

T.C.

GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

NESEFÎ TEFSİRİNDE BELAGAT UYGULAMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEYİT YILDIRIM

GAZİANTEP

OCAK-2018

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

NESEFÎ TEFSİRİNDE BELAGAT UYGULAMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Seyit YILDIRIM

GAZİANTEP

OCAK 2018

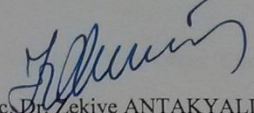
T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

NESEFİ TEFSİRİNDE BELAGAT UYGULAMALARI

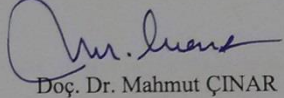
SEYİT YILDIRIM

Tez Savunma Tarihi: 09.01.2018

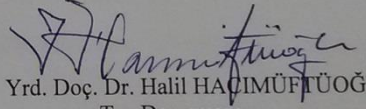
Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.


Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

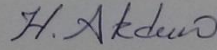

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından Yüksek Lisans tezi olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

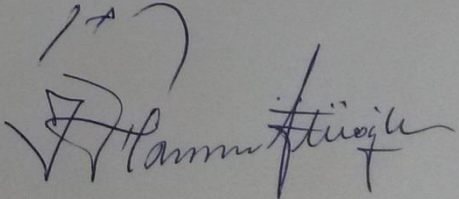
İmzası

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR



Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU



ETİK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,

Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,

Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,

Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,

Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Seyit YILDIRIM

09.01.2018

ÖZ

NESEFÎ TEFSİRİNDE BELAGAT UYGULAMALARI

YILDIRIM, Seyit

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri ABD

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Aralık 2017, 164 sayfa

Bu Tezde, h. 6. asrın önemli âlimlerinden Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medarikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli tefsirindeki Belagat uygulamaları ele alınmıştır. İslamî ilimlerin hemen her alanında eser veren en-Nesefî'nin bu eseri, özellikle Maturidi-Hanefi ekolü tarafından büyük itibar görmüştür. Bu çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, önce müfessir en-Nesefî'nin hayatı, eserleri ve tefsir metodu hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra fesahat ve belagat kavramları izah edilerek belagat ve Kur'an münasebeti üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, en-Nesefî'nin yer verdiği Meâni ilmi, belagat konularına göre değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, Beyân ve Bedî' ilimleri, yine konulara göre izah edilmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma boyunca tesbit edilen bilgiler özet olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Medârikü't-Tenzîl, Belagat

ABSTRACT

ELOQUENCE PRACTICES IN EXEGESIS AN-NASAFİ

YILDIRIM, SEYİT

Master of Arts Thesis, The Department of Basic İslamic Sciense

Supervisor: Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Januray 2018, page: 164

In this thesis, it is discussed eloquence practices in the name of Medarikü't-Tenzîl and Hakâiku't-Te'vîl works h. one of the important scholars of the 6th century, Ebu'l-Berekât en-Nasafi. This work of Neseîfî, which produced works in almost all fields of İslamic sciences, has received great reputation especially by the Maturidi-Hanefî school. This study consists of introduction, two parts and the conclusion. In the introduction part, firstly brief information was given about the life, works and commentary method of Nasafi. Later on, the concepts of eloquence and belief were explained and the relation between the eloquence and the Qur'an was emphasized. In the first chapter, the sciences of the Meâni, which Nasafi has included, has been evaluated according to the eloquence. In the second chapter, the sciences of Beyân and Bedi are explained according to the topics. In the conclusion section, all detected informations during the research is summarized.

Key words: Ebu'l-Berekât en-Neseîfî, Medârikü't-Tenzîl, Eloquence.

ÖNSÖZ

Bütün insanlığa yol gösterici olarak nâzil olan Kur'an-ı kerim, Allah'ın son kelamı, tahrife uğramamış ve uğramayacak tek vahyidir. Taşdığı i'câz yönleriyle insanların gönlünde fevkalâde yer edinmiş, eşsiz belagatı, üslûbu, okunuşundaki manevî tesiri, hikmetli emirleri, geçmişte vuku bulmuş olayları haber vermesi ve gelecekte olacak olayları bildirmesiyle benzeri getirilemez bir kitaptır. On dört asır önce nâzil olan bu eşsiz kitap, şânı gereği son derece etkili bir üslûba sahiptir. Bu etkili üslûbu ise onun belagatından kaynaklanmaktadır.

İ'câzu'l-Kur'ânla ilgili yapılan çalışmalar göstermektedir ki, Kur'anın mucizeliğinin en belirgin olduğu ve muhataplarının benzerini getirmekten âciz kaldığı i'câz yönü, onun belagatidir. Bu bakımdan İslam âlimleri, özellikle Zemahşerî'den sonraki müfessirlerimiz, asırlar boyu Kur'andaki belâği sırları ve ince nükteleri keşfedebilmek için büyük gayret göstermişlerdir.

Bu alanda gayret gösteren âlimlerimizden biri de Orta Asya'nın önemli müelliflerinden biri olan Ebu'l-Berekât en-Nesefîdir. Fürû' fıkıh, Üsûl-ü fıkıh ve akâid alanında yazdığı eserlerle Hanefî mezhebinde temayüz etmiş olan en-Nesefî, kaleme aldığı *Medârikü't-Tenzîl* isimli eserinde Kur'anın belagatıyla ilgili önemli izahlar yapmıştır. Biz de müfessirimizin yaptığı bu izahları, ilmî bir çalışma ile tahlil etmeye çalıştık.

Tezimin hazırlanması ve sunulmasında mesâi mefhumu gözetmeksizin yardımını ve desteğini eksik etmeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU beye, ilminden istifade ettiğim değerli hocalarıma ve tezin hazırlanma aşamasında büyük bir tahammül ve anlayış gösteren aileme şükranlarımı sunuyorum.

Seyit YILDIRIM

Gaziantep-2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
I. TEZİN KONUSU	1
II. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
III. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI.....	2
IV. EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ.....	3
A. Neseî'nin Hayatı	3
B. Neseî'nin Eserleri.....	4
C. Neseî'nin Tefsir Metodu	6
1. Tefsirinin Yazılış Gâyesi.....	6
2. Tefsirinin Kaynakları	6
3. Tefsir Metodu.....	8
V. FESAHAHAT VE BELAGAT KAVRAMLARI.....	11
A. Fesahat.....	11
B. Belagat.....	14
1. Belagat ilminin Tarihçesi	14
2. Belagat İlminin tanımı.....	16
3. Belagat İlminin Konusu	18
VI. KUR'AN VE BELAGAT	18
A. Kur'an'ın Belagat Açısından Üstünlüğü	19
C. Belagat ve İ'câzu'l-Kur'an	21
1. İ'câzu'l-Kur'an literatürünün Tarihi Seyri.....	22
2. Kur'an'ın İ'câz Yönleri.....	25
3. Sarfe Teorisi	26

BİRİNCİ BÖLÜM.....	29
NESEFİ TEFSİRİNDE MEANİ İLMİ UYGULAMALARI	29
I. GENEL OLARAK İLM-İ MEÂNÎ.....	29
A. İlm-i Meânî'nin Tanımı.....	29
B. İlm-i Meânî'nin Kapsamı	29
C. İlm-i Meânî'nin Konusu	30
D. İlm-i Meânî'nin Manaya Etkisi	31
II. HABER CÜMLESİ.....	32
A. Haber Cümlesinin Çeşitleri	33
1. İbtidâî Haber.....	33
2. Talebî haber.....	34
3. İnkârî Haber	34
B. Haber Cümlesinin Amaçları	35
III. İNŞÂ CÜMLESİ.....	37
A. Talebî İnşâ Cümlesi.....	37
1. Emir.....	37
a. Emir Sığasının Farklı Anlamlar İfade Etmesi	39
i. Duâ Manası	39
ii. Nedb Manası	40
iii. İbaha Manası.....	40
iv. Tahyîr Manası	41
v. Tehdit Manası.....	41
vi. İhâne Manası	42
2. Nehiy	42
3. İstifhâm	43
4. Temennî ve Teraccî.....	47
5. Nidâ.....	50
B. Talebi Olmayan İnşâ Cümlesi	51
IV. KASR/İHTİSAS	52
A. Kasrın Kısımları	52
1. Hakîkî Kasr	53
2. İzâfi Kasr	53
B. Kasr Yolları	53

1. انما ile Yapılan Kasr.....	54
2. Takdim-Te'hir Yoluyula Yapılan Kasr.....	55
3. Nefiy ve İstisna İle Yapılan Kasr.....	56
4. Fasl Zamiri ile Yapılan Kasr.....	57
5. Her İki Cüz'ün (Mübteda ve Haberin) Marife Olmasıyla Oluşan Kasr.....	60
6. Bazı Harflerin Yerini Değiştirmekle Yapılan Kasr.....	60
V. ZİKİR VE HAZİF	61
A. Zikir.....	61
1. Vurgulama.....	61
2. Muhataba Ayrıcalık Arzetme.....	62
3. Genel Duruma Dikkat Çekme.....	62
B. Hazif	63
1. Siyak-Sibaktan Anlaşıldığı İçin	63
2. Tevbîh/Kınama İçin	64
3. İstihfaf/ Hafifletmek için.....	64
4. Daha Kapsamlı Olması İçin	64
5. Emrin Hemen Yerine Geldiğine İşaret Etmek	65
6. Mahzuf, Bilinebilecek Derecede Açık olduğu için.....	65
7. Tehdidi Kuvvetlendirmek İçin	66
8. Tağlîb İçin	66
C. Hazif Çeşitleri.....	67
1. İktitâ'	67
a. Tahfif/Kolaylık.....	67
b. Münâdâ.....	68
c. Âyet Fâsılalarına Uygunluk İçin	69
2. İktifa	69
3. İhtibak	70
4. Tazmîn.....	72
5. İhtizal.....	74
VI. FASL-VASL.....	74
A. Fasl	75
1. Aralarında Tam İrtibat Olan Cümleler / كمال الاتصال.....	75
2. Aralarında Tam Kopukluk Olan Cümleler.....	76

3. Aralarında Kısmen İrtibat Olan Cümleler.....	77
4. Aralarında Kısmen Kopukluk Olan Cümleler.....	78
B. Vasl.....	79
1. İ'rabda Aynı Hükme Tabi Olan Cümleler	79
2. Haberi veya İnşâî Olmada Ortak Olan Cümleler	80
3. Aynı Kelamdaki Haber ve İnşâ Cümleleri	81
VII. TAKDİM-TEHİR	81
A. Cümlenin Öğelerinin Takdim ve Tehiri	82
1. Tahsis İçin	82
2. Önemli Görüldüğü İçin	83
3. İsti'zâm.....	83
4. İvaz/Bedel Olması İçin.....	83
5. Bir Vaadi Pekiştirmek İçin.....	84
6. Dikkat Çekmek için.....	84
B. Aralarında Anlamsal ilişki Olan Cümlelerin Takdim ve Tehiri.....	85
1. Rahman-Rahim	85
2. İbadet-Yardım Dileme	86
3. Mûsa-Hârun.....	86
4. Zalim-Muktesid-Sâbık	87
5. Ölüm-Hayat.....	88
6. Aziz-Ğafûr.....	88
7. İstiğfar-Duâ	88
8. Şükür-İman.....	89
9. Yaya-Binitli.....	89
10. Azap-Mağfiret.....	90
11. Küfür-İman.....	90
12. Kız-Erkek	90
13. Diğer Mabetler ve Mescitler	91
14. Karanlık-Aydınlık	91
15. Toprak- Hayvan	92
16. İraha-Tesrîh.....	92
17. Vasiyet-Borç	92
18. Dağlar-Kuşlar.....	93

C. Müzekker ve Müennesler Arasında Takdim-Tehir	93
1. Hırsız Erkek-Hırsız Kadın.....	94
2. Zinâkâr Kadın-Zinâkâr Erkek	94
VIII. ÎCÂZ-İTNÂB-MÜSÂVÂT.....	94
A. Îcaz	95
1. Îcaz-ı Hazif.....	96
2. Îcaz-ı Kıсар	98
B. Itnâb.....	100
1. Kapalı İfadeden Sonra İzah Etmek	100
2. Genel İfadeden Sonra Özel İfade Gelmesi.....	101
3. Özel İfadeden Sonra Genel İfade Gelmesi.....	102
4. Ara Cümle İle Itnâb.....	103
C. Müsâvât	105
IX. İLTİFÂT.....	106
İKİNCİ BÖLÜM.....	109
NESEFÎ TEFSİRİNDE BEYÂN VE BEDÎ' İLMİ UYGULAMALARI.....	109
I. NESEFÎ TEFSİRİNDE BEYÂN İLMİ UYGULMALARI	109
A. Teşbîh	110
1. Teşbihin unsurları.....	111
2. Teşbihin Kısımları.....	111
a. Teşbih-i Mürsel	111
b. Teşbih-i Müekked	112
c. Teşbih-i Mücmel	113
d. Teşbih-i Mufassal.....	113
e. Teşbih-i Belîğ.....	114
f. Teşbîh-i Temsîl	116
g. Teşbih-i Maklûb	120
B. Mecâz	121
1. Mecâz-ı Lugavî	123
a. İstiâre	123
i. İstiare-i Tasrihiyye	124
ii. İstiare-i Mekniyye.....	126
iii. İstiare-i Temsiliyye/İstiare-i Mürekkebe	128

iv. İstiare-i Müreşşaha.....	129
b. Mecâz-ı Mürsel	130
i. Sebebiyyet.....	131
ii. Müsebbebiyyet.....	131
iii. Cüz'iyet.....	132
iv. Külliyyet	132
v. Geçmiş Dikkate Almak.....	133
vi. Geleceği Dikkate Almak.....	134
vii. Hâlliyyet.....	135
viii. Mahalliyyet	135
2. Mecâz-ı Aklî.....	136
C. Kinâye	138
1. Ta'riz	142
II. NESEFİ TEFSİRİNDE BEDÎ' İLMÎ UYGULAMALARI.....	144
A. Tevriye	145
B. Üslûb-u Hakîm	146
C. Tıbâk.....	146
D. Mukabele.....	147
E. Müşâkele.....	148
F. Leff-i Neşr.....	149
G. Övgü maksadıyla Yergi Lafzı kullanmak	150
H. Tenâsüb	151
I. Tevcih	152
SONUÇ.....	153
KAYNAKÇA	155
ÖZGEÇMİŞ.....	164

KISALTMALAR

- a.mlf.** : Aynı Müellif
a.s. : Aleyhisselâm
b. : Bin/İbn
Bkz. : Bakınız
çev. : Çeviri/Çeviren
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
h. : Hicri
Hız. : Hazreti
İ.Ü. : İstanbul Üniversitesi
MÜ. : Marmara Üniversitesi
Nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm Tarihi
s. : Sayfa
S. : Sayı
s.a.v. : Sallallâhu Aleyhi Vesellem
t.y. : Tarih yok
Tahk. : Tahkik eden
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
y.y. : Baskı yeri yok
Yay. : Yayınevi/Yayınları

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU

Kur'anın indirildiği dönemde Araplar, edebiyat alanında zirvede olduğu için toplumun önemli kısmı Kur'an'ın edebi yönünü çok iyi anlamaktaydılar. Bu bakımdan Kur'an'ın ilk müslüman muhatapları, daha ziyade onun amelî hükümleriyle meşgul olmuşlardır. Ancak İslamın kısa sürede farklı coğrafyalara yayılması sonucu, retorik açıdan Kur'anı anlama ve yorumlama problemi oluşmuştur. Bundan dolayıdır ki nübüvvet asrından sonra müfessirler, Arap dilinin lafız ve üslûbunu esas alarak, Kur'anın sanatsal yönünü îzah etmeye çalışmışlardır. Bununla beraber, Kur'anın lafız ve cümlelerinin mükemmel diziminin, muhteşem üslûbunun ve eşsiz belagatinin de yeni müslümanlara anlatılma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Âlimlerimiz bu ihtiyacı karşılamak için yoğun çaba harcamışlardır. Bazı âlimlerimiz bu konuda müstakil eserler telif etmişler, bazıları da tefsirlerinde bu konuya sıkça değinmişlerdir. Bu âlimlerimizden biri de Ebu'l-Berekât en-Neseffî'dir. Biz de bu çalışmamızda onun *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* isimli tefsirindeki belagat uygulamalarını ele alacağız.

II. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI

Özellikle ez-Zemahşerî'den sonraki müfessirler, Kur'an âyetlerini tefsir ederken onun edebî güzelliklerini vurgulamayı ihmâl etmemişlerdir. Bütün ilim dallarında olduğu müfessirler de, Kur'an'ın güzelliklerini ve belâği sanatlarını izah etmek için birbirlerinden etkilenmişler, sonraki müfessirler, yeni eserler ortaya koyabilmek için daha önce yazılan tefsirlerden istifade etmişlerdir. Bunun en bâriz örneği ise, h. beşinci asrın önemli âlimlerinden olan ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli şâheserinden çok fazla istifade eden Ebu'l-Berekât en-Neseffî'dir. en-

Neseffî'nin *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli eserinde, müfessirin en çok vurguladığı konulardan biri de Kur'an'ın belagatidir. Bu nedenle, en-Neseffî'nin belagat ile ilgili tanımları ve değindiği belagat konuları araştırmaya muhtaçtır. İzah ettiği belagat konularında özellikle Kur'an'ın muhtelif yerlerinde geçen benzer âyetlerde çelişkiye düşüp düşmediği, kendine özgü belagat değerlendirmelerinin olup olmadığı gibi hususlar tezimizin esas amacını oluşturmaktadır. Bunun yanında, belagat konusunda alıntı yaptığı âlimlerin itikâdi görüşlerinin tesirinde kalıp kalmadığı da izah edilmesi gereken ayrı bir husustur. Dolayısıyla bu çalışma, özelden *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli eserde yer alan belagat konularını tanıtmak, genelde ise en-Neseffî, el-Beydâvi ve ez-Zemahşerî gibi müfessirlerin Kur'andaki belagat sanatlarına nasıl baktıklarını ilmî bir çalışma ile ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

III. TEZİN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmamızda metot olarak, müfessirin değindiği belagat konuları, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eseri ve el-Beydâvi'nin *Envâru't-Tenzil* isimli eserindeki belagat konuları arasında bir karşılaştırma yapılmaya özen gösterdik. Nâdiren de olsa, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* isimli eserine müracaat ettik. en-Neseffî'nin, belagatına değindiği bütün âyetleri gözden geçirilmekle beraber bu âyetlerin hepsine bu tezde yer vermeye gerek duymadık. Bunun yerine, belagat konularından örnekler sunarak, ilgili örneklerdeki farklı belagat uygulamalarını izah etmeye çalıştık. Belagat konularını izah ederken de ilmî tabirlerin orijinal hâliyle kullanılmasına özen gösterdik, bunun yanında parantez içinde bu tabirlerin Türkçe anlamlarına zaman zaman yer verdik.

Belagat konularıyla alâkalı, okuyucuyu hazırlamaya yönelik kısa bilgilere ve tanımlara yer verdik. Belagat ile ilgili malumatlara daha ziyâde, Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-İzâh* isimli eserleri, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* isimli eseri, Abdulazîz Atîk'in *İlm-i Meânî* ve *İlm-i Beyân* isimli eserleri, Abdurrahman Habenneke'nin *el-Belâgatü'l-Arabiyye* isimli eseri, Ali el-Cârim ile Mustafa Emîn'nin *el-Belâgatü'l-Vâdiha* isimli eseri, el-Merâğî'nin *Ulûmü'l-Belâğa* isimli eseri kaynaklık etmiştir. Bunun yanında, gerekli gördüğümüz yerde diğer belagat eserlerinden de istifade ettik. Arapça kelimelerin sözlük anlamlarını ise yoğun

olarak, İbn-i Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* isimli eserinden, İbn-i Fâris'in *Mu'cemu'l-Mekâyis* isimli eserinden ve az da olsa diğer kâmuslardan yararlanılarak aktarmaya gayret ettik. Âyet meallerinde ise Diyanet vakfı tarafından yayınlanan Kur'an mealinden istifade ettik, ancak az da olsa gerektiği zaman bazı değişiklikler yaptık. Çalışmamıza kaynaklık eden en-nesefî'nin tefsirinde ise 2013 yılında Beyrut'ta basılan nüshayı esas aldık.

IV. EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ

A. Neseffî'nin Hayatı

Tam adı, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd olan müellif, Maverâünnehir'in Soğd bölgesindeki Nesef şehrinde dünyaya gelmiş ve bu şehre nisbetle en-Neseffî diye meşhur olmuştur.¹ Doğumu hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Ancak Şemsu'l-eimme Muhammed İbn Abdi's-Settâr el-Kerderî (ö.642/1244)'den ders aldığı düşünüldüğünde, h. VII. asrın başlarında dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.²

Maverâünnehir Bölgesi, tarihte kültür ve medeniyet bölgesi olmuştur. Ancak münbit ve stratejik olan arazileri bakımından da tam bir istikrarsızlık bölgesi olmuştur. Birçok ilim adamının yetiştiği bu bölge,³ tefsir alanında da ez-Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî gibi âlimleri yetiştirerek ilim ve medeniyetin merkezi haline gelmiştir. Bu son derece münbit bölge, önce Karahanlılar, daha sonra Gazneliler tarafından idare edilmiştir. Büyük Selçuklular devrinde de mahallî hükümdarların yönetiminde kalmış ve en sonunda Moğol istilası başlayınca kadar Harzemşahlar yönetiminde bulunmuştur. Moğol istilası, bu hareketli ve canlı bölgenin ekonomik, sosyal ve ilmî hayatını neredeyse tamamen söndürmüştür.⁴

Bu dönemde en-Neseffî'nin, nisbeten refah ve istikrarın bulunduğu Kirman'a gittiği ve oradaki Kutbiyye-Sultaniyye medresesinde uzun süre ders verdiği

¹ el-LEKNEVÎ, Abdulhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcümi'l-Hanefiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İslamî, Kâhire, t.y. s.102; ÇELEBÎ, Molla Kâtip, Keşfu'z-Zunûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999, II, s.528; KAHHÂLE, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifîn, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, t.y. II, s.228.*

² el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102. ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Mektebet-ü Vehbe, Kâhire, 2000, I, s.216.*

³ el-HAMEVÎ, Şihâbuddin Abdullah Yakût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Büldân, Dar-u Sâder, Beyrut, 1995, V, s.285.*

⁴ CERRAHOĞLU, İsmail, *Büyük Tefsir Tarihi, Ankara, Fecr Yay., 2014, s.660.*

görülmektedir. en-Neseffî'nin Kirmanda ne kadar kaldığı, oradan ne zaman ayrıldığı ve bu sırada tekrar Orta Asya'ya dönüp dönmediği bilinmemektedir. Ancak Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin düştüğü bir kayıttan, onun h.689 yılında hâlâ Kirmandaki medresede ders verdiği anlaşılmaktadır.⁵

en-Neseffî'nin hocaları, ulaşabildiğimiz kadarıyla şunlardır: Şemsu'l-eimme Muhammed İbn Abdi's-Settâr el-Kerderî (ö.642/1244), Hamîduddîn ed-Darîr (ö. h.666), ve Bedruddîn hâharzade diye meşhur olan Bedruddîn Muhammed b. Abdi'l-Kerîm el-Kerderî' (ö. 651) dir. el-Leknevî'nin belirttiğine göre bu üç hocasından fıkıh dersleri almıştır.⁶ Zehebi'nin belirttiğine göre de İmam Muhammed'in "ez-Ziyadat" adlı eserini Ahmed b. Muhammed el-Attâbi'den okumuştur.⁷

Uzun yıllar medresede hocalık yapmasına rağmen kaynaklarda en-Neseffî'nin yetiştirdiği öğrencilerden sadece üçü zikredilmektedir. Bunlardan Hüsametdin es-Sıgnâki, genç yaşta en-Neseffî'den icazet almıştır. *Mecma'u'l-Bahreyn* yazarı Muzafferuddîn İbn'us-Sââtî (ö.694), Kirmanda en-Neseffî'den *Kenzu'd-Dekâik* isimli eseri okumuştur. Bir diğer öğrencisinin adı ise, Sa'du'l-Mille ve'd-Dîn Mahmûd b. Ahmed olarak verilmektedir.⁸

Müellifin vefat tarihinde de tam bir ittifak yoktur. ez-Zehebi, en-Neseffînin h.701 tarihinde vefat ettiğini beyân ederken⁹, el-Leknevî¹⁰ ve Kâtip Çelebi¹¹ h.710 tarihinde vefat ettiğini beyân etmişlerdir. Kâsım b. Kutlubuğa ise h.710 tarihinden sonra vefat ettiğini ifade etmiştir.¹² en-Neseffî'nin h.710 yılının rebû'l-evvel ayında Bağdat seyahati dönüşünde İzec şehrinde vefat ettiği ve oraya defnedildiği çoğu ulemâ tarafından kabul edilmektedir.

B. Neseffî'nin Eserleri

en-Neseffî, Temel İslam Bilimlerinin hemen her dalında eser vermiştir. Bunların bir çoğu da Hanefi mezhebi çevrelerinde çok etkili olmuştur. Birçoğu

⁵ BEDİR, Murteza, *NESEFÎ Ebu'l-Berekât*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2005, XXXII, s.567.

⁶ el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102.

⁷ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I. s.216; el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102,

⁸ BEDİR, *NESEFÎ Ebu'l-Berekât*, s.567.

⁹ ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I. s.216.

¹⁰ el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102.

¹¹ ÇELEBÎ, *Keşfu'z-Zunûn*, II, s.528.

¹² el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102.

günümüze kadar gelen bu eserlerin bir kısmını müellifin bizzat kendisi şerh ederken, bir kısmını da başka âlimler şerh etmişlerdir

1- *Umdetü'l-Akâid*: Akâide dair bir eserdir

2- *el-İtimâd*: *Umdetü'l-Akâid* adlı eserini kendisi bu isimle şerh etmiştir.

3- *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-Mezheb*. Ahsîkesi'nin fıkıh üsûlüne dair eserinin şerhidir.

3- *Şerh'ul-Hidâye*: el-Merğinanî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir.

5- *el-Vâfi*: Hanefî furû doktrinin orta ölçekte bir özeti olup, eserde Şafî ve Malikîlerin görüşlerine de yer verilmiş ve bu görüşün sahipleri sembollerle tanımlanmıştır.

6- *el-Kâfi fî şerh'il-Vâfi*. *el-Vâfi* isimli eserin şerhidir.

7- *Kenzu'd-Dekâik*. Hanefî Fıkıh doktrininin temel metinlerinden(*el-Mütûn-ü'l Erba'a*) biri olup *el-Vâfi* isimli eserin özetidir. Eser birçok defa basılmıştır

8- *Menâru'l-Envâr*. en-Nesefî, Hanefî Fıkıh Üsûlü tarihinde en fazla çalışma yapılan bu metni, Pezdevî ile Serahsî'nin eserlerinden özetlediğini ve tertibinde Pezdevî'nin tarzına bağlı kaldığını belirtmiştir.

9- *el-Menâfi*. en-Nesefî'nin, Nasiruddîn Muhammed b. Yusuf'un “*en-Nâfi' fî'l-Furû'*” adlı eseri üzerine yaptığı şerhtir.

10- *el-Mustasfâ*. es-Semerkandî'nin *el-Fıkhü'n-Nâfi'* isimli eserinin şerhidir.

11- *el-Mûsaffâ*. Necmuddîn en-Nesefî'nin *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* adıyla meşhur olan fikhî ihtilaflarla ilgili eserinin şerhidir.

12- *Keşfu'l-Esrâr fî Şerhi Menâri'l-Envâr*: Müellif, *el-Menâr* adlı eserini bizzat kendisi şerh etmiştir.

13- *Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*: Tefsir alanında yazdığı tek eseridir.¹³

¹³ Bkz. el-LEKNEVÎ, *Fevâid*, s.102; ÇELEBÎ, *Keşfu'z-Zunûn*, II, s.528; ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I. s.216; KAHHÂLE, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II. S. 228; BEDİR, *NESEFÎ Ebu'l-Berekât*,

C. Neseffî'nin Tefsir Metodu

1. Tefsirinin Yazılış Gâyesi

en-Neseffî'nin, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli eseri, başta Hanefîler olmak üzere ilmî çevrelerce kabul görmüş ve benimsenmiştir.

