barındırdığı ilimler yönünden olduğunu belirtmektedir. Öte yandan müfessir, مُفْتَرَيَاتٍ kelimesinin سُوَرٍ kelimesinin sıfatı konumunda bulunduğunu belirterek onların asla benzer bir şey getiremeyeceklerine dikkat çekmek istemektedir.[74]

İbn Cüzey, ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ "*De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar*" (İsrâ: 17/88) ayeti çerçevesinde müşriklerin, Kur'an'ın insanların bilemeyeceği ve ulaşamayacağı ilahi ilimleri, kesin delilleri ve manaları içermesinden dolayı onun bir benzerini getirme konusunda aciz kaldığını belirtmektedir. Bu sayılanlar, Kur'an'da eksiksiz bir şekilde bulunmaktadır. İnsanların çoğu da müşriklerin Kur'an'ın fesahati ve nazmından dolayı aciz kaldığını söylemektedir. Fakat Kur'an'ın i'câz yönleri çok fazladır.[75] İbn Cüzey, akabindeki ayette ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا﴾ "*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Yine de insanların çoğu ancak inkârda direttiler*" (İsrâ: 17/89) Kur'an'ın i'câzının, barındırdığı ilimler ve manalar yönünden olduğunu ifade etmektedir.[76]

Müfessir, Kur'an'ın i'câzı konusunda iki görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki Kur'an'ın benzerini getirme kudretinin yaratılanlarda bulunmadığı görüşüdür. İkinci bir görüş ise Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın (ö. 231/845) sistemleştirdiği[77] bir teoridir ki buna göre Kur'an, benzerinin getirilememesi yönünden bir mu'cize değil bilakis o, Allah'ın onun benzerini getirme yetilerini insanlardan alması yönüyle mu'cizedir.[78] İbn Cüzey'in bu iki görüşün hadd-i zatında i'câzlık barındırdığını söylemesi[79] dikkat çekici bir durumdur. Nitekim onun burada Kur'an'ın i'câzı konusunda benimsemiş olduğu sisteme uygun olarak bu görüşü reddetmesi

[74] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 367.
[75] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I. s. 454.
[76] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I. s. 454.
[77] Ebû Zehra, s. 71.
[78] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001, c. II, s 349; Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Adudüddîn el-Îcî*, Bulak, Kahire, 1266, s.559.
[79] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 76.

gerekmekteydi. Öyle ki sarfe teorisinin i‘câz barındırdığının kabûlü, aynı zamanda Kur’an’ın, müfessirin bizzat kendisinin saydığı i‘câz yönleri sebebiyle bir mu‘cizelik bildirmediğinin de kabûlü anlamına gelmektedir. Aynı şekilde İbn Cüzey gibi bazı âlimler, bir yönden sarfe teorisinin, Kur’ân’ın i‘câz yönlerinden biri olduğunu kabul ederlerken diğer yönden de onun metninin i‘câzlık barındırdığını iddia etmektedirler.[80]

İbn Cüzey, mukaddimesinde Kur’an’ın on yönden mu‘ciz olduğunu ifade ederek temel iki kaynağı olan Zemahşerî ve İbn Atıyye’den ayrıştığı veya onlara bu noktada karşı çıktığı düşünebilir. Çünkü onlar, Kur’an’ın i‘câz yönlerini sadece birkaç noktaya hasretmişlerdir. Nitekim Zemahşerî, Kur’an’ın nazmından ve içinde bulunan gaybe dair haberlerden dolayı i‘câzlık barındırdığını söylerken[81] İbn Atıyye, Kur’an’ın câhiliye Araplarına meydan okuması sebebiyle mu‘ciz olduğunu belirtmektedir. O, meydan okumanın ise Kur’an’ın nazmından, manalarının doğruluğundan ve lafızlarının fesahatinden kaynaklandığını ifade etmektedir.[82] Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki İbn Cüzey, seçimlerinde ve nakillerinde bağımsız olarak hareket etmekte ve kendi görüşlerini serdetmekten çekinmemektedir.

B. FESAHAT

Fesahat kelimesi, sözlük anlamı olarak açık olma ve ortaya çıkarma manalarına gelmektedir. Çocuk açık ve düzgün bir şekilde konuştuğunda {افصح الصبي في كلامه} denilir.[83] Terim olarak fesahat ise sözün ses ve mana kusurlarından salim olmasıdır. Fasîh kelâm denildiğinde manası açık, lafzı kolay ve diziliş olarak hoş olan söz anlaşılır.[84] Fesahat kelimede, kelâmda ve mütekellimde yer alan bir vasıftır.[85]

---

[80] Âişe bint Muhammed Alî Abdurrahmân, *el-İ‘câzü'l-beyâni li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma‘ârif, Kahire, 1987, s. 89; Muhammed Sa‘d Berake Abdulgânî, *el-İ‘câzü'l-Kur'ânî*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1989, s. 55.
[81] Zemahşerî, c. II, s. 336.
[82] İbn Atıyye, c. I, s. 52.
[83] Ebü’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâr-u Sader, Beyrut, 1414, c. II, s. 544; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Basil, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, c. II, s. 24; Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâ’ir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâ‘ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2010, s. 80, 81.
[84] Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belâgatu’l-vâdıha*, Mektebetü Dâri’l-Fecr, Beyrut, 2014, s. 15; İbnü’l-Esîr, c. I, s. 80, 81; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 8.
[85] İnâm Fevvâl ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufassal fi ulûmi’l-belâgati ve’l-bedî‘ ve’l-meânî*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, s. 618; Fazl Hasan Abbâs, *el-Belâğa fünûnühâ ve efnânühâ*, Ammân, 2004, s. 22.

İbn Cüzey, fesahatin tanımını yapmamış, fesahat için gerekli olan beş şart zikretmiştir.[86] Bu şartlar sırasıyla şunlardır:

1) Kelimenin aslının Arapça olup sonradan Arapça olarak uydurulmaması ve âvâmın yanlış kullandığı lafızlardan olmaması

2) Kullanılan lafızların yabancı ve söylenmesinin dile ağır gelmemesi

3) Kullanılan lafzın manayı tam olarak karşılaması

4) İbarenin kolay ve kast olunan manayı ifade edebilme imkânından uzak olmaması

5) Kelâmın gereksiz fazlalıklarla doldurulmaması

İbn Cüzey'in ilk sırada zikrettiği şart, belagat kitaplarında garâbet olarak yer almaktadır. İkinci sıradaki şart ise belagatçılar tarafından tenâfur-i hurûf olarak isimlendirilirken müfessir, burada yabancı ve ağır kelimelerini kullanarak bir farklılık yaratmaktadır. Müfessir üçüncü sırada ise kelimenin fesahatinden kelâmın fesahatine bir geçiş yapmaktadır. Nitekim o, burada saydığı şartta bir meânî terimi olan ve kelimenin ne eksik ne fazla olmadan manayı tam olarak karşılaması anlamına gelen müsâvât ilkesini kastetmiş, bunu kelâmın fesahati için bir şart olarak kabul etmiştir. Akabindeki şartta ise müfessirin kastettiği, belagat kitaplarında lafızların yerlerinin değiştirilmesi veya kelamda mecâz ve kinâyelerin çok kullanılması sebebiyle lafzın amaçlanan manayı ifade etme olanağından uzaklaşması anlamına gelen ta'kîd şartıdır. Onun ifade ettiği son şart ise kelamda gereksiz ve faydasız lafızların kullanılarak mananın zorlaştırılması anlamına gelen ve belagat kitaplarında kesratü'l-kelâm olarak yer alan bir fesahat şartıdır. Sonuç olarak ona göre fesahat, sözcük ve cümlede meydana gelmektedir. O, fesahati mütekellimin bir vasfı olarak saymamaktadır. Aynı zamanda onun fesahat için sıraladığı şartların, bugünkü kullanılan kavramlardan farklı olduğu ve bu şartların efrâdını câmi' ağyârını mâni' olmadığı söylenebilir.

[86] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 24.

C. BELAGAT

Belagat, sözlükte varmak, ulaşmak, bir işin sonuna ermek, bitirmek, ergenlik çağına ulaşmak ve meyvenin olgunluğa ermesi gibi manalara gelmektedir. Bir kişi, gideceği yere vardığı zaman {بلغت المكان} demektedir.[87]

Câhiz (ö. 255/869)'da eserinde belagata dair farklı tanımlar nakletmiştir. Ancak verdiği bu tanımlardan kabul ettiğini belirttiği tanım şudur: *"Lafız ve mananın güzellikte birbiriyle çekişmesidir ki bu manadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce ise mananın kalbe ulaşması anlamına gelmektedir."*[88]

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ise belagatı *"Konuşanın manayı ifade etmek için kazandığı meleke sonucu, nazmın hakkını verip, teşbih, mecâz ve kinaye çeşitlerini düzgün bir şekilde kullanmasıdır"* şeklinde tanımlamıştır.[89]

Belagat alanında sonraki âlimlerin en çok benimsediği tanım, Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yapılmıştır. O, belagatın kelâmın ve mütekellimin bir vasfı olduğunu söyleyerek kelâmdaki belagatı *"Kelâmın fasîh olmasıyla beraber hâlin gereklerine uygun olmasıdır"* şeklinde tanımlarken, mütekellimdeki belagatı *"Kendisiyle beliğ bir kelâm oluşturulabilen melekedir"* diye tanımlamaktadır.[90]

Son dönem belagatçılarından Ali el-Cârim (1881-1949) ve Mustafa Emîn ise belagatı, *"Muhatabın durumuna ve muktezâ- yı hâle uygun olmakla beraber, insan ruhunda büyük bir etki bırakan fasîh, doğru ifadelerle, derin manayı açık bir şekilde ifade etmektir"* şeklinde tanımlamaktalar ve bir belîğ ile ressam arasında fark bulunmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre ressam, şekilleri ve renkleri nasıl kullanacağı üzerinde düşünür, renkleri karıştırarak farklı gözlere ve yüreklere seslenir. Belîğ bir kimse ise, bir makale, bir kaside veya bir hutbe okuduğunda aynı ressam gibi

---

[87] İbn Manzûr, c. VIII, s. 420; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. I, s. 301; Muhammed Câbir Feyyâz, *el-Belâğa ve'l-fesâha luğaten ve ıstılâhen*, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1409/1989, s. 13-15; İbnü'l-Esîr, c. I, s. 84; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1993, s. 236; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. I, s. 187.

[88] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1988, c. I, s. 115.

[89] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 415.

[90] Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 21.

bunların bölümleri üzerine tefekkür ederek muhatabın ruhuna işleyecek lafız ve cümleleri bulmaya çalışır.[91]

İbn Cüzey ise mukaddimesinin onuncu bölümünde, fesahatin ardından belagatın tanımını yapmıştır. Onun belagat tanımı ise şu şekildedir: *"Sözün gelişinin makamın ve sözün gerektirdiği şekilde îcâz, itnâb, korkutma, yüceltme, alçaltma, açığa çıkarma, gizleme, işaret etme veya bu sayılanlara benzer şekilde gelmesine belagat denilir. Şöyle ki bu kelâm, yürekleri sarsacak, kalplerde derin iz bırakacaktır. Onu işiten maksadı tam veya yakın bir şekilde anlayacaktır."*[92] Bunun İbn Cüzey'e ait orijinal bir tanım olduğu düşünülmektedir. Bu tanımda dikkat çeken noktalardan biri fesahat kaydını kullanmamasıdır. Hâlbuki kendisinden önce gelen Hatîb el-Kazvînî, belagatı, fesahat kaydıyla birlikte tanımlamış ve bu tanım, sonraki âlimler tarafından itibar görmüştür. Bu noktada onun Kazvînî'nin eserlerine ulaşamadığı veya bu tanımı benimsemeyip ayrı bir tanım yaptığı söylenebilir. Zira yaptığı tanımda belagatı, sadece kelâmın bir vasfı olarak görmesi Kazvînî'den bu konuda da ayrıştığını göstermektedir. Diğer bir husus, onun yaptığı bu tanımın, daha çok bir meânî tanımı niteliğinde olmasıdır. Zira onun tanımında kullandığı îcâz, itnâb gibi unsurlar doğrudan meânî ilminde müstakil bir bap teşkil ederken, diğer saymış olduğu hususiyetler de meânî ilminde takdîm-te'hîr, hazif-zikir, ta'rîf-tenkîr gibi durumların bir sonucu olmaktadır.

D. BEYAN

Belagat ilmi, muhtelif asırlardaki âlimlerce farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bu ifadeler belagatın tarihi seyrinin anlaşılması açısından büyük bir önemi hâiz olmaktadır. Örneğin, belagat Câhiz'da *''beyan''*, İbnü'l-Mu'tezz'de (ö. 296/908) *''bedî''*, İbn Kudâme'de (ö. 377/948) *''şiir ve nesir kritiği''*, Askerî'de (ö. 400/1009'dan sonra) *''şiir ve nesir sanatı''*, Hafâcî'de (ö. 466/1073) *''fesahat''*, Abdülkâhir el-Cürcânî'de (ö. 471/1078-79) *''belagat''* ve *''i'câz delilleri''*, Teftâzânî'de (ö. 792/1390) *''me'ânî''* çağdaş yazarlardan Tâhâ Hüseyin'de (1889-1973) *''beyan''*, Emîn el-Hûlî'de (1895-1966) *''söz tekniği''* ve Ahmet Şaib'de *''üslûp''* adlarıyla ifade

[91] Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, s. 19, 20.
[92] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 23.

edilmiştir.[93] Aynı şekilde İbn Cüzey de bu geleneğin bir parçası olarak belagat ilmini *"beyan"* kelimesi ile ifade etmiş, meânî ve bedî‘ sanatlarını bu başlık altında işlemiştir. Onun beyan tanımı şu şekildedir: *"Bu bedî‘ sanatıdır. Bedi‘ kelamın süslenmesi demektir. Nitekim elbisenin süslenmesi de böyledir."*[94] Onun burada bedî‘ kelimesini, bugünkü anlamıyla bir ilim dalı olmaktan ziyade etimolojik anlamını göz önüne alarak kullandığı söylenebilir. Yani meânî ve beyan ilmi konularının da kelâma bir güzellik yansıttığı ifade edilmektedir. Zaten müfessirin bedî‘ ifadesinden sonra Kur'an'da bunlardan yirmi bir tür bulunduğunu söyleyerek meânî ve beyan edatlarını bu türler içinde sayması bu iddiayı doğrular mahiyettedir. Ona göre Kur'an'da bu sanatlardan yirmi iki tür bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir.[95]

1. Mecâz: Kullanılan lafzın aralarındaki bir alakadan dolayı vaz‘ edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır. Bu da on iki türden oluşmaktadır: Teşbîh, isti‘âre, ziyâde, noksan, mücâveret (yakın ilişki), mülâbeset (aklî mecâz), külliyyet, cüz'iyyet, geleceği dikkate alma, geçmişi dikkate alma.

2. Kinâye: Bir şeyi asli mananın gereği olan ikinci bir mana ile tasrih etmeden kullanmaktır.

3. İltifât: Altı türü vardır. Tekellümden hitâp ve gaybete, hitâptan tekellüm ve gaybete, gaybetten hitâp ve tekellüme geçiştir.

4. Temdîd: Bir şeyin umûmî bir lafızda geçtikten sonra tekrar zikredilmesidir. Temdîdten elde edilen maksat, zikri tekrar eden şeyi övmek veya yermek yahut aksi olasılığın ortadan kaldırmaktır.

5. İ‘tirâz: Müpteda-haber, sıfat-mevsuf, ma‘tûf-ma‘tûfun aleyh gibi birbirini gerekli kılan iki şey arasına kelâmı dâhil etmektir. Bundan hedeflenen ise kendisine dâhil olunan kelâmı te'kîd etmektir.

---

[93] Nasrullah Hacımüftüoğlu, *''Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar''*, EAÜİFD, Erzurum, 1993, XI, 268-269; Hasan Taşdelen, Belâgat İlmi ve Tarihi, (derleme; *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*), (edt. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 217.
[94] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 24.
[95] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 24-26.

6. Tecnîs: Lafız aynı olmakla birlikte mananın farklı olmasıdır. Bu benzerlik ya harflerde ve sîgalarda ya sadece harflerde ya da bütün olmaksızın birçok harfte veya telaffuzda olmaksızın yazımda olabilir ki bu son zikredilene tecnîs-i tashîf ismi verilir.

7. Tıbâk: Siyah-beyaz, hayat-ölüm, gece-gündüz gibi zıt olan şeylerin beraber zikredilmesidir.

8. Mukâbele: İki ya da daha fazla şeyin beraber getirilmesi, sonra da bunlara karşıt başka şeylerin kullanılmasıdır.

9. Müşâkele: Bir şeyi yakınında yer alan diğer bir lafızla kullanmaktır.

10. Terdîd: Kelamı tersine çevirmek (sözün başında bulunan bir lafzı, sonunda tekrar kullanmak)tir. Bu tür, şiirde raddü'l-acz ale's-sadr olarak isimlendirilir.

11. Lüzûm-u mâ lâ yelzem: Ayet başlarındaki ve sonlarındaki kâfiyeli harften önceki diğer harfi de dikkate almak olarak isimlendirilir.

12. Kalb: Kelâmın, başından ve sonundan okunmaya girişilmesine elverişli olması durumudur.

13. Taksîm: Zikri geçen şeyin türlerine ve parçalarına bölünmesidir.

14. Tetmîm: Kelamın salt olarak anlaşılmasına rağmen bir ilave ile te'kîd edilmesi ve açıklanmasıdır.

15. Tekrâr: Zamir yerinde zâhir isim kullanılarak kelimenin yüceltme, aşağılama, zikredilen şeyi övme, yerme ya da zikri geçen şeyi açıklama amacıyla tekrar etmesidir.

16. Tehekküm: Muhâtapla veya haberin içeriğiyle alay etmek amacıyla kelâmın zâhirinden çıkarılması durumudur. Aynı zamanda uyarı yerinde müjdenin de kullanılması bu şekildedir.

17. el-Leff-ü ve'n-Neşr: İki veya daha fazla söylemin bir araya getirilip daha sonra bunlarla alakalı bir şeyin söylenmesidir. Bunun iki yolu bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, ilk şeyle alakalı olanların zikri ile başlamak iken diğeri, söze zikredilmesi gereken şeyle başlamaktır.

18. el-Cem': İki veya daha fazla şeyi tek bir haber, sıfat veya benzeri şeylerde toplamaktır.

19. Tersî': Kelâmın sonunda bulunan lafızların vezinlerinin, önceki kelâmın sonundaki lafızlar ile aynı olmasıdır.

20. Teşcî': Ayette bulunan kelimelerin sonlarının aynı olmasıdır.

21. İstidrâd: Bir kelâmdan diğer bir kelâma, aralarında bir bağlantı kurmak sûretiyle geçiş yapmaktır. İkinci kelâm ise şairin övgü kastıyla beraber iki tarafla alakalı olan bir mana ile küfürden övgüye geçmesi gibi maksut olan şeydir.

22. Mübâlağa: Kelimenin فَعَّال (fe'âl) veya مِفْعال (mif'âl) sîgasında getirilmesidir. Mübâlağa haber veya nitelemede meydana gelir. Mübâlağa ne kadar artarsa cümlede o kadar aşırıya gidilmiş olur. Bu durum ise ehil olan kimselerce çirkin karşılanır.

Onun saymış olduğu bu yirmi iki tür, içinde meânî, beyan ve bedî' sanatlarını kapsamaktadır. Nitekim tetmîm, tekrâr, istidrâd, i'tirâz gibi unsurlar meânî ilmi, mecâz ve türleri beyan ilmi ile ilgili iken cinâs, müşâkele, teşci' gibi unsurlarda bedî' ilmi ile ilgili hususlardır.

İbn Cüzey, sıraladığı bu yirmi iki türden kendisine ilk sırada yer verdiği mecâzın on iki türden oluştuğunu belirtmektedir. Bu türlerden saydığı *"ziyâde ve noksan"*, kelamda bir kelimenin hazfedilmesi veya zikredilmesi demektir.[96] Bu iki mecâz türü sadece terkiplerde meydana gelmektedir.[97] Örneğin ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ *"Onun hiçbir benzeri, dengi yoktur"* (Şûra: 42/11) ayeti bir ziyâdelik barındırmaktadır. Şöyle ki

[96] Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân İbn İmâmi'l-Kâmiliyye (ö. 874/1470), *Teysîru'l-vusûl ilâ Minhâci'l-usûl*, Dâru'l-Fârûk, Kahire, 1423/2002, c. III, s. 17, 18; Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Alevî, *et-Tırâz li esrâri'l-belâğâ ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1323, c. I, s. 41.
[97] İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, c. III, s. 19.

burada "*kâf*" harfi zâittir. Çünkü ayetin amacı benzerliğin nefyedilmesidir. Fakat burada ayet, bu harf cümleden çıkarıldığında da anlaşılmaktadır. Bundan dolayı ayette bulunan bu harf, "*misl*" kelimesinin yerinde kullanılarak kendisi için vaz' edilen bir yerin dışında kullanılmış olmaktadır.[98] ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ *"Şehrin ahalisine sor"* (Yûsuf: 12/82) ayetinde ise kendisine sorulan kişinin yerine köy kelimesinin kullanılmasıyla oluşan bir alâkadan dolayı *"ehl"*kelimesi hazfedilmiş, mecâz meydana gelmiştir.[99] Aynı şekilde "*karye*" kelimesinin i'râbı, muzâfun ileyh olarak mecrûr gelmesi gerekirken mef'ûl olarak mansûb şeklinde gelmiştir. Yani kelimenin aslî ve hakîkî i'râbı mecrûr olmaktır. Mansûb olarak gelmesi ise mecâzdır.[100] Müfessirin *"teşbîh-i mücâvir bism-i mücâvirihi*" şeklinde zikrettiği diğer bir mecâz türü, bir şeyin yakınındaki bir şey ile isimlendirilmesi demektir.[101] Örneğin Araplar, suyun yüzeyde aktığı yeri "*Mîzab*" şeklinde isimlendirmişlerdir. Onların جري الميزاب (Oluk aktı) şeklinde kullanımlarından kastı, oluğun içindeki suyun aktığıdır. Yani su, yüzeyinde aktığı şeye yakınlık ilişkisiyle oluk anlamında kullanılmıştır.[102] Müfessirin *"mülâbis bismi mülâbisihi"* şeklinde saydığı bir diğer tür, aklî mecâz[103] manasına gelmektedir.[104] Süyûtî'de (ö. 911/1505) eserinde belagatçıların bu türü, aklî mecâz olarak isimlendirdiklerini belirterek bunun mecâzın bir türü olduğunu ifade etmiştir.[105] Müfessirin bunun akabinde zikrettiği كل (kül) ismi ise başlı başlına bir mecâz türü değildir. Aksine o, kendisinden sonra *"itlâk-u*

[98] İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, c. III, s. 17.
[99] İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, c. III, s. 18.
[100] Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, s. 291.
[101] Ali b. Süleymân el-Mâverdî, *et-Tahbîr şerhi Tahyîr fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdurrahmân Cebrin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, t.y, c. I, s. 315.
[102] Bahâeddîn Ebü'l-Vefâ, *el-Mirkât fi şerhi'l-Alâkât risâletü alâkâti'l-mecâzi mürsel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, s. 74.
[103] Mecâz-ı Aklî: *"Müsned ile müsned-i ileyh arasındaki bir ilişkiden ötürü, isnâdın hakiki olmasına engel bir karînenin bulunmasıyla fiilin ve fiil manasına gelen ismin fâilinden başkasına isnâd edildiği mecâz türüdür. Bu türe hükmî mecâzda denilmektedir".* Bkz. İrfân Matracî, *el-Câmi' li-fünûni'l-luğati'l-'Arabiyye ve'l-arûz*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1987, s. 161; Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-beyân*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 143; Cüneyt Eren, Vecih Uzunoğlu, *Hülâsatü'l-Belâğa*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 90.
[104] Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, 1423-2003, c. I, s. 140; İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 219.
[105] Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Enes b. Ahmed b. Tahir el-Endûnûsî, Mektebetü'l-Ğurebâ el-Eseriyye, 1. Baskı, Medîne, 1999-1420, c. III, s. 919.

ismi'l-kül ale'l-ba'd" ve *"aksuhû"* isimleriyle zikredilen zikr-i kül irâde-i cüz[106] ve zikr-i cüz irâde-i kül[107] türlerini açıklamak için kullanılmıştır.

Burada onun bu sayılan on iki türü hangi yönden mecâzın bir nev'i saydığı hususu akla takılmaktadır. Zira bu türlere bakıldığında mecâzın çeşitlerinden kabul edilen teşbîh ve isti'ârenin yanında kelimenin ilk konulduğu mananın dışında kullanılmasına olanak veren mecâz alâkaları da zikredilmektedir. Müellifin burada isti'ârenin zikrinden kastının müşâbehet alâkası olduğunu farz etmemiz durumunda, teşbihin özel olarak neden zikredildiği veyahut teşbîhten bu manayı anlayıp isti'ârenin neden zikredildiği sorusu cevap bulamamaktadır. Müellifin tanım kaydında kullandığı هو (hüve) zamiri bize bu noktada bilgi vermektedir. Zira alâka kelimesi, müennes olması hasebiyle cümleye müzekker zamirle değil müennes zamirle başlanması gerekirdi. Bu noktada müfessirin mecâz konusunda saydığı bu hususiyetler, mecâzın bir alâkası değil, bilakis onun türleri anlamında olmaktadır. Yani onun saymış olduğu mücâveret, mülâbeset, zikr-i küll irâde-i cüz, zikri cüz irâde-i küll gibi günümüzde alâka kabul edilen hususiyetleri o, bizzat mecâzın bir türü olarak ele almıştır diyebiliriz.

Dikkate değer bir diğer husus onun mecâz kelimesini "*mürsel*" kaydından bağımsız olarak kullanmasıdır. Bu ise müfessirin, kinâye dışındaki beyan ilmini toptan "*Mecâz*" kelimesiyle karşıladığı noktasında bize ışık tutmaktadır. Nitekim saymış olduğu teşbîh veya isti'âre, bu görüşü destekler mahiyettedir.

İbn Cüzey'in saydığı beyan türlerinin tanımlarında bir farklılığa sahip olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin beyan türlerinden on altıncı sırada saydığı "tehekküm" başlı başına bir beyan türü değil, bir belagat kullanımının sonucundaki anlam olmaktadır. Aynı şekilde o tekrârı "Zamirin yerine zahir bir ismin kullanılması" şeklinde tanımlamıştır. Fakat bunun bir yönden tekrârın bir türü olduğu düşünülse de tekrârın bütününü kapsamadığı gözükmektedir.

---

[106] Zikr-i Küll İrâde-i Cüz: *"Bütünün zikredilip parçanın kastedilmesidir"*. Bkz. Abdulfettâh Feyyûd el-Besyûnî, *İlmu'l-beyân*, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire, 2004, s. 129.

[107] Zikr-i Cüz İrâde-i Küll: *"Bütünün parçasını zikredip tümünü kastetmektedir. Örneğin, göz ile casusun kastedilmesi bu şekildendir."* Bkz. Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, s. 209.

Bütün bu bilgiler ışığında müfessirin yaşamış olduğu dönem ve bölgede belagat ilminin tam olarak olgunlaşmadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra müfessirin kullandığı ıstılahların, günümüz ilmi birikiminden farklılığa sahip olduğu söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

et-TESHÎL'İN KELAMIN FORMU AÇISINDAN İNCELENMESİ

I. MEÂNÎ İLMİ

A. TANIMI

Meânî ilmine giriş yapmadan önce meânînin etimolojik anlamını vermemiz gerekmektedir. Me'ânî معانى kelimesi مَعْنًى kelimesinin çoğulu olarak lügatte kastedilen şey anlamına gelmektedir.[108] Istılahta ise *"Arapça lafızların muktezâ-yı hâle (duruma ve yerine) uygunluğunu bildiren ilimdir."*[109] Sekkâkî meânî ilmini *"İfade konusunda kelam terkiplerinin ayırt edici vasıflarını ve bu terkiplerle ilgili güzellik ile çirkinlik gibi durumlarını bilmek suretiyle sözün, muktezâ-yı hâle uygun olması konusunda hatadan kaçınabilmek amacıyla incelenmesidir"*[110] şeklinde tanımlamaktadır. Fakat Sekkâkî'nin yaptığı bu tanım, belagatçılar tarafından fazla rağbet görmemiştir. Nitekim Kazvînî, tanımda kullanılan تتبع kelimesinin ilim içermediğini belirterek bu tanımın hata unsurları içerdiğini belirtmiştir.[111]

B. GELİŞİM SEYRİ

Belagat ve özelde meânî ilminin başlangıcının gayesi dini kaygılara dayanmaktaydı. Nitekim bu ilimler sayesinde Kur'an'ın ve cevâmi'u'l-kelim olan Hz. Peygamber'in sözlerinin sırlarına vakıf olunacağından ilk çalışmalar i'câz ekseninde başlamıştır.[112] Bu çerçevede Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*'da şöyle demiştir: *"Kur'an'ın hüccet oluş yönü, beşer seviyesinin üstünde bir fesahatı barındırması ve düşüncelerinin varmayı hayal bile edemeyeceği zirveye yükselmiş olmasıdır."*[113]

Bu ilmin öğrenilmesinin genel amacı ise Kur'an'ın dışında Arapların şiir ve nesir gibi sözlerinde bulunan fesahat ve belagatın sırlarına erişme çabasıydı. Çünkü bu ilmi bilmeyenler fasih söz ile fasih olmayan sözü ayıramıyorlardı. Ebû Hilâl el-Askerî ise bu ilmi bilmeyen kişilerin iyi ve iyi olmayan, güzel ve kötü lafzı birbirinden

---

[108] Ahmed el-Hâşimî, s. 31.
[109] Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa*, s. 4; Bedevi Ahmed Tâbâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Menâra, Cidde, 1408-1988, s. 453.
[110] Sekkâkî, s. 161.
[111] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 23, 24.
[112] Atîk, *İlmü'l-me'ânî fi'l-belâgati'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1430-2009, s. 36.
[113] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-me'ânî*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1432-2011, s. 68.

ayıramayacağını; bu sebeple cehaletinin ve eksikliğinin ortaya çıkacağını belirtmektedir.[114]

Meânî, kelime ve terim olarak me'âni'ş-şi'r türü eserlerde "şiir temaları", meâni'l-Kur'an türü eserlerde ise "sözlük anlamı" olarak kullanılmıştır. Belagatın içeriğine en yakın anlam ise Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ve Mettâ b. Yûnus'un (ö. 328/940) arasındaki tartışmada geçen meâni'n-nahv ismidir.[115] Aynı şekilde İbn Fâris'in (ö. 395/1004) kitabında müstakil bir bab olarak isimlendirdiği meâni'l-kelâm terkibi[116] de belâgî bir özelliğe sahiptir. Meânî ilminin temelini oluşturan ve ayrılmaz bir parçası olan bir diğer kavram "nazım teorisi" olarak bilinmektedir.