Müellif, kitabının mukaddimesinde, bu eseri niçin yazdığını şöyle dile getirmektedir:

“İsteğini geri çeviremeyeceğim bir kişi, benden te'vîlât (tefsir) konusunda orta halli bir kitap yazmamı istedi. Bu, tefsir konusunda orta bir kitap, i'rap ve kıraat vecihlerini bir arada bulunduran, bedî' ve işârât ilimlerini kapsayan, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ın sözlerini beyân eden, bid'at ehlinin sapıklıklarından uzak, usandırarak kadar uzun olmayan, mânâyı bozacak kadar kısa olmayan bir kitap olacaktır.¹⁴

en-Neseffî'nin tefsiri incelendiği zaman yukarıda beyân ettiği bütün husûsiyetleri ihtiva ettiği görülmektedir. en-Neseffî'nin yaşadığı bölgede Neseffî'den önce çok meşhur tefsirler yazılmasına rağmen bu tefsir, meşhur tefsirler arasında temayüz etmeyi başarmıştır. ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*' isimli eserinin mutezile mezhebini destekleyen haberlerle dolu olması, Fahreddin er-Râzi ve el-Beydâvi'nin tefsirleri de, her ne kadar ehl-i sünnet akîdesini yansıtsa da bu iki müfessirin Eş'arî mezhebine bağlı olması, Mutezile ve diğer mezheplere karşı Eş'arîliği savunan bir tavır takınmaları, Mâtürîdî akâidini yansıtacak bir tefsirin yazılmasını zaruri kılmıştır. Mâtürîdî akaidini yansıtan *Te'vîlâtü'l-Kur'an* varsa da Moğol istilası sırasında o bölgedeki nüshaların ve mâtürîdî âlimlerin imha edilmiş olmaları, böyle bir tefsirin yazılmasını zaruri hale getirmişti.¹⁵

2. Tefsirinin Kaynakları

Diğer müfessirler gibi en-Neseffî de, Kur'anı Kur'anla tefsir metodunu benimsemiştir. Bu bakımdan tefsirinin birinci kaynağı, yine Kur'an-ı kerimdir. Bunun yeterli olmadığı yerlerde Peygamberimizin hadislerinden faydalanmıştır. Yerine göre sahabe kavlından, tabiîn görüşlerinden, kendinden önceki müfessirlerin kitaplarından ve görüşlerinden nakillerde bulunmuştur.

s.567; el-BÂBÂNÎ, İsmail b. Muhammed Emin, *Hediyetü'l-Ârifîn fi Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn, Dâr-u İhyâi't-Türâs el-Arabî*, Beyrut, 1951, I, s.464.

¹⁴ en-NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Tahk. Yusuf Ali Bedîvî, *Daru 'bni Kesîr*, Beyrut, 2013, I, s.24.

¹⁵ CERRAHOĞLU, *Tefsir Tarihi*, s.662.

Tefsir alanında en çok nakilde bulunduğu eserler, ez-Zemahşerînin “*el-Keşşâf*”ı ve el-Beydâvi’nin “*Envâru’t-Tenzîl*”idir. Hatta Zehebî bu tefsir hakkında şöyle demektedir:

“Bu tefsir, Zemahşerî ve El-Beydâvi tefsirlerinin muhtasarıdır. Ancak Zemahşerînin İtizâlî görüşlerini almayı, Ehl-i Sünnet görüşlerini aktarmıştır. Bu, uzun ve kısa arasında, orta düzeyde bir tefsirdir. Neseî, bütün i’rap ve kıraat vecihlerini bir araya getirmiştir. Keşşâf’ın otaki belağî nükteleri, bedîi süslemeleri ve ince mânâları içine alan bir tefsirdir. Ancak Neseî, Zemahşerî’nin soru- cevap üslûbunu (فإن قلت قلت) kullanmayı, açıklamalarının içine mukadder soruların cevabını yerleştirmiştir.”¹⁶

Bu açıklamayı bir örnekle izah edelim:

فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مَهْتَدِينَ (el-Bakara, 2/16) âyetinin tefsirinde, Zemahşerî’nin açıklamaları şu şekildedir;

الربح، ana malın üzerindeki fazlalıktır. الشف diye isimlendirilmesi de bunun içindir. Kişi, evlatlarından birini diğerine tercih ettiği zaman، أشف بعض ولده على بعض denilir. Ticaret، kâr elde etmek için mal alıp satan kimsenin sanatıdır. Kendini sattırarak derecede güzel ve bakımlı olan deveye ناقه تاجرة denmiştir. İbn-i Ebî Able (ö.151) bu kelimeyi، تجاراتهم şeklinde okumuştur. Eğer، "aslında zarar eden tüccardır. Âyette zarar etme fiili، nasıl ticarete izafe edilmiştir?" dersen، şöyle derim: Bu mecâzi bir isnâddır. Mecâzi isnâdda da fiil، hakikatte ait olduğu şeyle birliktelik arz eden şeye isnâd edilir. Ticaret de، müşterilerle ayrılmaz bir birliktelik arz etmektedir.”¹⁷

en-Neseî ise aynı âyetin tefsirini şu şekilde yapmaktadır:

الربح، ana malın üzerindeki fazlalıktır. Ticaret، kâr elde etmek için mal alıp satan kimsenin sanatıdır. Kâr’ın ticarete isnâdı ise mecâzîdir. Onlar ticaretlerinde kâr etmediler demektir. Çünkü ticaret artmaz.”¹⁸

Görüldüğü gibi en-Neseî’nin ifâdelerinde، ez-Zemahşerî’nin etkisi açıkça görülmüştür. Bunun yanında en-Neseî’ de el-Beydâvi’nin de etkisi görülmektedir. Özellikle dilsel tahlillerde el-Beydâvi’den harfî harfine nakilde bulunmuştur. Birçok

¹⁶ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Mufessirân*, I. s.216.

¹⁷ ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil, Dâru'l-Kütûbi'l-Arabî*, Beyrut, 1987, I, s.70.

¹⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.54.

yerde Katade'den, Mücahitten ve Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*" isimli eserinden nakillerde bulunmuştur.¹⁹

Hadis kaynakları olarak, Buhâri'den, Müslim'den, el-Bagavî'nin *Sihâhu'l-Mesâbîh* isimli eserinden ve diğer müsnedlerden yararlanmışır. Ancak sened zikretmemiştir.

Lügat ve Nahiv alanında Sîbeveyh (ö. 180/796)'ten, Ferrâ (ö. 207/822)'dan, Halîl b. Ahmed (ö.170/786)'den,²⁰ ez-Zeccâc (ö. 311/923)'dan, Mufaddal (ö. 290/903)²¹ ve Müberred (ö.285/898)²² gibi dilcilerden isim vererek nakilde bulunmuştur.

Fıkıh olarak, kendi eseri olan *Şerhu'l-Menâr*²³, *el-Kâfi* ve Fahu'l-İslam Pezdevî'nin (ö.493/1099) *el-Mebsût* isimli eserlerine işaret etmiştir.²⁴

3. Tefsir Metodu

en-Neseî Tefsiri, her ne kadar dirâyet tefsiri olarak kabul edilse de rivâyet açısından da önemli bir tefsirdir. Selefın uygulayageldiği metodu benimseyen en-Neseî, ilk olarak Kur'ânı Kur'ân'la tefsir yoluna gitmiştir. Örnek verecek olursak;

“Şüphesiz size, ölü hayvan eti, kan, domuzr eti ve Allah'tan başkası için kesilenler haram kılındı”(el-Bakara, 2/173) âyetini tefsir ederken, burada kandan maksadın akıtılmış kan olduğunu, [دماً مسفوحاً] (En'âm, 6/145) ibaresinin, mutlak bir ifade olan kan [الدم] lafzını takyid ettiğini belirtmektedir.²⁵

İslam âlimleri, Hz. Peygamberin Kur'ânın ilk müfessiri olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Asr-ı saâdetten itibaren de Sünnet, Kur'ân tefsirinde Kur'ân'dan sonra ilk müracaat edilen kaynak olmuştur. en-Neseî Tefsirinde de bunu sıkça görmekteyiz. Örnek:

حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين “Namazlara ve özellikle orta namaza dikkat edin. Ve Allaha gönülden boyun eğerek (namaza) kalkın” (el-Bakara,

¹⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I. s.13.

²⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I. s.66.

²¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I. s.196.

²² en-NESEFÎ, *Medârik*, I. 153-249.

²³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.157-345.

²⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.26.

²⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.151.

2/238).Nesefî, bu âyetin tefsirinde *orta namaz*'dan kastın cumhura göre ikinci namazı olduğunu beyân etmiştir.²⁶ Çünkü Peygamberimiz, hendek savaşı sırasında “*Bizi orta namazdan, ikinci namazından alıkoydular. Allah onların evlerini ateş doldursun!*”²⁷ buyurmuştur.

en-Nesefî, Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'anı tefsir etme görevini üstlenen Sahabelerin sözlerine de sıkça yer vermiştir. En çok yer verdiği müfessir sahabeler, Hz Ebûbekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Aişe (ö. 58/678), İbn-i Abbas (ö. 68/687), Ubeyy b. Ka'b (ö. 30/650), Abdullah ibn-i Ömer (ö. 73/696) ve İbn Mes'ud (ö. 32/652)'dur.

Sahâbeden sonra tefsir hususunda kaynak olarak tabiin görüşleri de önem arz etmektedir. Tabiîn müfessirler, Kur'an âyetlerini sırasıyla önce Kur'an'la, sonra sünnetle, sonra sahâbenin görüşleriyle ve en nihâyetinde kendi görüş ve icthatlarıyla tefsir etmişlerdir.²⁸ Daha sonraki müfessirler için de tabiin görüşleri önemli bir kaynak olmuştur. Müfessirimiz, Saîd b. Müseyyeb (ö. 91/710), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 103/721), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Dahhâk (ö. 105/723), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi tabiîn'in önde gelenlerinin tefsirlerine de yer vermektedir.

en-Nesefî'nin öne çıkan metodlarından biri de şiirle istişhâddir. Şiirle istişhâd, Kur'an'ın bilinmeyen kelimelerini izah etmek için birçok müfessirin kabul ettiği bir metottur. en-Nesefî, seksen sekiz ayrı yerde şiirle istişhâdda bulunmuştur. Ne var ki, istişhâdda bulunduğu şiirlerin neredeyse tamamı *ez-Zemahşerî*'nin “*el-Keşşaf*”ından alınmıştır. *ez-Zemahşerî*'ye ise *ez-Zeccâc*'ın “*Meâni'l-Kur'an*”ı kaynaklık etmiştir.²⁹

en-Nesefî, sebep-i nüzûle dair kendisine ulaşan hemen hemen bütün haberleri eserinde belirtmeye çalışmıştır. Nüzul sebeplerine ait haberleri verirken bir değerlendirmeye gitmemekte ve kendisine ulaşan bu haberleri nakletmekle yetinmektedir. Şâyet o, âyetin nüzûl sebebinin malum (bilinen) mâzi sîğası ile veriyorsa, bu haber tercih edilmiş makbul ve sahih bir rivâyettir. Mechul

²⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I. s.200.

²⁷ Buhari, Cihâd, 98; Müslim, Salât, 627; İBN-İ HANBEL, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, *Dâru'l-Hadîs*, Kâhire, 1995, I, s.432.

²⁸ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, I, s.112.

²⁹ Bkz. KABDAN, Abdulkadir, *NESEFÎ Tefsirinde Şiirle İstişhad*, (Yayımlanmamış Y.L. Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007, s.114-115.

(bilinmeyen) mâzi veya meçhul müdâri (geniş zaman) sîğasıyla nüzûl sebebini naklediyorsa bu diğerleri kadar sahih değildir demektir.³⁰

Tefsirimiz, dirâyet ağırlık bir tefsir olması hasebiyle nahvî tahliller tefsirimizde geniş yer tutmuştur. Müfessirin giriş kısmında belirttiği gibi, hakîkaten İ'rab ve kıraat vecihlerini bir araya getiren bir tefsirdir. Ancak, diğer müfessirler gibi i'rab yönünden uzun uzadıya bahsedip nahvî tafsilata çok girmemiştir.³¹ Manaya etki eden i'rab vecihlerini mutlaka belirtmiştir. Örnek:

كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداً “Hayır! Yakında onlar kendilerine ibadet etiklerini yalanlayacaklar ve onlara hasım olacaklar” (Meryem, 19/82). Bu âyetteki zamirlerin durumunu ve manaya olan etkilerini en-Neseî şöyle açıklamaktadır; سيكفرون fiilindeki zamir ilahlara raci'dir. Bu takdirde mana “Putlar, müşriklerin kendilerine taptıklarını inkâr edecekler” şeklinde olur. Veya zamir müşriklere raci'dir. Bu takdirde mana “Müşrikler, putlara taptıklarını inkâr edecekler” şeklinde olur.³²

Kıraat konusunda da en-Neseî Tefsiri oldukça zengin bir kaynaktır. Âyetlerdeki kıraat farklılıklarının tamamına yakını belirtir. Onun için Zehebi, her ne kadar “Her kıraatı ravisine nisbet ederek mütevatir yedi kıraata bağlı kalmıştır”³³ dese de, en-Neseî'nin Kıraat-aşere'ye³⁴, hatta yerine göre Şâzz³⁵ rivayetlere de yer verdiğini görmekteyiz. Kıraat vecihlerine değinirken kıraat imamlarını ülkelerine nisbet ederek belirtmiştir. Mesela, Kûfeli olan, Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö.

³⁰ CERRAHOĞLU, *Tefsir Tarihi*, s.665; DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul, 2015, s.170; Örnek için bkz. NESEFÎ, *Medâriku't-Tenzil*, II, s.497,666 .

³¹ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, I, s.217.

³² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.351.

³³ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, I, s.217.

³⁴ Kıraat-ı Aşere İmamları, Ebu Ruveyh Nafi' b. Abdurrahman b. Ebi Nuaym (ö.169/785), Abdullah İbn Kesir (ö. 120/738), Ebu Amr Zebban b. el-Alâ (ö. 154/771), Ebu İmran Abdullah b. Amir (ö. 118/736), Ebu Bekr Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habib (ö. 156/773), Ebu'l-Hasen Ali. Hamze el-Kisâf (ö. 189/805), Ebu Ca'fer Yezid b.Ka'ka' (ö.130 /748), Ebu Muhammed Ya'kub b. İshak (ö. 205/821),Ebu Muhammed Halef b. Hişam (ö. 229/843 dir. Kıraatlar da nakle dayanır. Mütevatir kıraatların bu imamlara nisbeti, bu imamların kıraat icat ettiği anlamına gelmemelidir. Her imam okuttuğu kıraatle meşhur olunca o kıraat o imama nisbet edilmeye başlanmıştır. (Bkz. el-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr i'l-Kirâati'l-Aşr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2006, s.82-151.

³⁵ Şâzz kıraatlar, mütevatir ve meşhur olmayıp Kıraat-ı Aşereden sayılmayan kıraatlardır. Bu kıraatların Kur'an olarak okunması caiz değildir. (Bkz. ZERKEŞİ, Bedruddin Muhammed b. Abdilllah, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Dâr-u İhyâil'-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1957, I, s.332.

156/773), Kisâi (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/843) gibi imamların kıraatı aynı ise “Kûfi böyle okudu” demektir.³⁶

Birçok müfessir gibi en-Neseî de İsrâîlî bilgiler vermekten kendini alamamıştır. Ancak en-Neseî tefsirindeki İsrâîlî bilgiler, diğer tefsirlere göre çok azdır.³⁷ İsrâîliyyata dair rivâyetleri genellikle قيل (denildi), روي (rivayet edildi) gibi lafızlarla nakletmiştir.³⁸

Müfessir, aynı zamanda bir fakih olması hasebiyle Ahkâm Âyetlerinin tefsirine de ayrı bir önem vermiştir. Fıkhî tefsirlerinde Hanefî mezhebinin etkisi açıkça görülür. Sadece Hanefî mezhebinin görüşleri ile yetinmeyip diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Daha sonra diğer mezheplerin görüşlerine de cevap vermiştir.³⁹ el-Bakara suresinin 228. Âyetindeki ثلاثة قروء lafzını tefsir ederken, قرء lafzından kasdın hayız olduğunu beyân etmiş ve bu kelimedenden kasdın طهر olduğunu savunan İmam Şafî’ye cevaplar vermiştir.⁴⁰

Kelam konusunda Mutezileye ve diğer Ehl-i sünnet dışı akımlara çok cevap vermektedir.⁴¹ Tefsirinin yazılış gayesinin ehl-i bid’ate karşı ehl-i sünnet akidesini savunmak olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Müfessirimizin yer yer Kur’an İlimleri kapsamına giren *Nâsih-Mensûh*, *İ’câzul-kur’an* ve *Kıyasu’l-kur’an* konularına da değindiğini görmekteyiz. Özellikle cumhura göre *İ’câzu’l-kur’an* kapsamına giren belagat konularına geniş yer vermiştir. Bu çalışmamızda bu konuyu genişçe ele alacağız.

V. FESAHAT VE BELAGAT KAVRAMLARI

A. Fesahat

Belagatın anlaşılması için öncelikle fesahat hakkında malumat vermemiz gerekmektedir. Fesahat sözlükte; “açık olma ve ortaya koyma” manalarına

³⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.49, 106, 244.

³⁷ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve’l-Müfessirîn*, I, s.219; CERRAHOĞLU, *Tefsir Tarihi*, s.671.

³⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I,82, 99, 116, 441.

³⁹ ez-ZEHEBÎ, *et-Tefsir ve’l-Müfessirîn*, I, s.218; CERRAHOĞLU, *Tefsir Tarihi*, s.666; DEMİRCİ, *Tefsir Tarihi*, s.169.

⁴⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.189.

⁴¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.46, 87, 90, 105, 207.

gelmektedir. Çocuk, açık ve anlaşılır bir şekilde konuştuğunda, أَفْصَحَ الصَّبِيُّ فِي كَلَامِهِ denir.⁴² Kur'an-ı kerimde de Hz. Mûsa'nın, وَأَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا “*Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür*”⁴³ dediği aktarılmaktadır.

Fesahat terim olarak ise, sözün ses ve mana kusurlarından arınmış olmasıdır. Fasih kelam, manası açık olan, lafzı kolay olan ve cümle dizilişi güzel olan kelimedir.⁴⁴ Fesahat, kelimedeki, kelamda ve mütekellimde olmak üzere üç kısımdır;

Kelimedeki fesahat, kelimenin tenâfûr'ü hurûf, garâbet ve sarfî kaidelere aykırı olmaktan salim olması demektir.⁴⁵ Tenâfûr-ü hurûf, konuşanın diline ağır gelen, dinleyenin kulağına hoş gelmeyen, telaffuzu zor olan kelimeler demektir. Mesela İmru'l-Kaysın, غَائِرُهُ مُسْتَشْرَرَاتٌ إِلَى الْعُلَى تَضِلُّ الْعُقَاصُ فِي مُنْتَيٍّ وَ مُرْسَلٍ “*Sevgilinin saç bağı kısmı, başın yukarılarına doğru doğru toplanmış ve saçın demir tarak, bükülü ve sarkık olan diğer iki bölük saçların arasında kaybolarak gözükmemektedir*” şiirinde “*bükülmüş ipler*” manasına gelen “مستشزرات” kelimesinde tenâfûr-ü hurûf vardır.⁴⁶

“Garâbet”, kullanılan kelimenin, manası açık olmayan yabancı kelime olması ve (Arap edebiyatçıları tarafından) pek kullanılmayan kelime olmasıdır. Mesela Accâc'ın, وَمَقْلَةٌ وَحَاجِبٌ مُزَجَّجٌ وَفَاجِمٌ وَمَرَسِينٌ مُسْرَجٌ “*...Ve siyah gözü, ince ve uzun kaşı ve kömür gibi siyah saçı inceliği ile Süreyci'nin yaptığı kılıca benzeyen burnu*” şiirinde garâbet vardır. Çünkü şairin, şiirde geçen “مسرَجًا” kelimesiyle incelik ve düzgünlükte Süreyci adındaki demircinin yaptığı kılıcı mı, yoksa parlaklıkta ve ışık saçmada lambayı mı kastedtiği tam olarak bilinmemektedir.⁴⁷

⁴² İBN-İ MANZÛR, Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'Arab, Dâr-u Sader*, Beyrut, h.1414, II, s.544; ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belağa*, Tahk. Muhammed Bâsil, *Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2010, II, s.24; İBNU'L-ESİR, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah, *el-Meseli's-Sâir, Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2010, s.80-81; İBN-İ FARİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekayis fi'l-Luğa*, Tahk. Abdusselâm Muhammed Harun, *Dâru'l-Fik*, Beyrut, 1979, IV, s.506; ZEBİDÎ, Murteza Hüseyinî, *Tacu'l-Arûs, Dâru'l-Hidâye*, Kuveyt, t.y., VII, s.18.

⁴³ el-Kasas, 28/34.

⁴⁴ el-CARİM, Ali, EMİN, Mustafa, *el-Belagatu'l-Vâdiha, Mektebetü Dâri'l-Fecr*, Beyrut, 2014, s.15; İbnu'l-Esir, *el-Meseli's-Sair*, I, s. 80-81; es-SEKKÂKÎ, Ebu Ya'kub Yusuf b. Muhammed, *Miftahu'l-Ulûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2011, s.526.

⁴⁵ et-TAFTAZÂNÎ, Sadeddin, *Muhtasaru'l-Meâni*, Salah Bilici Kitabevi, t.y., İstanbul, s. 13; el-CARİM, Ali, EMİN, Mustafa, *el-Belagatu'l-Vâdiha*, s. 16.

⁴⁶ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.13-14; a.mlf. *el-Mutavvel Şerh-u Telhisi'l-Miftah, Dâr-u İhyâ' i't-Türâs*, Beyrut,, t.y. s.15; İBN-İ MANZÛR, *Lisanu'l-Arap*, VII, s.108; el-KAZVİNÎ, el-Hatib Muhammed b. Abdurrahman, *Telhîsu'l-Miftâh*, Karaca Yay. İstanbul, t.y. s.6

⁴⁷ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.13; a.mlf., *el-Mutavvel*, s.15; İBN-İ MANZÛR, *Lisanu'l-Arap*, VI, s.229; el-KAZVİNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.7.

Sarfî kaidelere aykırı olmasına ise, الحمد لله العلي الأجل sözü örnek olarak verilir. Sarf kaidelerine göre bu kelimenin “الأجل” şeklinde olması gerekirdi.⁴⁸

Kelamdaki fesahata gelince, kelamın tenâfür-ü kelimât’tan, za’f-ı te’lif’ten, ta’kîd ve peş peşe izafetten salim olması demektir.⁴⁹

Kullanılan kelimeler her ne kadar fasih olsa da dile ağır geliyorsa buna tenâfur-u kelimât denir. Mesela; وقبرٌ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قُربٌ قبرٍ حربٍ قَبْرٌ “*Harbin mezarı ıssız bir yerdedir. Harbin mezarının yanında başka bir mezar yoktur*” şiirinde, kelimelerde herhangi bir fesahat ihlali yoktur. Ancak “*kabr*” ve “*harb*” kelimeleri peş peşe kullanıldıkları için dile ağır gelmektedir.⁵⁰

Za’f-ı te’lif, kelamın meşhur olan nahiv kaidelerine aykırı olmasıdır. Mesela; غلامه زيداً “*Kölesi Zeydi dövdü*” sözünde za’f-ı te’lif vardır. Çünkü غلامه lafzındaki zamir kendisinden sonra زيد kelimesine raci’dır. Bir zamirin, lafzen ve manen kendisinden sonra gelen kelimeye işaret etmesi nahiv kurallarına aykırıdır.⁵¹

Ta’kîd ise, kelimelerin asıl yerlerinden önce veya sonra getirilme sebebiyle kelamın, kastedilen manaya delaletinin gizli olması veya yan yana gelmesi gereken kelimelerin arasının ayrılmasıdır. Mesela ما قرأ إلا واحداً محمدٌ مع كتاب أخيه sözü hatalı bir dizilişten dolayı fasih değildir. Doğrusunun, ما قرأ محمد مع أخيه إلا كتاباً واحداً şeklinde olması gerekirdi.⁵²

Ta’kîd bazen de manevi olabilir. Bu da, konuşan kimsenin kullandığı kelimedeki bir hatadan dolayı işitenin bunu tam anlamamasıdır.⁵³

Mesela, لسان kelimesinin farklı anlamları vardır. Ancak “câsus” anlamında kullanılmamaktadır. Bir kimse câsusu kastederek; بث الحاكم أسنثه في المدينة “*Hâkim*

⁴⁸ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.15, a.mlf., *el-Mutavvel*, s.15, 142; HABENNEKE, Abdurrahman el-Meydâni, *el-Belağatü'l-Arabîyye Üsüsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnühâ, Dâru'l-Kalem*, Dimeşk, 1996, I, s.114; Kazvini, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.7.

⁴⁹ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.16; a.mlf. *el-Mutavvel*, s.145; el-CARİM, Ali, EMİN, Mustafa, *el-Belağatu'l-Vâdiha* s. 16-18; Kazvini, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.7.

⁵⁰ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.17; el-CÂRİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.17; el-KAZVÎNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.7.

⁵¹ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.17; a.mlf. *el-Mutavvel*, s.145; el-CÂRİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.16; el-KAZVÎNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.7.

⁵² el-CÂRİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.17.

⁵³ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.19; a.mlf. *el-Mutavvel*, s.147; el-CÂRİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.18; el-KAZVÎNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.8.

casuslarını şehre yaydı” anlamını kastederek söylese bu söz hatalı olur. Çünkü câsus anlamında mecâz olarak kullanılan kelime لعين değil لسان kelimesidir.⁵⁴

Mütakellimdeki “fesahat” ise, konuşanın meramını fasih bir lafızla anlatabilme melekesidir.⁵⁵

B. Belagat

1. Belagat ilminin Tarihçesi

Belâgat, henüz ilim haline gelmeden önce meleke olarak şair, yazar ve Hatîblerde hatta halkın dilinde vardı. Bu sebeple, sonraları birer belâgat terimi olarak kabul edilecek olan teşbîh, mecâz, istiare, takdîm, te’hîr, cinas gibi edebî sanatlar her dil ve kültürde daima kullanılmıştır.⁵⁶ Belagat ilminin tarihi seyrini dört dönemde inceleyebiliriz.

Birinci dönem: Kur’an’ın nüzulünden, yaklaşık IV. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bu dönemdeki belagat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir, edebi tenkit ve kelim ilimleriyle karışık ele alınmış, fakat esas hedef Kur’an-ı Kerimî layığıyla anlamak olmuştur. Başlangıçta her Arap Kur’an’ı rahatlıkla anlayabiliyor, önemli bir kesim de onun fesahat ve belagatını hissedebiliyordu. Fakat yeni yetişen nesillerin özellikle de arap olmayan müslüman toplumların onu anlayabilmeleri için çeşitli çalışmalar başlatılmıştı. Bu çalışmaların sonuçları ancak V. yüzyıldan sonra ortaya konan eserlerde elde edilmeye başlanmış ve böylece belagat bağımsız bir ilim haline gelmiştir.⁵⁷ Belâgatın, bir ilim dalı haline gelme sürecini başlatan ve bu konuda “*el-Beyân ve t-Tebyîn*” adlı eseriyle ilk adımı atan âlimin, el-Câhız (ö. 255) olduğu kabul edilir. Ancak el-Câhızdan önce Sîbeveyh, (ö.180) Kur’an’ı-kerim’in yanlış anlaşılması endişesinden dolayı “*el-Kitab*” adlı eseri kaleme almıştır. Bu kitapta dil konuları yanında, daha sonraki yıllarda belagat ilminin bir kolu kabul edilen meâni’nin konularına giren müsned, müsnedün ileyh, takdim, te’hir, kıyasa muhâlefet, ta’rîf, tenkîr, hazif, emir ve nehiy gibi konular işlenmiştir. İlk tedvîn edilen eserlerden biri de, Ebu’l-Abbâs Abdullah İbnü’l-Mu’tezz’in (ö. 296) “*el-Bedî*” adlı eseridir. İbnü’l-Mu’tezz, kaleme aldığı bu eserinde, zamanın şâir ve

⁵⁴ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdîha*, s.18

⁵⁵ et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru’l-Meâni*, s.19; el-KAZVÎNİ, *Telhîsu’l-Miftâh*, s.9.

⁵⁶ KILIÇ, Hulusi, *Belagat*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1992, V, s.380.