Arap dilinde meânî ilminin kurucusunun Abdülkâhir el-Cürcânî olduğu kabul edilmektedir.[117] Ancak bu ilmi, nahiv ilminden ayrı bir şekilde sistematik bir ilim olarak tanımlayan ilk kişinin Sekkâkî olduğu bilinmektedir. Onun tarifine göre bu ilim, iki sebepten dolayı nahivden ayrılmaktadır. İlk olarak iki disiplinde farklı alanlarla ilgilenmektedir. Nahiv ve meânî ilmi ile uğraşan kişiler, Arapça söz dizimlerini incelese de gramerci, kurulu yapının modele uygunluğunu, meânî ilmi ile uğraşan kişi ise ağızdan çıkan metin ile mütekellimin zihnindeki niyeti arasındaki ilişkiyi inceler. İkinci olarak nahivcinin inceleme alanı, salt metin üzerindeki gramer yargılarından hareketle doğru ve yanlış ile sınırlandırılmışken meânî ilmi ile ilgilenen kişi, analizinde teker teker her birini, incelemesi gereken ihtimaller silsilesi şeklinde kabul eder.[118]

C. KONUSU

Kazvînî ile birlikte sekiz temel konuda odaklanan meânî ilmi, isnâd temeli üzerine kurulu bir sisteme sahiptir[119]. Bu sistem üzerine meânî ilmi, ihbârî ve inşâî olarak ikiye ayrılmaktadır. Bir diğer ifadeyle meânî ilminin konusu, haberî ve talebî

---

[114] Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn el-kitâbe ve'i-şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1419, s. 1.
[115] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1423, s. 96.
[116] İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*, y.y.y, 1. Baskı, y.y, 1997-1418, s. 133.
[117] Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 25; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâğa*, Matbâ'at-u Mustafa el-Halebî, Mısır, 1950, s. 41.
[118] Sekkâkî, s. 161.
[119] Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1435-2014, s. 47; Durmuş, Meânî, *DİA*, İstanbul, 1988, c. XXVIII, s. 205.

terkipler şeklinde özetlenmektedir.[120] İhbârî cümleler, doğrulanmaya ve yanlışlanmaya müsait olup dış dünyadan haber verirken inşâî cümleler, vâkıa açısından doğrulanmaya ve yanlışlanmaya müsait değildir. Bu ise mantûkun delâleti açısından olup sözün delâletinin lüzûmu açısından değildir.[121] Örneğin *"Bunu yap"* şeklinde verilen emir, aslında hadd-i zatında *"Bunu yapman gerekir!"* şeklinde onun gerekliliğine dair bir ihbârî anlamı taşımaktadır. Bu cümleye *"Doğru söylüyorsun"* şeklinde verilen bir karşılık ise emri tasdik etmemektedir. Aksine bu cevap, inşâî yapıdan anlaşılan ikinci bir mülâzim manayı tasdik etmektedir. Netice olarak inşâî cümle tasdik edilmemektedir.

İhbârî cümlelerin oluşması için üç şey gereklidir. Bunlar müsned-i ileyh, müsned ve isnâdın kendisidir. Fiilin ya da haberin kendisine isnâd edildiği müsned-i ileyh, isim cümlesinde müptedâ olarak yer alırken, fiil cümlesinde fâil ve nâibü'l-fâil konumunda bulunmaktadır. Müsned ise cümlede fiil ve haber olarak bulunmaktadır.[122] Müsned-i ileyh, müsnede göre genellikle cüz'îdir. Örneğin *"Ahmet oturandır"* dediğimizde cüz'î olan Ahmet'i küllî olan oturma müsnedinin içine dâhil etmiş oluruz. Aynı şekilde müsned ve müsned-i ileyh birbirlerine müsâvi de (eşit) olabilirler. Örneğin *"İnsan canlıdır"* sözü bu kabildendir. Ne var ki müsâvilik bildiren bu cümle, tam bir mana ifade etmiş olmaz. İşte meânî ilmi, ilk üç konuyu oluşturan isnâd, müsned-i ileyh ve müsnedi; takdîm-te'hîr, hazif-zikr, ta'rîf-tenkîr gibi noktalar açısından incelemeye çalışmaktadır.

Fiil ve fiil manasına gelen ögelerin, cümleyi oluşturan temel unsurlarından ziyade kendilerine bağlanan ma'mülleri bulunmaktadır. Meânî ilminde bu ma'müllerin durumlarından bahseden bölüm ise fiilin müteallakâtının durumları şeklinde isimlendirilir. Nahivde kelime sonları itibariyle dikkate alınan bu ma'müller, meânî ilminde bu ögelerin, kullanım yerlerinin ne anlam ifade ettiği, ma'rife ve nekra gibi hususiyetlerinin ne çağrıştırdığı gibi durumlar açısından incelenmektedir.

İhbârî cümle, ister doğru ister yanlış olsun üzerinde ya bir sınırlama bulunmaktadır ya da bulunmamaktadır. Kelâmın bir sınırlama barındırdığı veya

[120] İsâmüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968, c. I, s. 128.
[121] Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fünûnühâ*, I-II, Dâru'l-Kalem, Şam, 4. Baskı, 1434-2013, c. I, s. 166.
[122] Habenneke, c. I, s. 155.

barındırmadığı, barındırıyorsa bunun ne anlama geldiği gibi hususiyetler ise meânî ilminin kasr bölümünü oluşturmaktadır.[123] Meânî ilminde müstakil olarak ele alınan diğer bir bölüm ise inşâ bahsidir. Bu bölüm, içerisinde emir-nehiy, temennî-teraccî, istifhâm gibi birçok hususu barındırmakta ve bu hususların kullanımlarını incelemektedir.

Meânî ilminde ele alınan diğer bir konu cümlelerin durumudur. Cümleler ya birbirlerine atfedilirler ya da birbirlerinden ayrıştırılırlar. Yani cümleler yerine göre birbirine bağlantılı olarak kullanılırken yerine göre ise bağlantısız kullanılmaktadır. Cümlelerin durumlarını inceleyen bu bölüm fasl ve vasl diye isimlendirilmektedir. Bu ilmin ele aldığı son konu ise mütekellimin amaçladığı mana karşısında lafızların durumunu incelemektedir. Bu bölüm ise meânî ilminde îcâz, itnâb ve müsâvât şeklinde isimlendirilmektedir. Ayrıca bu ilim, zamir yerinde zâhir isim, zâhir isim yerinde zamir getirilmesi gibi kelime formatlarının muktezâ-yı hâle uygun olarak değişik mânalara delâlet etmeleri,[124] fiil sîgalarının belâğî incelikleri, bir nükteden ötürü nazmın muktezâya uygun olup zâhirin dışında gelmesi[125] gibi incelikleri araştırma konusu yapmaktadır.

D. NAHİV İLMİ İLE İLİŞKİSİ

Nahiv ve meânî ilmi, her ikisi birden dilsel vakıaları karşı tarafa en anlaşılır bir şekilde ulaştırma gayreti içindedirler. Fakat bu iki ilim, kullandıkları yöntemler ve dilsel araçlar yönünden bazı farklılıklara sahiptirler. Ortak noktaları vaz‘î yönden lafızların manalara olan delâletini incelemektir ki bu umûmî bir delâlet şeklidir. Meânî ilminin nahiv ilminden ayrıştığı nokta ise lafızların manalara olan bu delâlet biçimini üstünlük açısından ele almaktır. Bu delâlet biçimine ise husûsî delalet adı verilmektedir.[126] Husûsî delâlet ile özel bir yöntem ve hey’et kastedilir ki bu da i‘râb ve nahvin çok ötesindedir. Zira nahiv ilmi, meânî ilminin ilgilendiği bir konuyu ele aldığı zaman bunu caiz ve mümteni‘ oluşu açısından ele alırken meânî ilmi, bunu beyânî yönlerden ele alır ve bazı yönleri diğer yönlere üstün tutabilir.

---

[123] Kazvînî, *Telhîs*, s. 93; Muhammed Enver el-Bedahşânî, *el-Belâgatü’s-sâfiye tehzîbu Muhtasari’t-Teftâzânî*, Beytü’l-İlim, Pakistan, 1416, s. 139.
[124] Habenneke, c. I, s. 503.
[125] Habenneke, c. I, s. 478.
[126] Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Belâgatü’l-‘âliye*, Mektebetü’l-Âdâb, Kahire 1991-1411, s. 39.

Meânî ilminin inceleme alanı ulaşmak istediği hedef yönünden iki türlüdür. Bunların ilki sözün, söylendiği muhatabın ve halin durumuna göre uygunluğunun zorunluluğunu ortaya çıkarmaktır. Örneğin bu ilme göre kendisine iletilecek haber hakkında bir bilgisi olmayan muhataba te'kitsiz bir cümle kurulması gerekmektedir. Verilecek haber hakkında bilgisi olan ve bu haberin içeriği hakkında şüphede olan muhataba karşı ise şüpheyi gidermek ve haberi kuvvetlendirmek açısından te'kitli söz söylemek güzel olmaktadır. Verilecek haber hakkında bir bilgisi olup bu haberi inkâr eden muhataba ise inkâr derecesine göre bu söze bir veya birden fazla te'kit unsuru katmak muktezâ-yı hâle uygun olacak durumdur. Kısacası her insana kuvveti miktarınca ve dili bildiği oranda hitap etmek bu ilmin yöntemini oluşturmaktadır.[127] Nahiv ilmi ise bu sahada cümlenin ögeleri arasındaki mana boyutundan ziyade salt gramatik etkenler üzerine yoğunlaşmaktadır. Yani nahiv ilmi, te'kitin cümleye kattığı anlamdan ziyade te'kitin cümledeki işlevi bağlamında cümleye olan i'râbî yansımasını incelemektedir.

Meânî ilminin ikinci bir araştırma sahası da karîneler yardımıyla zımnî olarak kelamdaki manaları incelemektir.[128] Örneğin ismin sübût ve istimrâr, fiilin ise teceddüd ve oluş ifade etmesi meânî ilminin kapsamına girmektedir. Bu bağlamda *"Halit çalışandır"* şeklinde ism-i fâil formuyla kurulan bir cümlede Halit'in çalışmasının dışında çıkarımı yapılan ikincil bir anlam, Halit'in sürekli bir şekilde çalıştığı ve artık çalışmanın Halit'in kendisinde sabit bir özellik halini aldığıdır. Aynı şekilde *"Halit çalışıyor"* şeklinde fiil formatıyla kurulan bir cümle de Halit'in çalışmasının sonradan meydana geldiğini ve bu eylemin merhale merhale devam ettiğini ifade etmektedir.[129] Bunun aksine nahiv ilmi ise gramatik form üzerine yoğunlaşarak birincil mana olan Halit'in çalışması anlamıyla yetinmektedir. Bunun yanı sıra nahiv, bu cümlelerde kullanılan formun isim veya fiil olmasıyla ilgilenmekte, bunun âmil nazariyesine göre cümledeki i'râba etkisini incelemektedir.

İki ilmin kullandığı ortak kavramlara değişik anlamlar yükledikleri de dikkatleri çekmektedir. Örneğin isti'nâfî kavramı, nahivciler tarafından kendisinden önceki cümle ile bağlantılı olmayan cümle şeklinde isimlendirilirken belagat âlimleri,

[127] Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 37-38.
[128] Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 40.
[129] Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'l-ebniyeti fi'l-'Arabiyye*, Dâr-u Ammâr, Amman, 2007-1428, s. 9.

bu kavramın önceki cümle ile ilişkisini dikkate alarak bu cümlenin burada sorulmak istenen gizli bir soruya cevap teşkil edeceğini düşünmektedirler. Bu bağlamda nahiv âlimlerinden İbn Hişâm (ö. 761/1360), kitabında bu farklılığa işaret ederek isti'nâfi'n-nahvî ve isti'nâfi'l-beyânî kavramlarını kullanmaktadır.[130] Aynı şekilde günlük konuşma ve yazışmalarında Arapların tabiatı haline gelen hazif üslûbu,[131] gerek nahiv gerekse meânî ilminde temel bir niteliğe sahiptir. Nahivciler, müptedâ, haber, muzâf, muzâfun ileyh gibi öğelerin cümleden düşürülmesini yine gramatik sebepler üzerinden incelemişler, ekoller çerçevesinde konuyu tartışmışlardır. Belagat âlimleri ise cümlenin gramatik yapısı üzerine ek olarak konuyu anlam boyutu üzerinde incelemeye tabii tutmuşlardır.[132]

Özetle nahiv ilmi, Arap kelâmını, lâzım üzerinde incelerken meânî ilmi, lâzımdan melzûma geçmektedir. Melzûmun varlığı ise lâzımın varlığına bağlı olmaktadır. Yani meânî ilmi, varlığını nahiv ilmine borçlu iken nahiv ona bağlı olmaksızın müstakil bir ilimdir. Bir diğer deyişle meânî ilmini öğrenmek nahiv ilmini öğrenmeye bağlı iken nahiv ilmini öğrenmek ise meânî ilmini öğrenmeye bağlı değildir. Bunun yanı sıra nahiv, salt olarak gramatik tartışmalar çerçevesinde kalıp retorik boyut ile ilgilenmezken meânî ilmi, mütekellim ve muhatap açısından sözün ifade ettiği anlamı araştırmaktadır. Bu açıdan bu ilim, bir anlambilim hüviyetini kendisinde bulundurmaktadır.

II. HABERİ CÜMLE YAPISI

Kelâmın ister ihbârî ister inşâî olsun iki temel unsuru bulunmaktadır. Bu iki unsur, kullanıldığı ilim sahasına göre isim olarak farklılık göstermektedir. Bunlara belagat ilminde müsned-i ileyh-müsned, nahiv ilminde fiil-fâil, müptedâ-haber, mantık ilminde ise mevzû-mahmûl denilmektedir. Bunlarla alakalı yan unsurlar da müteallik

[130] Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Abdullah Muhammed Hatib, Türâsi'l-Arabî, Kuveyt, 2000, c. VI, s. 43.
[131] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü'l-İlmiyye, Kahire, t.y, c. II, s. 360.
[132] Habanneke, c. I, s. 137

olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca yine müsned mahkûmun bih, müsned-i ileyh ise mahkûmun aleyh olarak isimlendirilmektedir.[133]

Belagatta haberin ne olduğunun bilinmesi inşânın da ne olduğunun bilinmesini gerektirmektedir. Zira bu iki kavram birbirlerinin karşıtı olması bakımından incelenmektedir. Bu yüzden belagatçılar, daha çok ihbârî hakkında konuşmuşlar, haberî isnat ile ilgili hususların ekseriyetinin inşâî kelam içinde geçerli olduğunu belirtmişlerdir.[134] Bu bilgiler ekseninde haber, erken dönemlerden itibaren farklı ilim dallarına konu olmuş bir kavramdır. Nitekim hadis ilminde rivâyeti ifade ederken kelâm ilminde bilgi kaynaklarından kabul edilmektedir. Belagat alanında ise inşânın karşıtı olarak sözün iki temel kategorisinden biri kabul edilmiştir.[135]

Haberin tanımının ne olduğu üzerinde bir anlaşma sağlanamamıştır. Bu konuda birçok tanım yapıldığı gibi bazı âlimler, zorluğundan veya zarûri olarak bilindiğinden dolayı bir tanımın belirlenemeyeceğini ifade etmektedirler.[136] Bununla birlikte belagat kitaplarının çoğunluğu haberi, *"Söyleyeni dikkate almaksızın sadece kendi mahiyeti açısından doğru ve yalan manasına ihtimali bulunan söz"* şeklinde tanımlamaktadırlar. Tanıma göre haber kısaca bir hüküm ifade eden cümle demektir.[137] Kazvînî ise haberi, *"Kelâmın nispetinin dış dünya ile örtüştüğü ve örtüşmediği somut bir gerçekliğinin olması"* şeklinde tanımlamaktadır.[138] Teftâzânî ise bu nispetin, üç zamandan biri ile gerçekleşebileceğini söylemektedir.[139]

Bir diğer tanıma göre haber, *"Gerçekleşmesi ve varlığı konuşmacının sözüne bağlı olmayan ifadedir"* şeklindedir. Nitekim mütekellim tarafından Hz. Ömer'in âdil olduğunun söylenmesi, Hz. Ömer'in bu söz söylenmeden önce de adil olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Mütekellimin yaptığı ise sadece realiteyi dile getirmekten ibaret

---

[133] Habenneke, c. I, s. 140; Abduh Abdülazîz Kalkîle, *el-Belâgatü'l-ıstılâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1412-1992, s. 124, Recep Şentürk, "İsnad", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIII, s. 153; Mustafa Irmak, *Haber ve İnşâ*, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s. 45.
[134] Akkâvî, s. 145.
[135] Irmak, s. 61. '
[136] Sübkî, c. I, s. 105.
[137] Habenneke, c. I, s. 167; Sabbâh Ubeyd Dirâz, *el-Esâlîbü'l-inşâiyye ve esrâruha'l-belâğiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Matbâ'atü'l-Emâne, Kahire, 1406-1986, s. 7.
[138] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 24.
[139] Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 2013, s. 172.

olmaktadır.[140] Farklı bir tanıma göre haber, muhataba üç zamandan birinde durumu bildirmektir. Bu durum, içerdiği esas bakımından zorunlu, mümkün ve imkânsız olabilir.[141]

et-Teshîl'de ise haberin tanımına dair bir ifade bulunmamaktadır. Fakat müfessir, *"et-Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-'usûl"* adlı kitabında haberin tanımını şu şekilde yapmaktadır: *"Doğrulanmaya ve yalanlanmaya ihtimali bulunan söze haber denilir."* İbn Cüzey, haberin tanımını özellikle tasdîk ve tekzîb kelimeleriyle yapmayı tercih etmiş, bu tanımın haberi, sıdk ve kizb şeklinde tanımlayanlarca daha doğru ve evlâ olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah ve resûlünün verdiği haberler ancak doğrudur. Müseylime gibi yalancıların verdiği haberler ise ancak yalandır.[142] Bu yüzden ona göre bu yapılar, ihbârî bir formda olmasına rağmen doğrulanmaya ve yalanlanmaya ihtimali bulunmadıkları için ihbârî bir anlam ifade etmemektedirler. Bazı âlimler de bu ayrıma gitmeyi tercih etmişlerdir. Şöyle ki onlar, *"Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur"* ayetinin inancımızın gereği olarak olumsuz bir anlam düşünemeyeceğimizden dolayı lafız bakımından ihbârî, mana bakımından inşâî olduğunu ifade etmişlerdir.[143]

A. DOĞRU VE YALAN

Sıdk ve kizb kavramları hakkındaki görüşlere değinmeden önce bu kavramların Türkçe'ye aktarımındaki bazı problemlere temas etmek yerinde olacaktır. Sıdk kavramının doğru ve doğruluk şeklinde ifade edilmesinde Türkçe açısından bir problem gözükmemekle birlikte kizb kavramının, dilimize bazen yalan, bazen ise yanlış olarak aktarımında bazı sıkıntılar göze çarpmaktadır. Örneğin sıcak bir havada hasta birisinin havanın soğukluğunu ifade etmesi, Arap dilinde kâzib olarak isimlendirilse bile Türkçe'de buna yalan değil, yanlış veya hata denilmektedir. Aynı zamanda her kizb kelimesi de Türkçe'de yanlış manasına gelmemektedir. Zira havanın güneşli olduğunu bildiği ve hissettiği halde *"Hava soğuktur"* diyen birisinin beyanı da yanlış veya hata

[140] Ahmed el-Hâşimî, s. 36.
[141] Ebü'l-Hüseyn İshâk b. İbrahîm İbn Vehb, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*, nşr. Ahmed Matlûb Hadice el-Hadisi, Matbâatü'l-Ânî, Bağdat, 1387-1967, s. 114; Irmak, s. 64.
[142] İbn Cüzey, *et-Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-'usûl*, thk. Muhammed el-Emîn eş-Şenkîtî, y.y.y, 2. Baskı, y.y, 1423-2002, s. 284.
[143] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-Ensâr, İstanbul, 1987, c. I, s. 26; Vehbe Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1418, c. I, s. 55; Nurettin Turgay, *Arap Dili Belâgatı ve Kur'an*, Neşriyat Dağıtım, Ankara, 2009, s. 181.

değil, yalan olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda cümleyi yanlış olarak isimlendirmek bir anlam ifade etmemektedir.[144] Netice olarak bu iki kavramı, her düzlemde yalan veya yanlış şekilde aktarmak uygun olmayacaktır. Bunun yerine bu kavramların tek tek bağlam ve düzlem olarak siyak-sibak çerçevesi içinde ele alınarak Türkçe'ye aktarılması daha uygun düşecektir.

Cumhur tarafından haberin doğru olması, onun hükmünün vâkıâya uygun olması olarak kabul edilirken haberin yalan olması ise hükmünün vâkıâya uygun olmaması şeklinde kabul edilmektedir.[145] Yani aralarında nispetin zorunlu olduğu iki şeyin, zihin ve lafzın ifade etmiş olduğu delâlet boyutuna bakmaksızın hariçte gerçekleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla zihinsel perdeden kurgulanan ve dilsel boyuta dökülen kelâmın delâlet ettiği nispetin, hariçteki nispete mutâbık olması gerekmektedir. Örneğin *"Zeyd ayaktadır"* cümlesinin mefhûmunun nispeti ile *"Zeyd ayaktadır"* sözünün zihnî alanın dışındaki nispeti birbirlerine uyumlu olursa cümle doğru, değilse yanlış olmaktadır.[146]

Haberin doğru ve yalan olması hakkındaki diğer bir görüş Nazzâm ve destekçilerine aittir.[147] Ona göre haberin doğru veya yanlış olması haberin, haber veren kişinin inancıyla örtüşüp örtüşmediğine göre değişmektedir.[148] İnançtan kasıt ise kesin ve zannî olan zihnî hükümlerdir. Şüpheli bir kimsenin verdiği habere ise ne doğru ne yalan denilemeyeceği ve zihinsel faaliyet olarak bir inanç barındırmadığı için bu tanımın dışında kalmaktadır.[149] Nazzâm, cumhurun kabulüne uymayan bu görüşünü ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ *"Münafıklar sana geldiklerinde; Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın Peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette, O'nun Peygamber'isin. Allah, münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir"* (Münâfikûn: 61/1) ayetiyle desteklemeye çalışmaktadır. Zira münafık bir kimsenin *"Sen şüphesiz Allah'ın resûlüsün"* ifadesi hariçteki duruma uygunluk gösterse de i'tikatları

[144] Irmak, s. 63.
[145] Sekkâkî, s. 254; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 25; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 173; Abdunnâfi İffet Efendi, *en-Nef'ul-muavvel fi tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, Matbaai Âmire, İstanbul, 1290, c. I, s. 64.
[146] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 173.
[147] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 173.
[148] Sekkâkî, s. 254; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 25; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 173; Fenârizâde Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, İstanbul, Matbâatü'l-Âmire, 1270, s. 161, 162.
[149] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1437-2016, s. 45; Abdünnâfi Efendi, c. I, s. 65.

açısından yalan bir durumdur ve Allah tarafından da yalancı oldukları açıkça te'kit unsuru barındıran "ان", "ل" ve isim cümlesinin getirilmesiyle çok kuvvetli bir şekilde vurgulanmaktadır.[150]

Nazzâm'ın getirdiği delil, çeşitli açılardan tenkite maruz kalmıştır. Onun görüşüne yapılan itirazlardan ilki, Allah'ın onların Hz. Muhammed'in peygamber olduğu sözlerini yalanlamayıp bilakis onların kalplerinin lisanlarına uyumlu olmadığından dolayı şehâdetlerini yalanladığı görüşüdür.[151] İkinci bir itiraza göre ise yalanlama, onların kalpleriyle dillerinin uyumlu olmadığı bir durumu şehâdet olarak isimlendirmelerine yapılmıştır. Zaten kalp ve lisanın mutâbık olmadığı bir haberin, şehâdet olarak isimlendirilmesi hakikat kabilinden kabul edilmemektedir.[152] Üçüncü bir itiraz da şudur ki şâhitliklerinde onların yalancılar olarak isimlendirilmeleri kelâm-ı nefsîleri itibariyledir. Kelâm-ı hârici itibariyle ise söyledikleri söz doğru konumundadır. Yani onların sözleri i'tikatları açısından yalan olmakla birlikte nefsü'l-emirde doğru bir sözdür.[153]

Nazzâm'ın öğrencilerinden Câhiz'da haberin iki kısmı olan doğru ve yalan arasına orta bir mertebe daha eklemektedir. O, haberin doğruluğunu hem vâkıâya hem de haber veren kişinin i'tikâdına uygun olması kıstasına bağlamaktadır. Aynı şekilde bir haberin yalan olması da vâkıâya uygun olmamakla birlikte kişinin inancına da aykırı olmasıdır. Câhiz'a göre bu iki kısmın dışında kalan dört haber türü ise ne doğrudur ne de yalandır. Bunlar şunlardır:

1. Vâkıâya uygun olup, haber veren kişinin inancına uygun olmaması

2. Vâkıâya uygun olup, haber veren kişinin haber hakkında bir düşünceye sahip olmaması

3. Vâkıâya uymamakla birlikte haber veren kişinin inancına uygun olması

[150] Sekkâkî, s. 254, 255; Teftâzânî, s. 174; Bedahşânî, s. 52, 53.
[151] Bedahşânî, s. 53.
[152] Bedahşânî, s. 53.
[153] Bedahşânî, s. 53.

4. Vâkıâya uymamakla birlikte haber veren kişinin haber hakkında bir düşünceye sahip olmaması[154]

Câhiz, görüşüne delil olarak ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾ *"Allah'a karşı yalan mı uydurdu, yoksa onda delilik mi var"* (Sebe: 34/8) ayetini göstermektedir. Ona göre burada mâniatü'l-hülûv kâidesi gereğince ayette verilen *"yalan"* ve *"deli haberi"* birbirlerinin mukâbilidir. Mukâbili olan bir şey ise o şeyin aynısı olamaz. Onlar, Resûlullah'ın doğruluğuna inanmadıkları için bu kısım doğru haber de olmamaktadır. Böylece Câhiz, delilik halinde verilen haberden kastın, yalan ve doğru haber olmadığını ispatlayarak bu ayetle üçüncü bir kategorinin olduğunu iddia etmektedir.[155] Câhiz'ın bu iddiaları, cumhur tarafından tenkit edilmiştir. Onlara göre deli haberi, yalanın mukâbili olarak bulunmamaktadır. Çünkü iftira kavramı, kasıtlı bir şekilde söylenen yalan için kullanılır. Delilik halinde ise kişi, kasıtlı bir eylemi gerçekleştiremeyeceği için iftira ile nitelenemez. Bundan dolayı delilik halinde verilen haber yalanın zıttı değildir. Böylece ayette yalanın kastî ve kastî olmayan şeklinde bir taksimi gözükmektedir.[156]

Bu bilgilerden sonra İbn Cüzey'in eserinde konuya dair değerlendirmelerine baktığımızda Nazzâm'ın delil olarak getirdiği Münâfikûn Sûresi'nin ilk ayeti hakkında o, münafıkların Allah tarafından yalanlanmasının şehâdet iddialarında olduğunu ifade etmektedir. Buna ek olarak ayette münâfıkların sözü ve onların yalanlanmaları arasına giren *"Allah, elbette senin kendisinin peygamberi olduğunu biliyor"* sözünün münâfıklara ait olmadığını belirterek bu sözün gelmemesi durumunda risâletin geçersiz kılındığını düşündüreceğini söylemektedir.[157] Netice olarak İbn Cüzey, cumhurun Nazzâm'a yönelttiği tenkit noktalarından biri ile ayeti açıklamaktadır.