⁵⁷ KILIÇ, *Belagat*, V. s.381; el-MERAĞÎ, Ahmed Mustafa, *Târih-u Ulûmi’l-Belağa, Matbaat-u Mustafa el-Halebî*, Mısır, 1950, s. 9-21.

edipleri tarafından bilinen sanatsal ve edebî bilgileri toplamıştır. Ebu'l-Abbâs Sa'lebi'nin (ö.291) "*Kav'âidu's-Şi'r*" adlı eseri ve Nâşî el-Ekber'in (ö.293) "*Nakdu's-Şi'r*" i de bu dönemin önemli eserlerindedir. Daha sonra, Ebû'l-Ferac Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib'in (ö. 337) "*Nakdü's-Şi'r*", Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin (ö. 395) "*Kitabü's-Sina'ateyn*", Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk el-Kayravanî'nin (ö. 463) "*el-Umde fi Sınâati's-Şi'ri ve Nakdihi*" adlı eseri ile ibn Sinan el-Hafâcî'nin (ö. 466) "*Sirru'l-Fesâha*"sı, bu alandaki tasnîf ve te'lîf hareketlerine yeni bir ivme kazandırmıştır. Bunlardan sonra ise, İslâmî edebiyât alanında yazdığı, *Esrârü'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve Delâilü'l-İ'câz* adlı eserleri ile Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471) ön sıralarda yer alır.⁵⁸

İkinci dönem: IV. yüzyıl sonlarından VIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden, belagatin müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı bu dönemde yazılan eserlerde belagat konuları ön planda gelmektedir.⁵⁹

Bu dönemde yazılan eserlere baktığımızda, Ebû Tâhir el-Bağdâdî'nin (ö.517) "*Kânûnu'l-Belâğa*" isimli eseri, İbn Munkız (ö.584)'in "*el-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r*"i, Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606) "*Nihâyetü'l-İcaz fi Dirâyeti'l-İ'câz*" isimli eseri göze çarpmaktadır. Bu dönemin önemli simalarından biri de ez-Zemahşerî (ö.538)'dir. ez-Zemahşerî, kaleme aldığı meşhur eseri "*el-Keşşâf*"ta kendisine kadar olan belagat konularını uygulamalı olarak göstermiştir. Diğer taraftan en çok ihtisarı yapılan aynı zamanda üzerine en çok şerh ve haşiye yazılan kitaplardan biri olan es-Sekkâki (ö.626)'nin "*Miftahu'l-Ulûm*"u da bu dönemde yazılmıştır. Bu dönemde yazılan diğer eserler, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (ö.637)'in "*el-Meseli's-Sâir*"i, İbn-ü Ebî İsa el-Mısri (ö.654)'nin "*Bedîu'l-Kur'an*" ve "*et-Tahriru't-Tahbîr fi İlmi'l-Bedî*" isimli eserleri ve Yahya b. Hamza el-Alevî (ö.749)'nin "*Kitabu't-Tirâz*" isimli eseridir.⁶⁰

Üçüncü dönem: VIII. yüzyıl ortalarından XIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemde, diğer ilim dallarında olduğu gibi belagat alanında da duraklama başlamıştır. Belagat alanında yapılan çalışmalar, Hatîb el-Kazvîni'nin, es-

⁵⁸ Bkz. HACIMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, *Bedî'*, DİA, İstanbul, 1992, V, s. 320-32; KILIÇ, *Belagat*, V, s.381; DURMUŞ, İsmail, "*Meânî*" DİA, TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII, s.204.

⁵⁹ KILIÇ, *Belagat*, V, s.381.

⁶⁰ KILIÇ, *Belagat*, V, s.381; ABBÂS, Fazl Hasan, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ İlmu'l-Meânî, Daru'n-Nefâis*, Ürdün, 2009, s.76; Bkz. HACIMÜFTÜOĞLU, *Bedî'*, V, s.321; Bkz. GÜCEYÜZ, İsa, *Belagat Literatürünün tarihi Seyri* (Yayımlanmamış Y.L. Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015, s.107-110.

Sekkâki'nin "*Miftahu'l-Ulûm*"unun üçüncü bölümünden faydalanarak kaleme aldığı "*Telhîsu'l-Miftâh*" isimli eserin üzerine şerh, haşiye ve ta'likât şeklinde olmuştur.⁶¹

Bu dönemde yazılan diğer eserlerden, Taftazani (ö.792)'nin "*el-Mutavvel*"i ve "*Muhtasaru'l-Meânî'si*, Seyyid Şerif el- Cürcâni (ö.816)'nin "*el-Hâşiyetu ale'l-Mutavvel*" i, Ebu'l-Kâsim el-Leysî es-Semerqandî (ö.888)'nin "*Hâşiyetü Ebi'l-Kâsim el-Leysî es-Semerqandî 'ale'l-Mutavvel*"i ve Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (ö.1230)'nin "*Hâşiye 'ale Muhtasari'l-Meânî li's-S'ad*"ı öne çıkmaktadır.⁶²

Dördüncü dönem: Hicrî XIII. yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam edegelen dönem, İslâm dünyasının Avrupa ile temasa geçmesinden sonra bir takım yenilik arayışlarının başladığı dönemdir.⁶³ Arap dünyasında yenilik hareketleri çerçevesinde belagat konusunda da yeni bir takım eserler yazılmaya başlanmıştır. Bunlar, ufak tefek yeniliklerle klasik tarzı devam ettiren eserlerdir.⁶⁴

Bu döneme ait öne çıkan eserler şunlardır; Hüseyin b. Ahmed el-Merşafî (ö.1889)'nin *el-Vesiletü'l-Edebiyye ile'l-'Ulûmi'l-Arabiyye* isimli eseri, Ahmed el-Hamlâvî (ö.1932)'nin *Zehru'r-Rebî' fi'l-Meâni ve'l-Bedî'i ve'l-Beyân*'ı, Seyyid Ahmed el-Hâşimî (ö.1943)'nin *Cevâhiru'l-Belağa fi'l-Meâni ve'Beyâni ve'l-Bedî'i*, Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö.1952)'nin *Ulûmu'l-Belağa* sıdır.⁶⁵ Ali el-Cârim ile Mustafa Emin'nin yazmış olduğu *el-Belağatu'l-Vâdiha* isimli eser de son dönemde belagat alanında kabul edilen bir eserdir.

2. Belagat İlminin tanımı

Sözlükte, "ulaşmak, hedefe varmak, bir şeyin sonuna varmak, bitirmek, meyvenin olgunlaşması ve ergenlik çağına gelmek" gibi anlamlara gelir. Bir kimse, gideceği yere ulaştığı zaman; بلغت المكان demektir.⁶⁶

Belagat, henüz ilim haline gelmeden önce Hz. Ali'nin belagat hakkında "*karışık noktaları ve bilinmeyen gizlilikleri en kolay ibarelerle izah etmektir*"⁶⁷ sözü

⁶¹ KILIÇ, *Belagat*, V, s. 382; ABBÂS, *el-Belağa*, s.77.

⁶² KILIÇ, *Belagat*, V, s.382; el-MERAĞÎ, Ahmed Mustafa, "*Ulûmu'l-Belağa*" *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1993, s.10; el-HALAYİLE, Muhammed Halil, *el-Mustalahu'l-Belağî, Alemu'l-Mektebi'l-Hadis*, Ürdün, 2006, s.27-29.

⁶³ KILIÇ, *Belagat*, V,s.382

⁶⁴ HACİMÜFTÜOĞLU, *Bedî*, s.321.

⁶⁵ HACİMÜFTÜOĞLU, *Bedî*, s.321; KILIÇ, *Belagat*, V,s.382.

⁶⁶ İBN-İMANZÛR, *Lisânu'l-Arap*, VIII, s.420; İBN-İ FÂRİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luğa*, I, s.301; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.69.

kitaplarımızda nakledilmektedir. Belagatın ilim haline gelmesinde ilk adımı atan el-Câhız (ö. 255), yazmış olduğu *el-Beyân ve't-Tebyin* isimli eserinde belagata ait farklı tanımlara yer vermiştir. Ancak verdiği tanımların çoğu el-Câhız'ın başka şahıslardan aktardığı tanımlardır. Mesela İbn-i Mukaffâ'nın tanımını şöyle aktarır; “*İbn-i İshâk b. Hassân, belagatı, kimse İbn-i Mukaffâ' gibi açıklamadı dedi. Ona belagattan sorulunca, o belagatı; birçok anlama gelen manaları bir araya toplayan isimdir diye açıkladı.*” Bununla beraber Câhız, verdiği tanımlar içerisinde benimsediğini söylediği tanım şudur: “*Lafızla mananın güzellikte birbiriyle yarışması, yani manadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce mananın kalbe ulaşmasıdır.*”⁶⁸

Ebû'l-Hasen er-Rummânî (ö.384) ise belagatı “*manayı en güzel ve en uygun ifadelerle zihne ulaştırmaktır*” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁹ Fahreddin er-Râzi (ö.606)'nin tanımı ise şöyledir; “*belagat, konuşanın zihnindeki mananın özünü, onu bozacak kısaltmadan ve (muhatapı) usandıracak uzatmadan kaçınmak suretiyle (muhataba) ulaştırmasıdır.*”⁷⁰

Belagat konularının sınırlarını tespit etmede önemli rol oynayan es-Sekkâkî (ö.626)'de belagatı şöyle tanımlamıştır: “*Konuşanın, manayı ifade etmek için kazandığı meleke sonucu, nazmın hakkını verip, teşbih, mecâz ve kinaye çeşitlerini düzgün bir şekilde kullanmasıdır.*”⁷¹

Belagat konusunda kendisinden sonra gelen âlimlerin en çok itibar ettiği tanımı el-Kazvînî (ö.739) yapmıştır. el-Kazvînî belagatı hem kelimde hem de mütekellimde olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kelamdaki belagatı “*kelamın fasih olmasıyla beraber halin gereklerine uygun olmasıdır*” diye tanımlarken, mütekellimdeki belagatı ise “*kendisiyle belîğ bir kelim oluşturulabilen melekedir*” şeklinde tanımlamıştır.⁷²

⁶⁷ el-ASKERÎ, Ebu Hilal, “*Kitabu's-Sinaateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*” Tahk. Ali Muhammed el-Bicâvi, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Suriye, 1952, s.51.

⁶⁸ el-CAHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Tahk. Abdusselam Muhammed b. Harun), *Mektebetü'l-Hanci*, Kâhire, 1988, I, s.115.

⁶⁹ er-RUMMANÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'an*, (*selâs-ü Resâil fi İ'cazi'l-Kur'an* kitabının içinde), (Tahk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam), *Daru'l-Ma'ârif*, Mısır, 1976, s.75.

⁷⁰ er-RÂZÎ, Fahreddin, *Nihayetü'l-İcaz fi Dirayeti'l-İ'caz*, *Mektebetü'l-Âdâb*, Kâhire, h.1367, s.9.

⁷¹ es-SEKKÂKÎ, *Miftâhu'l-Ulûm*, s.415.

⁷² el-KAZVİNÎ, Celalettin Muhammed b. Abdirrahman el-Hatib, *el-İzah fi Ulûmi'l-Belağa*” *Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2003, s.21; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.22-26.

3. Belagat İlminin Konusu

Yukarıda yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere belagatta kelime, kelim ve mütekellim önemli olduğu gibi muhatabın durumu da önemlidir. Muhatabın durumu dikkate alınmadan söylenen söz asla belîğ bir kelim değildir. Belagat, el-Kazvîni'nin de taksim ettiği gibi kelimde ve mütekellimde olmak üzere iki kısımdır;

Kelimdaki belagat, bir sözün fasih olmasıyla beraber muktezâ-yı hâle (yani sözün söylendiği ortama) uygun olması demektir. Örneğin, muhatap söylenen bir sözünü kabul etmiyorsa te'kidli söylemek gerekir. Mesela, Zeyd'in evde olduğunu kabul etmeyen birine *إن زيداً في الدار* diyerek te'kid kullanmak gerekir. Bu te'kid ise muktezâ-yı hâldir.⁷³ Muktezâ-yı hâle, *السؤال المُناسِب* (الإعتبار المناسب) de denir. Mesela, övme, sözün *itnâb* şeklinde söylenmesini gerektiren bir durumdur. Muhatabın zeki olması ise sözün *îcaz* üslûbuyla söylenmesini gerektiren bir durumdur.⁷⁴ Mütekellimdeki belagat ise, mütekellimin kastını belîğ (muktezâ-yı hâle uygun) bir kelimla ifade etme melekesidir. Buna göre her belîğ kelim fasihtir. Ancak her fasih söz belîğ değildir.⁷⁵

Belagat ilminin, *îcâz*, teşbih, istiâre, telâüm, fevâsıl, tecânüs, tasrif, tazmin, mübalağa ve hüsn-ü beyân şeklindeki tasnifini ilk defa Ebû'l-Hasen er-Rummânî'de (ö.384) görmekteyiz.⁷⁶ Ancak, Meâni, Beyân ve Bedî' şeklindeki üçlü tasnif, es-Sekkâki'den itibaren başlamaktadır.⁷⁷ Meâni, Beyân ve Bedî' ilimleri hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

VI. KUR'AN VE BELAGAT

Bütün İslami İlimler gibi belagat ilminin de kaynağı Kur'an-ı Kerimdir. İslam öncesi Araplarda belagat bir meleke olarak mevcuttu. Dilin doğasında olan teşbih, mecâz, kinaye gibi belagat sanatlarını pekâlâ biliyor ve uyguluyorlardı. Belagat açısından zirvede olan bir topluma yine belagat açısından bir mucize gerekiyordu. Bu mucize de şüphesiz Kur'an-ı kerimdir.

⁷³ et-TAFTAZÂNÎ *Muhtasaru'l-Meâni*, s.22; el-KAZVİNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.9.

⁷⁴ et-TAFTAZÂNÎ, *el-Mutavvel*, s.155; a.mlf. *Muhtasaru'l-Meâni*, s.24.

⁷⁵ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.26; el-KAZVİNÎ, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.11.

⁷⁶ er-RUMMANÎ, *en-Nüket*, s.75.

⁷⁷ es-SEKKÂKÎ, *Miftâhu'l-Ulûm*, s.161-432.

A. Kur'an'ın Belagat Açısından Üstünlüğü

er-Rummânî'ye göre belagatın mertebeleri üçtür. Bunlar, en yüksek mertebe, en alt mertebe ve ikisi arasındaki orta mertebedir. En yüksek mertebesi, insanların benzerini getiremediği Kur'anın belagatıdır.⁷⁸ el-Hattabî'ye göre, insanların bilgisi, arapçanın bütün isimlerini, manalarını içine alan lafızları, manaların lafızlara hamledilme sebeplerini ve birbiriyle irtibatlı ve uyumlu olan bütün nazım yönlerini bilmeye yetmediği için insanların Kur'anın benzerini getirmeleri mümkün değildir.⁷⁹

Kur'an, Arap dili ve edebiyatında yer alan bütün anlatım sanatlarını en üstün seviyede kullanmış, aynı konuları farklı üslûplarla dile getirmiş, dil kusurlarından tamamen arınmış, ilginç bir telif tarzı ortaya koymuş, manaları kulağa hoş gelen lafızlarla anlatmış, konu farklılığına rağmen edebi üstünlüğünü daima korumuş, kelimeleri tek başına birbirleriyle ve içinde yer aldıkları cümlenin bütünüyle tam bir uygunluk arz etmiştir.⁸⁰

Kur'an'ın belagat açısından üstünlüğünü isbat etmek için, Arap toplumunda meşhur olan *أَلْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ* “öldürme, öldürmeyi yok eder” sözü ile *ولكم في القصاص حياة* “Kısasta sizin için hayat vardır”⁸¹ âyeti arasında, belagat açısından karşılaştırma yapılmıştır. Belagat uzmanları murad olunan manayı ifade açısından âyetin birçok yönden bu meşhur vecîzeden üstün olduğunu isbat etmişlerdir.⁸²

Tarafsız bir şekilde bakıldığında, Kur'an'ın belâgat ve fesâhattaki üstünlüğünün, bütün kutsal kitapları aşan taklit edilemez mükemmel üslûbuyla ilgili olduğu görülecektir. Bu bağlamda hangi tarzda olursa olsun, insanın ortaya koyduğu edebî eserlerin ne ondan daha üstün ne de ona eşit seviyede olması söz konusudur.⁸³

B. Belagat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri

Belagat ilmi, Arap dilinin inceliklerinin ve sırlarının kendisiyle bilindiği ilimdir. Aynı zamanda Kur'anın nazmındaki i'câz yönlerinin ve gizli manaların

⁷⁸ er-RUMMANÎ, *en-Nüket*, s.75.

⁷⁹ el-HATTABÎ, Ebu Süleyman Hamed b. Muhammed, *Beyan-u İ'cazi'l-Kur'an*, (*Selas-ü Resail fi İ'cazi'l-Kur'an* kitabının içinde) Tahk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam, *Daru'l-Ma'ârif*, Mısır, 1976, s.27.

⁸⁰ YAVUZ, Yusuf Şevki, *İ'cazu'l-Kur'an*, DİA, İstanbul, 1988, XXI. s.404.

⁸¹ el-Bakara, 2/179.

⁸² Bkz. et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.259-261.

⁸³ BAULLATA, Issa J. *Kur'an'ın Belâgat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular*, Çev. İbrahim H. Karşlı, *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi*, y.y. 2005, V/IV, s. 262.

ortaya çıkmasına vesile olan bir ilimdir. Bu bakımdan ilimlerin en yücesidir.⁸⁴ Dolayısıyla Kur'an tefsirinde kendisine ihtiyaç duyulan ilimlerin başında gelmektedir.

Büyük müfessir el-Beydâvi'ye göre ilimlerin en şerefli ve en yücesi tefsir ilmidir. Tefsir ilmi, dini ilimlerin başı ve şeriatın temelidir. Bu ilme, ancak dini ilimlerin üsûl ve furû'unda öne çıkanlar ve Arapçanın edebi sanatında üstün olanlar söz sahibi olabilir.⁸⁵

ez-Zemahşerî ise, "el-Keşşaf" ın mukaddimesinde Kur'anı, ancak ilm-i meâni ve ilm-i beyân hususunda derinleşenlerin hakkıyla anlayabileceğini beyân etmiştir.⁸⁶

Belagat ilminin gelişmesinde, Kur'anın fesahat ve belagatının ortaya konulmasında tefsircilerin büyük rolü olmuştur. Diğer taraftan Kur'an, Arap harfleriyle arapça cümle kuruluşuyla ve Arap dili geleneği üzere nâzil olmuştur. Bu sebeple nâzil olan âyetler mecâz üslûplarına rağmen ashap tarafından anlaşılıyor ve peygambere sorulmuyordu. İstisnâ olarak anlaşılmayan yeri de bizzat Peygamber (s.a.v) açıklıyordu. Onun vefatından sonra meseleler, ilimde temayüz etmiş bir kısım ashap tarafından çözümleniyordu. Sahabeyi takiben yapılan çalışmalar şüphesiz başlangıçta bir dil meselesi şeklinde kendini göstermiştir. Bu sebeple ilk tefsir çalışmaları dilciler tarafından yapılmıştır.⁸⁷

Bu çeşit eserlere, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ(ö.207/822)'nin *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö.209/824)'nin *Mecâzu'l-Kur'an*, *İ'râbu'l-Kur'an* ve *Meâni'l-Kur'an*'ı, İbn-i Kuteybe (ö.276/889)'nin *Te'vîl-ü Müşkili'l-Kur'an*'ı, Ebû İshak ez-Zeccâc (ö.311/923)'in *İ'râbu'l-Kur'an* ile *Meâni'l-Kur'an*'ı, İbn-i Fâris (ö.395/1004)'in *es-Sâhibi*'si ve Şerif er-Radî (ö.406/1015)'nin *Telhisu'l-Beyân fi Mecâzâti'l-Kur'an* ile *Mecâzâtü'l-Âsâri'n-Nebeviyye*'si örnek olarak verilebilir.⁸⁸

⁸⁴ et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.7; KAZVİNİ, *Telhis*, s.3.

⁸⁵ el-BEYDÂVÎ, Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, *Dâr-u İhyai't-Türasi'l-Arabî*, Beyrut, h.1418, I, s.23.

⁸⁶ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.2.

⁸⁷ COŞKUN, Ahmet, "Kur'an-ı Kerimin Tefsirinde Belagatın Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1988, sayı, 5, s.193.

⁸⁸ KILIÇ, *Belagat*, V, s.381; COŞKUN, *Kur'an Tefsirinde Belagatın Önemi*, s.193.

Bu çalışmaların sonucu, ancak V. yüzyıldan sonra elde edilmeye başlanmış ve böylece belagat bağımsız bir ilim haline gelmiştir. Bu dönemde yetişen dilci ve edebiyatçıların çoğu aynı zamanda tefsir âlimi idi. Dolayısıyla bu döneme yazılan tefsirler belagata dair ilk bilgiler için vazgeçilmez birer kaynak durumundadır.⁸⁹ Bu kaynakların en önemlisi de hiç şüphesiz ki kendisinden sonraki müfessirlerin başucu kitabı olan ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ıdır

C. Belagat ve İ'câzu'l-Kur'an

İ'câz kelimesi, ع ج ز kökünden türetilmiştir. Sülâsi (üçlü) haliyle üç kalıptan da kullanımı vardır. Her bir kalıp farklı manaları içermektedir.

1- عَجَزَ يَعْجِزُ عَجْزًا kalıbından, “bir şeye güç yetirememek, bir şeyi yapamamak, bir şeyden geri kalmak” anlamlarına gelmektedir.

2- عَجِزَ يَعْجِزُ عَجْزًا kalıbından, “bir şeyin en sonu, bir işin sonu, bir nesnenin arka kısmı” gibi manalara gelmektedir.

3- عَجَزَ يَعْجِزُ عَجُوزًا kalıbından ise, “yaşlandı, zayıf oldu, güçsüzleşti” gibi manaları ifade etmektedir.⁹⁰

İ'câz kelimesi ise 1. kalıptan “aciz bırakmak”, ve “bir kimseyi bir işten alıkoymak” anlamlarına gelmektedir. Kur'an-ı kerim, zamanın en meşhur ediplerini üstün belagatıyla aciz bırakmıştır. Kur'anın eşsiz belagatı karşısında aciz kalan dönemin müşrikleri Hz. Peygambere şair⁹¹, mecnun⁹², sihirbaz⁹³ gibi yakıştırmalar yapmışlardır. Kur'an-ı kerim onlardan inkâr etmiş olduklarının bir benzerini getirmelerini isteyerek onlara meydan okumuştur.

“De ki, bütün insanlar ve cinler, bu Kur'anın bir benzerini getirmek için toplansalar, birbirlerine yardım da etseler onun bir benzerini getiremezler”(İsra, 17/88).

⁸⁹ KILIÇ, *Belagat*, V, s.381.

⁹⁰ MUSTAFA, İbrahim, ez-ZEYYAT, Ahmed Hasan, ABDULKADİR, Hamid, en-NECCAR, Muhammed Ali, *el-Mu'cemu'l-Vesit, el-Mektebetü'l-İslamiyye*, Kâhire, 1972, s.585.

⁹¹ el-Enbiya, 21/5.

⁹² el-Hicr, 15/6, el-Kalem, 68/51.

⁹³ ez-Zariyat, 51/39.

Muhataplar bundan aciz kalınca Kur'an bu defa on sure getirmelerini istemiştir. “Yoksa onu (Kur'anı) uydurdu mu diyorlar? De ki eğer doğru söylüyorsanız haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin. Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse bilin ki o (Kur'an) ancak Allahın ilmiyle indirilmiştir ve ondan başka ilah yoktur. Artık Müslüman oluyor musunuz?” (Hûd,11 /13-14).

Müşrikler bundan da aciz kalınca Allah-u Teâlâ onlardan sadece bir sure getirmelerini istedi. “Yoksa onu (Kur'anı) uydurdu mu diyorlar? Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin ve Allah'tan başka çağırabileceğiniz kim varsa yardıma çağırın. (bunu isbat edin) (Yunus, 10/38).

Daha sonra Bakara suresinde, “Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın.” (Bakara, 2/23) âyetiyle bu çağırımı yineledi. Bundan da aciz kalan müşriklere, sadece bir söz getirmeleri hususunda meydan okundu. “Eğer doğru iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler.” (Tur, 52/34)⁹⁴

1. İ'câzu'l-Kur'an literatürünün Tarihi Seyri

Âlimlerin İ'câzu'l-Kur'an vecihlerine yönelişi, Mu'tezilenin önde gelen şeyhi Vasıl b. Atâ (ö. 131)'nin basrada “Kur'anın mucizeliği bizzat Kur'anda değil, Kur'an'a muarazaya yeltenenlerin Allah tarafından düşünme yetilerinin alınmasındadır” iddisından sonra olmuştur. Vasıl b. Atâ'nın i'câzla ilgili bu çıkışını yine Mutezile imamlarından İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö.231)'in sarfe ile ilgili görüşleri takip etti. en-Nazzâm'dan sonra i'câz konularına değinen en-Nazzâm'ın

⁹⁴ Bu tertip, başta es-Suyûtî olmak üzere birçok âlimin kabul ettiği bir tertiptir. Tur (52/34), Hud, (11/13-14) ve Bakara, (2/23) sureleri Mekkîdir ve hitap sadece Arap toplumudur. Buna hususi meydan okuma denir. Son ayette ise (İsra, 17/88) hitap, bütün insanlara ve cinleredir. Buna da umumi meydan okuma denir. (Bkz. es-SUYUTÎ, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), *Mektebet-ü Dari't-Türas*, Kâhire, t.y.,IV, s.4. Salah Abdülfettah el-Halidi ise tehadî ayetlerinin sıralanması ile ilgili şunları söyler; “Bu tertib, zikredilen dört sûrenin nuzûl sırasına delalet eden bir delil bulunması şartıyla, ve Kur'anın nuzûlüne şahitlik eden, Kur'an ayetlerinin hangisinin önce hangisinin sonra indiğine tanıklık eden sahabeden, bu tertibe dair sahih bir rivayet bulunması şartıyla güzel ve anlaşılır bir tertiptir. Ancak biz, bu sıralamayla ilgili bir rivayet, veya sahabe kelamından makbul bir delil göremediğimiz için bu sıralama akli bir delildir ve tercih edilmeyen bir görüştür. Tercih edilen görüş ise, meydan okuma ayetlerinde herhangi bir sıralamanın olmayışıdır. Meydan okumanın bizzat kendisi matluptur.(Bkz. el-HALİDİ, Salah Abdülfettah, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Beyânî, Dâr-ı Ammâr*, Ürdün, 2008, s.61.)

öğrencisi el-Câhız'dır (ö.255) Birçok âlime göre de i'câz konusunda ilk defa eser kaleme alan el-Câhız olmuştur.⁹⁵ Ancak el-Câhız'ın kaleme aldığı *Nazmu'l-Kur'an* isimli eser günümüze ulaşmamıştır.⁹⁶ el-Câhızdan sonra gelen âlimler de Kur'an âyetlerindeki ince manaları ve latif işaretleri keşfetmede yöntemlerini ortaya koymuşlar ve Kur'anın nazmıyla alakalı kitaplar telif etmeye başlamışlardır. Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Davûd es-Sicistâni (ö.316)'nin kaleme aldığı *Nazmu'l-Kur'an*, Ebû Zeyd el-Belhî (ö.322)'nin telif ettiği *Nazmu'l-Kur'an* ve İbnü'l-İhşîd el-Mutezili diye bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö.326)'nin *Nazmu'l-Kur'an* adlı eseri bunlardan bazılarıdır.⁹⁷

Bu isimlere ilaveten İbn-i Kuteybe (ö.276)'nin çabaları da benzer bir eksende durmaktadır. O da kendi döneminde Kur'an'ın dili ve üslûbuyla ilgili ortaya atılan eleştirileri reddetmek ve Kur'anın dil ve edebiyat açısından üstünlüğünü kanıtlamak için *Te'vîl-ü Müşkili'l-Kur'an* adında bir eser kaleme almıştır.⁹⁸

Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru Muhammed b. Yezid el-Vâsitî (ö.306)'nin yazdığı *İ'câzu'l-Kur'an* adlı eser dikkat çekmektedir. Bu eser ulaşılabildiğimiz kadarıyla *i'câz* kelimesi kullanılarak yazılan ilk eserdir. Ancak, bu eser de maalesef günümüze ulaşmamıştır. *İ'câz* tabiriyle yazılan ilk eserin bu olmasına delil ise hicrî üçüncü asrın ortalarında Ali b. Rabbenn et-Taberî (ö.247)'nin kaleme aldığı "*ed-Dîn ve'd-Devle*" isimli kitabında *i'câz* ve *i'câz* kelimesinden müştak olan başka bir kelimeyi kullanmayıp "*âyet*" kelimesini kullanmasıdır. Ali b. Rabben et-Taberî (ö.247), önceleri koyu bir hristiyan iken Abbasi Halifesi mütevekkil zamanında, Allah kalbini İslama açınca Müslüman olmuş, akrabaları ve özellikle amcası Yahya b. en-Nu'man et-Taberî tarafından Müslümanlığı tanınmayınca Peygamberimizin nübüvvetini isbatlamak için bu kitabı yazmıştır. Kitapta da *i'câz* kelimesinden müştak olmayan "*âyet*" tabirini kullanmıştır.⁹⁹ Ancak buradan, *i'câz* veya türevlerinin o zamana kadar hiç kullanılmadığı sonucuna ulaşamayız. Sadece kullanımının yaygın olmadığına bir delil olmaktadır. Çünkü Ahmed b. Hanbel (ö.241), evliyaya nisbetle "*keramet*" kelimesi kullanılınca peygamberlere nisbetle

⁹⁵ MÜSLİM, Mustafa, *Mebahis fi İ'cazi'l-Kur'an, Daru'l-Müslim*, Riyad, 1996. s.46.