Müfessirin konu hakkındaki düşüncelerini yansıtan bir diğer örnek ise bir hayli dikkat çekicidir. O, ﴿لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء﴾ *"Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz diyenlerin sözünü elbette duydum"* (Âl-i İmrân: 3/181) ayeti hakkında şu yorumları yapmaktadır: *"Şayet onların söylemiş oldukları kendi inançları ise kâfir olurlar veya*

[154] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 26; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 176, Ebü'l-Abbâs el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y, c. I, s. 26.
[155] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 176; Bedahşânî, s. 53-54; Karâfî, c. I, s. 26.
[156] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 26; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 176-177; Bedahşânî, s. 53-54.
[157] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 377.

küfürleri artar. Şayet onlar bu sözü böyle bir inanca sahip olmadıkları halde söylüyorlarsa bu, onların hafife almalarından ve inatlarından kaynaklanmaktadır."[158] Müfessirin ayete yaptığı yorumdan hareketle onun doğru ve yalan düşüncesini i'tikâda hasrettiği görülmektedir. Nitekim onların söylemiş oldukları bu söz, İbn Cüzey'e göre vâkıâ olarak doğru olamaz. Yani o, Câhiz'ın düşüncesinde olsaydı söylemiş oldukları bu sözün onları, i'tikât açısından incelemeksizin küfre düşürdüğünü belirtmesi gerekirdi. Fakat o, bu söze i'tikâtları açısından yaklaşarak ayette Nazzâm'ın düşüncesine meyletmektedir. Onun buradaki düşünceleri ile yukarıda zikri geçen ayete yaptığı yorum arasında bir çelişki olduğunda ise şüphe yoktur.

Bir başka örnek ise ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ﴾ *"Biz hiçbir kötülük yapmıyorduk"* (Nahl: 16/28) ayetindeki kâfirlerin sözü hakkındadır. Müfessire göre kâfirler, içlerinde taşımış oldukları inancı haber vermektedirler. Fakat bu durum, kendi inançlarıyla uyumlu olsa da vâkıâ böyle değildir. Yani müfessire göre onların sözü, inançlarıyla tutarlılık arz etse de vâkıâya uyumlu olmadığından dolayı yalan kabilinden sayılmaktadır.[159] Müfessirin ayete yapmış olduğu bu yorum, daha önce de zikri geçtiği üzere Câhiz'ın haberin doğruluğunu, inanca ve vâkıâya uyumlu olmasına bağladığı görüş ile aynı paralelde bulunmaktadır.

Örneklere bütüncül bir şekilde yaklaştığımızda müfessirin konu hakkındaki düşüncelerini tespit etmenin çok zor olduğu görülmektedir. Nitekim onun tefsirinde konu hakkında yapılan bütün görüşler için bir temel bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle onun konu hakkındaki düşüncelerinin sabit bir düzlemde olmadığı, ayetlerin kullanım yerlerini ve siyâk-sibâk çerçevesini dikkate alarak düşüncelerini bir kural düzlemine kayıtlamaksızın açıkladığı düşünülmektedir.

B. HABER CÜMLESİ VE KURULUŞ GAYELERİ

Bir yargı barındıran cümleler, aynı zamanda özünde bir iletişim formu da barındırmaktadır. Üç ögeden oluşan bu olgu, mütekellimi, muhatabı ve mesajın

[158] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 173.
[159] İbn Cüzey, *et-Teshîl,* c. I, s. 425.

kendisini kapsamaktadır. Bu minvalde belagat âlimleri, bu üçlü olguyu şart koşarak cümlenin bildirdiği hükmün ifade etmiş olduğu amacı tespit etmeye çalışmışlardır.[160]

1. Fâide-i Haber

Cümlenin barındırdığı hükmü muhataba bildirmek belagat âlimleri tarafından fâide-i haber olarak isimlendirilmektedir.[161] Peygamberin fil olayının yaşandığı sene dünyaya geldiğini, kendisine kırk yaşında vahyin gelmeye başladığını ve on üç sene Mekke'de, on sene Medine'de ikamet ettiğini hükümden habersiz olan bir muhataba bildirmek bu türden bir örnektir.[162] Örneğin ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ *"Allah'ın kullarının tevbesini kabul edeceğini bilmezler mi?"* (Tevbe: 9/104) ayetinde fasıl zamiri kullanılmasının faydası Allah'ın, tevbeleri sadece kendisinin kabul edeceğini; kendisinin dışında hiçbir varlığın tövbeleri kabul edemeyeceğini bildirmesidir.[163]

2. Lâzım-ı Fâide-i Haber

Konuşanın ihbârî yapının barındırdığı ve kendisinin de bildiği bir hükmü, muhataba ifade etmesi belagat âlimleri tarafından lâzım-ı fâide-i haber olarak isimlendirilmektedir.[164] Diğer bir ifadeyle mütekellimin, muhatabın önceden bilgi sahibi ve vâkıf olduğu bir konuyu, ona aktarması ve o yargının bildirdiği hükmü tekrarlamasıdır. Örneğin ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ *"O, şöyle demişti: Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım"* (Meryem: 19/4) ayetinde Zekeriyyâ (a.s.)'ın kurduğu kelamın ifade ettiği hüküm, acziyetinin ve zayıflığının yaratana bildirilmesidir. Ancak bu hükmün yaratan tarafından bilinmemesi imkânsızdır. Dolayısıyla ayette, herhangi bir hüküm bildirmeden söz edilememektedir.[165]

---

[160] Îsâ 'Alî el-Âkûb, *el-Mufassal fî ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996, s. 81; Doğan Günay, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 220; Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 31; Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, Papatya Yayınları, İstanbul, 2002, s.14; Akif Özdoğan, *"Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü"*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 2011, s. 6, 7.
[161] Habenneke, c. I, s. 173; Ahmed el-Hâşimî, s. 37; Ali el-Cârim, s. 283.
[162] Ali el-Cârim, s. 280-282.
[163] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 347.
[164] Habenneke, c. I, s. 173.
[165] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 477.

3. Kelamın Farklı Amaçlar İçin Söylenmesi

Kelam, yukarıda zikrettiğimiz iki amacın dışında farklı amaçlar için de kullanılmaktadır. Bu amaçlar övünme, övme, üzüntü bildirme, merhamet dileme, kınama, acziyetini ifade etme, sevinç ifade etme, va'z, aşağılama şeklindedir. İbn Cüzey, *et-Teshîl*'in birçok yerinde bu kullanımlara dikkat çekmektedir. Örneğin ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ *"Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar"*.(Ahzâb: 33/56) ayeti Peygamber'i övmek kastıyla kullanılmıştır. Konuya dair bir diğer örnek ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاء مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ *"Hani biz meleklere, Âdem için saygı ile eğilin demiştik de İblis'ten başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da İblis'i ve neslini, kendinize dostlar mı ediniyorsunuz? Hâlbuki onlar sizin için birer düşmandırlar. Bu, zalimler için ne kötü bir bedeldir"* (Kehf: 18/50) ayetidir. Ayette Allah'ın bildirdiği hükmün ifade ettiği mana, günahkârlar için bir nasihat ve azarlama niteliği taşımaktadır.[166]

C. MUHATABIN TUTUMUNA GÖRE KELAMIN AŞAMALARI

Modern dilbiliminin de incelediği *"gönderen-gönderilen ve gösterge"* ilişkisi aslında muhâtabın tutumuna ve durumuna göre mesajı karşı tarafa iletmeyi ya da söz söylemeyi hedeflemektedir. Gönderenin mesajının çok iyi olması bu mesajın çok iyi anlaşılacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim verilen mesajın başarılı olmasının kıstası, söylenmek istenilenin anlaşılmasıdır. Yani mesaj, anlaşıldığı oranda başarılı olmaktadır. Dolayısıyla muktezâ-yı hâle de uygun olmaktadır.[167] Aynı şekilde iyi bir edebiyatçı da karşısında konuştuğu topluluğun psikolojik, sosyolojik durumlarını gözeterek konuşmasını yapmak zorundadır. Çünkü onun başarılı olması, anlattıklarının tam olarak anlaşılması şeklinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple meânî âlimleri, haberin hükmünü benimseme veya benimsememe noktasında temelde muhatapların üç halden biri üzere bulunduklarını belirtmişlerdir. Muhâtap, hükmün karşısında üç farklı durumda bulunduğuna göre, bu durumlara göre söylenecek olan sözlerin de farklı

[166] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 467.
[167] Özdoğan, s. 11.

olması gerekmektedir. Kelâmın te'kit edilip edilmemesi veya bu te'kitin derecesi, kelâmı şekillendirmektedir.[168]

1. İbtidâî Haber

İhbârî cümle yapısının, -ister olumlu ister olumsuz olsun- muhatap için kelâmın te'kit edilmesini gerektirecek bir etken olmadıkça te'kitsiz kullanılması gerekir. İbtidâî cümle de muhâtabın zihninde söylenen cümle ile ilgili bir bilgiye sahip olmamasından ve itiraz etme durumunun bulunmamasından dolayı sözün aslı üzere te'kitsiz kullanımına denilmektedir.[169]

2. Talebî Haber

Talebî haber, muhatabın zihninde barındırdığı şüphe ve gerçeğe vâkıf olma isteğinden dolayı kelâmın muhatabın zihnine yerleşmesi amacıyla cümlenin te'kitli gelmesinin güzel olması durumuna denilmektedir.[170]

3. İnkârî Haber

Muhâtabın, kelamın bildirdiği hükmü inkâr etmesi durumunda inkâr derecesine göre cümlenin bir veya birden fazla te'kit unsuruyla oluşturulmasına inkârî haber denilmektedir.

Müfessirin konu bağlamındaki görüşlerini tespit etme açısından ilgili bölümlerin örneklerini bütüncül olarak yansıtmayı uygun gördük. Kelâmın aşamaları açısından *et-Teshîl*'de bulunan ma'lumat Yâsin Sûresi'nin ilgili ayetleri hakkındandır. Örneğin müfessir, ﴿إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ "*Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz*" (Yasin: 36/14) ayetinin salt ihbârî bir yapıda olup te'kitsiz geldiğini ifade ederken aynı sûrenin on altıncı ayetinin ﴿قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾ inkârcıların cevabına karşılık lâm harfi ile te'kit edildiğini belirtmektedir.[171] Onun on altıncı ayete yaptığı yorum ile inkârî haber türünü kastettiği tefsir içerisinde kullandığı *"inkâr edenler"* lafzından anlaşılmaktadır. Fakat bir önceki ayet, inne ve isim cümlesi ile te'kitli geldiği halde ayeti, salt ihbârî yapı

[168] Özdoğan, s. 12.
[169] Habenneke, c. I, s. 178.
[170] Habenneke, c. I, 179.
[171] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 180.

şeklinde yorumlamayı tercih etmiştir. Ne var ki bu yapının kendisinden önceki ayete nazaran talebî haber konumunda bulunuyor olması gerekirdi. Bu noktadan hareketle İbn Cüzey'de kelâmın aşamalarının tam olarak tespit edilemediği anlaşılmaktadır. Diğer bir ihtimal ise onun inne harfini te'kit edatlarından kabul etmemesidir. Nitekim inkârcılara karşı bir cevap sadedinde olduğunu belirttiği ayetin yorumunda, inne harfini te'kit unsuru olarak saymamış; inne harfinin haberine dâhil olan lâm harfini te'kit unsuru kabul ederek ayeti yorumlamıştır.

D. AKLÎ HAKİKAT VE AKLÎ MECÂZ

Aklî hakikat, belagat âlimleri tarafından *"fiil veya fiil manasında gelen mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ul, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl ve zarfın görünüşte mütekellimin nezdinde bina edildikleri şeye isnât edilmesi"* şeklinde tanımlanmaktadır.[172] Örneğin *"Zeyd Amr'ı dövdü"* misalinde dövme eyleminin bizzat Zeyd tarafından gerçekleştirilmesi ve *"Amr dövüldü"* örneğinde ise dövülmenin bizzat Amr üzerinde gerçekleşmesi, fiil veya fiil manasının kendisi için bina edildikleri şeye isnât edildiklerine örnek teşkil etmektedir.[173] Hakîkat-ı akliyyede göz önüne alınan husus, bir şeyin dış dünyadaki gerçekliğine bakılmaksızın mütekellimin inancıyla uyumlu olmasıdır. Örneğin Mu'tezilî bir kimsenin *"İlkbahar sebzeyi yeşertti"* sözü, onun inanç ilkeleriyle uyuştuğundan hakîkat-ı akliyye mesabesindedir.[174] Aynı şekilde Zeyd'in gelmediğini bilen bir kişinin *"Zeyd geldi"* demesi de hakikat kabilinden sayılmaktadır. Nitekim aklî hakikatın tanımında bulunan zahir kaydı, bizi bu sonuca götürmektedir.[175]

Hükmî mecâz, isnâdî mecâz ve ispattaki mecâz şeklinde de isimlendirilen[176] mecâz-ı aklî, fiil veya fiil manasındaki bir şeyin kendisi için geldiği ve bina edildiği şeyin dışındaki bir şeye yani fiile bağlı olan başka bir müteallıka isnât edilmesidir.[177] Abdülkâhir el-Cürcânî mecâz-ı aklîyi *"Kendisiyle ifade edilen hükmün, bir çeşit te'vil yoluyla, aklen sabit olduğu yerden çıkarıldığı her cümleye mecâz denmektedir"* şeklinde tanımlamaktadır. Onun tanımında bu türün akla aykırı olduğu hususuna dikkat çektiği

[172] Bedahşânî, s. 57-58.
[173] Bedahşânî, s. 58.
[174] Bedahşânî, s. 58.
[175] Kazvînî, *Telhîs*, s. 51.
[176] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 197.
[177] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 197.

görülmektedir. [178] Kazvînî ise mecâz-ı aklîyi *"Fiil veya fiil manalı kelimenin kendisine ait olmayan ancak kendisiyle ilişkili olan bir şeye tevil yoluyla isnâdıdır"* şeklinde tanımlamaktadır.[179] Fiilin ise kendisiyle bağlantılı olan birçok müteallık bulunmaktadır. Bunlar fâil, mef'ûlün bih, mastar, zaman, mekân, sebep şeklinde ifade edilmektedir.[180] Son dönem belagatçılarından Hasan Habenneke el-Meydânî (ö. 1978) ise mecâz-ı aklîyi *"Bir kişinin cümlede bulunan isnâdı, kimsenin yalanla itham edemeyeceği şekilde isnâdın yapılmasına izin veren alâka ve mülâbeseti gözeterek hâriçte gerçek olsa dahi kendi i'tikâdı dışında bir şeye bağlamasıdır"* şeklinde tanımlamaktadır.[181] Bu tanımdan da anlaşılacağı şekilde söz sahibinin düşünce yapısı, isnâdın mecâz mı yoksa hakîkî mi olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Allah inancı bulunmayan bir kimsenin *"Allah, dünyayı yaratandır"* şeklindeki yargısı, dış dünyada doğru olsa bile kişinin inancına aykırı düştüğü için mecâz kategorisine girmektedir.

Belagat âlimlerinin en çok tartıştığı konulardan biri mecâz-ı aklîdir. Tartışmaların kaynağı Sekkâkî'nin mecâz-ı aklîyi isti'âre-i mekniyyeden kabul etmesi[182] ve bu kabule gelen eleştiriler çerçevesinde şekillenmektedir.[183] O, isti'âre-i mekniyyeyi eserinde *"Mecâzî fâilin hakîkî fâile, fiilin kendileriyle alakalanması hususunda benzetilerek mecâzî fâilin zikredilmesi ve hakiki fâilin özelliğinden bir şeyin kendisine nispet edilmesi"*[184] şeklinde tanımlamaktadır. Sekkâkî, bu tanımını *"İlkbahar sebzeyi yeşertti"* cümlesinde, mecâzî fâil olan ilkbaharın, yeşertmek fiilinin mecâzî ve hakiki fâille olan alakasından dolayı hakiki fâil olan Allah'ın bir özelliğinin mecâzî fâile verilerek hakîkî fâilden kinâye edilmesi şeklinde temellendirmektedir.[185] Onun bu tanımına Kazvînî tarafından ağır eleştiriler getirilmektedir. Şimdi bu eleştirileri ortaya koyarak İbn Cüzey'in tartışma ekseninde durduğu konumu belirlemeye çalışacağız.

Kazvînî'ye göre Sekkâkî'nin tanımı birçok noktadan hata unsuru barındırmaktadır. Onun ilk tenkit noktası, Sekkâkî'nin yaptığı tanımın bir şeyin

[178] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 385.
[179] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 32.
[180] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 32; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 197; Bedahşânî, s. 59-60; Nusreddin Bolelli, *Belâgat*, İFAV Yayınları, İstanbul, 9. Baskı, 2015, s. 160.
[181] Habenneke, c. I, s. 194, 195.
[182] Sekkâkî, s. 511.
[183] Mecaza yaklaşımların, Kuran'ı farklı anlamaya olan etkisi hususunda bkz. Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1. Baskı, 2017, s. 107-112.
[184] Sekkâkî, s. 487.
[185] Sekkâkî, s. 511.

kendisine zarf kılınması sonucuna yol açacağı noktasındadır. Kazvînî bu noktada ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ ayetinde geçen "عيشة" kelimesinin, mecâzî fâil olarak hakîkî fâil yerinde kullanıldığını belirterek *"Adam, adamdadır"* şeklinde cümlenin bir şeyin kendisine zarf olması kabilinden bir hata barındırdığını dolayısıyla bu türü isti'âreden saymasının yanlış olduğunu ifade etmektedir.[186]

Kazvînî'nin bir diğer itiraz noktası, "نهاره صالئم" cümlesi üzerinedir. Ona göre Sekkâkî'nin tanımı, burada da hata unsuru barındırmaktadır. Nitekim cümle de onun tanımının belirttiğine göre mecâzî mana olan نهار kelimesi zikredilerek, hakîkî mana olan "adam, kişi" kastedilmektedir. Bu noktada mecâzî mananın muzâfun ileyh-i olan zamir ile mecâzî mana içeren kelime, aynı anlamı ifade ederek bir şey, yine kendisine izâfe edilmiş olmaktadır. Bir şeyin, yine kendisine izâfe edilmesi ise doğru bir kullanım olmadığından Sekkâkî'nin tanımının hatalı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[187] Bu tenkite ilaveten Kazvînî, bu cümlenin isti'ârenin iki tarafı olan müşebbeh ve müşebbeh bih-i aynı anda barındırdığını belirterek isti'âreli kullanımlarda bir şeyin iki tarafının zikredilemeyeceği kâidesinden hareketle mecâz-ı aklînin isti'âre olamayacağını vurgulamaktadır.[188] Bu noktada Teftâzânî ise kitabında Kazvînî'yi eleştirerek Sekkâkî'yi savunmaktadır. Ona göre teşbihin iki tarafının ifade edilmesinin isti'âreye engel olması, o örneğin teşbih için zikredildiği yerlerde olmaktadır. Nitekim Sekkâkî'nin kitabının ilgili yerinde bu konu bağlamında örnek olarak getirdiği şiirin, teşbîhin iki tarafını da içermesine rağmen Sekkâkî'nin onu isti'âre-i mekniyyeden kabul ettiğini belirtmektedir.[189]

Kazvînî'nin yaptığı diğer bir itiraz ise Sekkâkî'nin tanımındaki mecâz-i fâilden kastın hakîkî fâil olması noktasındadır. Kazvînî, *"İlkbahar, sebzeyi yeşertti"* örneğinin bu tanıma göre hatalı olacağını belirtmektedir. Çünkü örnekte mecâzî fâil olan ilkbahar kullanılsa dahi kastedilen hakîkî fâil olan Allah'tır. Hâlbuki Allah'ın isimleri tevkifîdir. Bu yüzden hakîkî fâilden alınan lâzım batıl olmaktadır. Lâzımın batıl olması ise mecâz-i aklînin, isti'âre-i mekniyye bölümünden olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zira

[186] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 38.
[187] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 39.
[188] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 39.
[189] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 209-210.

lâzımın yokluğu, melzûmunda yokluğunu gerektirmektedir.[190] Teftâzânî ise Kazvînî'nin Sekkâkî'nin yaptığı açıklamalara vâkıf olamadığını ifade ederek onu eleştirmektedir. Teftâzânî'ye göre Sekkâkî'nin mecâz-i fâilden amaçlananın hakîkî fâil olduğunu belirtmesi, mübâlağa kastı ile yapılan bir açıklamadır. Yani bahar denilince buradan Allah'ın anlaşılması düşünülmemektedir.[191]

İbn Cüzey, ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ *"Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur"* (Şuarâ: 26/80) ayeti çerçevesinde İbrâhîm (a.s.)'ın hastalığı kendisine, şifayı da Allah'a isnât ettiği şeklinde yorumda bulunmaktadır.[192] Bu noktada onun ayette hayır ve şer hususunda Mu'tezile'nin görüşünü yansıttığı söylenebilir. Ancak o, bu ayet hakkında farklı bir sûrede yaptığı değerlendirmede İbrahim (a.s.)'ın hastalığı kendisine isnât etmesinin edep açısından olduğunu zikretmektedir.[193] İbn Cüzey'in bunu özellikle belirtmesi, onun bu kullanımın hakîkat cinsinden olmadığını düşündüğünü yansıtmaktadır. Zira o, bu kullanımın edep açısından olduğunu belirterek aslında kendi i'tikâdî düşüncesine göre bunun böyle olmadığını anlatmak istemekte ve kendi i'tikâdî düşüncesini savunma pozisyonu almaktadır. Onun ayete yaptığı tefsire daha önce zikredilen hakîkat ve mecâz tanımları bağlamında göz attığımızda ise onun tanımlara muvâfık olarak aklî hakîkat ve mecâz bölümlerini kişinin inancı açısından ele aldığı sonucuna varılmaktadır. Aynı şekilde İbn Cüzey, ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ *"Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi"* (Kehf: 18/82) ayetinde Allah'tan başkasının bilemeyeceği gaybî bir durum olduğundan irâde sıfatının Allah'a nispet edildiğini, ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ *"Onu kusurlu yapmayı istedim"* (Kehf: 18/79) ayetinde ise sözün noksanlığından dolayı edep açısından irâde sıfatının Allah'a nispet edilmeyip Hızır'a nispet edildiğini kaydetmektedir.[194] Bir önceki ayetle paralel bir görünüm arz eden bu yorum daha önce vardığımız sonucu kuvvetlendirmektedir.

İbn Cüzey'in mecâz-ı aklî tartışması çevresinde konumunu belirlememiz gerekmektedir. Bu noktada onun görüşü çok açıktır. Zira mecâz bölümünde de

[190] Kazvînî, *el-İzâh*, s. 39.
[191] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 210.
[192] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 92.
[193] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 473.
[194] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 473.

bahsettiğimiz gibi o, mecâz-ı aklîyi mülâbeset ismiyle mecâzın bir kısmı olarak saymaktadır. Zaten eserinde bu sanata birçok yerde temas ederken bunu mecâz ismiyle zikrettiği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾ *"İmanınızın size emrettiği şey ne kötüdür"* (Bakara: 2/93) ayetinde emrin imana isnâd edilmesinde alay amacı bulunduğunu belirterek bu kullanımın mecâz barındırdığını zikretmektedir.[195] Bir diğer örnekte ise müfessir, ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾ *"İş ciddileşince"* (Muhammed: 47/21) ayetinde azim fiilinin, emre isnât edildiğini, bu isnâdın ise mecâzî olduğunu belirtmektedir.[196] Örnekler çerçevesinde onun bu tartışmada Sekkâkî'nin tarafında olduğu açıktır. Fakat kendi döneminde ve bölgesinde mecâz-ı aklînin mecâz kabul edildiği şeklinde zorunlu bir kabûlün olup olmadığı akla takılmaktadır. Bir diğer ifadeyle müfessir, mecâz-ı aklî kullanımına isnâtta mecâz şeklinde alternatif bir isimle vâkıf olmamış olabilir. Zira çalışmanın ilk bölümünde de bahsedildiği üzere bazı kavramların yerli yerinde kullanılmaması ve eksiklik barındırması bu ihtimali gündeme getirmektedir. Fakat o, Zemahşerî'nin Tevbe Sûresi'nde yer alan bir ayet hakkında mecâz-ı isnâdî ifadesini kullandığını eserinde belirtmektedir.[197] Bu sebeple onun bu kavramdan habersiz olması ihtimali boşa çıkmaktadır. Bundan dolayı onun, müstakil bir şekilde mecâz-i aklîyi mecâz bölümünden kabul ettiği düşünülmektedir.

E. İHBÂRÎ FORMDA İNŞÂÎ MANALI CÜMLELER

Kur'an'ı Kerim, haberî ve inşâî cümlelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte ihbârî formda olup inşâî bir mana ifade eden ayetler de bulunmaktadır.[198] Örneğin ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ *"Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar"* ayetinde durum bu şekildedir. Ayette Peygamber övülmekte ve ayrıca inşâî bir mana ifade ederek "salât" kelimesinin anlam çerçevesinde[199] ona merhamet ve istiğfâr edilmesi istenmektedir. Bir başka deyişle müsned-i ileyh ve müsnedden oluşan bu haberî cümle inşâî bir anlam ifade etmektedir.

---

[195] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 90, 91.
[196] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 283.
[197] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 392.
[198] Habenneke, c. I, s. 175.
[199] Salât kelimesinin anlam çerçevesi hakkında geniş bilgi için bkz. Mesut Okumuş, *"Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salât Kavramı"*, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, c. III, sayı 6, s. 1-30.

Yine ihbârî formda kurulan bir cümle, emir manası ifade edebilmektedir. Nitekim İbn Cüzey, bu kullanımlara eserinde çokça dikkat çekmektedir. Örneğin ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ *"Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler"* (Bakara: 2/23) ayeti, haberî bir yapıda gelmesine rağmen emir anlamı ifade etmektedir.[200] Konuya dair örnek teşkil edebilecek bir diğer ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ *"Az gülsünler, çok ağlasınlar"* (Tevbe: 9/82) ayette müfessir, bu kullanımın ihbârî cümle yapısında emir manası ifade ettiğini belirtmektedir.[201]

İhbârî yapıda kullanılan kelâm, aynı şekilde nehiy manası da ifade edebilmektedir. Nitekim İbn Cüzey, ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ﴾ *"Hani, biz İsrailoğulları'ndan, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz diye söz almıştık"* (Bakara: 2/83) ayetinde bu kullanıma dikkat çekerek ayetin ihbârî formda, nehiy manasında kullanıldığını belirtmektedir.[202] İbn Cüzey'in dikkat çektiği bir diğer kullanım yapının dua manası ifade etmesidir. O, ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ *"Allah onları kahretsin"* (Münâfikûn: 63/4) ayetinin dua manasında olduğunu ifade etmektedir.[203] Aynı şekilde o, ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءهُ بِالْخَيْرِ﴾ *"İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder"* (İsrâ: 17/11) ayetinin bizzat kendisine, malına ve zürriyetine kızgınlık anında beddua eden insanları azarlama ve zemmetmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir.[204]

Müfessir, eserde bazı ayetleri ihbârî ve inşâî anlam ifade etmeleri bakımından tartışmaktadır. Bu ayetlerin ifade ettiği anlam ihtimallerini sıralayan müfessir, bazen mana ihtimalleri arasından bir tercihte bulunurken, çoğu kez bu ihtimalleri sıralamayla yetinmektedir. Bu konu çerçevesinde ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ "*Ona ancak temizlenenler dokunabilir*" (Vâkıa: 56/79) ayetine yaptığı yorum büyük bir öneme haiz olmaktadır. Zira o, ayetin ihbârî ve inşâî anlam ifade etmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu belirterek ayet ekseninde yapılan görüşleri zikretmektedir. Müfessirin zikrettiği görüşler şu şekildedir: *"Bazıları ayetin nehiy mana ifade etmesini reddetmişlerdir. Onlara göre nehiy mana ifade etseydi "sin" harfinin fethalı gelmesi gerekirdi. Bu bağlamda*

[200] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 124.
[201] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 334.
[202] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 88.
[203] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 378.
[204] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 442.

muhakkikler ise "sin" harfinin dammeli gelmesiyle nehiy mananın sahih olacağını belirtmişlerdir. Çünkü muda'af fiil, meczûm veya kendisine müfred müzekker bir zamir bitiştiği zaman, zamirin harekesine uygun olması için iltikâ-i sâkineyn şeklinde dammeli olarak getirilmektedir. Ayeti ihbârî kabul edenler ise bundan ya mücerred ihbârî yapıyı ya da nehiy manasındaki haberi kastetmişlerdir. Fakihler ise ayetin ifade ettiği mana boyutlarından dolayı mushafa dokunmanın caizliği hakkında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Kâfirin mushafa dokunamayacağı hakkında ise icmâ bulunmaktadır. Çünkü ayetteki مطهرين kelimesi Müslümanlarla kayıtlıdır."[205] Müfessirin sistemini yansıtması açısından zikredilmesinde büyük önem bulunan bir diğer örnek ﴿قَالُواْ أَإِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ﴾ *"Kardeşleri, Yoksa sen, sen Yûsuf musun dediler"* (Yûsuf: 12/90) ayeti hakkındadır. İbn Cüzey, ayetin inşâî veya ihbârî manada anlaşılma ihtimalinin olduğunu belirterek bu açıdan ayeti yorumlamaktadır. Ona göre ayetin ihbârî mana ifade ettiğinin kabûlü, Yûsuf (a.s.)'ın kardeşlerinin onu tanımış olduklarını göstermektedir. Bunun aksine ayetin inşâî bir mana ifade ettiğinin kabûlü ise kardeşlerinin Yûsuf (a.s.)'ı gördüklerinde tereddütte kaldıklarını yansıtmaktadır.[206]

İhbârî cümle formunun inşâî bir anlam barındırmasının sebebi, cümlede bulunan ihbârî sîgaların, bu anlamlar için kullanılması değil, bilakis bu manaya delalet eden karînelerin cümlede bulunmasıdır. Örneğin ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ *"Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar"* (Tevbe: 9/71) ayetini ele almamız gerekirse bu ihbârî cümle, düşünsel bir lüzûm ilişkisiyle emir manası ifâde etmektedir. Zira bu sayılan özelliklerin mü'min bir kimsede bulunmaması düşünülemez. Düşünülse dahi o kişide sahih inancın izlerinin bulunduğu söylenemez. Aynı şekilde ihbârî formda kullanılıp karînelerle desteklenen bu ayet, doğru inanca sahip olan mü'min kişilerin, bu özelliklere ancak Allah'a sıkıca bağlanarak güç yetirebileceği anlamını barındırmaktadır.[207]

[205] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 339.
[206] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 395.
[207] Habenneke, c. I, s. 176.