⁹⁶ el-HALİDİ, *İ'cazu'l-Kur'an*, s.83.

⁹⁷ MÜSLİM, *Mebahis*, s.47.

⁹⁸ KONAKLI, Numan, *İ'cazu'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür*, MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2012-2, S.43, s.267.

⁹⁹ el-HALİDİ, *İ'cazu'l-Kur'an*, 81.

“mucize” kelimesini kullanmıştır. Ancak *i’câz* başlığıyla yazılan ilk eser, bildiğimiz kadarıyla el-Vâsîfî’nin “*İ’câzu’l-Kur’an*”ıdır.¹⁰⁰

Hicrî dördüncü asırda artık *İ’câzu’l-Kur’an* sahasında sistemli ve tertipli olarak müstakil eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu asırda yazılan eserlerin en meşhurları Ebû Hasen Ali b. er-Rummânî (ö.384/994)’nin “*en-Nüket fi İ’câzi’l-Kur’an*”ı ve Ebû Süleyman Muhammed b. İbrahim el-Hattabî’nin “*Beyân-u İ’câzi’l-Kur’an*”ıdır. Yine bu asırda Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (ö.324/946) ve Muhammed b. Cerir et-Taberi (ö.310/923) gibi âlimler Kur’anın *i’câzi*yle ilgilenmişlerdir.¹⁰¹

Beşinci asırda Bâkîllânî (ö.403/1013), Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1024) ve Abdulkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078) gibi âlimlerin sürdürdüğü çalışmalar sayesinde *İ’câzu’l-Kur’an* araştırmaları altın çağına ulaşmıştır. Bâkîllânî, kaleme aldığı hacimli eserinde birçok görüşü derin derin tartışmıştır. Ona göre Kur’andaki nazım güzelliği hem bütününde hem de tek tek her bir lafzında mevcut olup üslûbu, fesahati, içerdiği bilgilerin kolay anlaşılması, gaybe dair haberleri ve mülhidleri susturan delilleri onun erişilmez üstünlüğünü meydana getirmektedir.¹⁰²

Altıncı asır itibariyle *i’câz* alanında çalışmalar yapan âlimlerden bazıları, Kâdî İyâz (ö.544/1149), ez-Zemahşerî (ö.538/1144), İbn-i Atıyye el-endülûsî (ö.541/1147) gibi âlimlerdir. Yedinci asırda Fahreddin er-Râzî (ö.606/1029), es-Sekkâkî (ö.626/1049), Sekizinci asırda ez-Zemlekânî (ö.727/1325), el-Kazvînî (ö.750/1350), ez-Zerkeşî (ö.794/1392) gibi âlimlerdir. Dokuzuncu asırda İbn-i Haldûn (ö.808/1406), Firûzâbâdî (ö.817/1415), onuncu asırda es-Suyûtî (ö.911/1505), Ebûssuûd (ö.969/1575) gibi âlimler bu alanda çalışmalarlarıyla dikkat çeken şahsiyetlerdir.¹⁰³

Böylece onuncu asra kadar *İ’câzu’l-Kur’an* literatürüne kısaca bir göz atmış olduk. Ancak *İ’câzu’l-Kur’an*la ilgili literatür sadece kaydettiklerimizle sınırlı değildir. Onuncu asırdan sonra da bu alanda çalışmalar devam etmiştir. Biz konuyu fazla uzatmama gayesiyle bu kadarıyla iktifa etmeyi uygun gördük.

¹⁰⁰el-HİMSÎ, Naîm, *Fikrat-ü İ’câzi’l-Kur’an mine’l-Bi’seti’n-Nebeviyye ilâ Asrinâ el-Hâdir*, *Müessesetü’r-Risale*, Beyrut, 1980, s.7-8.

¹⁰¹el-HALİDÎ, *İ’câzu’l-Kur’an*, 83.

¹⁰²YAVUZ, *İ’câzu’l-Kur’an*, XXI, s.404.

¹⁰³el-HALİDÎ, *İ’câzu’l-Kur’an*, 84.

2. Kur'an'ın İ'câz Yönleri

Âlimler, Kur'anın i'câz yönleri için birçok vecihler ve çeşitli alâmetler seçmişlerdir. Nasıl ki, bir gülden hoşlananların, o gülün güzelliklerini ve eşsizliğini araştıranların hislerinin ve eğilimlerinin değişmesiyle o gül farklılık gösterebiliyorsa, kimi o gülün kokusundan hoşlanıyor, kimi gülün güzel rengine vuruluyor, kimi tadını seviyor ve kimi dokusundaki harikalığı beğeniyorsa i'câz vecihleri de uzmanlarının ve bu konuda araştırma yapanların değişmesiyle farklılık gösterebilir.¹⁰⁴

Mutezile âlimlerinden Ebû'l-Hasen er-Rummânî (ö.386), i'câz vecihlerini yediye ayırmıştır. Bunlar, bütün etkenlerin bulunması ve ihtiyaç olmasına rağmen Kur'an'a muaraza yapılamaması, Kur'an'ın herkese meydan okuması, Sarfe, Belağat, gelecekli ilgili verdiği haberlerin doğruluğu, hârikulâde oluşu ve her türlü mucize ile kıyaslanabilir olmasıdır. Ancak er-Rummânî, belagat dışındaki diğer vecihler üzerinde pek fazla durmamış, belagat yönüne yoğunlaşmış ve bu vecih üzerine geniş izahlar yapmıştır. Bu da gösteriyor ki, er-Rummânî'nin asıl i'câz görüşü Kur'an'ın belagatıdır.¹⁰⁵

Bâkîllânî ise, Kur'anın i'câzının üç vecihle anlaşılabilceğini savunmaktadır. Bunlar, Kur'an'ın ğaybi haberler ihtive etmesi, Hz. Peygamberin ümmî olması ve Kur'an'ın nazmındaki eşsizlik, telifindeki mükemmellik ve beşerin aciz kaldığı belagatın son sınırınıdır.¹⁰⁶

er-Rummânî'nin muâsırı olan el-Hattâbi ise, er-Rummânî'nin i'câz vecihi olarak gördüğü bazı görüşleri eleştirmiştir. Ehl-i Sünnet âlimi olan el-Hattâbi, eserine, sarfe görüşünü eleştirerek başlamış, sonra i'câz vecihlerini Kur'an'ın ğaybî haberleriyle ve belagatıyla sınırlamanın doğru olmadığını savunmuştur. Çünkü Kur'an'ın bütün surelerinde ğaybî haberler yer almamaktadır. Kur'an'ın mucizeliği ise bütün surelerde ve âyetlerdedir. İ'câzı, belagat ile sınırlayanları ise konuyu tahkik edip kavramadan cüretkâr bir şekilde bu vasfı Kur'an için kabul etmekle suçlamıştır.

¹⁰⁴ LÂŞİN, Musa Şahin, *el-Leâliu'l-Hisân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Kâhire, 2002, s.207.

¹⁰⁵ Bkz. er-RUMMANÎ, *en-Nüket*, s.75.

¹⁰⁶ BÂKİLLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'an*, (Tahk. es-Seyyid Ahmed Sakar), *Dâru'l-Meârif*, Mısır, 1997, s.33-35.

el-Hattâbî'nin ifadelerinden, Kur'an'ın i'câzının nazmda olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında el-Hattâbî, Kur'an'ı dinleyenlerin kalplerine etkisini de i'câz olarak kabul etmektedir.¹⁰⁷

Hulasa, selef ulemâ, Kur'an'ın i'câzını genelde belagat ve ğaybî haberler içermesi yönüyle ele almışlardır. Bunun yanında en-Nazzâm'ın savunduğu sarfe teorisini savunan âlimler de az değildir. İ'câzu'l-Kur'an konusunun önemli bir tartışması olan *Sarfe Teorisi*' ne kısaca değinmek yerinde olacaktır.

3. Sarfe Teorisi

Sarfe, Lügat anlamı itibarıyla “geri çevirmek, engel olmak, bir yöne doğru yönelen insanı başka bir yöne çevirmek¹⁰⁸, bir şeyi bir durumdan başka bir duruma çevirmek¹⁰⁹ gibi anlamlara gelmektedir.

İ'câzu'l-Kur'an terimi olarak ise, Müşrik Arapların Kur'anın benzerini ortaya koymaya güçleri yettiği halde Allah'ın onlara engel olması ve onların akıllarını almasıdır.¹¹⁰

Yukarıda değindiğimiz gibi sarfe ile ilgili ilk söz söyleyen kişi Mutezile âlimlerinden Vâsıl b. Atâ'dır. Daha sonra bu görüş, yine Mutezile âlimlerinden olan en-Nazzâm tarafından sarfe teorisi olarak sistemleştirilmiştir. Bunlara göre Kur'an, zâtı itibarıyla mucize değil, Allah'ın insanlardan Kur'anın benzerini ortaya koyma düşüncelerinin alınması itibarıyla mucizedir.¹¹¹ Ebû Hasen Ali b. er-Rummânî de (ö.384/994) Mutezilî olması hasebiyle bu görüşe yer vermiştir. Ancak i'câzı, sarfeyle sınırlandırmayarak yedi i'câz vechinden sadece biri olarak kabul etmiştir.¹¹²

Sarfe teorisini umumiyetle Mutezile âlimleri savunmuştur. Bununla birlikte Ebû Mansur el-Eyyübi (ö.421/1030), İbn-i Hazm (ö.456/1060), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö.478/1085), Gazalî (ö. 520/1126), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) gibi Sünni âlimlerin, İbn-i Sinan el-Hafâcî (ö.557/1161), Şerif el-Murteza (ö.436/1044)

¹⁰⁷Bkz.el-HATTABÎ, *Beyan-ü İ'cazi'l-Kur'an*, s.23-25.

¹⁰⁸İBN-İ FÂRİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, III, s.342; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.513.

¹⁰⁹el-ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağîb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, *el-Mektebetü't-Tevfikîyye*, Kâhire, t.y. s.283.

¹¹⁰es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, IV, s.6.

¹¹¹Müslim, *Mebahis*, s.46.

¹¹²Bkz. er-RUMMANÎ, *en-Nüket*, s.109-112.

ve Yahya b. Hamza el-alevî (ö.749/1348) gibi Şîî âlimlerin bu görüşe meylettikleri iddia edilmiştir.¹¹³

Sarfe görüşüne karşı ilk itirazda bulunan kişi, en-Nazzâm'ın öğrencisi el-Câhızdır. Halku'l-Kur'an adlı eserinde Kur'an'ın nazmıyla alakalı bir kitap telif ettiğini beyân ederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Senin için bir kitap yazdım. Bu kitapta Kur'anı savunmak ve Kur'anı ta'n eden herkese cevap vermek için çaba gösterdim ve elimden gelen her şeyi yaptım. Rafizîlere, hadisçilere, haşevîlere, kâfirlere, münafıklara, en-Nazzâm'ın taraftarlarına ve en-Nazzâmdan sonra ortaya çıkıp Kur'anın hak olduğunu kabul edip telifinde hiçbir huccet olmadığını ve Kur'an'ın indirilmiş olduğunu kabullenip de burhan ve delil olmadığını zannedenlere söylenecek söz bırakmadım.”¹¹⁴ Bu ifadelerden el-Câhız'ın en-Nazzâm gibi düşünmediği açıkça anlaşılmaktadır.

Ancak el-Câhız “*el-Hayevân*” isimli kitabında dehrîlere itirazda bulunurken kullandığı ifadelerden sarfeyi kabul ettiği de anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Bundan dolayıdır ki, Mustafa sadık er-Rafî, el-Câhız'ı her iki görüşü savunduğu için tutarsızlıkla itham etmiştir.¹¹⁶

Sarfe, ehl-i sünnet âlimleri tarafından kesinlikle kabul edilmemiştir ve bu görüşe birçok cevap verilmiştir.¹¹⁷

Bu bölümde sonuç olarak denilebilir ki; belâgat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını ortaya koyma yolunda bir vasıta. Değerini, gayesinin yüceliğinden almaktadır. Aslında insanlık ailesinin müşterek mahsûlü olan belâgat, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı üzerindeki ateşli tartışmalar sayesinde gerçek şahsiyetine kavuşmuş ve İslâm tefekkürünün muhtelif kaynaklarından gıdasını alarak kemâline erişmiştir.¹¹⁸

¹¹³ YAVUZ, Yusuf Şevki, *Sarfe*, DİA, İstanbul, 1988, XXXVI s.141.

¹¹⁴ Bkz. el-HAYYUN, Reşid, *Cedelü't-Tenzil ma'a Kitab-i Halki'l-Kur'an li'l-Câhuz, Menşûratü'l-Cemel*, Köln, 2000, s, 178.

¹¹⁵ el-CAHIZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, (Tahk. Abdusselam Muhammed Harun), *Mektebet-ü Mustafa el-Bâbî el-Halebî*, Mısır, 1965, IV, s,89.

¹¹⁶ er-RAFÎ, Mustafa Sadık, *İ'cazu'l-Kur'an ve'l-Belağatü'n-Nebeviyye, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî*, Beyrut, 1973, s,147.

¹¹⁷ Bkz. es-SUYUTÎ, *İtkan*, IV, s.7; el-KURTÛBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, , *Dâru'l-Hadis*, Kâhire, 1996, I, s. 91; es-SABUNÎ, Muhammed Ali, *et-Tibyan fi Ulûmi'l-Kur'an, el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2012, s.145.

¹¹⁸ COŞKUN, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsîrinde Belâgatın Önemi*, s. 204.