III. İNŞÂÎ CÜMLE YAPISI

Sözlükte *"îcad etmek, ortaya koymak"* gibi manalar ifade eden inşâ,[208] ıstılahta daha önce de zikredildiği gibi *"doğruya ve yalana ihtimali olmayan"* söze denilmektedir.[209] İnşâi yapılar talebî ve gayri talebî şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[210]

A. TALEBÎ İNŞÂ CÜMLESİ

Talep anında mütekellimin zihninde yer almayan bir şeyi istemektir.[211] İnşânın bu türü emir, nehiy, istifhâm, nidâ ve temennîden oluşmaktadır.[212]

1. Emir

Emir, üstünlük yolu ile bir şey yapılmasını istemektir.[213] Emrin dört sigası bulunmaktadır. Bu sîgalar mutlak olarak emir sîgası, başına emir lâmının eklendiği muzâri fiil, emir manasını yansıtan isim fiil ve emir yerine geçebilen mastardır.[214] Sekkâkî, bu kalıpların vaz'î itibariyle üstünlük ifade etmediklerini, üstünlük ifade etmeleri için vaz' edildiklerini belirtmektedir.[215]

Emir, sîgalarının bir fiilin yapılmasını gerektirip gerektirmeyeceği husûsiyeti başta fıkıh usûlü olmakla birlikte birçok alanın araştırma sahasına girmektedir. Emir, kısaca ifade edilirse aksi bir anlamı düşündürecek bir karîne bulunmadıkça vücûbiyet ifade etmektedir. Şayet farklı bir anlamı düşündürtecek bir karîne varsa başka manalara da hamledilmesi ihtimal dâhilinde olmaktadır.[216] İbn Cüzey de usûl-i fıkha dair yazmış olduğu eserde emrin, karinelerden soyutlandığında mutlak olarak vücûbiyet ifade edeceğini belirtmektedir.[217] Bir diğer görüş ise emrin, vucûbiyet, mendupluk ve

[208] İbn Manzûr, c. I, s. 170; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, Dâru'l-Hidâye, Kuveyt, t.y, c. I, s. 466.
[209] İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, Nâşirûn, y.y, 1431-2010, s. 9; Ahmed el-Hâşimî, s. 47.
[210] Habenneke, c. I, s. 223; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 108.
[211] Habenneke, c. I, s. 228.
[212] Merâğî, s. 61; el-Cârim, s. 318, Kazvînî, *el-İzâh*, s. 108, 109.
[213] Kazvînî, *el-İzâh*, s. 104.
[214] Habenneke, c. I, s. 228.
[215] Sekkâkî, s. 428.
[216] Kazvînî, *el-İzâh*, s. 104.
[217] İbn Cüzey, *et-Takrîbü'l-vüsûl*, s. 181.

mübahlık arasında ortak bir mana ifade ettiği ve bu mananın ancak metin içi ve dışı karînelerle anlaşılacağı hususudur.[218]

Belagat ve usûl âlimleri, emir lafzının, emredilen şeyin hemen yapılmasına (fevrî) mı yoksa geciktirilerek (terâhî) sonradan yapılmasına mı delâlet edeceği görüşünde de farklı düşüncelere sahiptirler. Sekkâkî, emrin talep ifade ettiğinden hemen yerine getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre daha sonra yerine getirilmesi ise karînelere bağlı bir durumdur.[219] Teftâzânî ise eserinde Sekkâkî'nin görüşünü eleştirerek emrin fevr ya da terâhî ifade etmesinin karînelere bağlı olduğunu belirtmektedir.[220]

Hanefî ve Şafi'î usûl âlimlerinden bazıları ise karîne ile bir ilişkisi bulunmayan mutlak emrin, açık bir delâlet bildirmeksizin terâhîye delalet edeceği görüşündedirler.[221] Mütekellim usûlcülerin bir kısmı ise emrin, fevr veya terâhîye delâletinin başka delillere bağlı olduğu düşüncesindedirler. Emrin fevre veyahut terâhîye delâletini sağlayan delil bulunduğunda ona göre amel edilir. Bu tarzda bir delilin yokluğu halindeyse emri, herhangi bir tarafa yönlendirmeyip tevakkuf gerekmektedir.[222] Biz burada farklı disiplin alanlarına girmeksizin daha çok belagat yönü itibariyle emirleri incelemeye çalışacağız.

Emirler, genel olarak vücûp (kesin gereklilik),[223] ibâhâ (normalliği ortaya koyma),[224] tahyîr (seçim yapma),[225] dua,[226] azarlama,[227] tehdit,[228] aciz bırakma,[229]

[218] Zekiyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh el-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, y.y, t.y, s. 310-311; İsmail Bayer, *"Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları"*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, s. 128.
[219] Sekkâkî, s. 429;
[220] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 427.
[221] Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, y.y.y, Şam, 1962, s. 40.
[222] Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Şerhu'l-menâr (İbn Melek Şerhi ile birlikte)*, y.y.y, Beyrut, t.y, s. 27; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Feyrûzâbâdî, *et-Tabsira fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1980, s. 53; Nuri Kahveci, *"Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme"*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 2009, s. 51.
[223] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 406.
[224] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 178.
[225] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 232.
[226] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 121.
[227] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 91-250.
[228] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 17.
[229] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, 357.

korkutma,[230] şart,[231] aşağılama,[232] uyarma,[233] hayal kırıklığı,[234] alay etme,[235] teşvik etme[236] gibi anlamlar ifade etmektedir.

Emirlerde çok çeşitliliğin bir başka çehresini *et-Teshîl*'de görmekteyiz. Örneğin ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ *"Sahip olduğunuz kölelerden "mükâtebe" yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin"* (Nûr: 24/33) ayeti kerîmesinde emrin mendûp mu yoksa vücûp mu ifade ettiği hususu mezhepler nezdinde tartışılmakta, bu tartışmanın anlama olağan delâleti üzerinde durulmaktadır.

İbn Cüzey, aynı ayet içinde bulunan iki emir kipinin farklı manalara delâlet edebileceği ihtimalini belirterek bu farklılığın sebeplerini metin çerçevesinde tespit etmeye çalışmaktadır. Örneğin ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ "*De ki: Yeryüzünde gezin dolaşın da (Peygamberleri) yalanlayanların sonu nasıl olmuş bir görün"* (En'âm: 6/11) ayeti hakkında müfessir, ilk emir sigasının muhatapları kendilerinden önce yaşayan kâfirlerin evlerini gördüklerinde ibret almaya teşvik etmeye delâlet ettiğini belirtmektedir. Cümlede geçen ikinci emir sîgasının açıklaması için sözü Zemahşerî'ye devreden müfessir, onun ikinci emrin vücûp ifade ettiği görüşünde olduğunu belirterek bu delâlet farkının emirlerin arasında yer alan ثم edatından kaynaklandığını belirtmektedir.[237]

Emir konusu, *et-Teshîl*'de daha çok fıkhî mülâhazaların çözümünde bir delâlet tartışması olarak kullanılmaktadır. İbn Cüzey'in müfessir kimliğinin yanında bir Mâlikî fakîhi olması[238] bunun altyapısını oluşturması için ona yeterli geldiği görülmektedir.

[230] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 282.
[231] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 340.
[232] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 344.
[233] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 448.
[234] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 129.
[235] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 269.
[236] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 344.
[237] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 255.
[238] Hayat Kitap, *Ârâü İbn Cüzey el-usûlî*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir, 2000-2001, s. 8.

2. Nehiy

Sadece muzâri fiile dâhil olan لا harfi ile yapılan nehiy,[239] maddi ve manevi bir şeyin engellenmesinin istenmesine denilmektedir.[240] Nahiv ve sarf kitaplarında nehiy, *"bir işi veya eylemi yasaklamak"* şeklinde tanımlanmaktadır.[241] Nehiy, i'tikâdî mezhepler tarafından da farklı tanımlanmaktadır. Mu'tezile'ye göre nehiy, *"zıddı ile meşgul olmak üzere fiilden el çekmek"* şeklinde tanımlanırken Eş'arî mezhebine göre ise *"fiilin bizzat kendisini terk etmek"* şeklinde tanımlamaktadır.[242] İbn Cüzey ise nehyi, *"Nehiy, İmam Mâlik ve ulemanın çoğunluğuna göre karinelerden yoksun olduğunda tahrim manasına hamledilir. Ancak cümlede karine mevcut ise haramlık ve mekrûhiyete delâlet edebilir"* şeklinde tanımlamaktadır.[243] Onun ifade ettiği şekilde ulemânın ekseriyeti, karînelerden soyutlanan nehyin, mutlak olarak yasaklamaya ve haramlığa delâlet ettiğini belirtmektedirler.[244] Ancak geniş anlamda bağlam şeklinde isimlendirdiğimiz fehvâ, siyâk, sibâk ve mefhûm, nehiy fiillerle çok sıkı bir bağlantı içerisinde olmaktadır. Bu bağlantı ise doğrudan belâğî anlamlara katkı sağlamaktadır.

Nehiy sîgası, *et-Teshîl*'de genel olarak mutlak manada haramlık,[245] dua,[246] tehdit,[247] tesviye (eşitlik),[248] kınama,[249] destek olma,[250] teselli,[251] iğneleme[252] ve küçümseme[253] anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamların yanı sıra müfessir, bazı cümlelerin nehiy manası içerdiğini belirtmektedir. Örneğin ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ﴾ *"Hani, biz İsrailoğulları'ndan, Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz diye söz almıştık"* (Bakara: 2/83) müfessir, bu ihbârî formdaki ayetin nehiy manasında mutlak yasaklama içerdiğini belirtmektedir.[254] Bu konuya dair verilebilecek bir diğer örnek

[239] Habenneke, c. I, s. 228.
[240] Habenneke, c. I, s. 228.
[241] Azîze Fevvâl Bâbetî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'n-nahvi'l-Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l 'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1992, II, s. 1133; Mehmed Zihnî Efendi, *el-Müntehâb*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1303, s. 594.
[242] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 428.
[243] İbn Cüzey, *et-Takrîbü'l-vüsûl*, s. 187, 188.
[244] Zekiyüddin Şa'bân, s. 321.
[245] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 297-193.
[246] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 143.
[247] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 413.
[248] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 311.
[249] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 163.
[250] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 165.
[251] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 175.
[252] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 232.
[253] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 58.
[254] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 88.

ise﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ *"Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır"* (Hucurât: 49/13) ayetine müfessirin yaptığı yorumdur. Ayetin ifade ettiği anlam delâleti, insanlar arasında eşitliği yaymak ve Arapların soy ile övünmelerini ve neseplere sövmelerini yasaklamaktır. Zira Allah katında kerem ve şeref, soy ve nesep ile değildir. Bilakis takva iledir.[255]

İbn Cüzey'in birçok yerde nehiy sîgasının inceliklerine değinmediği ve yorum yapmaktan kaçındığı görülmektedir. Dolayısıyla *et-Teshîl*'in nehiy konusunda belâgî mana inceliğini yansıtması açısından başarısız olduğu rahatlıkla söylenebilmektedir.

3. İstifhâm

Zihinde bir şeyin görüntüsünün oluşmasını istemek istifhâm diye adlandırılmaktadır. Bu görüntü olumlu da olsa olumsuz da olsa iki şey arasındaki nispetten oluşuyorsa tasdîk, değilse tasavvur diye isimlendirilmektedir.[256] Tasdîk, bir hükmün onaylanması manasına gelirken tasavvur, zihinde meydana gelen birçok hükmün, doğru olanını tespit etmek anlamına gelmektedir.[257] Bir diğer deyişle anlamak istediğimiz durum, şayet özne ve yüklem ilişkisi ise bu noktada istifhâm, tasdîk için kullanılırken özne ve yüklem ilişkisi dışında ise tasavvur için kullanılmaktadır.[258]

Arapça'da istifhâm manasında kullanılan lafızlar {اَ هَلْ مَنْ ما مَتَى اَيْنَ اَيَّانَ كَيْفَ أَنَّى كَمْ أَيُّ} şeklindedir.[259] Bu lafızlar içerisinden hemze ve هَلْ harf kabul edilirken diğer lafızlar isim kabul edilmektedir. Bu harflerden istifhâm hemzesi, tasavvur ve tasdîk için kullanılırken هَلْ soru edatı ise sadece tasdîk amacıyla kullanılmaktadır. Bu ikisinin dışında kalan edatlar ise yalnızca tasavvur için getirilmektedirler.[260] Buna ilave olarak bu edatlardan أَيُّ kelimesi, mu'reb olarak izâfetli kullanılmakta ve lafzen i'râb

[255] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 298.
[256] Sekkâkî, s. 418.
[257] Habenneke, c. I, s. 259.
[258] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd*, s. 196.
[259] Sekkâkî, s. 418.
[260] Habenneke, c. I, s. 258.

almaktadır. Bunun dışında kalan diğer edatlar ise mebnî olduklarından mahallen i'râb almaktadırlar.[261]

İstifhâm üslûbu, Kur'an'ı Kerim'de kullanılış açısından iki türlüdür. Bunlardan ilki, Kur'an'ın bir kişiden hikâye ederek kullanmış olduğu istifhâmdır. Bu türde kullanılan istifhâmın, asıl manasında veya mecâzî manasında kullanılma ihtimali bulunmaktadır. Bir diğer tür ise Allah'ın muhâtap olarak mahlûkâta seslendiği istifhâmdır. Bu türde ise istifhâm, asıl manasında değil, mecâzî manasında kullanılmaktadır.[262]

Kur'an'ı Kerim'de 1260 ayette kullanılan istifhâm üslûbunun bu denli fazla kullanımı, bu üslûbun etkisini ve kendisini gerektirici sebepleri bize yansıtmaktadır.[263] Bu doğrultuda İbn Cüzey, *et-Teshîl*'de bu üslûbun belâğî özellikleri ve bu özelliklerin manaya olan etkisi üzerinde çok fazla yoğunlaşmaktadır. Zira *et-Teshîl*'de istifhâm üslûbunun tesviye (eşitlik),[264] inkârî,[265] yalanlama,[266] azarlama,[267] alay etme,[268] kınama,[269] takrir,[270] uyarı,[271] teşvik,[272] tehdit,[273] hafife alma,[274] hoşgörü,[275] rağbet,[276] olumsuzluk bildirme[277] ve ta'zîm (büyütme)[278] anlamlarına dikkat çekilmiştir.

Eserde sayılanlara ek olarak istifhâm lafzının zorlama manasını da içerdiği ifade edilmektedir. Örneğin ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ *"Artık müslüman oluyor musunuz!"* (Hûd: 11/14) ayetinde istifhâm lafzı, kâfirlerin Kur'an'ın bir benzerini getirememelerinden ve

[261] Mustafa el-Ğalâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1414-1994, c. I, s. 139-145; Avnullah Enes Ateş, *"İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması"*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 8, 2016, s. 125.
[262] Abdülkerîm Mahmûd Yûsuf, *Üslûbü'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Mektebetü'l-Ğazzâli, Şam, 2000, s. 170; Seyit Yıldırım, "*Nesefî Tefsirinde Belagat Uygulamaları"*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2018, s. 44.
[263] Abdurrauf Said Abdulğâni el-Lebedî, *Hemzetü'l-istifhâm fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Ammân, 1992, c. I, s. 7.
[264] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 70.
[265] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 106.
[266] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 77.
[267] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 73.
[268] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 51.
[269] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 82.
[270] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 105.
[271] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 166.
[272] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 212.
[273] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 235.
[274] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 351.
[275] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 470.
[276] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 474.
[277] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 132.
[278] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 404.

artık dinin sıhhatine dair bir delil oluştuğundan dolayı kâfirleri Müslüman olmaya zorlama anlamında kullanılmıştır.[279]

Müfessir, bazı ayetlerde bu istifhâm üsluplarının delâlet noktalarının çeşitliliğine dikkat çekmek istemektedir. Örneğin o, ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ *"Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var"* (İbrâhîm: 14/10) ayetindeki hemzenin takrîr ve tevbîh manasında olduğunu belirterek ayette bu iki vurgununda yer aldığını belirtmektedir. Ona göre ayet, delillerin açıklanması noktasında şüpheye mahal vermemektedir. Bu yüzden ayette bulunan istifhâm hemzesi, Allah'ın varlığında bir şüphe olmadığından dolayı takrîr manası ifade ederken bunu kabûle yanaşmayan muhataplar açısından bir eleştiri manasına sahip olmaktadır. Zira müfessire göre ayetin devamındaki ﴿فاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ kısmı da bu manayı desteklemektedir. Aynı şekilde o, bu kullanıma benzer olarak ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ *"De ki; Allah her şeyin Rabbi iken ben ondan başka Rab mı arayacağım"* (En'âm: 6/164) ayetini zikretmektedir. Ona göre bu ayet, içerisinde takrîr ve kâfirleri azarlama manasını barındırmaktadır.[280]

Eserde istifhâm harflerinin inceliğinin yansıtılması yanında bazı sarfî tahlillere girişildiği de gözükmektedir. Örneğin müfessir, ﴿عَمَّ يَتَسَاءلُونَ﴾ *"Birbirlerine neyi soruyorlar?"* (Nebe: 78/1) ayetindeki istifhâm harfinin, yüceltme ve ta'zîm manasında olduğunu belirterek عَمَّ yapısının mücerret bir istifhâm olmadığını عن ve ما harflerinden oluştuğunu ifade etmektedir. O, daha sonra kelimenin kendisine nun ve mim harfleri idgâm edildiğinden dolayı elif harfinin hazfedildiği bilgisini vermektedir.[281]

İbn Cüzey'in أَمْ edatının birçok yerde istifhâm manasında bulunduğunu ifade etmesi[282] dikkat çeken bir husustur. Nitekim konunun girişinde de belirttiğimiz üzere istifhâm harfleri içinde bu edatın yer almaması onun bu değerlendirmelerinin kıymetini bir nebze daha artırmaktadır. Bu çerçevede bir örnek vermemiz gerekirse müfessir, ﴿أَمِ

[279] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 367.
[280] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 283.
[281] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 444.
[282] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 99-357-403-459.

﴿اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً﴾ ayetindeki أَمْ edatının inkârî manada olup şirkin ne denli büyük ve çirkin bir şey olduğunu belirtmek için tekrarlandığını ifade etmektedir.[283]

4. Temennî ve Teraccî

Temennî, arzulanan bir şeyin elde edilmesini istemektir. İstenilen şeyin imkân dâhilinde olması şart değildir.[284] İstenilen şeyin gerçekleşmesi için kişi bir beklenti içine giriyorsa buna da teraccî denilmektedir.[285] Temennî anlamını asıl olarak yansıtan ليت edatıdır.[286] Bununla birlikte {لو هل لعل} edatları da bazen temennî anlamında kullanılabilmektedir. Teraccî için ise عسى ve لعل edatları kullanılmaktadır.[287]

İbn Cüzey, eserinde temennî ve teraccî hakkında bazı bilgiler vermektedir. Örneğin ﴿يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾ *"Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak"* (En'âm: 6/27) ayeti çerçevesinde yaptığı yorumda ليت harfinin temennî için kullanıldığını belirterek temennînin, doğruya ve yanlışa ihtimali olmadığını ifade etmektedir.[288] Aynı şekilde o ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ *"O günahkârları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde bir görsen"* (Secde: 32/12) ayeti bağlamında لو edatının temennî manasında olabileceğini belirterek bu harfin Allah hakkında kullanıldığında teraccî bildireceğini söylemektedir. Bu açıklamalardan müfessirin, temennîyi inşâ bölümüne dâhil ettiği ve temennî ile teraccî kavramlarını günümüzdeki şekliyle tam olarak kullandığı görülmektedir.

İbn Cüzey, eserinde temennî ve teraccî kullanımlarının ayetlere katmış olduğu ince ve belâğî anlamları incelemeye çalışmaktadır. Örneğin ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا﴾ *"Müşrikler, Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başkasına tapardık dediler"* (Nahl: 16:35) ayeti bağlamında müfessir, لو harfinin temennî anlamında olmasının ihtimalini belirterek bu harfin, temennî yönünden manaya katmış olduğu derin anlamı ifade etmeye çalışmaktadır.[289] Aynı şekilde müfessir, teraccî

[283] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 20.
[284] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 407.
[285] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 407.
[286] Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfî*, Dârü'l-Me'ârîf, Kahire, 15. Baskı, t.y, c. I, s. 635.
[287] Habenneke, c. I, s. 251, 252; Atîk, *İlmü'l-me'ânî,* s. 111-114.
[288] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 258.
[289] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 426.

harfinin kullanımı doğrultusunda iki ayetteki kullanım farklılığını ve bu kullanım farklılığın manaya olan etkisini incelemeye çabalamaktadır. Bu doğrultuda müfessir, Neml Sûresi'nde سَآتِيكُم şeklinde kullanılan ifadenin, Tâhâ Sûresi'nde لَّعَلِّي آتِيكُم olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bu aşamadan sonra o, yaptığı yorumda tesvîf (gelecek zaman) harflerinin olayın gelecekte mutlak olarak gerçekleşeceği anlamını yansıttığını buna karşın teraccînin ise bu anlamdan yoksun olarak içinde güçlü arzu ve isteği barındırdığını belirtmektedir.[290]

5. Nidâ

Talep çeşitlerinden bir diğeri nidâ konusudur. Nidâ, lafzen veya takdîren olmak üzere ادعو fiilinin yerine geçen bir harf vasıtasıyla muhâtabın yönelimini talep etmeye denilmektedir.[291] Nidâ harfleri ise sekiz tanedir. Bunlar {أ-أيْ-يا-آ-آي-أيا-هَيا-وا} harfleridir.[292] Bu harflerden hemze ve أَيْ yakın için kullanılırken diğer harfler uzak için kullanılmaktadır.[293]

İbn Cüzey, nidâ bağlamında ayetlere yaptığı yorumlarda sadece edatın türüne ve şekline bağlı kalmamış, kullanıldığı yer ve kişi ile de irtibatlı olarak ayetin delâletini tespit etmeye çalışmıştır. Zira bu tür cümleler incelediğinde edat değişmese bile içinde bulunduğu cümlenin sıralanışına göre anlamının farklılaştığı gözlenebilir. Müfessir de bu doğrultuda nidâ harflerinin nezâket, hoşgörü,[294] soru,[295] teşrîf (şereflendirme),[296] yakınma[297] anlamlarına eserinde dikkat çekmiştir. Nitekim bu manalardan en dikkat çekeni ve en önemlisi ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ *"Allah, 'Ey Nuh! O, senin ailenden midir?' dedi"* (Hûd: 11/46) ayeti çerçevesinde nidâ harfinin soru manasında olduğunu

[290] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 98.
[291] Abdurrahman Berkûkî, *Şerhu Telhîs*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1992, s. 173, 174; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 430; Habenneke, c. I, s. 230; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-kitab, Kahire, 1974, III, s. 166; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fi sevbihi'l-cedîd ilmü'l-beyân*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, s. 84.
[292] Habenneke, c. I, s. 240.
[293] Merâğî, s. 81; Atîk, *İlmü'l-me'ânî,* s. 114-115.
[294] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 441.
[295] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 372.
[296] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 145.
[297] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 181.

söylemesidir.[298] Onun bu müstakil yorumu, birebir manayı etkileyerek anlama katkı sağlamaktadır.

B. TALEBÎ OLMAYAN İNŞÂ CÜMLESİ

İstek vaktinde gerçekleşmiş olup bir talebi gerektirmeyen inşâ çeşididir.[299] İnşânın bu türüne mevcut olmayan manayı gerçekleştirme anlamında *"inşâ-i îkâî"* de denilmektedir.[300] Bu türün tekvîn (كن lafzı ile yapılan), övme ve yerme fiilleri, taaccüb, akitler (sözleşmeler), kasem (yemin), recâ (ümit) anlamlı yapılar ve kem-i haberiyye gibi kısımları mevcuttur.[301] Bu türün başka kısımlarından da bahsetmek mümkündür. Ancak sîgalarından çoğu, gerçek anlamından farklı anlamlara nakledilen haber sayıldığından nahiv ilminin alanına alınarak belagatın sınırlarına dâhil edilmemiş ve çok önemsenmemiştir.[302]

İbn Cüzey, eserde talebî olmayan inşânın tekvîn kısmı çerçevesinde serdedilen görüşleri zikretmektedir. Bunlar ise ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ *"Bir işin gerçekleşmesini dilerse sadece ol der ve oluverir"* (Bakara: 2/117) ayeti çerçevesinde kelâmcılar ve müfessirler tarafından zikredilen görüşlerdir. Şöyle ki kelâmcılara göre bu hitap, Allah'ın gücünün etkisini/nüfûzunu yansıtmaktadır. Hakiki bir emir değildir. Şayet "*kün"* yokluk halinde olan bir şeye hitap olsaydı bu doğru olmazdı. Çünkü ma'dûma hitap edilmez. Şayet hitap, varlık halindeki bir şeye olsaydı zaten o şeyin varlık âleminde olmuş olması gerekirdi. Varlık âleminde olan bir şeyin ise tekrar talep edilmesi şüphesiz istenilen bir şey değildir.[303] Yorumlardan anlaşılacağı üzere kelâmcılar, ayette emir sîgasıyla zikredilen bu lafzı, talebî olmayan inşâ türüne hamletmektedirler. Zira onlara göre bu emir, hakîkî manasında kullanılmamıştır. Kelâmcıların bu düşüncelerine dört noktada cevap vermeye çalışan müfessirler, lafzın emir ifade ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Onların kelâmcılara yönelttiği cevaplar şu şekildedir:

---

[298] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 372.
[299] Habenneke, c. I, s. 223.
[300] Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, Şirketi Mürettebiye Matbaası, İstanbul, 1323-1905, s. 86; Eren, Uzunoğlu, s. 27.
[301] Habenneke, c. I, s. 224-227; Atîk, *İlmü'l-me'ânî,* s. 71-73; Matracî, s. 44, 75.
[302] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 306; Abdunnâfi Efendi, c, I, 278; Irmak, s. 140.
[303] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 95.

1. *"Kün fe yekûn''* sözü Allah'ın ilminde mevcuttur. Allah şöyle demektedir aslında: *"Ol. Onu gözümüzün önüne çıkart/ayan beyan et!"*

2. *"Kün''* sözcüğü, ne bir şeyin varlığının önüne geçer ne de o varlıktan geride kalır.

3. Bu hitap mevcut olan kişiler için bir hâl ifade etmektedir. Allah, bu hitapla diğer bir hâle dönüşmeyi emreder. Ölünün dirilmesi, kâfirlerin maymun ve domuza dönüşmesi buna örnektir.

4. Hitap varlık sebebiyledir. Varlık sebebiyle olduğu için hitabı gerekmez.[304]

İbn Cüzey, müfessirlerin cevaplarını aktardıktan sonra birinci cevabın kelam âlimlerine verilen en iyi cevap olduğunu belirtmektedir.[305] Onun bu görüşünden tekvîn fiilini, talebî olan inşâ kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de bir müfessir olması hasebiyle müfessirlerin görüşlerini benimseyip onların yanında yer alması gayet doğal görünmektedir.

[304] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 95.
[305] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 95.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

et-TESHÎL'İN KELAMIN MUHTEVÂSI AÇISINDAN İNCELENMESİ

I. KASR

Kasr, sözlük manası olarak sınırlandırmak, hapsetmek, baskı altına almak veya tahsis etmek anlamlarına gelmektedir.[306] Istılah manası ise husûsî yollarla bir şeyi, bir şeye tahsis etmek demektir.[307] Süyûtî ise kasrın, zikredilen şeyin hükmünü olumlamak, zikredilmeyen şeyin hükmünü ise nefyetmek olduğunu belirtmektedir.[308]

Kasr kelimesi yerine belagatta hasr tabiri de kullanılmaktadır.[309] Belagat âlimlerinin çoğu -Sekkâkî ve Kazvînî de olduğu gibi- bu üslûbu, kasr şeklinde ifade ederlerken nahiv ve usûl âlimleri, bu üslûbu hasr kelimesiyle ifade etmektedirler.[310] Buradan hareketle kasr ve hasr terimleri arasında mahiyet olarak bir farklılığın olmadığı ve yalnızca kullanımdan kaynaklanan bir tercihin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu minvalde bazı âlimler, eserlerinde genel olarak kasr kavramını kullanmakla birlikte bazen bu kavram yerine hasr tabirini kullanmayı tercih etmektedirler.[311]

Kasr ve hasr terimine bir de ihtisâs kavramı eklenmektedir.[312] Fakat âlimlerden bazıları bu noktada ihtisâs kavramının, kasr ve hasr kavramlarından daha genel bir kullanıma sahip olduğu konusunda bir ayrıma gitmeyi tercih etmektedirler.[313] İbn Cüzey'in ise kasr-hasr ve ihtisâs kavramları çerçevesinde daha çok hasr kavramını tercih ettiği, bununla birlikte ihtisâs terimini de eserinde kullandığı gözükmektedir.[314]

Kasr üslubunun, maksûr (tahsis edilen), maksûrun aleyh (kendisine tahsis yapılan) şeklinde iki ana unsur ile birlikte maksûrun anh (kasr ile nefyedilen mana) ve maksûrun bih (kasr edatı) olmak üzere dört öğesi bulunmaktadır.[315]

---

[306] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 381; Habenneke, c.I, s. 534; Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 146; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîs*, c. VII, s. 96,97
[307] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 381; el-Cârim, Emin, s. 403; Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 146.
[308] Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 166.
[309] Süyûtî, el-*İtkân*, c. III, s. 166; Alî b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam,* thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 60.
[310] Akîd Hâlid Hamûdî, *el-Bahsü'l- belağî inde'l-usûliyyîn,* Dâru'l-Asmâi, Şam, 2014, s. 46.
[311] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 400; Sübkî, c. I, s. 365;
[312] Sübkî, c. II, s. 194; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Sa'd (Şurûhu't-Telhîs),* Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî, Beyrut, t.y, c. II, s. 227, 232; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv,* Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Ürdün, 2004-1420, c. I, s. 49, 154; Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 152; Ahmed Matlûb er-Rifâî, *Esâlîbü belâğiyye*, Vekâletü'l-Matbûat, 1. Baskı, Kuveyt, 1980, s. 172; es-Saîdî, *Buğyetü'l-izâh li Telhîsi'l-Miftâh*, Mektebetü'l-Âdâb, y.y, 2005-1426, c. I, s. 117.
[313] Sabbâh Îbyud Derâne, *Esâlîbu'l-Kasr fi'l-Kurani'l-Hakîm ve Esrâruha'l-Belâgıyye,* Matbaatü'l-Emâne, Mısır, 1986, s. 19.
[314] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 48-49, 158.
[315] Habenneke, c. I, s. 526-527; Ahmed el-Hâşimî, s. 115

Arap dilinde kasr üslubunun birçok yolu bulunmaktadır. Sekkâkî, bu yolları dört ile sınırlarken[316] *Mutavvel* müellifi Teftâzânî bu dört yola zamir-i fasl ve müsnedin ma'rife olarak gelmesini de eklemektedir.[317] Süyûtî ise kasr yollarının sayısını on dörde kadar çıkarmaktadır.[318] Aslında en meşhur kasr yolları dört tanedir. Kasr yollarını dört ile kayıtlamadaki maksat, belagat âlimlerinin kabul ettiği en meşhur dört yolu ele almaktır. Yoksa amaç, diğer kasr yollarının olmadığını söylemek değildir.[319] Biz bu bölümde İbn Cüzey'in eserinde kullandığı kasr yollarını incelemeye çalışacağız.

A. NEFİY ve İSTİSNÂ (ما و اِلَّا)

Nefiy ve istisnâ yolu ile yapılan kasr üslûbunda, maksûr aleyh, إِلَّا harfinden sonra gelen kelimedir.[320] Bu yolla yapılan kasr, hüküm hakkında bilgisiz olan, hükmün içeriği konusunda inkârcı, şüpheci, tereddütlü bulunan veya mecâzî olarak bu durumda olduğu varsayılan muhataba karşı kullanılmaktadır.[321]

İbn Cüzey ise bu kullanıma eserinde dikkat çekerek ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾ *"Allah, gaybı bilendir. O, gaybını kendilerinden razı olduğu elçilerinin dışında kimseye bildirmez"* (Cinn: 72/26) ayeti, kimsenin gaybî ilimlere vâkıf olamayacağı ancak buna Allah'ın kendilerinden razı olduğu resûllerinin vâkıf olacağı şeklinde yorumlamaktadır.[322]

B. إِنَّمَا EDATI ile KASR

إِنَّما edatı, cümle bağlamında akabinde gelen cümleyi olumlamak, bunun dışında kalanları ise olumsuzlamak için kullanılmaktadır.[323] Bu edat ile yapılan kasr yolunda

[316] Sekkâkî, s. 400.
[317] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 388.
[318] Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 166-173.
[319] Muhyiddin b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânühû*, Dâru'l-İrşâd, Humus-Suriye, 4. Baskı, 1410, c. V, s. 520; Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdıh li'l-belâğâ*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y, 2018, c. II, s. 46; Hâşimî, s. 115.
[320] Kazvînî, *Telhîs*, s. 98.
[321] Durmuş, "Hasr", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 392.
[322] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 421.
[323] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 334.

maksûr, edattan sonra yer alırken maksûrun aleyh ise maksûrdan sonra bulunmaktadır.[324]

İbn Cüzey, ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ﴾ *"Sadakalar ancak fakirler ve yoksullara aittir"* (Tevbe: 9/60) ayeti çerçevesinde إِنَّما edatının, açık bir şekilde kasr için geldiğini ifade ederek fıkhî çıkarım yapmaya çalışmaktadır. O, إِنَّما edatının bildirdiği kasrdan dolayı zekâtın, sadece sekiz gruptan oluştuğunu bildirdiği fakirlere ve miskinlere verilmesi gerektiğini, bunun dışındaki kimselere ise zekât verilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.[325]

C. TE'HİR EDİLMESİ GEREKEN KELİMENİN ÖNE GEÇİRİLMESİ

Kasr yapma yollarından bir diğeri, normal bir cümle diziminde sonra gelmesi gereken şeyi takdim (öne almak) etmektir.[326] Mef`ûlü fâilin, haberi müptedânın, ma'mülleri fiilin önüne geçirmek buna örnektir.[327]

İbn Cüzey, Nahl Sûresi'nin ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ konuyla ilgili yorumda bulunduğu ayette *"necm"* kelimesinin, cümle diziminde gelmesi gereken yerde gelmeyip takdîm ettiğini belirtmektedir. Ona göre Allah, adeta *"Özellikle yıldızlarla, özellikle onlar ile yol bulurlar"* (Nahl: 16/16) şeklinde hitap etmektedir. Ayette yapılan takdîm ile kasr üslûbunun tercih edilmesinin sebebi ise Kureyşlilerin astronomi bilgisine sahip olduklarını göstermektir.[328] Nitekim müellifin de vurguladığı gibi câhiliye dönemindeki Araplar, çöl topraklarında gündüz vakti güneşin doğuş ve batış yerlerini bilmek, geceleri ise yıldız ve ayın rehberliğinde vakit ve yönlerini belirlemek, yıldızların doğuş-batış şekillerine bakarak mevsimlere ve hava durumuna dair tahminler yapabilmek için pratik astronomi ile uğraşmışlardır.[329] Hatta bunun sonucunda onlar,

[324] Habenneke, c. I, s. 531.
[325] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 340.
[326] Kazvînî, *Telhîs*, s. 96.
[327] el-Alevî, c. II, s. 37-39.
[328] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 424.
[329] Ziya Kazıcı, Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyet Tarihi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982, s.129.

"halk astronomisi ve meteoroloji bilgisi" diye isimlendirilip *"ilm-i envâ*" olarak bilinen bir ilim dalı dahi geliştirmişlerdir.[330]

D. MÜPTEDA VE HABERİN HER İKİSİNİN DE MA'RİFE GELMESİ

Müsned ve müsned-i ileyhin birlikte ma'rife olarak gelmesi kasr ifade etmektedir.[331] Aynı şekilde müsnedin ve müsned-i ileyhin yansıttığı bu kasrın, hakîkat ve mübâlağa yönünden olabileceği belirtilmektedir.[332] İbn Cüzey ise ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ *"Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır"* (Fâtır: 35/15) ayeti bağlamında bu kullanıma dikkat çekerek ayette kasr üslûbunun bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre الْفُقَرَاء kelimesinin elif-lam takılı olarak ma'rife gelmesi, fakirliğin insan cinsine ait olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde ayette Allah'ı zengin olarak vasıflayan الْغَنِيُّ kelimesinin de elif-lam takılı olarak gelmesi zenginliğin yalnızca ona ait olduğu manasını yansıtmaktadır.[333]

E. FASIL ZAMİRİ

Müptedâ ve haberin arasını ayıran ya da asıl olarak müptedâ-haber olan merfû munfasıl zamir, bazen cümledeki isnâdı kuvvetlendirmekte veya te'kit etmekte, bazen de kasr ifade etmektedir. Bu zamirin kasr ifade ettiği karîneler yardımıyla anlaşılmaktadır.[334] İbn Cüzey de ﴿أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ﴾ *"Bizzat tövbeleri kabul edenin Allah olduğunu bilmiyorlar mı?"* (Tevbe: 9/104) ayeti hakkında yorum yaparken fasıl zamirini, *"ez-zamîrü'l-müekkid"* şeklinde isimlendirse de açık bir şekilde bunun kasr ifade ettiğini yaptığı yorumlar çerçevesinde yansıtmaktadır. Nitekim o, bu ayette kullanılan fasıl zamirinin, tövbeyi ancak Allah'ın kabul edeceği ve Allah'tan başkasının tövbeleri bağışlayamacağı manasına delâlet ettiğini ilgili bölümde zikretmektedir.[335]

---

[330] Seyfettin Kaya, *"Ortaçağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi"*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Bitlis, 2. Sayı, 2017, s. 357.
[331] Habenneke, c. I, s. 544.
[332] Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408-1988, c. I, s. 142.
[333] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 174.
[334] Habenneke, c. I, s. 546.
[335] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 347.

II. TAKDÎM ve TE'HÎR

Daha önce "kasr" bahsinde takdîm ve te'hîrin tanımları yapılmıştı. Bu bağlamda eserinde bazı belagat konularına da değinen[336] Sîbeveyhi, Arapların, kendilerince önemli addettikleri lafızları öne aldıklarını ifade etmektedir.[337] Aynı şekilde İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise takdîm ve te'hîr konusunun Arapça'nın derinliğini yansıttığını belirtmektedir.[338]

Takdîm ve te'hîr üslûplarında takdîmin mahiyeti ve takdîm edilen kelimenin ne zaman tahsis ifade edeceği meselesi tartışmalara konu olmuştur. Nitekim müsned-i ileyhin takdîmi bağlamında Abdülkâhir el-Cürcânî, kelimenin takdîm edilmesinin mutlak manada tahsisi yansıtabileceğini belirtirken Sekkâkî ise onun bu görüşüne itiraz etmektedir. Zira Sekkâkî'ye göre müsned-i ileyh olan kelimenin takdîminin tahsis ifade etmesi, mana olarak fâil olup asıl olarak cümledeki yeri ileride olan bir kelimenin takdîm edilmesinin caiz olması ve bununla birlikte bu işlemin zihinde takdir edilmesi şartına bağlıdır. Bu şartların eksik olması halinde ise cümle tahsis ifade etmemekte yalnızca cümlenin ifade etmiş olduğu hüküm kuvvetlenmektedir. O bu sisteminde, nekra kelimeleri istisna etmektedir. Çünkü nekra bir kelimenin müptedâ olması ancak tahsis ifade etmesi ile mümkün olabilmektedir. Bunun aksine ma'rife olan bir kelime ise zaten müptedâ şartlarını kendisinde taşımaktadır. Bu minvalde o, {رجل قام} cümlesinin asıl olarak {قام رجل} şeklinde olduğunu ve bu terkipte "رجل" kelimesinin "قام" fiilinin altındaki müstetir zamirden bedel olduğunu ifade etmektedir. Bir diğer ifade ile nekra olan bu kelimenin, şartlarında saydığı gibi mana olarak fâil olup lafzî olarak fâil olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Sekkâkî, fâilden bedel getirilmesinin imkânını ispatlama sadedinde ﴿وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ *"O zulmedenler gizlice şöyle konuştular"* (Enbiyâ: 21/3) ayetini delil olarak öne sürmekte ve ayette bulunan الَّذِينَ ظَلَمُواْ kısmının أَسَرُّواْ fiilinde fâil olarak bulunan zamirden bedel olduğunu öne sürmektedir.

Yukarıda anlatılanlar bağlamında İbn Cüzey'in konu hakkındaki görüşlerini tespit etmek için öncelikle Sekkâkî'nin görüşüne delil olarak getirmiş olduğu ayeti

[336] Ali Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 16.
[337] Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1988, c. I, s. 34.
[338] İbn Cinnî, c. II, s. 360.

incelemeye çalışacağız. İbn Cüzey'in Enbiyâ Sûresi'nin ilgili ayetine yaptığı yorumda, Sekkâkî'nin zamirden bedel getirmenin mümkün olduğu görüşüne katıldığı gözükmektedir. Zira ona göre de ayette yer alan الَّذِينَ ظَلَمُواْ kısmı, fiilin fâilinden bedel olarak yer almaktadır.[339] Aynı şekilde onun tartışma eksenindeki yerini incelemeye çalıştığımızda maalesef görüşünü tespit edecek bir açıklamaya ulaşamadık.

Sekkâkî, aynı şekilde tahsisin, takdîm sanatının bir lâzımı olduğunu ifade etmektedir.[340] Ona göre meânî âlimleri, ayetlerdeki takdîm sanatını açıklarken hep tahsis olgusunu vurgulamaktadır.[341] *et-Teshîl*'de Sekkâkî'nin bu düşünceleri bağlamında takdîm hakkında yapılan açıklamaları incelediğimizde İbn Cüzey'in ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ *"Yalnızca sana ibadet ederiz"* (Fâtiha: 1/5) ayeti hakkında yaptığı yorum dikkatleri çekmektedir. Zira o, bu ayetin tefsirinde fiilin ögelerini takdîm etmenin, hasrı gerektireceğini mutlak manada ifade etmektedir.[342] Bu görüşünü teyit eden bir diğer görüşü ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ *"Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim"* (Mâide: 5/117) ayeti hakkında yaptığı yorumdur. O, ayette bulunan câr ve mecrûrunun takdîm, شَهِيدًا kelimesinin ise te'hîr edildiğini belirterek aynı şekilde fiilin ögelerinin birbirleri üzerine takdîm ve te'hîrinin mutlak olarak hasr ifade ettiğini söylemektedir.[343] Yapılan tüm bu değerlendirmelerden İbn Cüzey'in, takdîm ve te'hîr konusunda Sekkâkî temelli bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Zira onun, Sekkâkî'nin zamirden bedel yapılması konusunda delil olarak getirdiği ayeti, Sekkâkî gibi yorumlaması da bunu desteklemektedir.

İbn Cüzey, ayetlerde kullanılan takdîm-te'hîr üslûbunun, anlamın ifade etmiş olduğu delâlet boyutuna katkısından hareketle eserinde ilgili kural ve uygulamalar ekseninde bazı tespitler yapmaya çalışmaktadır. O, bu tespitlerinde cümlede takdîm edilen kelimenin, cümlenin ana hedefi ve gayesi olduğu temel yargısını anlatımının merkezine oturtmaktadır. Aynı zamanda o, bu süreçte konuyu işlerken meânî ilmini temele alarak nahiv, kelâm ve fıkıh ilminin alanlarına girmekte, bu doğrultada yorumlar yapmaya çalışmaktadır.

---

[339] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II. s. 18.
[340] Sekkâkî, s. 340.
[341] Sekkâkî, s. 340-341.
[342] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 65.
[343] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 100.

Müfessir, nahiv kural ve kâidelerinin tercihleri ile belagatın gereklerinin, kelâmın oluşturulmasındaki görevlerini, nahiv ekolleri ekseninde karşılaştırmalı bir incelemeyle ele almaktadır. Örneğin müfessir, kitabının girişinde ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ besmelenin tefsirini yaparken konuyu Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleri ışığında değerlendirerek ekollerin yaptığı yorumlardan hareketle takdîmin ifade etmiş olduğu kasr vurgusuna ulaşmaktadır. Bu doğrultuda Basra ekolü, besmelenin başında müteallakı hazfedilmiş olarak bulunan "بِ" harfi cerine, كائن ismi fâilini takdir ederek cümlenin ابتداء كائن باسم الله takdirinde olmasını tercih etmektedirler.[344] Basralıların aksine Kûfeliler, Hûd Sûresi'nin ﴿وَقَالَ ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٖىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآ﴾ *"(Nuh) dedi ki: «Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de, durması da Allah'ın adıyladır"* (Hûd: 11/41) ilgili ayetindeki kullanım gereğince besmeledeki Allah lafzını takdîm ettirerek ondan sonra bir fiil takdiri yapmayı tercih etmişlerdir.[345] İbn Cüzey'in burada Kûfelilerin tarafında olduğu görülmektedir. Nitekim o, ayette Kûfelilerin yaptığı takdîmi temellendirmeye çalışmakta bu doğrultada takdîmin hasr ve Allah lafzına verilen önemden dolayı gerçekleştiğini açıklamaktadır.[346]

İbn Cüzey, takdîm ve te'hîr üzerinden meânî ilmini temele alarak kelâmî görüşünü ortaya koymakta ve Ehl-i Sünnet i'tikâdını, ayetler üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Konu bağlamında onun ﴿اياك نستعين﴾ *"Yalnızca senden yardım dileriz"* (Fâtiha: 1/5) ayetine yaptığı tefsiri incelersek bu tefsirinde o, ayetteki takdîm üslûbunun ve yardım dilemenin, insanın bütün fiillerini kendisinin yarattığını söyleyen Kaderiyye'nin[347] ve insanın bütün fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyen Cebriyye'nin görüşlerinin batıl olduğuna işaret ettiğine dikkat çekmektedir.[348] Müfessir, bu yorumuyla insanın fiillerinde yalnızca Allah'tan yardım istemesinin bütün fiillerini, kendisinin yaratamayacağına delil olarak getirerek Kaderiyye'nin; insanın, Allah'tan yardım istemesinin ise kendisinin de bazı fiilleri yapabileceğine işaret ettiğini belirterek Cebriyye'nin görüşünü çürütmeye çalışmaktadır. Son olarak Ehl-i Sünnet inancının, bu

[344] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 48.
[345] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 48.
[346] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 48.
[347] Mu'tezile, insanın kendi fiilini yaratma ve takdir kudretine sahip olduğu ve Allah'ın kulun fiili üzerinde bir etkisi olmadığı görüşünde olmalarından dolayı *"Kaderiyye"* olarak isimlendirilmişlerdir. Bkz. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessetü'l-Halebî, Kahire, t.y, c. I, s. 43; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, el-Müessetü'l-Arabiyye, Kahire, 6. Baskı, 1990-1410, s. 14.
[348] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 65.

iki mezhepten farklı olduğunu belirterek aslında Ehl-i Sünnet'in inancı olan *"kesb"* teorisine[349] işaret etmek istemektedir.[350] Bu ayet bağlamında müfessirin, tefsirinin başından sonuna kadar uyguladığı icmâlî bir tefsir yazma hedefine sıkı sıkıya bağlı kaldığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden yaptığı açıklamaların muğlâk ve muhtasar kaldığı dikkat çekmektedir.

A. ARALARINDA ANLAMSAL İLİŞKİ BULUNAN KELİMELERİN TAKDÎM VE TE'HÎRİ

İbn Cüzey, bazı ayetlerde birbirleriyle ilişkili olan kelime yapılarının takdîm ve te'hîr edilmelerine değinerek bunun sebepleri üzerinde durmaktadır.

1. Rahmân ve Rahîm

İbn Cüzey, besmelenin sonunda yer alan rahmân ve rahîm kelimelerinin öncelik ve sonralık açısından dizimini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre rahmân kelimesinin, rahîm kelimesinin önünde gelmesinin iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki rahmân kelimesini, Allah'a tahsis etmektir. Müfessire göre diğer bir sebep, bu kelimenin isim kalıbında bulunarak sıfat kalıbında bulunan rahîm kelimesinden daha önce bulunmayı hak etmesidir.[351]

2. Vasiyyet ve Borç

İbn Cüzey, ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ *"yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra"* (Nisâ: 4/12) ayetinde borç kelimesinin, şeriatte daha öncelikli bir konuma sahip olmasına rağmen vasiyyet kelimesinden sonra geldiğine dikkatleri çekmektedir. Ona göre vasiyyet kelimesinin takdîm edilme sebebi, eylemin önemini vurgulamak ve bu eylemin basite alınmayacağını göstermek amacıyladır. Borç kelimesi ise borçlu kimsenin borcunu ödediğinde bunu vurgulamaya ihtiyaç duymamasından dolayı ayette te'hîr edilmiştir.[352]

---

[349] Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre kesb kavramı, *"fiili yapmaya mutlak karar veren irâde, kulda yaratılan güç ve bu güç sayesinde eylemin meydana gelmesi"* gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Abacı, s. 165-166.
[350] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 65.
[351] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 49.
[352] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 181.

3. Af ve Azar

Tevbe Sûresi'nin ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ *"Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?"* 43. ayetinde Resûlullah, savaşa katılmaktan kaçınmak isteyen kişilere izin verdiğinden dolayı sorumlu tutulmaktadır. Buna rağmen ayetin başında yer alan "*affetme*" kelimesi, ayetin devamından mefhûm olarak anlaşılan eleştirinin önünde yer almaktadır. Bu kullanıma dair İbn Cüzey af kelimesinin, Allah tarafından resûlüne olan bir ikram dolayısıyla ayette takdîm ettiğini söylemektedir.[353]

4. Dağlar ve Kuşlar

İbn Cüzey ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ *"Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik"* (Enbiyâ: 21/79) ayetindeki takdîm ve te'hîr sanatına dikkat çekmekte ve bu kullanımın sebebini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre dağların, kuşların önünde takdîm etmesi, cansız olan dağların, kuşlara nazaran Allah'ı teşbih etmelerinin daha ilginç olmasına dayanmaktadır.[354]

5. Yaya ve Binitli

İbn Cüzey, ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ *"İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler"* (Hacc: 22/27) ayetinde takdîm-te'hîr üslûbu üzerinden fıkhî bir çıkarım yapmaktadır. Zira yaya kelimesinin, develerinin üzerinde gitme eyleminin önünde yer alması, hacca yaya olarak gitmenin, binek üzerinde gitmekten daha faziletli bir ibadet olduğunu göstermektedir. O, ayette öncelik/sonralık ilişkisinden hareketle fıkhî olarak bir değer ölçeği oluşturmaktadır.

6. Kız Çocuk ve Erkek Çocuk

Müfessire göre ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاء الذُّكُورَ﴾ *"Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir"* (Şûrâ: 42/49) ayetindeki إِنَاثًا kelimesinin, الذُّكُورَ kelimesinin

[353] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 338.
[354] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 27.

önünde yer alması dönemin insanlarının genelde istemediği kız çocuğuna verilen önemi gösterme amacına ma'tuftur. Aynı şekilde takdîm ve te'hîr üslûbunun kullanımı, Allah'ın kendisine kız çocuk nasip eylediği aileleri, rahatlatma amacına dayanmaktadır.[355]

7. Ticaret ve Eğlence

Müfessirin, takdîm ve te'hîr üslûbundan yaptığı mana çıkarımlarını yansıtması açısından ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ *"Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki; Allah'ın yanında bulunan, eğlence ve ticaretten daha hayırlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır"* (Cuma: 62/11) ayetinin büyük bir önemi vardır. Nitekim ayetin başında ticaret kelimesi, eğlence kelimesinin önünde kullanılırken; ayetin devamında ise eğlence kelimesi, ticaret kelimesinin önünde yer almaktadır. İbn Cüzey'e göre iki yerdeki kullanım da yerine göre uygun durmaktadır. Çünkü Araplar bazen sözlerine çokluk ile başlarlar, azlık ile devam ederlerdi. Örneğin *"Falanca çok ve az ihanet ediyor"* sözü de bunun gibidir. Bu cümlede çok ile başlanarak cümlenin akabinde ihanetin azlığına işaret edilmektedir. Araplar bazen de azlık zikrederek çokluk ile cümleye devam ederlerdi. *"Falanca az ve çok güvenilirdir"* sözü bunun örneğidir. Az ile başlayan cümle, daha sonra güvenilirliğinin çok olduğuna işaret etmektedir. Arapların bu kullanım üslûplarından anlaşılmaktadır ki bu iki örnekte de kelimeler, farklı yerlerde kullanılsaydı cümle, bir güzellik ve mana derinliği barındırmazdı. Nitekim kişi, karşısındaki kişiye daha layık ve uygun olduğu halde az bir ihaneti cümlenin başında kullandığı takdirde muhatap ve mütekellim, bunun aslında çokluğu yansıttığını bilmektedir. Bu minvalde﴿وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا انْفَضُّوْٓا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَاۤىِٕمًا﴾ *"Onlar bir ticaret veya eğlence gördüklerinde ona yönelip seni ayakta bırakıverdiler"* (Cuma: 62/11) ayetinde de bu mana inceliği yatmaktadır. Çünkü ticaret, eğlenceye dalmaya bir sebep olduğu anlamını yansıtması için takdîm ederek önde kullanılmıştır. Nitekim ayetin muhatapları olan kişiler, değerli olan ticaretten, değersiz olan eğlenceye yönelmişlerdir. Bu bağlamda aynı sûredeki ﴿قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ﴾ *"De ki: Allah'ın nezdinde olan, eğlenceden de ticaretten de üstündür"* aynı ayetin son kısmında Allah katında olan

[355] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 252.

şeylerin eğlenceden ve ondan değerli olan ticaretten daha hayırlı olduğu bildirilmektedir.[356] Sonuç olarak ayetin başı ve sonundaki bu iki kullanımın yerleri farklı bir şekilde kullanılsaydı, bunlar kendi anlam katmanlarını kaybedecekler ve bu yüzden ayetten istenilen mana anlaşılamayacaktı.

8. Müzekker ve Müennes

Kur'an'ı Kerîm'de ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ *"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun"* (Nûr: 24/2) ayetinden zinâkar kadın ve erkeğe yüzer sopa vurulması emri anlaşılmaktadır. Ayette müennes sîganın, müzekker sîganın önünde yer aldığı dikkat çekmektedir. Bunun sebebi olarak İbn Cüzey, kullanımın dönem şartlarıyla ilgili olduğunu belirtmektedir.[357]

III. HAZİF VE ZİKİR

A. HAZİF

Meânî ilminde hazif, *"Bir karîneye ve maksada dayanarak bilinip anlaşılabilecek olan cümle unsurlarının kelâmdan düşürülmesi"* şeklinde tanımlanmaktadır.[358]

Abdülkâhir el-Cürcânî, hazif sanatının nükteleri barındırdırdığı ve sihre benzediğini belirtmektedir. Ona göre bir kelimenin hazfedilmesi bazen zikredilmesinden daha fasih olmaktadır. Yine ona göre susmak, yeri geldiğinde konuşmaktan daha çok şey ifade etmekte ve anlatılmak istenileni daha açık bir şekilde anlatmaktadır.[359]

Arap dilinde görülen hazif yapılarının çoğu, mütekellimin îcâzı temin etme amacına dayanmaktadır. Zira îcâz, telaffuzda bir kolaylık sağlamasına ek olarak cümleyi daha güçlü kılmakta, onu gereksiz laf kalabalıklarından kurtarmaktadır. Zaten Kur'an-ı Kerîm'de yer alan hazif üslûplarına dikkatli bir şekilde bakıldığında sözün

[356] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 376.
[357] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 59.
[358] Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, t.y, c. III, s. 112; Halil İbrahim Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 1. Baskı, 2017, s. 37.
[359] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, Osman Güman (çev.), Litera, İstanbul, 2008, s. 134.

uzadığı yerlerde, hep îcâz amacıyla hazif sanatının uygulandığı görülecektir. Bu ise hazif ile îcâz arasındaki yakın temasa işaret etmektedir.[360] Nitekim îcâz sanatı da *"îcâz-ı hazif"* ve *"icâz-ı kısar"* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[361] Biz, bu bölümde ileride detaylı bir şekilde îcâz konusuna temas edeceğimiz için sadece bizi ilgilendiren hazif sanatı üzerinde durmaya çalışacağız. Bu bağlamda İbn Cüzey'in eserinde tespit ettiği incelikleri yansıtmaya çalışarak hazif sanatının bölümlerini inceleyeceğiz.

İbn Cüzey, hazif sanatının olduğunu bildirdiği her ayette kelimelerin ve cümlelerin takdirini yaparak ayeti tefsir etmekte[362] bazen birkaç takdirden kendi görüşüne en yakın olanı tercih etmektedir.[363] Bunun yanı sıra o, hazfin yapılış gerekçelerini de bildirmektedir. Buna göre hazif, yakınlık,[364] mübalâğa,[365] umumiyet (düşünce genişliği),[366] hafifletmek[367] ve kısalık[368] için yapılmaktadır.

İbn Cüzey, i'tikâdî düşüncelerini savunmada takdîm ve te'hîr sanatında olduğu gibi hazif sanatından da faydalanmaktadır. Örneğin müfessir, ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ ayetinde hazif sanatı olduğunu belirterek aslında ayette kastedilenin hayır ve şerrin ikisinin birden olduğunu ifade etmektedir.[369] Bu açıklamaya göre ayette *"şer"* kelimesi hazfedilmiş konumdadır. Müfessirin bu kadar öz ve veciz açıklamalarıyla hayır ve şerrin Allah'tan olduğu inancını savunarak bunun aksi düşünceye sahip olan Mu'tezile mezhebinin görüşüne karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

1. Hazif Çeşitleri

A. İktitâ'

İktitâ' belagatta *"sarfi ve nahvi bir sebep olmaksızın kelimenin bir kısmını kesip atmak, asıl harflerinden bazılarını atarak kısaltma yapmaktır"*[370] şeklinde

---

[360] Câhiz, c. I, s. 115.
[361] Habenneke, c. II, s. 29.
[362] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 355, 405-406; c. II, s. 24, 28, 509.
[363] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I. s. 230.
[364] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 385.
[365] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 464.
[366] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 496.
[367] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 475.
[368] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 469.
[369] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 148-149.
[370] Durmuş, İktitâ', *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 59; Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu,* s. 278.

tanımlanmaktadır. İbn Cüzey, hazfin bu türünden isim olarak bahsetmese de ayetlerde yaptığı yorumlarda bu türü çağrıştırdığı açıktır. Örneğin o, ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ *"Artık onu ne aşabildiler, ne de delebildiler"* (Kehf: 18/97) ayetinde اسْطَاعُوا fiilinden dile kolay gelmesi için *"te"* harfinin hazfedildiğini belirtmektedir. Buna delil olarak ise ayetin devamında اسْتَطَاعُوا fiilinin hazfedilmeksizin tam bir şekilde kullanılmasını göstermektedir.

B. İktifâ

İktifâ, *"Durumun gereği olarak aralarında irtibat ve gereklilik olan iki şeyden sadece birinin, bir nükteden dolayı zikredilmesiyle yetinmektir"* şeklinde tanımlanmaktadır.[371] İbn Cüzey de eserinde hazfin bu türünden bahsetmektedir.[372] Örneğin ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ *"namuslu kadınlara zina iftirasında bulunup sonra da dört şahit getiremeyenlere"* (Nûr: 24/4) ayeti çerçevesinde o, *"muhsanât"* kelimesiyle kadınların zikredilip, erkeklerin zikredilmemesini sorgulamakta ve bu soruya kadınlara atılan iftiranın, erkeklere atılan iftiradan daha çirkin ve daha kötü olduğu için buna dikkat çekmek amacıyla onların zikredildiği şeklinde cevap vermektedir.[373]

C. İhtibâk

Belagatta ihtibâk, *"İki cümleden oluşan bir yapıda bir sözden ikinci cümledeki bir cümleye olan karşıtının veya eşinin var olmasından dolayı ilk cümleden onun karşıtı veya eşini hazfetmek ve ilk cümledeki karşıtın veya eşinin varlığından dolayı da sonraki cümleden onun karşıtını veya eşini hazfetmektir"* şeklinde tanımlanmaktadır.[374] Zerkeşî (ö. 794/1392) ise hazfin bu türünü *"Aynı cümlede bulunan iki karşıttan birini, diğerinin delâleti ile hazfetmektir"* şeklinde tanımlayarak hazfin bu türünü *"el-hazfu'l-mükâbilî"*

[371] Zerkeşî, c. III, s. 118; Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 203; Habenneke, c. II, s. 48; Muhammed Ebû Şâdî Abdüsselâm, *el-Hazfü'l-belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerim, Mektebetü'l-Kur'an*, Kahire, s. 33.
[372] İbn Cüzey, c. I, s. 433; c. II, s. 188, 375.
[373] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 61.
[374] Habenneke, c. II, s. 54; Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 204; Abdüsselâm, s. 34.

şeklinde isimlendirmektedir.[375] Bazı âlimler, bu türün bedî‘ sanatından olduğunu söylemektedirler.[376]

İbn Cüzey, eserinde ihtibâk adını hiç kullanmamaktadır. Bununla beraber birkaç ayette ihtibâkı andıran açıklamalarda bulunmaktadır.[377] Örneğin ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُواْ﴾ *"Yahudiler, Yahudi olun ki hidayete eresiniz; Hristiyanlar, Hristiyan olun ki hidayete eresiniz, dediler"* (Bakara: 2/135) ayeti hakkında ihtibâk sanatının manaya olan etkisini göz ardı ettiğimizde diğer din mensuplarının Müslümanlara *"Ya Yahudi ya Hristiyan olun*" dedikleri şeklinde yanlış bir anlaşılma ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Yahudilerin Hrisriyanları, Hristiyanların da onları tekfir ettiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı ayette yer alan أَوْ atıf harfinin muhayyerlik bildirmeyeceği gayet açıktır. Dolayısıyla ayette hazif sanatı söz konusudur. İkinci cümlede yer alan تَهْتَدُواْ lafzı, ilk cümleye de delâlet ettiği için oradan hazfedilmiş; ilk cümle de yer alan كُونُواْ lafzı da ikinci cümleye delâlet ettiği için oradan hazfedilmiştir. İşte bu belagat sanatına ihtibâk adı verilmektedir. İbn Cüzey, ayetin tefsirinde ihtibâk ismini kullanmamakta fakat ayeti *"Yahudiler, Yahudi olun; Hristiyanlar, Hristiyan olun dediler"* şeklinde takdir etmektedir.[378]

D. Tazmîn

Tazmîn belagat ilminde *"Bir kelimeye diğer bir kelimenin manasını katmak/iliştirmek"* şeklinde tanımlanmaktadır.[379] Bir diğer ifadeyle yakın anlamlı olan iki fiil, tek bir kelamda kullanılmak istenirse iki farklı cümle oluşturup bu fiillerden her birinin kendi harf-i ceri ile kullanılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde kelam uzamış olmaktadır. Kelamı uzun tutmamak için iki fiilden birini kelamda zikrederek zikredilen fiilin harf-i ceri hazfedilir. İki fiilden biri kullanıldığında diğer fiilin ise hazfedilmesi gerekmektedir. Hazfedilen bu fiilin harf-i ceri kelamda yer alan fiille beraber kullanılır. Zikredilen fiilin mef‘ûlün bihi de anlaşıldığı için hazfedilir. Dolaylı olarak iki ayrı fiil

[375] Zerkeşî, c. III, s. 129.
[376] Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Ruhu'l-me‘ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-‘azîm*, thk. Ali Abdil Bârî el-Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1410, c. VI, s. 13, 187; ez-Zühaylî, c. XX, s. 33; Ebûbekir el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, c. XVI, s. 180.
[377] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 98, 111.
[378] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 98.
[379] Habenneke, c. II, s. 49; Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif et-Teymûr, *es-Semâ‘ ve'l-kıyâs*, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1. Baskı, Kahire, 2001-1421, s. 70.

cümlesine sahip olan kelam, birinin fiilini, diğerinin ise harf-i cerini hazfetmek sûretiyle tek cümleye indirgenmiş olur. Hazfedilen cümlenin anlamı da zikredilen cümleye katılır ve böylelikle tek cümle, iki cümle kuvvetine sahip olmaktadır.[380]

İbn Cüzey, tefsirinde "tazmîn" ismini açık bir şekilde zikretmemekle birlikte açıklamalarıyla hazfin bu türüne işaret etmektedir. Nitekim ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ﴾ *"Ona şu durumu kesin olarak bildirdik"* (Hicr: 15/66) ayetinde bulunan قَضَيْنَا fiili "kesin olarak karar vermek" anlamına gelmektedir. Bu anlamı Bakara Sûresi'ndeki ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً﴾ *"Bir şeyi dilediğinde"* (Bakara: 2/117) ilgili ayette desteklemektedir. Bu fiil, Hicr Sûresi'ndeki ayette ise الى harfi ceri ile kullanılmaktadır. Buradan hareketle ayette harf-i cerin bağlı bulunduğu fiilin hazfedildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada müfessir, Hicr Sûresi'nde kullanılan قَضَى fiilinin الى harf-i ceri ile müteaddî olduğunu belirterek bu fiilin, اوحينا fiilinin manasını üstlendiğini açıklamaktadır. Ayrıca o, ayetin tefsirinde bu fiilin اعلم fiilinin manasını da üstlenebileceğini zayıf bir görüş olarak zikretmektedir.[381]

E. İhtizâl

İhtizâl, terim olarak *"İbâreden cümlede yer almadığı halde anlamın tamamlandığı harf, kelime ve cümlelerin hazfedilmesidir"*[382] şeklinde tanımlanmaktadır. Sîbeveyhi de eserinde bu ismi kullanarak hazif sanatına işaret etmektedir. [383] Bu yüzden hazfin bu türü ve diğer türlerin farkını ortaya koymak zor olduğundan bu türün, *"genel hazif"* şeklinde isimlendirilmesi daha uygun düşmektedir.[384] Îcâz konusunda bu türe tafsilatlı şekilde yer verileceğinden dolayı burada bu kadar bilgi ile yetinmek istiyoruz.

B. ZİKİR

Zikir, söylenilmesi gerekli olan bir sözün, cümlede bulunmasıdır. Zira kelamda asıl olan hazif değil zikirdir.[385] İbn Cüzey, eserinde kelimenin zikredilmesinden

[380] Habenneke, c. II, s. 49-50; Yıldırım, s. 72.
[381] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 419.
[382] Habenneke, c. II, s. 57; Abdülazîm İbrâhîm Muhammed el-Müt'ınî, *Hasâisü't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâğiyye*, Mektebet-ü Vehbe, 1. Baskı, y.y, 1992-1413, c. II, s. 74.
[383] Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mühdilî, Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2008, c. II, s. 208.
[384] el-Müt'ınî, c. II, s. 74.
[385] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 213; Habenneke, c. I, s. 312; Muhammed 'Alî es-Serrâc, *el-Lübâb fî kavâidil-luğa ve âlâti'l-edeb*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Şam, 1983-1403, s. 162.

amaçlanan bazı faydaları ifade etmektedir. Bunlar azarlama,[386] yüceltme,[387] değer verme,[388] çirkin görme,[389] vurgulama,[390] önem gösterme,[391] layık olma,[392] alay etme,[393] teselli etme,[394] övme,[395] açıklama yapma[396] ve uyarmadır.[397] Örneğin ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ *"Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir"* (Mâide: 5/55) ayetinde, namaz kelimesinden sonra rükû kelimesinin zikredilmesi, bu eylemin Allah nezdinde en şerefli amellerden biri olduğunu yansıtma amacına dayanmaktadır.[398]

IV. TA'RÎF VE TENKÎR

İsimlerin ma'rife ve nekra olarak kullanımları, Arap dilinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in daha sağlıklı anlaşılabilmesi için bu kullanımların anlam özelliklerinin bilinmesi bir zorunluluk arz etmektedir.

A. TA'RÎF

Arap dilinde ma'rife isimler alemler, zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsûller, "ال" takısı alan isimler, zamir dışında bir şeye muzâf olan isimler olmak üzere altı kısımdır.[399] Bu gruba nekre-i maksûdeyi de katanlar olmakla birlikte[400] ilk dönem dil âlimleri, nekre-i maksûde olan kelimeyi, ma'rife isimler kategorisine dâhil etmemektedirler.[401] Sayılan bu altı kısımdan elif-lâm takısının, kelâmın bağlamı ve mütekellimin niyetine göre ifade etmiş olduğu çeşitli anlamlar bulunmaktadır. Bu anlamlar, belagat kitaplarında ahd-i hârîcî, ahd-i zihnî, cins ve istiğrâk şeklinde

[386] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 84.
[387] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 92.
[388] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 112.
[389] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 170.
[390] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 174.
[391] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 220.
[392] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 229.
[393] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 237.
[394] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 274.
[395] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 146.
[396] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 232.
[397] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 504.
[398] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 236.
[399] Habenneke, c. I, s. 397.
[400] Habenneke, c. I, s. 397; Abbas Hasan, c. I, s. 211.
[401] Kaçar, *"Ma'rife (Belirtili İsim) Kullanımlarının Semantik Boyutu (Ta'rîf Üslûbu)"*, M.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2005, s. 170.

sayılmaktadır.[402] Bu anlamlar, belagat açısından sözün derinliğine bir gönderme yapmaktadır. Nitekim bu hususta İbn Cüzey'in de eserinde konu hakkında ince çıkarımlar yaparak mana derinliğini yansıtmaya çalıştığı gözükmektedir. Onun eserde yaptığı yorumlarda elif-lâm takısının ahd ve cins ifade eden kısımlarını ismen zikrederek açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.[403]

İbn Cüzey, konuya dair ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ﴾ *"Selâm benim üzerimedir"* (Meryem: 19/33) ayeti üzerinden incelemelerde bulunmaktadır. Zira ayetteki *"selâm"* kelimesi, daha önce Yahya kıssasında nekra olarak bulunduğu halde burada ma'rife olarak bulunmaktadır. Nitekim رايت رجلا فاكرمت الرجل *"Bir adamı gördüm ve o adama ikramda bulundum"* sözünde رجل kelimesi ilk bulunduğu noktada nekra iken daha sonra belirli ve tanınan bir kişi haline geldiği için elif-lam takısı ile ma'rife olmaktadır.[404] Yine müfessir, ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ *"Şüphesiz ki bir zorluğa karşı iki kolaylık bulunmaktadır"* (İnşirâh: 94/6) ayeti çerçevesinde yukarıdaki ayette kullandığı örneği vererek ahd-i hâricî hakkında açıklama yapmakta, bu kullanımın manaya olan etkisine nüfûz etmeye çalışmaktadır. Onun ayet hakkındaki yorumuna göre "عسر" (zorluk) kelimesi, elif-lam takılı olarak bulunduğu için ayette tek bir zorluk; "يسر" (kolaylık) kelimesi ise bu ve önceki ayette nekra olarak bulunduğu için bundan iki kolaylık anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda ayetin manası *"Şüphesiz ki bir zorluk karşısında iki kolaylık vardır"* şeklinde olmaktadır.[405] Müfessirin ayetler hakkında yaptığı bu açıklamalardan ismini kullanmasa dahi ahd-i hâricînin tanımını yaparak onun manaya olan etkisini incelediği anlaşılmaktadır.

Müfessirin ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ *"Şüphesiz iman edip de sâlih ameller işleyenlerin dışındaki bütün insanlar hüsrandadır"* (Asr: 103/2-3) ayetine yaptığı yorum da dikkatleri çekmektedir. Zira o, bu ayette *"insan"* kelimesinin başındaki elif-lam takısının cins manasında olduğunu belirtmekte ve buna الَّذِينَ آمَنُوا kısmının önceki cümleden istisnâ edilmesini delil göstermektedir.[406] Onun bu ifadelerinin ve getirdiği

[402] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd*, 81-82-83.
[403] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 85, c. II, s. 67.
[404] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 480.
[405] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 493.
[406] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 511.

delilin aynı şekilde *el-Mutavvel*'de istiğrâk konusu altında geçtiği görülmektedir.[407] Buradan İbn Cüzey'in "*istiğrâk*" kavramını, cins başlığı altında değerlendirmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

B. TENKÎR

Ma'rifenin aksine belirli bir manaya delâlet etmeyen ve cinsleri içerisinde genel bir anlamı karşılayan[408] nekra yapısı, belagat ilminde gramer kurallarına ek olarak farklı anlam delâletlerini bünyesinde barındırmaktadır. İbn Cüzey de tefsirinde nekra kelimelerin bilinmezlik,[409] azımsama,[410] yüceltmek,[411] korkutmak[412] ve cins[413] manalarında kullanıldığını bildirmektedir.

Müfessir, ﴿كلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ *"Hepsi de Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanmıştır"* (Bakara: 2/285) ayetinde كُلٌّ kelimesinin müfred ve nekra kullanımlarına dikkat çekerek bu kullanımın, inanç eyleminde müminlerden hiçbir kimsenin istisna yapılmadığına sağlam bir şekilde vurgu yaptığını belirtmektedir.[414]

İbn Cüzey'in en dikkat çekici uygulamalarından bir diğeri, belagat kullanımlarının isimlerini belirterek bunun manaya olan yansımasını ortaya koymasıdır. Örneğin ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾ *"Kulunu gecenin kısa bir süresinde Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksik sıfatlardan münezzehtir"* (İsrâ: 17/1) ayetinde o, لَيْلاً kelimesinin nekra olarak kullanılmasına dikkat çekerek bu kullanımın isrâ olayının ne kadar kısa bir sürede gerçekleştiğini gösterdiğini belirtmektedir. Aynı şekilde o, bazı gecelerde yapılan yürüyüşlerin süresinin kırk geceyi bulduğunu ifade ederek bu kullanımla yansıtılan sürenin bir mu'cizelik barındırdığını açıklamaktadır.[415]

Müfessir, nekra kelime formlarının cümle dizimindeki yerini sorgulamakta ve bu formu, diğer kullanımlarla karşılaştırarak bu kullanımların barındırdıkları anlam

---

[407] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 227.
[408] Kaçar, *"Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)"*, M.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2005, s. 166.
[409] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 480.
[410] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 312.
[411] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 442.
[412] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 515.
[413] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 486.
[414] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 142.
[415] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 440.

delâletlerini manaya yansıtmaya çalışmaktadır. Bu sebeple o, tefsirinde ﴿لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ ayetini incelemektedir. Zira ayetin başında yer alan ilk rızk kelimesi, nekra formda kullanılırken akabindeki rızk kelimesi ma'rifedir. Müfessir, bu iki farklı kullanımın kelimelerin umûm mana ifade etmesinin amaçlanmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Nitekim nefyin siyâkında bulunan nekra, umûm ifade ederken[416] aynı şekilde ma'rife kelimenin başına istiğrâk bildiren elif-lam takısı geldiğinde kelime umûm ifade etmektedir. Zaten müsbet bir cümlenin siyâkında gelen kelime ancak ma'rife olursa umûm manayı kendisinde barındırmaktadır.[417] Bu açıklamalar ışığında ayetin manası, *"Onlar (putlar) size hiçbir rızık vermeye dahi güçleri yetmez. O halde bütün rızkı Allah katında arayın"* (Ankebût: 29/17) şeklinde olmaktadır.[418]

V. ÎCÂZ, İTNÂB ve MÜSÂVÂT

Meânî ilminde kelamın ifade ettiği mana karşısında lafızların durumu *"îcaz"*, *"itnâb"* ve *"müsâvât"* başlığı altında ele alınmaktadır. Îcâz, *"Sözün merâmı ifade edemeyecek kadar kısaltılmaksızın az lafızla çok şey anlatmaktır"*[419] şeklinde tanımlanırken itnâb ise *"Sözün, bir faydadan dolayı çok lafızla az manayı ifade etmesidir*" şeklinde tanımlanmaktadır.[420] Bu iki türün ortasında yer alan müsâvât ise *"Sözde fazlalık veya eksiklik olmaksızın lafız-mana dengesinin sağlanmasıdır"* şeklinde açıklanmaktadır.[421]

Cümlenin uzun veya kısa oluşunun hangi ölçüye dayandığı konusu tartışmalara neden olmaktadır. Bu konuda orta seviyeli insanların günlük yaşantıda kullanmış oldukları ifadelerin, bir kelamın îcâz veya itnâblı oluşunun temel ölçütü olduğu kabul edilen görüşlerden bir tanesidir.[422] Bu bağlamda Sekkâkî, insanların kullandığı mana-lafız dengesine bakmadan cümle oluşturmanın zor olduğunu ifade etmektedir.[423] Buna

[416] İbn Cüzey, *et-Takrîbü'l-vüsûl*, s. 138; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, y.y, 1997-1418, c. II, s. 343; Dervîş, c. III, s. 335.
[417] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 124.
[418] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 124.
[419] Kazvînî, *Telhîs*, s. 119; Habenneke, c. II, s. 7.
[420] Habenneke, c. II, s. 8.
[421] Habenneke, c. II, s. 7.
[422] Sekkâkî, s. 387; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, Gökkubbe Yay, İstanbul, 15. Baskı, 2018, s. 79.
[423] Sekkâkî, s. 387.

karşın Kazvînî, Sekkâkî'nin bu görüşünü eleştirerek kastedilen cümlenin bizzat kendisinin ölçü olması gerektiğini söylemektedir.[424]

Tesbit ettiğimiz kadarı ile İbn Cüzey, eserinin mukaddimesinde belagatın tanımını yaparken îcâz ve itnâb kavramlarını kullanmaktadır.[425] Bununla beraber eserinin içerisinde bu sanatların ismini zikretmese de satır aralarında bu sanatlara dolaylı bir şekilde temas etmektedir.

A. ÎCÂZ

Îcâz, Arapça'nın en önemli özelliklerinden biri olarak değerlendirilerek bağımsız bir ilim olmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren belagat ile özdeş sayılmıştır. Zira Araplar, kelamı uzatmaktan ve fazla teferruata girmekten çok hoşlanmadıkları için îcâzı, bir sanat olarak benimsemişlerdir.[426] Bu doğrultuda Muâviye'nin *"Belagat nedir"* sorusuna Sahhâr b. Ayyaş el-Abdî'nin *"Îcâz"* şeklindeki cevabı ve bunun üzerine Muâviye'nin bu defa *"Îcâz nedir?"* şeklinde sorduğu soruya Sahhâr'ın *"Gecikmeden karşılık vermen ve hatasız söz söylemendir"* şeklindeki cevabı bazı belagat eserlerinde rivâyet edilerek konunun ne denli önemli olduğu gösterilmek istenmiştir.[427]

Daha öncede belirtildiği üzere belagat âlimleri, îcâzı "îcâz-ı kısar" ve "îcâz-ı hazif" olarak ikiye ayırmışlardır. Ancak İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), genel kabûlün dışına çıkarak îcâzı, hazifli ve hazifsiz îcâz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine o, hazifsiz îcâzı da "îcâz-ı kısar" ve "îcâz-ı takdir" şeklinde ikiye ayırmayı tercih etmiştir.[428] Bedreddîn İbn Mâlik (ö. 686/1287) ise İbnü'l Esîr'in îcâz-ı takdîr ismini verdiği bu tür için "îcâz-ı tazyîk" kavramını kullanmıştır.[429]

---

[424] Kazvînî, *Telhîs*, s. 119-120.
[425] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 24.
[426] Câbir Kumeyha, *Edebü'r-resâil fi sadri'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986, s. 127.
[427] Muhammed Abdülğânî el-Mısrî, *Nazariyyetü'l-Câhiz fi'l-belâğa*, Dâru'l-Adevî, Amman, 1983, s. 111; Ömer Kara, *"Belâğat İlminde İki İfâde Biçimi: İtnâb-î-Îcâz (II)"*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Van, 2002, s. 251.
[428] İbnü'l-Esîr, c. II, s. 106, 107.
[429] Bedreddîn İbn Mâlik, *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf, y.y.y, y.y, t.y, s. 73.

1. Îcâz-ı Hazif

Îcâzın bu türüne *ihtizâl* de denilmektedir.[430] Daha önce hazif-zikir bölümünde hazfi beş bölüme ayırmıştık. İlk dört bölüme daha önce temas ettiğimiz için burada sadece hazfin beşinci kısmı olan ihtizâli inceleyeceğiz.

Örneğin İbn Cüzey, ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ Yahûdiler hakkında inen ayetin, hazif sanatı içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre *"buzağının içirilmesi"* kullanımı, suyun ya da boyanın elbisenin ilmeklerine işletilmesi gibi bir teşbîh barındırmaktadır. Nitekim Yahûdilerin kalplerine buzağının içirilmesi bir anlam ifade etmemektedir. O halde kelamda bir hazfin yer aldığı açıktır. Cümlede yer alan bu hazfin takdiri ise اشربوا حب العجل *"Buzağı sevgisi ta iliklerine kadar işlemişti"* (Bakara: 2/93) şeklinde olmaktadır. Yani ayette العجل kelimesinin muzâfı hazfedilmiştir.[431]

2. Îcâz-ı Kısar

Kısalığı hazif yoluyla olmayan îcâz "îcâzü'l-kısar" olarak isimlendirilmektedir.[432] Bir diğer deyişle kelamdan kelime ya da cümleye ait olan bir unsur atılmaksızın sözün kısaltılması demektir.[433] Belagat ilminde asıl önemli olan da îcâzın bu kısmdır. Bu nedenle îcâzın bu türüne "vecîz söz" nitelemesi yakıştırılmıştır. Zira îcâz-ı hazif, îcâz-ı kısardan mertebe olarak daha sonra gelmektedir.[434]

İbn Cüzey, eserinin satır aralarında bu sanata da yer vermektedir. Nitekim o, ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ *"Kısasta sizin için hayat vardır"* (Bakara: 2/179) ayeti bağlamında yaptığı yorumlardan bu kelâmın, câhiliye devrinde kullanılan ve belagat kitaplarında da sık yer alan {الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ} *"Öldürmeyi öldürmek ortadan kaldırır"* sözünden daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre bu ayet, insanları öldürmekten alıkoymaktadır.[435]

---

[430] Saraç, Îcâz, *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 392.
[431] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 90.
[432] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 484; Bedahşânî, s. 212; Sübkî, c. I, s. 586; es-Saîdî, *Buğyetü'l-izâh*, c. II, s. 332.
[433] M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Salkımsöğüt Yayınları, 1. Baskı, Erzurum, 2015, s. 116.
[434] Bilgegil, s. 116; Saraç, s. 81.
[435] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 109.

B. İTNÂB

Daha öncede tanımı geçtiği üzere çok sözle az manayı anlatmak anlamına gelen itnâb, çeşitli amaçlar için kullanılmaktadır. Bu üslûbun kullanımının tercih edildiği bazı yerler şunlardır:[436]

1. Mananın net bir şekilde anlaşılması ve pekiştirilmesi

2. Tartışmalarda muhâtabın ikna edilmesi

3. Anlaşılması zor olan kapalı ilme dair meselelerin öğretilmesi

4. Vaaz ve nasihat içeren konuşmalarda muhatabı teşvik etme, kaçındırma, nefret ettirme, bir şeyin güzelliğini ya da çirkinliğini gösterme ve kıssa şeklinde anlatım tarzlarının kullanılması

Süyûtî, eserinde itnâb sanatının 21 türüne işaret etmektedir.[437] Aynı şekilde İbn Cüzey de ayetleri tefsir ederken itnâbın bazı kısımlarına temas etmektedir. Biz bu bölümde müfessirin eserinde bu sanatları nasıl kullandığını göstermeye çalışacağız. Ancak çalışmanın hacmini aşacağı için itnâbın bütün bölümlerine temas edemeyecek tarafımızdan önemli görülen kısımları başlıklar altında inceleyeceğiz.

1. Genel İfadeden Sonra Özel Bir İfade Getirilmesi

"Zikru'l-Hâs ba'de'l-Âm" olarak isimlendirilen itnâbın bu türü, özel manada bulunan lafzın sanki farklı bir tür gibi önemine ve üstünlüğüne işaret etmek için kullanılmaktadır.[438]

İbn Cüzey, isim olarak bu türü zikretmese de ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَآئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ *"Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mîkâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır"* (Bakara: 2/98) ayeti bağlamında bu kullanıma dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre ayette meleklerin

[436] Kadrî Mâyû, *el-Mu'în fi'l-belâga*, Âlemu'l-Kutûb, 1. Baskı, Beyrut 2000, s. 227; Ömer Özbek, *Arap Dili ve Belâgatı'nda İtnâb Üslûbu*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, s. 55.
[437] Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 217-255.
[438] Habenneke, c. II, s. 69.

zikrinden sonra iki meleğin zikrinin özel olarak geçmesi şeref ve ta'zîm gayesi yöneliktir.[439]

2. Özel İfadeden Sonra Genel Bir İfade Getirilmesi

İtnâbın bu türü "Zikru'l-Âm ba'de'l-Hâs" olarak isimlendirilmektedir. Bu tür itnâb, aynı şekilde özel olarak zikredilen ifadenin önemine dikkat çekmektedir.[440] İbn Cüzey de ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ *"Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve büyük Kur'an'ı verdik"* (Hicr: 15/87) ayetinde bu türün bulunduğunu hem isim olarak hem de muhteva olarak belirtmektedir. Nitekim "seb'u'l-mesânî" kavramının her namazda tekrar edilmesi hasebiyle Fâtiha Sûresi'ne işaret ettiğini belirten müfessir, bu sûrenin Kur'an'dan bir parça olmasına rağmen Kur'an kelimesinin kendi üzerine atfedilmesini Fâtihâ Sûresi'ne verilen bir önem olarak açıklamaktadır. Ayrıca müfessirin ayette "Umûm ba'de'l-Husûs" ismini kullanması, itnâbın bu türüne vâkıf olduğunu göstermektedir.[441]

3. Îzâh

Konuşanın kapalı anlatımının ardından sözün anlaşılması için açıklayıcı ifadeler kullanmasıdır.[442] Bu itnâba *"el-îzâh ba'de'l-ibhâm"* adı verilmektedir.[443] Bu kullanımın amacı, muhatabın anlatılana iki kat daha dikkat kesilmesini sağlamaktadır. Bu sayede kelâm, tek anlam ifade etme gücünden iki anlam ifade etme gücüne ulaşmaktadır.[444]

İbn Cüzey, bu türü, eserinde sadece bir yerde "et-Tefsîr ba'de'l-İbhâm" şeklinde zikretmekte[445] ve ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ *"Hayır, kesin olarak bir bilseniz. Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz"* (Tekâsür: 102/5-6) ayetlerini bu kabilden açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim müfessire göre ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ayeti korkutmayı

---

[439] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 92.
[440] Habenneke, c. II, s. 69; Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 191.
[441] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s 421.
[442] Habenneke, c. II, s. 66.
[443] Kazvînî, *Telhîs*, s. 125; Muhtâr Atiyye, *el-İtnâb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse Belâgiyye*, Dâru'l-Câmiati'l-Cedîde, 2008, s. 135-184.
[444] İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 652.
[445] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 510.

ve bu korkunun büyüklüğünü yansıtması için kendisinden önceki anlam bakımından kapalı ayeti açıklamaktadır.[446]

4. Tekrâr (Tekrîr)

Tekrâr, belagat ilminde *"Bir sözün, lafız veya manâ ile belâgî bir amaç için tekrar edilmesidir"* şeklinde tanımlanmaktadır. İtnâbın bu türü ile niteleme, övgü, yergi, tehdit etme, korkutma, uzak sayma, inkâr etme, yüceltme vb. anlamlar amaçlanmaktadır.[447]

İbn Cüzey de eserinde ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ *"Onlar ve azgınlar oraya sürekli (cehenneme) atılırlar"* (Şuarâ: 26/94) ayeti bağlamında *tekrîr* ismini kullanmakta ve ayette yer alan fiilin harflerinin tekrar ettiğini belirterek bunun manaya bir süreklilik kattığını söylemektedir.[448]

5. Ara Cümle

Cümlenin farklı unsurları arasına bir nükteden dolayı i'râptan mahalli olmayan bir ya da birkaç cümlenin kullanılmasıdır.[449] İbn Cüzey de ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ *"İnanıp salih ameller işleyenlerin ve Muhammed'e indirilene -ki o Rablerinden gelen haktır- inananların ise Allah günahlarını örtmüş ve hâllerini düzeltmiştir"* (Muhammed: 47/2) ayetini tefsir ederken "cümle-i i'tirâziyye" ismini kullanarak ayetteki ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ kısmının i'tirâziyye cümlesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, itnâbın bu türünün cümleyi te'kit etme işlevinden bahsetmektedir.[450]

6. Tetmîm

Tetmîm, *"Cümleye eklendiğinde kastedilen mananın aksine bir anlamı çağrıştırmayan, mübâlağa gibi bir nükteden dolayı, cümlenin asıl ögelerinden olmayan*

[446] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 510.
[447] Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 153; İzzeddîn Ali es-Seyyid, *et-Tekrîr beyne'l-müsîr ve't-te'sîr*, Âlemu'l-Kütûb, Beyrut, 2. Baskı, 1986, s. 86.
[448] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 92.
[449] Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 194; Kazvînî, *Telhîs*, s. 128.
[450] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 280.

bir unsurun eklenmesidir" şeklinde tanımlanmaktadır.[451] İbn Cüzey de daha önce açıkladığımız gibi tetmîm sanatını, Kur'an'da bulunan belagat sanatlarından kabul ederek tefsirinde iki yerde bu sanatın bulunduğunu belirtmektedir.[452] Müfessirin bu sanatı kullanmasına bir örnek vermek gerekirse o, ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ *"Sevmesine rağmen malı verir"* (Bakara: 2/177) ayetinin عَلَى حُبِّهِ kısmının tetmîm içerdiğini belirtmektedir.[453] Bu açıklamadan çıkan sonuç, müfessirin de tetmîmin tanımında belirtmese dahi cümleye tetmîm amacıyla eklenen ögenin, cümlenin asıl unsuru değil de fadla/fudla denilen ve cümlenin temel ögesi olmayan bir unsur olduğunu kabul ettiği gerçeğidir.

C. MÜSÂVÂT

Lafız-mana dengesi olarak tanımlanan müsâvâta, belagat kitaplarında çok fazla yer verilmemektedir. Aynı şekilde *et-Teshîl*'de de müfessirin konuya dair bir açıklamasına rastlayamadık. Bu yüzden müfessirin konuyu işlemesine ve ayetler üzerinde uygulamasına dair bir bilgi veremeyeceğiz.

VI. FASIL-VASIL

Arap dilinde cümleler ya birbirlerine atfedilerek ya da ayrıştırılarak kullanılmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle cümleler yerine göre birbirine bağlantılı olarak kullanılırken, yerine göre ise bağlantısız şekilde kullanılmaktadır. Cümlelerin durumlarını inceleyen bu sanat, fasıl ve vasıl diye isimlendirilmektedir. Belagat ilminde fasıl, *"Kelamda art arda sıralanan cümlelerde bazı durumlarda atıf harfini terk etmektir"*[454] şeklinde tanımlanırken vasıl ise *"Cümlelerin birbiri üzerine atfedilmesidir"*[455] şeklinde tanımlanmaktadır.

Abdülkâhir ve belagat âlimlerinin çoğunluğu, fasıl ve vaslın cümlelere ait bir kullanım olduğunu belirtmektedirler. Sekkâkî ise fasıl ve vaslın hem kelimeler hem de

[451] Süyûtî, *el-İtkân*, c. III, s. 252; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 158; Habenneke, c. II, s. 88.
[452] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 108, c. II, s. 437.
[453] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 108.
[454] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 239; eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, t.y, s. 140; Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 140.
[455] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 239; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Şerhu dürûsi'l-belâğa,* thk. Muhammed b. Felâh el-Mutîrî, Mektebetü Ehli'l-Eser, 1. Baskı, Kuveyt, 2004-1425, s. 79.

cümleler arasında olabileceğini söyleyerek kapsamı genişletmektedir.[456] Sekkâkî'nin ifade ettiği benzer bir durumu ﴿عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ *"Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona, sizden daha hayırlı, müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir"* (Tahrîm: 66/5) ayetinde görmekteyiz. Zira ayette مُسْلِمَاتٍ, مُّؤْمِنَاتٍ, قَانِتَاتٍ gibi kelimeler birbirlerinden ayrılmaksızın kullanılırken ayetin son tarafında ثَيِّبَاتٍ ve وَأَبْكَارًا kelimeleri birbirlerinden "vav" harfi ile ayrılmaktadır. Bu noktada İbn Cüzey, ayetin sonunda yer alan "vav" harfinin kelimelerin içermiş olduğu anlam farklılıkları ortaya koyma amacıyla kullanıldığını belirterek bu harfin kullanılmaması durumunda mananın yanlış bir şekilde anlaşılacağını vurgulamaktadır. Zira dulluk ve bakirelik birbirlerinden farklı şeylerdir. Daha sonra müfessir, zayıf bir görüş olarak Kûfelilerin bu harfe "vav-ı semâniye" dediklerini nakletmektedir.[457] Müfessirin konu çerçevesinde takdim konusunda geçtiği üzere yine Sekkâkî'nin anlayışını benimsediği ayete yaptığı tefsirden anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey, aynı lafızlarla kullanılan ﴿إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ *"Hani Mûsâ kavmine, "Allah'ın size olan nimetini anın. Hani O sizi, Firavun ailesinden kurtarmıştı. Onlar sizi işkencenin en ağırına uğratıyorlar, oğullarınızı boğazlayıp kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı"* (İbrâhîm: 14/6) ayeti ile ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ *"Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık"* (Bakara: 2/49) ayeti arasındaki kullanım farklılıklarına değinerek ayetlerin atıflı ve atıfsız kullanımlarını sorgulamaktadır. Nitekim bir ayette وَيُذَبِّحُونَ şeklinde kendisinden önceki söz öbeğine atfedilen cümle, bir başka sûrede يُذَبِّحُونَ şeklinde atıfsız olarak kullanılmaktadır. Müfessire göre atıf harfi olmaksızın kullanılan cümle, kendisinden önceki سُوءَ الْعَذَابِ kısmını açıklamaktadır. Bunun aksine İbrâhîm Sûresi'ndeki atıflı kullanım ise سُوءَ الْعَذَابِ tamlamasından bir farklılığı yansıtmaktadır. Yani burada iki cümle öbeğinin aralarında farklılık bulunduğu için birbirlerine atfedilmektedir.[458]

[456] Sekkâkî, s. 359.
[457] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 391.
[458] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 83.

VII. SÖZÜN ZÂHİRE AYKIRI GELMESİ

Arap kelamında söz, muktezâ-yı hâl ve muktezâ-yı zâhir olmak üzere iki tür bir kıstasa tabii tutulmaktadır. Bunlardan ilki, diğerinden daha dar bir açıda bulunarak belagatın olmazsa olmaz şartından kabul edilmiştir. Nitekim belîğ bir kelâm, muktezâ-yı hâle uygun olmakla birlikte muktezâ-yı zâhire aykırı gelebilir. Ancak bunun aksine belîğ bir kelâm için muktezâ-yı hâle uygun olmama ihtimali söz konusu değildir. Ne var ki kelâmda asıl olan muktezâ-yı hâle uygunluktur. Ancak mütekellim, uygun gördüğü edebî bir incelikten dolayı sözünü, muktezâ-yı zâhirin aksine söyleyebilir. Nitekim Kur'an'da da bu tür ayetler çoktur. Fakat Allah kelamındaki bu değişiklerin, tesadüfi olmayıp halin ve makamın gerektirdiği bir manayı yansıtmak amacıyla kullanıldığı açıktır.

A. KELAMDA FARKLI KELİME TÜRLERİNİN KULLANILMASI

Bu konu, belagat kitaplarında *"el-İzhâr fî makâmi'l-izmâr"* veya *"el-İzmâr fî makâmi'l-izhâr"*[459] ya da *"Vad'u'l-muzhar mevdi'a'l-muzmer"* veya *"Vad'u'l-muzmer mevdi'a'l-muzhar"*[460] başlıkları altında ele alınmaktadır. Biz de konuyu iki kısma ayırarak incelemeye çalışacağız.

1. Zamir-İsim Değişkenliği

Zamirler, anlatılmak istenileni en kısa yoldan ifade etmek için kullanılmaktadır.[461] Fakat bazı amaçlarla zamir gelmesi gereken noktada isim tercih edilmektedir. İbn Cüzey de eserinde bu kullanıma çokça temas etmekte ve bu kullanımın ifade etmiş olduğu bazı manaları saymaktadır. Zemmetme,[462] lanet etme,[463] çirkin görme,[464] cahilliği ortaya koyma,[465] aşağılama,[466] zulmü yok etme,[467]

[459] Habenneke, c. I, s. 503.
[460] Kazvînî, *Telhîs*, s. 69; a. mlf, *el-Îzâh*, s. 66; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 281.
[461] Habenneke, c. I, s. 503.
[462] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 197.
[463] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 90.
[464] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 311.
[465] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 362.
[466] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 300.
[467] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 44.

nitelendirme,[468] açığa vurma[469] ve korkutma[470] onun eserinde belirtmiş olduğu bu kullanımdan elde edilen manalardır.

Örneğin müfessir ﴿أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ *"Biliniz ki Âd kavmi, Rablerini inkâr etti. (Yine) biliniz ki Hûd'un kavmi Âd, Allah'ın rahmetinden uzaklaştı"* (Hûd: 11/60) ayetini bu çerçevede ele almaktadır. Ona göre ayet, Ad kavminin inkârını çirkin göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Nitekim Ad kavminin isminin ikinci kez geçtiği yerde zamirle zikredilmek yerine zâhir olarak zikredilmesinde bu incelik yatmaktadır. Aynı şekilde baş tarafta zikredilen tenbih harfi أَلا de bu korkutma manasını desteklemektedir.[471]

2. İsim-Zamir Değişkenliği

Muktezâ-yı zâhire göre cümlede zamirden önce açık bir ismin kullanılması gerekmektedir. Fakat Arap dilinde belâğî bir amaçtan dolayı bazen bu kullanımın dışına çıkılarak açık bir isim zikredilmeden ona zamir ile işaret edilmekte ve bu kullanım, muktezâ-yı zâhire aykırı iken muktezâ-yı hâle uygun olmaktadır.

İbn Cüzey de ﴿آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ *"İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına iman ettim"* (Yûnus: 10/90) ayetinde bu kullanıma işaret ederek Firavun'un Allah'ı tanımadığı ve bilmediği için Allah'ı andığı esnada onun ismini zahiren kullanmadığını buna karşılık zamir kullanımıyla ona işaret ettiğini belirtmektedir.[472]

B. İLTİFÂT

Belagat ilminde iltifât sanatı *"Sözü, üç sîgadan biriyle ifade ettikten sonra zahirin dışına çıkarak bu üç sîgadan birine nakletmektedir"* şeklinde tanımlanmaktadır.[473] Bir diğer deyişle sözü, muhataptan gâibe, aynı şekilde gâipten

[468] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 83.
[469] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 143.
[470] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 219.
[471] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 373.
[472] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 362.
[473] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 286.

muhâtaba ya da gâipten mütekellime döndürmektir.[474] İbn Cüzey de daha önce ifade ettiğimiz üzere iltifâtı müstakil bir üslûp olarak zikrederek bu sanatın tekellümden hitâp ve gaybete, hitâptan tekellüm ve gaybete, gaybetten hitâp ve tekellüme olmak üzere altı yolu bulunduğunu belirtmektedir.[475]

İbn Cüzey'in eserinde en çok değindiği konulardan biri iltifât sanatıdır. Nitekim o, birçok yerde sarâhaten bu lafzı zikrederek eserinde ayetlerde yer alan iltifât yollarını saymaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessir, tefsirinde gâip sîgadan muhâtap[476] ve mütekellim sîgasına,[477] muhâtap sîgasından gâip sîgasına[478] ve mütekellim sîgasından gâip sîgasına[479] olmak üzere iltifatın dört yolunu zikretmektedir.

İbn Cüzey, bu sanatın kullanım yollarından anlamla ilgili bir çıkarım yapmaya çalışmaktadır. Örneğin onun iltifâtın tanımını verdiği ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾ *"Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de, 'Bu, apaçık bir iftiradır' deselerdi ya!"* (Nûr: 24/12) ayet, سَمِعْتُمُوهُ fiiliyle muhâtap sîgada başlamışken kendisinden sonra gelen gâip sîgadaki ظَنَّ fiili ile devam etmiştir. Hâlbuki ayetin zâhire göre gaybet yerine muhâtap sîga ile devam etmesi gerekmekteydi. Bu noktadan hareketle bu kullanımın anlam boyutunu sorgulayan müfessir, ayetin mübâlağa manası ifade ettiğini ve mü'min erkekler ve mü'min kadınların iftiraya inanmamalarını gerektiren imanlarının açığa çıkma gayesi taşıdığını belirtmektedir.[480]

Müfessir, iltifât yollarından kabul etmeksizin ve iltifât üslûbu olduğunu zikretmeksizin bu sanata çok yakın bir kullanıma işaret etmektedir. Bu ise onun ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ﴾ *"Sizden kaçtım"* (Şuarâ: 26/21) ile başlayan ayetin hemen akabindeki ayette ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ *"Senin başıma kaktığın bu nimet (gerçekte) İsrailoğullarını köleleştirmen(in neticesi)dir"* (Şuarâ: 26/22) muhatap kullanımdan muhâtaba geçişe dikkat çekmesidir. Ayette hikaye edilen konuşmacı Hz. Musa iken karşısındaki muhâtap

[474] Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998-1418, c. I, s. 264.
[475] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 25.
[476] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 155.
[477] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 428.
[478] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 452.
[479] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 5, 134.
[480] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 63.

ise Firavun'dur.[481] Görüldüğü üzere Hz. Musa, muhatabına ilk ayette "cem'i muhâtap" şeklinde bir hitapta bulunurken daha sonra "müfred muhâtap" şeklinde bir hitaba geçiş yapmıştır. Bu açıklamaların dışında söz söylemeyen İbn Cüzey, bize göre çok önemli bir yere işaret ederek belagatın meânî ilmi özelinde donuklaşmadığını ve sürekli bir yenilenmenin kendi tabiatına uygun olduğunu anlatmaktadır. Yani bu açıklamasıyla iltifâtın, sîgalar dışında sîgaların niceliksel boyutları arasında da meydana gelebileceğini yansıtmaktadır.

C. ÜSLÛBU'L-HAKÎM

Üslûbu'l-Hakîm, sanatının Sekkâkî tarafından terimleştiği kabul edilmekle[482] birlikte bu sanatın ondan daha önce "muğâlata" ismiyle Abdülhâkir tarafından kullanıldığı görülmektedir.[483] Aynı şekilde bazıları, bu sanatı "el-kavl bi'l-mûcib" ile eşdeğer görmüşlerdir.[484]

Kavramın sistemleştiricisi olarak kabul edilen Sekkâkî tarafından bu sanat, iki yönden tanımlanarak mahiyeti açıklanmaktadır. O, bu iki yönden ilkini, "muhatabın ummadığı bir şey ile karşılaşması" şeklinde belirtirken ikinci yönü ise "soru soran kişinin umduğundan farklı bir cevap alması" şeklinde ifade etmektedir.[485] Sekkâkî'nin bu tanımı Osmanlı âlimlerinin olan İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) tarafından tenkide uğramaktadır. Nitekim o, bu konuda kaleme aldığı *Risâle fî beyâni'l-üslûbi'l-hakîm* adlı risalesinde Sekkâkî'nin tanım ve sunduğu örnekler arasındaki tezatlığı eleştirmiş, bu sanatın mahiyetinde hikmet ve ince bir nüktenin olması gerektiğini vurgulamıştır.[486]

Anlatılan tartışmalar ekseninde *et-Teshîl*'e göz attığımızda müfessirin, bu kavramı eserinde kullanmadığı görülmektedir. Ancak o, diğer isimlerle de bu sanata işaret etmeksizin bir ayette bu sanatı çağrıştırdığı yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Nitekim müfessir, ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ

[481] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 89.
[482] Bayer, *"İbn-i Kemâl'in "El-Üslûbu'l-Hakîm" Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi",* İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Erzurum, 2016/1, s. 217.
[483] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 171; Habenneke, c. I, s. 498.
[484] Durmuş, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, Ankara, 2012, c. XXXXII, s. 381.
[485] Sekkâkî, s. 435.
[486] Şemseddîn Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Resâ'ilü İbn Kemâlbâşâ*, nşr. Ahmed Cevdet, y.y.y, İstanbul, 1316, c. II, s. 221; Bayer, *"İbn-i Kemâl'in "El-Üslûbu'l-Hakîm Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi"*, s. 219.

﴿الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ *"Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışıdır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz"* (Bakara: 2/189) ayetinin "hilaller ve size faydası olmayan diğer şeyler hakkında soru sormanız sizin için faydalı değildir" manasını içerisinde barındırdığını belirterek ayetin devamında gelen ve câhiliye döneminin özelliklerinden kabul edilen evlere arkalarından girilmesini konuyla bağlantılı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre ayette yer alan ev, kapı ve arkadan girilmesi ancak istiâreden ibarettir. Zira ev ile problemlere, eve arkadan girilmesi ile faydasız sorulara ve kapıyla ise kendisine ihtiyaç duyulmayan soruya işaret edilmektedir. Sonuç olarak onun yaptığı bu yorumlardan yola çıkarak eserinde bu sanatı çağrıştırdığı görülmektedir. Ayrıca o, İbn Kemal Paşa'nın da tanımında geçtiği üzere ayetin yorumunda hikmet ve ince bir nükteyi bu sanatın bir şartı/faydası olarak düşünmektedir.

D. KALB

Sözün muktezâ-yı zâhirin aksine kullanıldığı durumlardan biri de "kalb" üslûbudur. Bu üslûp, *"zeki kişilerinin hoş göreceği bir belâğî amaca dayanarak cümlenin kısımları arasında yer değiştirmek"* şeklinde tanımlanmaktadır.[487] Kalb sanatı, aslında beyan ilminin teşbîh konusunda işlenmektedir.[488] Ancak ne var ki biz, bu bölümde kelâmın asıl gelmesi gereken durumunun dışındaki yani muktezâ-yı zâhirin aksine bir kullanımdan dolayı konunun bu yönden meânî ilmi ile alakalı olduğunu düşünerek bu sanatı incelemeyi düşündük. Hakikaten de bu konu, kullanım açısından ve aslını bırakarak bu kullanımı tercih ettiren sebepler bakımından meânî ilmini ilgilendirirken bu kullanımın ifade etmiş olduğu anlamsal bağlam açısından ise beyan ilmine aittir denilebilir.

Müfessir, bu üslûbu ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ *"Ticaret ancak faiz gibidir"* (Bakara: 2/275) ayeti bağlamında ele almaktadır. Ayetin muktezâ-yı zâhire göre انما الربا مثل البيع *"Faiz*

[487] Habenneke, c. I, s. 519.
[488] Habenneke, c. I, s. 519; Sübkî, c. II, s. 202; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-Şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Karakazan, Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, Beyrut, 1988, c. I, s. 502; Fevvâl 'Akkâvî, s. 354; Matracî, s. 130-131.

ancak ticaret gibidir" şeklinde gelmesi gerekliydi. Ayetteki bu kullanımın aslının dışına çıkarılarak kullanılması, bu sözü söyleyenlerin faizi aslî bir şey olarak görerek mübâlağa kastetmelerinden kaynaklanmaktadır. Faizin aslî olarak görülmesi ise onların nezdinde alışverişten daha kıymetli olduğu izlenimini vermektedir.[489] Bu kullanımdan görüleceği üzere faiz ve alışveriş kelimelerinin olağanın dışında gelmesi ve bu kullanımın sebebi meânî ilmini ilgilendirmektedir. Bunun aksine onların düşünce dünyasında var olan ve bu sözle yansıtmayı tercih ettikleri mana ise beyan ilminin alanına girmektedir.

E. TAĞLÎB

Tağlîb, belagat ilminde *"Lafız içerisinde yakın olan veya bazı sıfatlarda benzerlik gösteren iki şeyden birini tek bir hüküm altında toplamaktır"* şeklinde tanımlanmaktadır.[490] Bu kullanımın amacı, belâğî bir anlam ifade etmekle beraber ibarede îcâz yönteminin tercih edilmesidir.[491]

Tağlîb üslûbu, birçok durumda meydana gelmektedir. Teshîl'de tespit edebildiğimiz tağlîb kullanımları müzekker-müennes,[492] ma'rife-nekra,[493] muhâtap-gaybet,[494] lafız-mana,[495] zıt kelimeler[496] ve akılsız çoğulların müzekker ve müennesler için kullanımı[497] arasında gerçekleşirken sarfî[498] ve nahvî[499] yönler açısından da tağlîb meydana gelmektedir.

Müfessirin bu üslûbu çağrıştıran açıklamalarına dair bazı örnekler vererek bu üslûp sayesinde yaptığı anlam derinliğini yansıtmaya çalışacağız. Örneğin o, ﴿وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ *"Siz benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz"* (Kâfirûn: 109/3) ayetindeki ism-i mevsûl kullanımına işaret ederek konuyu tartışmaya açmaktadır. Zira Peygamberin sözünde akıllılara yönelik mevsûl harfinin kullanılması gerekirken ayette akılsızlara

[489] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 137.
[490] Habenneke, c. I, s. 510.
[491] Habenneke, c. I, s. 510.
[492] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 153.
[493] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s.435.
[494] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 450.
[495] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s.321.
[496] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 83.
[497] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s 100.
[498] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 70.
[499] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 205.

yönelik olan ما ismi mevsûlü kullanılmaktadır. Bu tartışmaya üç yönden cevap verilebileceğini söyleyen müfessir, ilk olarak bu kullanımın aynı sûrede yer alan ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ *"Ve bende sizin ibadet ettiklerinize ibadet etmem"* (Kâfirûn: 109/4) ayetiyle uyumluluk oluştursun diye bu şekilde geldiğini ifade etmektedir. Diğer bir cevapta sözü Zemahşerî'ye devreden İbn Cüzey, onun ayetlerdeki ism-i mevsûllerin sıfatlar manasında olduğu görüşünü nakletmektedir. Zemahşerî'nin yorumuna göre ayet "Ben bâtıla, siz ise hakka tapmazsınız" şeklinde anlaşılmaktadır. Üçüncü ve son cevapta sözü bu sefer İbn Atıyye'ye devreden İbn Cüzey, onun buradaki "mâ" harfini masdariyye olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu yoruma göre İbn Atıyye ise ayetten *"Sizin ibadetiniz bana, benim ibadetim size uymaz"* anlamını çıkartmaktadır. Ancak bu son görüş, İbn Cüzey'e göre zayıf kabul edilmiştir.[500]

Müfessir, cümleden hareketle mana çıkarımının yanısıra yer yer kelimelerin anlam derinliğini tespit etmeye çalışmaktadır. Onun ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ *"O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir"* (A'râf: 7/57) ayetine yapmış olduğu yorum ilgi çekicidir. Zira o, Kur'an'da bulunan الرِّيَاحَ (er-riyâh) kelimesinin cem'î olarak kullanıldığı yerlerde rahmet manasını taşıdığını buna karşılık müfret olarak kullanıldığı yerlerde ise kelimenin azap manasına geldiğini ifade etmektedir.[501]

İbn Cüzey, bazen de lafız-mana dengesi ekseninde tağlîb sanatına dair çağrışımlar yapmaktadır. Örneğin o, ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ *"Allah, sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir"* (Zümer: 39/23) ayetindeki مَّثَانِيَ kelimesinin cem'î bir yapıda gelmesine rağmen müfret bir kelimeye sıfat olduğunu ifade ederek bu tezat gibi görünen noktayı açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Yaptığı açıklamada lafız-mana dengesinde mananın ağır bastığını söylemektedir. Şöyle ki Kur'an, ayetler ve sûrelere ayrıldığı için çok olarak kabul edilerek bu itibarla cem'î olarak düşünülmüştür.[502]

[500] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 518, 519.
[501] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 291.
[502] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s.220.

Müfessirin tağlîb üslûbuna dair yaptığı açıklamalardan bir diğeri, zâhirin dışında gibi görünen bir olguyu sarf kurallarına uygunluk açısından açıklayarak çözüme kavuşturmaktadır. Böylece o, Kur'an'ın hata unsurları içerdiğine dair iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. Bu minvalde ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ *"Veya onların hali, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır"* (Bakara: 2/19) ayetini değerlendirmeye alan müfessir, değerlendirmesinde üzerinde durduğu nokta, ayetteki رَعْدٌ (gök gürültüsü), بَرْقٌ (şimşek) kelimelerinin müfret ve ظُلُمَاتٌ (karanlıklar) kelimesinin ise cem'î bir yapıda kullanılmasıdır. Müfessir, cevap olarak müfret olarak gelen iki kelimenin masdar yapısında bulunduğunu, masdarların ise çoğullarının gelemeyeceğini ifade ederek durumu çözüme kavuşturmaktadır. O, bir diğer ifadeyle sarf kurallarından yola çıkarak masdar yapılarını müfret forma tağlîb etmektedir.

Müfessir, mana olarak birbirlerine zıt olan kelimelerin, bazı ayetlerde birbirlerinin yerine kullanıldığını belirterek iki zıtlığın tek bir hüküm altında birleştirildiğini söylemekte ve bu kullanımdan sağlanan faydalar hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Zira bir örnekleme üzerinden ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ *"Öyle ise sen onlara elem dolu bir azabı müjdele"* (İnşikâk: 84/24) ayetini ele alırsak ayette uyarı yerinde müjde kelimesi kullanılarak müşriklerle alay edildiği anlaşılmaktadır.[503] Yani sonuç olarak ayette, bir amaçtan dolayı olumlu bir çağrışım barındıran kelime, olumsuz bir çağrışım yapan kelimeye tağlîb edilmektedir denilebilir. Müfessir, aynı şekilde azlığın da çokluğa tağlîb edildiğini belirtmektedir. Nitekim ﴿تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ *"Allah'ı bırakıp da ibadet ettikleriniz, bir çekirdek zarına bile hükmedemezler"* (Fâtır: 35/13) ayeti hakkında müfessir, ayetin putların en küçük şeye bile sahip olamayacağı anlamını yansıttığını söylemektedir. Akabinde bu kullanımın aslında çokluk anlamını yansıttığı izlenimini vererek "En küçük şeye bile sahip olamayan putlar bunun en

[503] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 466.

büyüğüne nasıl sahip olabilir?" şeklinde bir soruyla ayetteki derin anlam katmanına ulaşmaya çalışmaktadır.[504]

F. EDATLARIN KENDİ YERLERİNİN DIŞINDA KULLANIMI

Edatların asıl vaz' edildiği anlam ve yerin dışına çıkma durumu söz konusu olduğundan konu meânî ilmini ilgilendirmektedir. Ne var ki konunun müstakil bir başlık altında ele alınmak yerine tağlîb sanatının alt başlığına dâhil olması şeklinde haklı bir itiraz gelebilir. Ancak biz, Kur'an ayetleri bağlamında geçen bu kullanımlarda iki lafız-iki mana arasında bir üstünlük değil bir tercih olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple konuyu müstakil bir başlık altında incelemeye çalışacağız.

Dillerde sınırsız sayıda bulunan manaları ifade edebilmek adına kelimeler kullanılmaktadır. Ancak sınırsız sayıda yer alan anlamlar için sınırsız sayıda kelime bulunamayacağı ise bir gerçekliktir. Bu sebeple Arap dilinde, isim ve fiiller gibi edatlar da birçok anlam katmanına sahip olabilmektedir. Bu doğrultuda Arap filologlarından biri olan Temmâm Hassân (1918-2011), işlevsel çok anlamlılığı ifade etmek için " تعدد المعاني الوظيفية للاداة" tabirini kullanmaktadır.[505]

İbn Cüzey'de işlevsel çok anlamlılık cihetinde edatların birçok manasını söylemektedir. Onun özel olarak zikrettikleri ان (in), اذا (iza), اذ (iz), ثم (sümme),[506] لو (lev),[507] لولا (levla),[508] ربما (rubbema),[509] قد (kad),[510] ام (em)[511] ve او (ev)[512] edatlarının kullanımlarıdır.

Müfessirin konuya yaklaşımına dair bir örnek vermek gerekirse o, فَإِذَا جَاءتْهُمُ ﴿الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ﴾ *"Onlara bir iyilik (bolluk) gelince; Bu bizim hakkımızıdır derler. Eğer kendilerine bir fenalık gelirse, Musa ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı"* (A'râf, 7/131) ayetinde kullanılan إِذَا edatının tahkîk için إن

[504] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 173.
[505] Temmâm Hassân, *el-Luğatü'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1994, s. 164.
[506] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 281.
[507] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 142.
[508] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 237.
[509] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 415.
[510] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 136.
[511] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 203.
[512] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 440.

edatının ise teşkîk (şüphe) için kullanıldığını açıklamaktadır.[513] Bu bilgiler ışığında ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ *"İnsanlara bir rahmet tattırdığımız zaman ona sevinirler. Eğer kendi işledikleri şeyler sebebiyle başlarına bir kötülük gelirse, bir de bakarsın ki ümitsizliğe düşerler"* (Rûm: 30/36) ayetini ele alan müfessir, edatsal kullanımları cümleye kattıkları mana açısından irdelemektedir. Zira ayette "iza" ve "in" edatlarının farklı konumlarda kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda müfessir, "iza" edatının rahmet kelimesiyle birlikte kullanılmasında çeşitli faydalar olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre "iza", şartın kesinlikle meydana geleceği manasını muhteva etmektedir. Bunun aksine "in" edatı, şartın meydana gelmesinin belirsiz olduğu manasını barındırmaktadır. Netice itibariyle ayette bu kullanım farklılığıyla anlatılmak istenilen kullara verilen hayrın, şerden çok daha fazla olduğu manasıdır.[514]

Konuya dair bir diğer örnek ﴿إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ﴾ *"O zaman boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde, sürüklenecekler"* (Mü'min: 40/71) ayetinde müfessir, "iz" edatının kullanıldığı yeri incelemektedir. Zira o, bu zarfın mâzî fiil ile kullanılarak geçmiş zaman manası ifade ettiğini, bu ayette ise âmilinin mahzûf bir يعملون fiil-i muzârîsi olduğunu belirtmektedir. Müfessir yaptığı bu açıklamalardan sonra müşkil gibi görünen bu durumu îzah etmeye çalışmakta ve bunun ayette anlatılan olayın meydana gelmesinin kesinliğine işaret etmesi için kullanıldığını ifade etmektedir.[515]

G. KELİME VE CÜMLELER ARASINDAKİ DEĞİŞİM

Arapça'da fiillerin ve cümlelerin, sarf ve nahiv açısından ifade ettikleri anlamın dışında ikincil bir anlam katmanları bulunmaktadır. Bu anlamsal çerçeve Kur'an'ı Kerim'de de kendisini göstermektedir. Bu sebeple ayetlerde muhatap için muktezâ-yı hâle en uygun kelamların seçilmesi bazen bu kelime ve cümleler arasındaki bir değişimi gerektirerek zâhire aykırı gibi görünmektedir. Hal böyle olunca İslâm âlimleri, bu değişimler için sebepler zikrederek bu kullanımların muktezâ-yı hâle uygunluğunu ifade etmeye çalışmışlardır. Özellikle bu çaba, dilbilimsel tefsir

[513] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 299.
[514] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 134.
[515] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 235.

kitaplarında kendini göstermektedir. İncelediğimiz *et-Teshîl* kitabı da bu çabadan müstağnî kalmamaktadır.

İbn Cüzey, eserinde bu kelime ve cümlelerin anlamlarına değinmektedir. Bu bağlamda mâzî fiilin tahakkuk (kesinlik),[516] muzârî fiilin istimrâr (süreklilik),[517] isim cümlesinin sâbitlik,[518] fiil cümlesinin geçicilik,[519] ism-i fâilin sabitlik[520] ve ism-i mef'ûlün ise fiile nazaran kesinlik[521] bildirdiğini belirtmektedir.

Müfessir, fiil yapılarının sarf ve nahiv formlarından hareketle bir etkileşim sayesinde anlam teorisi oluşturmaya ve bu teoriyle Allah'ın murâd ettiği manaları anlamaya çalışmaktadır. Örneğin ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ *"Aziz ve övgüye layık olan Allah'a inandıkları için yalnızca müminlerden öç aldılar*" (Burûc: 85/8) ayetinde anlatılan olayın geçmiş bir zamanda yaşandığı bilinmektedir. Bu sebeple gerçekleşen bir olay için neden muzârî bir fiil kullanıldığı sorusu akla takılmaktadır. Müfessir, cevap olarak muzârînin ihtiva ettiği süreklilik manasını dikkate alarak onların küfre girmeleri durumunda bu azaptan kurtulamayacaklarını belirtmektedir. Ona göre bundan dolayı müstakbel lafzın kullanımı tercih edilmiştir. Bu bağlamda mana *"onların imanlarını devam ettirmeleri"* (Burûc: 85/8) şeklinde olmaktadır.[522]

Müfessir, sayılan yapıları zihnî idrâk hızı açısından ele almaktadır. Bu durum, mütekellimin ifadesini karşısındaki muhâtabın veya muhâtapların idrâk etme/kavrama hızları açısından yapılan bir değerlendirmedir. Bu çerçevede ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ *"Allah, kitap ehlinden olup müşriklere yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine büyük bir korku saldı. Siz onların bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir ediyordunuz"* (Ahzâb: 33/26) ayetinin فَرِيقًا تَقْتُلُونَ kısmında özel olarak muzârî kullanımın tercih edildiğini belirten müfessir, bu fiil yapısının zihnin daha hızlı algılamasını sağlayacağını ifade etmektedir.[523]

[516] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 378.
[517] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 37.
[518] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 298.
[519] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 316.
[520] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 72.
[521] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 378.
[522] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. II, s. 469.
[523] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 89.

Müfessirin cümle bazında da bir değerlendirmeye gittiği görülmektedir. Örnek vermemiz gerekirse o, ﴿إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ﴾ *"(Sihirbazlar), Ey Mûsâ! Ya önce sen at, ya da önce atanlar biz olalım dediler"* (A'râf: 7/115) ayette Musa (a.s.)'ın atışı için fiil cümlesinin, sihirbazların atışı için ise isim cümlesinin kullanıldığına dikkat çekmektedir. Dikkatleri bu kullanıma çeken müfessir, akabinde isim cümlesinin barındırdığı anlamdan yola çıkarak sihirbazların, sözlerini isim cümleleriyle ifade etmelerinde kendilerinin sihir konusunda maharetli olduklarını beyan etmeyi amaçladıklarını ifade etmektedir.[524]

[524] İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c. I, s. 298.

SONUÇ

İndirildiği günden bu güne dek Allah'ın murâd etmiş olduğu anlam derinliğini keşfetmek isteyen Müslümanlar, Kur'an'ı dilsel olarak tahlil etmeye çalışarak belagat ekseninde onun manalarını ortaya koymaya çabalamışlardır. Zira Kur'an, bir harfinde dahi birçok mesajın ve işaretin yer aldığı eşsiz bir kitap konumundadır. Bu durumun farkında olan müfessirler de ilahi murâdı ortaya koyabilmek için asırlardır bitmek bilmeyen bir çaba içerisine girmişlerdir. Nitekim bu çabalardan birisi de çalışmamıza kaynaklık eden *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı eserdir.

İbn Cüzey'in araştırmamıza konu teşkil eden eserinin, belagatın üç ilminden meânî ilmi açısından incelenmesinin tercih sebebi, Arapça'nın kurgu imkânının diğer dillere nazaran daha yüksek olmasının bu ilmin alanını oldukça genişlettiği gerçekliğinde yatmaktadır. Bu tür yapıların ise Kur'an meallerine yansıtılması oldukça zor bir durumdur. Nitekim *et-Teshîl*'de anlama dair yapılan yorumlar üzerinden bu eksiklik, çok net göze çarpmaktadır.

Eserin en önemli iki kaynağı, Zemahşerî'nin *Keşşâf* ve İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı eseridir. İbn Cüzey, bu iki kaynaktan oldukça fazla alıntı yapmaktadır. Fakat bu, dilbilimsel sahada *et-Teshîl*'in bu iki tefsirin bir muhtasarı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira incelemelerimiz neticesinde müfessirin, başka bir kaynaktan alıntı yaparken bunu kendi düşünce süzgecinden geçirerek eserinde sunduğu görülmektedir. Söz konusu bu hususiyetler dikkate alındığında, İbn Cüzey'in eserinin müstakil ve orjinal bir eser olduğu söylenebilir. Ancak başından sonuna kadar îcâz kâidesi gereğince kısa tutulmaya çalışılan eser, salt olarak muhtasar bir kitap hüviyetindedir denilebilir.

Müfessir, eserinin içeriğine kendi ilmi birikimini çok rahat bir şekilde yansıtmaktadır. Bu durum kendini nahiv-meânî, fıkıh-meânî ve kelam-meânî ilişkilerinde açık bir şekilde göstermektedir. Zira müfessir, meânî ilmini bir kalkan misâli temele alarak nahiv ekolü olarak Basra nahiv ekolünü, amelî mezhep olarak Mâlikî mezhebini ve i'tikadî mezhep olarak ise Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmaya çalışmaktadır. Tüm bunlar bir etki-tepki doğrultusunda gerçekleşmektedir. Nitekim en

önemli ve en temel kaynağı *Keşşâf* hakkında kitabının başında *"Maşrık ehlinin eserlerinden birisi de Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin tefsiridir. O, tetkik gücü fazla, i'rabta yetkin ve beyan ilminde usta bir kimsedir. Ancak o, kitabını Mu'tezile mezhebi ve onun bâtıl düşünceleriyle doldurmuştur. Ayetleri kendi mezhebine göre te'vil etmiştir. Bu yüzden kitabın özü bulanmış, tadı acılaşmıştır. Ondan saf olanı al, bulanık olanı terket"* şeklinde söz etmesi de bu gerçeği kanıtlar mahiyettedir.

Sayılan bu ilişkiler bize, müfessirin bu ilmi hangi amaçla kullandığı cevabını da vermektedir. Zira müfessir, Kur'an'ı Kerim'in derin ve ince manalarını yansıtmanın dışında kendi düşünsel yönünü de kuvvetlendirmek ve desteklemek amacıyla bu ilmin birikim sahasından çok fazla faydalanmıştır.

Müfessir, Kur'an'ın i'câzı konusuna büyük önem vermektedir. Nitekim o, mukaddimesinde bir bâbı i'câzu'l-Kur'an konusuna tahsis etmiş, eserinin içinde de ilgili ayetler çerçevesinde Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ne var ki bütün bunların yanında İbn Cüzey, insanların Kur'an'ın bir benzerini getirme yeti ve kudretlerinin yaratıcı tarafından ellerinden alındığı görüşünü barındıran sarfe teorisini reddetmemekte, bunun Kur'an'ın i'câzlık yönlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Fakat bu kabulden Kur'ân'ın nazmının ve üslûbunun mu'ciz olmadığı, insanüstü bir özellik taşımadığı sonucu çıkmaktadır. Ancak müfessirin Kur'an'ın nazmının ve üslûbunun i'câz bildirdiğini eserinde defaatle belirtmesi bu ihtimali çürütmektedir. O halde çelişki barındıran bu durumu ancak sarfe teorisinin tarih boyunca uğradığı anlam kayması ile açıklamak mümkün olacaktır. Nitekim bazı Sünnî âlimlerin de Kur'an'ın nazım ve üslûb olarak i'câzını savunmakla birlikte bu nazariyyeyi de benimsemeleri bu görüşü destekler mahiyettedir.

Eserin *"niçin"* ve *"nasıl"* sorusuna cevap araması, onu metin içi ve metin dışı değişkenlikleri incelemeye götürmektedir. Sorulan bu sorulara ise cevap aramada takip edilen en önemli anahtarlar karşılaştırma, sentez ve analiz (istikrâ) yöntemleridir. Ayrıca bu yöntemin, okuyucular üzerinde Kur'an'ın derin manasal boyutunun anlaşılması ve kavranması noktasında çok etkili olduğu su götürmez bir gerçekliktir.

Müfessirin mümkün olan ihtimaller dairesi nispetince okuyucuyu ayet üzerinde düşündürmeye ve akıl yürütmeye çağırdığı görülmektedir. O, bir yönden ayetlerin anlamsal genişliğine dikkat çekerken diğer bir yönden tüm ihtimalleri merkeze alarak anlam alanını koruma gayreti içine girmekte böylece keyfî yorumlarında önüne geçmektedir.

et-Teshîl'de belagata ait bilgiler eserin değişik yerlerinde dağınık olarak verilmektedir. Bu yerlerde bazen edebi sanatın ismi zikredilirken bazen de bu sanatla ilgili bilgi verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak verilen bilgi ve isimlendirmelerin günümüz ilmi birikimi ile kıyaslandığında eserin farklılığa sahip olduğu sonuç olarak görülmektedir.

Müfessir, meânî ilminin kalıplarının dışına çıkarak bu saha için klasik ve modern eserlerde rastlayamadığımız orijinal düşünceler ve uygulamalar sunmaktadır. Bunları sarahâten zikretmese de yaptığı yorumların içinde yatan düşünce derinliğinden çıkarmak çok zor değildir. Eserin en önemli sonuçlarından biri olarak gördüğümüz bu husus, belagat odaklı çalışan müfessirlere, dilcilere ve ana dili Arapça olmayan meal yazarlarına adeta bir ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Abacı, Harun, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi*, Gece Kitaplığı, 1. Baskı, Ankara, 2016.

Abbâs, Fazl Hasan, *el-Belâġa fünûnühâ ve efnânühâ*, Dâru'l-Furkân, Amman, 2004.

Abdurrahmân, Âişe bint Muhammed Alî, *el-İ'câzü'l-beyâni li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1987.

Abdulgâni, Muhammed Sa'd Bereke, *el-İ'câzü'l-Kur'ânî*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1989.

Abdulğâni, Abdurrauf Said el-Lebedî, *Hemzetü'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Ammân, 1992.

Abdunnâfi İffet Efendi, *en-Nef'ul-mu'avvel fi tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, Matbaatü Âmire, İstanbul, 1290.

Abdüsselâm, Muhammed Ebû Şâdî, *el-Hazfü'l-belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerim, Mektebetü'l-Kur'an*, Kahire, 1412-1991.

Cevdet, Ahmed Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, Şirketi Mürettebiye Matbaası, İstanbul, 1323-1905.

Akkâvî, İnâm Fevvâl, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi ulûmi'l-belâgati ve'l-bedî' ve'l-me'ânî*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417-1996.

Âkûb, Îsâ 'Alî, *el-Mufassal fi ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996.

Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim, *et-Tırâz li esrâri'l-belâğâ ve ulûmi hakâiki'l-İ'câz*, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1423-2002.

el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah el-Hüseynî, *Ruhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Ali Abdil Bârî el-Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1410-1990.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, Ankara, 2011.

el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1993.

el-Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1419

Atîk, Abdülazîz, *İlmü'l-beyân*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

_____, *İlmü'l-me'ânî fi'l-belâğati'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1430-2009.

Atiyye, Muhtâr, *el-İtnâb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse Belâgiyye*, Dâru'l-Câmiati'l-Cedîde, İskenderiye, 2008.

Avnî, Hâmid, *el-Minhâcü'l-vâdıh li'l-belâğâ*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y, 2018.

Bâbetî, Azîze Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'n-nahvi'l-Arabî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1992.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Bayer, İsmail, *"Keşşaf Tefsirinde Belağat Uygulamaları"*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

Bedahşânî, Muhammed Enver, *el-Belâgatü's-sâfiye tehzîbu Muhtasari't-Teftâzânî*, Beytü'l-İlim, Pakistan, 1416-1995.

Benî Âmir, Muhammed Emin Hasan Muhammed, *el-Müsteşrikûn ve'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-Emel, 1. Baskı, Ürdün, 2004.

Benli, Ali, *"Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu"*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

el-Berkûkî, Abdurrahman, *Şerhu Telhîs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

Besyûnî, Abdulfettâh Feyyûd, *İlmu'l-beyân*, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire, 2004.

el-Bikâî, Ebûbekir, *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, 2010.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Salkımsöğüt Yayınları, 1. Baskı, Erzurum 2015.

Bolelli, Nusreddin, *Belâgat*, İFAV Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2015.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1988.

el-Cârim, Ali-Emîn, Mustafa, *el-Belâgatü'l-vâdıha*, Mektebetu Dâri'l-Fecr, Beyrut, 2014.

Cârullah, Zühdî, *el-Mu'tezile*, el-Müessetü'l-Arabiyye, 6. Baskı Kahire, 1990-1410.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-me'ânî*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1432-2011.

_____, *Delâilü'l-i'câz*, Osman Güman (çev.), Litera, İstanbul, 2008.

_____, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, thk. Abdü'l-Hamid el-Hindâvi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422-2001.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf Adudüddîn el-Îcî*, Bulak, Kahire, 1266.

_____, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, t.y.

ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

Derâne, Sabbâh Îbyud, *Esâlîbü'l-kasr fi'l-Kur'âni'l-hakîm ve esrârühâ'l-belâgıyye,* Matbaatü'l-Emâne, Mısır 1986.

Dervîş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû*, Dâru'l-İrşâd, 4. Baskı, Humus-Suriye, 1410.

ed-Desûkī, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Sa'd (Şurûhu't-Telhîs),* Dâru'l-İrşadi'l-İslâmî Beyrut, t.y.

Dirâz, Sabbâh Ubeyd, *el-Esâlîbü'l-inşâiyye ve esrârüha'l-belâğiyye fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Matbâatü'l-Emâne, Kahire, 1406-1986.

Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 217-220.

_____, "Hasr", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 392-393.

_____, "Meânî", *DİA*, İstanbul, 1988, XXVIII, 204-205.

_____, "Üslûb-i Hakîm", *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 381-382.

_____, "İktitâ'" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 58-59.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Abdullah Muhammed Hatib, Türâsi'l-Arabî, Kuveyt 2000.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y, t.y.

el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1993.

Ebü'l-Vefâ, Bahâeddîn, *el-Mirkât fî şerhi'l-Alâkât risaletü alâkâti'l-mecâzi mürsel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.

el-Mekkî, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru'l-Fikr, 1. Basım, Nasr, 1989.

Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fi sevbihi'l-cedîd ilmü'l-beyân*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

Eren Cüneyt-Uzunoğlu, Vecih, *Hülâsatü'l-Belâğa*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2012.

el-Feyrûzâbâdî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *et-Tabsira fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1980.

Feyyâz, Muhammed Câbir, *el-Belâğa ve'l-fesâha luğaten ve ıstılâhen*, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1409-1989.

Günay, Doğan, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2004.

el-Ğalâyînî, Mustafâ, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1414-1994.

Habenneke, Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve fünûnühâ*, I-II, Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, Şam, 1434-2013.

el-Hafâcî, İbn Sinân, *Sırrü'l-fesâha*, Nâşirûn, y.y 1431-2010.

Hamûdî, Akîd Hâlid, *el-Bahsü'l- belağî inde'l-usûliyyîn,* Dâru'l-Asmâi, Şam, 2014.

Hasan Çelebi, Fenârizâde, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Matbâ'atü'l-Âmire, İstanbul, 1270.

Hasan, Abbas, *en-Nahvü'l-Vâfî*, Dâru'l-Me'ârif, 15. Baskı, Kahire, t.y.

Hasan, Taşdelen, Belâgat İlmi ve Tarihi, (derleme; *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*), (edt. İsmail Güler), İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.

Hassân, Temmâm, *el-Luğatü'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve mebnâhâ*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1994.

el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhirü'l-belâga*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Hayat Kitap, *Ârâü İbn Cüzey el-usûlî*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir, 2000-2001.

Irmak, Mustafa, *Haber ve İnşâ*, İSAM Yayınları, Ankara, 2017.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

_____, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân Muhammed ez-Zâhî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1983.

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *Şerhu'l-menâr (İbn Melek Şerhi ile birlikte)*, y.y.y, Beyrut, t.y.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü'l-İlmiyye, Kahire, t.y.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1416-1995.

_____, *et-Takrîbü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-'usûl*, thk. Muhammed el-Emîn eş-Şenkîtî, y.y.y, 2. Baskı, y.y, 1423-2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga*, y.y.y, 1. Baskı, y.y, 1997-1418.

_____, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb, nşr.* M. Ahmedi Ebü'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire, 1972.

İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman, *Resâ'ilü İbn Kemâlbâşâ*, nşr. Ahmed Cevdet, y.y.y, İstanbul, 1316.

İbn Mâlik, Bedreddîn, *el-Misbâh fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf, y.y.y, y.y, t.y.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Alî El-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sader, Beyrut, 1414.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Karakazan, Dârü'l-Ma'rife, 1. Baskı, Beyrut, 1988.

İbn Sîde, Alî b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Vehb, Ebü'l-Hüseyin İshâk b. İbrahîm, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, nşr. Ahmed Matlûb Hadice el-Hadisi, Matbâatü'l-Ânî, Bağdat, 1387-1967.

İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Teysîru'l-vusûl ilâ Minhâci'l-usûl*, Dâru'l-Fârûk, Kahire, 1423-2002.

İbnü'l-Ahmer, Ebü'l-Velîd İsmâîl b. Yûsuf, *Nesîrü'l-cümân fî şi'ri men nazamenî ve iyyâhü'z-zamân*, nşr. M. Rıdvan ed-Dâye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.

İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdullâh Lisânüddîn, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1424.

İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer es-Sekâfî el-Gırnâtî, *Milâkü't-te'vîli'l-katı' bi-zevi'l-ilḥâd ve't-ta'ṭîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Lübnan, Beyrut, t.y.

Kaçar, Halil İbrahim, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, Ocak Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2007.

el-Kâdî, Abdülcebbâr el-Hemedânî, , *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tunus, 1974.

Kalkîle, Abduh Abdülazîz, *el-Belâgatü'l-ıstılâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1412-1992.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Karaoğlan, Arslan, *"el-Muharraru'l-Vecîz ile Fethu'l-Kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi"*, (Yayınlanmış Doktora Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2017.

Kazıcı, Ziya-Şeker, Mehmet, *İslam-Türk Medeniyet Tarihi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.

el-Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

_____, *Telhîsü'l-Miftâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1435-2014.

Kılıç, Veysel, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, Papatya Yayınları, İstanbul, 2002.

Köylü, Mustafa, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

Kumeyha, Câbir, *Edebü'r-resâil fî sadri'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986.

el-Mağribî, İbn Ya'kûb, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

el-Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. Hasan Abbas, Dâr-u Sader, Beyrut, 1408-1988.

Matracî, İrfân, *el-Câmi‘ li-fünûni’l-luğati’l-‘Arabiyye ve’l-arûz*, Müessetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.

Mâverdî, Ali b. Süleymân, *et-Tahbîr şerhi Tahyîr fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdurrahmân Cebrin, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, t.y.

Mâyû, Kadrî, *el-Mu‘în fi’l-belâga*, Âlemu’l-Kutub, 1. Baskı, Beyrut, 2000.

Mehmed Zihnî Efendi, *el-Müntehâb*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1303.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Târîhu ‘ulûmi’l-belâğa*, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Kahire, 1950.

el-Mısrî, Muhammed Abdülğânî, *Nazariyyetü’l-Câhiz fi’l-belâga*, Dâru’l-Adevî, Ammân, 1983.

el-Müt‘ınî, Abdülazîm İbrâhîm Muhammed, *Hasâisü’t-ta‘bîri’l-Kur’ânî ve simâtühü’l-belâğiyye*, Mektebetü Vehbe, 1. Baskı, y.y, 1992-1413.

Nüveyhiz, Âdil, *Mu‘cemu’l-müfessirîn*, Müessetü Nüveyhiz, 3. Baskı, Beyrut, 1988.

el-Ömerî, Ahmed b. Muhammed el-Cemâl, *Dirâsât fi’t-tefsîri’l-mevzû‘î li’l-kasasi’l-Kur’ânî*, Mektebetü’l-Hânci, 1. Baskı, Kahire, 1986-1406.

Özbek, Ömer, *Arap Dili ve Belâgatı’nda İtnâb Üslûbu*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.

Özel, Ahmet, “İbn Cüzey”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, s. 406-407.

Öztürk, Mustafa, *Kur’an’ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2012.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü’r-Risâle, 3. Baskı, y.y, 1997-1418.

er-Rifâî, Ahmed Matlûb, *Esâlîbü belâğiyye*, Vekâletü’l-Matbûat, 1. Baskı, Kuveyt, 1980.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-Ensâr, İstanbul, 1987

es-Saîdî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed, *Buğyetü'l-izâh li Telhîsi'l-Miftâh*, Mektebetü'l-Âdâb, y.y, 2005-1426.

_____, *el-Belâgatü'l-'âliye*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1991-1411.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *Me'âni'l-ebniyeti fi'l-'Arabiyye*, Dâr-u Ammâr, Amman, 1428-2007.

_____, *Me'âni'n-nahv*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Amman, 2004-1420.

Saraç, Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, Gökkubbe Yay, 15. Baskı, İstanbul, 2018.

_____, "Îcâz", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 392-393.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed, *Miftâhu'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

es-Serrâc, Muhammed 'Alî, *el-Lübâb fî kavâidi'l-luğa ve âlâti'l-edeb*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Şam, 1983-1403.

es-Seyyid, İzzeddîn Ali, *et-Tekrîr beyne'l-müsîr ve't-te'sîr*, Âlemu'l-Kütûb, 2. Baskı, Beyrut, 1986.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mühdilî, Ali Seyyid Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2008.

es-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1423-2003.

es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Enes b. Ahmed b. Tahir el-Endûnûsî, Mektebetü'l-Ğurebâ el-Eseriyye, 1. Baskı, Medîne, 1999-1420.

_____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme lil-kitab, Kahire, 1974.

_____, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuâd Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998-1418.

_____, *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kurʾân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408-1988.

Şa'bân, Zekiyüddin, *Usûlü'l-fıkh el-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanifiyye, y.y, t.y.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessetü'l-Halebî, Kahire, t.y.

Şentürk, Recep, *"İsnad"*, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 153-154.

Tâbâne, Bedevî Ahmed, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Menâra, Cidde, 1408-1988.

et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut, 2013.

_____, *Muhtasarü's-Sa'd*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1437-2016.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, thk. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Taşköprizâde İsâmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs, *el-İmtâ' ve'l-muʾânese*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1423.

et-Teymûr, Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif, *es-Semâ‘ ve’l-kıyâs*, Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, 1. Baskı, Kahire, 2001-1421.

et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ, *Neylü’l-ibtihâc bi-tatrîzi’d-Dîbâc*, Dâru’l-Kâtib, Trablus, 2000.

Turgay, Nurettin, *Arap Dili Belâgatı ve Kur’an*, Neşriyat Dağıtım, Ankara, 2009.

el-Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih, *Şerhu dürûsi’l-belâğa,* thk. Muhammed b. Felâh el-Mutîrî, Mektebetü Ehli’l-Eser, 1. Baskı, Kuveyt, 2004-1425.

Ünalan, Abdulkerim, “İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 249.

Yıldırım, Seyit, *Nesefî Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2018.

Yûsuf, Abdülkerîm Mahmûd, *Üslûbü’l-istifhâm fi’l-Kur’âni’l-kerîm*, Mektebetü’l-Ğazzâli, Şam, 2000.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2017.

ez-Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcü’l-‘arûs*, Dâru’l-Hidâye, Kuveyt, t.y.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985.

_____, *Ma‘rifetü’l-kurrâ’i’l-kibâr ‘ale’t-tabakât ve’l-aʿsâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, y.y, 1997.

ez-Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâ‘iḳı gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekāvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 5. Baskı, Lübnan, 2009.

_____, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Basil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

ez-Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, y.y.y, Şam, 1962.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2001.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, t.y.

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-Aʿlâm: Kāmûsü terâcim*, Dâru'l-İlim, y.y, t.y.

ez-Zübeyrî, Ali Muhammed, *İbn Cüzey ve menhecühû fi't-tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1407-1987.

ez-Zühaylî, Vehbe Mustafa, *et-Tefsîrü'l-münîr*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1418.

Süreli Yayınlar

Ateş, Avnullah Enes, *"İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması"*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 8, s. 124-141, Çanakkale, 2016.

Bayer, *"İbn-i Kemâl'in el-Üslûbu'l-Hakîm Risalesinde İlgili Âyetlere Bakışı ve es-Sekkâkî Eleştirisi", İlahiyat Tetkikleri Dergisi"*, sayı 45, s. 215-231, Erzurum, 2016/1.

Baysal, Sıddık, "*İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme"*, Dini Araştırmalar Dergisi, sayı 54, s. 209, Ankara, 2018.

Kaçar, Halil İbrahim, *"Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)"*, M.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı 29, s. 165-184, İstanbul, 2005.

_____, *"Ma'rife (Belirtili İsim) Kullanımlarının Semantik Boyutu (Ta'rîf Üslûbu)"*, M.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sayı 28, s. 167-205, İstanbul, 2005.

Kahveci, Nuri, *"Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme"*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 14, s. 21-66, Kayseri, 2009.

Kara, Ömer, *"Belâgat İlminde İki İfâde Biçimi: İtnâb-î-Îcâz (II)"*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 3, s. 249-298, Van, 2002.

Karaoğlan, Arslan, *"Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış"*, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 5, Bayburt, 2017, s. 5-35, Bayburt, 2017.

Kaya, Seyfettin, *"Ortaçağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi"*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 2, s. 354-373, Bitlis, 2017.

Nasrullah Hacımüftüoğlu, *''Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar''*, EAÜİFD, sayı 11, s. 268-298, Erzurum, 1993.

Okumuş, Mesut, *"Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da Salât Kavramı"*, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. III, sayı 6, s. 1-30, Çorum, 2004/2.

Özdoğan, Akif, *"Arap Dilinde Muhâtabı İkna Etme Açısından Haberî Cümlede Tekîd Edatlarının Rolü"*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 17, s. 1-32, Kayseri, 2011.