BİRİNCİ BÖLÜM

NESEFİ TEFSİRİNDE MEÂNİ İLMİ UYGULAMALARI

I. GENEL OLARAK İLM-İ MEÂNÎ

A. İlm-i Meânî'nin Tanımı

معانی kelimesi, lügat olarak “kastedilen şey” anlamına gelen معنى kelimesinin cemisidir.¹¹⁹ Terim olarak; *Arapça lafızların, muktezâ-yı hâle (duruma ve yerine) uygunluğunu bildiren ilimdir.*¹²⁰ es-Sekkâkî'ye göre ise İlm-i Meâni; *sözün terkiplerinin, (söz diziminin) ifade konusunda ayırt edici vasıflarının ve bu vasıflara bağlı istihsan ve diğer hususların, söz konusu vasıfları bilmek suretiyle sözün muktezâ-yı hâle uygun olması konusunda hatadan kaçınmak amacıyla incelenmesidir.*¹²¹ Ancak es-Sekkâkî'nin bu tanımı fazla rağbet görmemiştir. Hatta Hatîb el-Kazvînî, bu tanımı karışık bularak eleştirmiştir.¹²²

B. İlm-i Meâni'nin Kapsamı

Meâni ilminin gelişim tarihi, nahiv ilmi ve “*Nazım teorisi*”¹²³ ile yakından ilgilidir.¹²⁴ Nahiv ilmi gibi Meâni ilmi de, Arap dilinin literal yapılarıyla ilgilidir ve

¹¹⁹ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.633; SARI, Mevlüt, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul, 1982, s.1060.

¹²⁰ el-KAZVİNÎ, *Telhis*, s. 13; a.mlf, *el-İzah*, s. 23; TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.29; a.mlf, *el-Mutavvel*, s.19; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.41; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, s.138; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 265.

¹²¹ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.161.

¹²² el-KAZVİNÎ, *el-izah*, s.23.

¹²³ Bu teoriye göre Kur'anın İ'cazi kelimelerinin teker teker fasih olmasında değil duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve sözdizimindedir.

(DURMUŞ, İsmail, *Meani*, DİA, İstanbul, 1988, XXVIII, s. 205.)

¹²⁴ DURMUŞ, İsmail, *Meani*, DİA, İstanbul, 1988, XXVIII, s. 204.

bu nedenle iki disiplin birbiriyle önemli ölçüde örtüşmektedir.¹²⁵ Kelime, terim olarak ilk defa geçtiği “*Meâni’ş-Şi’r*” türü eserlerde “Şiir Temaları” yerine kullanılmıştır. “*Meâni’l-Kur’an*” türü kitaplarda ise “sözlük anlamı”, “etimoloji” ve gramer ağırlıklı “tefsir” ve “te’vîl” yerine kullanılmıştır.¹²⁶

Bazı âlimler Meâni ilminin kurallarını ortaya koyan kişinin Abdulkâhir el-Cürçânî olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁷ Ancak Meâni ilmini, Nahiv ilminden ayırarak müstakil olarak belagat ilminin üç bölümünden biri olarak kabul eden ve bu şekilde tarif eden kişi es-Sekkâki olarak bilinir.¹²⁸ es-Sekkâki’nin tarifine göre meânî ilmi, iki nedenden dolayı nahiv ilminden tefrik edilmek durumundadır. Birincisi; her iki disiplin de farklı ilişkilerle ilgilenmektedir. Her ne kadar hem gramerci hem de üslûpbilimci Arapça sözdizimlerini incelese de, gramerci, bir ifadenin kurulu linguistik (dilbilim) modele uyup uymadığını inceler. Üslûpbilim ile uğraşan kimse ise, dilde açığa çıkan metin ile konuşanın zihninde kalan niyeti arasındaki ilişkiye bakar. İkinci olarak; gramercinin değerlendirme alanı doğru ve yanlış ile sınırlandırılmışken, üslûpbilimci, analizinde her birini, değerlendirmesi gereken bir olasılıklar yelpazesi olarak kabul eder.¹²⁹

C. İlm-i Meâni’nin Konusu

Cümleleri, takdim, te’hir, zikr, hazf, iktisar, zamir yerine ism-i zâhir, İsm-i zâhir yerine de zamir getirmek gibi muktezâyı hâle uygun durumda kullanmaktan bahsetmektedir.¹³⁰ Meâni ilmi, el-Kazvînî ile birlikte sekiz temel konuda odaklanmıştır. Bunlar, Müsnedün ileyhin halleri, İsnâdın halleri, Müsnedin halleri, Müsnedle ilgili öğelerin halleri, inşâ, Kasr, Fasl ve Vasl, İcaz-İtnap-Müsâvâttır.¹³¹

es-Sekkâki, aklî hakikat ile aklî mecâzı, kelâmın vasfı saymak ve istiâre-i mekniyye’ye dâhil etmek suretiyle beyân ilminde ele alırken¹³² el-Kazvînî onları

¹²⁵SMYTH, Villiam, *Belagat İlminin standart hale gelen düzenlenişi ve es-SEKKÂKİ’nin Miftahu’l-Ulûm’u*, Çev. Abdullah Yıldırım, İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, İstanbul, 2013, S.22, s.218.

¹²⁶DURMUŞ, *Meani*, s.204.

¹²⁷el-MERAGİ, *Ulûmu’l-Belağa*, s. 41.

¹²⁸es-SEKKÂKİ, *Miftahu’l-Ulûm*, s.161.

¹²⁹SMYTH, ...*es-SEKKÂKİ’nin Miftahu’l-Ulûm’u*, s. 222.

¹³⁰HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, s.138.

¹³¹el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 13; DURMUŞ, *Meani*, s.205.

¹³²es-SEKKÂKİ, *Miftahu’l-Ulûm*, s.362.

isnâdın bir özelliği kabul ederek meânî ilminde ele almıştır.¹³³ es-Sekkâkî, kelâmı, haber ve talep kısımlarına,¹³⁴ el-Kazvîni ise daha kapsamlı bir şekilde haber ve inşâ kısımlarına ayırmıştır.¹³⁵ İnşâyı da talebî ve gayr-i talebî olarak iki kısımda incelemiştir.¹³⁶ Biz de bu çalışmamızda el-Kazvîni'nin taksimini esas alarak Meâni ilmini Haber ve İnşâ olarak işleyeceğiz.

D. İlm-i Meâni'nin Manaya Etkisi

Nahiv ilmiyle Meâni ilminin birbirleriyle örtüştüğünü yukarıda belirtmiştik. Nahiv ulemâsı, cümlenin unsurlarının nahiv kaidelerine göre tertip edilmesiyle yetinebilir, ancak bir belagatçı sadece nahiv kurallarıyla iktifa edip rastgele cümle kuramaz. Kurduğu cümlenin delaletine, dizilişindeki farklılığın yol açtığı manalara dikkat ederek murad ettiği manayı en kısa ibareyle ifade etmesi ve seçtiği cümlelerle kastettiği mananın uyumlu olmasına özen göstermelidir.¹³⁷ Kısaca gramerci, sadece kurulan modelin geçerli oluşu ile ilgilenirken Meânî talebesi, seçilen modellerin türü ile ilgilenir.¹³⁸ Örnek verecek olursak: kendisine herhangi bir haber verilecek muhatapın durumu üç halden biridir. Birincisi, muhatapın zihni, verilecek hükümden boştur ve haberin içeriği hakkında herhangi bir bilgisi yoktur. Bu takdirde muktezâyı hâle uygun olan, cümleyi te'kidsiz getirmektir. *إن زيد في الدار* gibi. İkincisi, muhatapın haber hakkında bilgisi olmakla beraber zihninde şüphe vardır. Bu durumda muhatapın şüphesini gidermek için te'kidli cümle gerekir. *إن زيدا في الدار* gibi. Üçüncüsü ise, muhatap haberi bilmekte, ama inkâr etmektedir. Bu durumda kelâmın son derece te'kidli olması gerekir.¹³⁹ *إن في الدار لزيداً* gibi.

Yukarıdaki örneğe nahiv açısından baktığımızda üç kullanım da doğrudur. Çünkü cümlelerin diziminde herhangi bir ihlal yoktur. Ancak belagat açısından incelediğimizde bu üç kullanımın, muhatapın durumuyla ilgili ince manaları ifade ettiğini görmekteyiz.

¹³³ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 18; DURMUŞ, *Meani*, s.205.

¹³⁴ es-SEKKÂKİ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.164.

¹³⁵ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 13.

¹³⁶ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 68; DURMUŞ, *Meani*, s.205.

¹³⁷ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, s.154.

¹³⁸ SMYTH, *...es-SEKKÂKİ'nin Miftahu'l-Ulûm'u*, s. 220.

¹³⁹ ATİK, Abdulaziz, *İlmu'l-Meani, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye*, Beyrut, 2009, 37-38; TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meani*, s.22.

II. HABER CÜMLESİ

Haber cümlesi, sözü söyleyen kişiye; “o, sözünde doğrudur veya yalancıdır” denilebilen kelama denir. Eğer kelim, vakıâya mutâbık (gerçeğe uygun) ise sözü söyleyen doğru sözlüdür. Eğer mutâbık değilse, yalancıdır.¹⁴⁰ Mesela, زيد قائم sözünü söyleyen kişi, eğer Zeyd ayakta ise doğru sözlüdür, ayakta değilse yalancıdır.

Ancak, Mutezile âlimlerinden en-Nazzâm, haberin doğruluğu için söyleyenin inancına da uygun olmasını şart koşmaktadır. Eğer bir kimse söylediği sözün doğruluğuna inanmıyorsa, söylenen söz doğru olsa bile o kimse yalancıdır. Tam tersi, bir kimse söylediği sözün doğruluğuna inanıyorsa, söz doğru olmasa da o kimse doğru sözlüdür. Delilleri ise, إن المنافقين لكاذبون (Münafikun, 63/1) âyetidir.¹⁴¹ Çünkü münafık kimse Peygamberin hak olduğunu söylese de, söylediğine inanmadığı için yalancıdır. Söz vakıâya mutabıktır, ancak mütekellimin (konuşanın) inancına mutâbık değildir. Bunun tersi, bir kimse inanarak “denizin suyu tatlıdır” dese, söz vakıâya mutâbık olmasa da mütekellim doğru sözlüdür.¹⁴²

en-Nazzâm’a verilen cevap ise şudur: Âyetteki yalancılıktan kasıt, münafıkların sözlerinde değil de إنك لرسول الله sözlerindeki şهادetlerinde yalancı olmalarıdır. Veya söylediklerini “şahitlik” olarak isimlendirmelerinde yalancı olmalarıdır. Diğer ihtimal ise, kendisiyle şahitlik yapılan şeyde, kendi inançlarına göre yalancı olmalarıdır. Müfessirimiz, bu üç ihtimali de zikretmiştir.¹⁴³

en-Nazzâm’ın öğrencisi el-Câhız ise haberi üç kısma ayırmıştır. Birincisi, haber, hem vakıâya hem de mütekellimin inancına mutâbıkça, doğru haberdir. İkincisi, hem vakıâya hem de mütekellimin inancına mutâbık değilse yalan haberdir. Üçüncüsü ise, Vakıâya veya mütekellimin inancından birine mutâbık olmayan haberdir. Bu haber de, ne doğru haberdir ne de yalan haberdir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 270; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 14; a.mlf, *el-İzah*, s. 25-26; *Arabiyye*, et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.33; el-MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.43;

HABENNEKE, *el-Belağatu'l-* s.171; es-SEKKÂKİ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.166;

¹⁴¹ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s.42-43; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 14; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.33; MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.42.

¹⁴² ATİK, *İlmu'l-Meani*, s. 44.

¹⁴³ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 14; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.34; el-MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.44; en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.484.

¹⁴⁴ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s. 43; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 14; a.mlf. *el-izah*, s.25; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.35; MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.44-45.

Her haber cümlesinde mahkûmün aleyh ve mahkûmün bih olmak üzere iki temel unsur vardır. Birincisi müsnedün ileyh/özne, ikincisi ise müsned/yüklem olarak isimlendirilir. Bu ikisi arasında oluşan bağıntıya da, isnâd denir.¹⁴⁵

A. Haber Cümlesinin Çeşitleri

İlm-i Meâni açısından mütekellim, muhatap ve bildirilen hüküm önemlidir. Kelamın, muktezâ-yı hâle uygun olması için bu üç unsurun arasındaki bağlantı dikkate alınmalıdır. Bundan dolayıdır ki, belagat uzmanları haberi *ibtidâî*, *talebî* ve *inkârî* olmak üzere üçe ayırmışlardır.

1. İbtidâî Haber

Haber cümlesinde, ister menfî olsun ister müsbet olsun, muhatap için te'kidi gerektiren bir durum olmadıkça aslolan haberin te'kidsiz gelmesidir. Eğer muhatapın haber hakkında herhangi bir bilgisi yoksa ve haberi inkâr etme gibi bir durumu da söz konusu değilse haber te'kidsiz gelir.¹⁴⁶

Örnek-1:

إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق إقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
“*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı kan pıhtısından yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.*”
(Alak, 96/1-5) Bu âyette Allah, (c.c.) kullarına bilmediklerini öğretmek ve onları cehaletin karanlığından ilmin aydınlığına çıkarmakla cömertliğinin kemaline işaret etmiş ve birçok faydası olan yazı ilminin de üstünlüğüne dikkat çekmiştir.¹⁴⁷
Dolayısıyla, bu haber cümlesinde te'kidi gerektiren herhangi bir durum olmadığı için haber te'kidsiz gelmiştir ve *ibtidâî* haberdir. Ancak müfessirimiz buna değinmemiştir.¹⁴⁸

فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت...ألخ
“*Onu doğrunca dedi ki, Rabbin! Onu kız doğurdum. Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi*

¹⁴⁵ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 270; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 13; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.32; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.45; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.169.

¹⁴⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.178; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.42; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 295; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 16; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.40.

¹⁴⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 663.

¹⁴⁸ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 178.

bilmektedir...”(Âl-i İmran, 3/36). en-Neseфі, bu âyetteki **والله أعلم بما وضعت** cümlesini, *İbtidâi* haber olarak değerlendirmiştir. Çünkü muhatapta herhangi bir inkâr alâmeti olmadığı için te’kide lüzum yoktur.¹⁴⁹ ez-Zemahşerî, buradaki ibtidaî habere değinmezken¹⁵⁰ el-Beydâvi ise aynı manaya gelen *İsti’nâf* kelimesini kullanmıştır.¹⁵¹

2. Talebî haber

Muhatap, eğer sözün doğruluğu hakkında tereddüt ediyor veya haberi kesin bir şekilde bilmek istiyorsa, bu durumda haberin, muhatabın zihbine yerleşmesi için te’kidli gelmesi güzel olur. Bu çeşit habere de Talebi haber denir.¹⁵²

Örnek:

أفّاح المؤمنون “Mü’minler muhakkak kurtulmuştur.” (Mü’minûn, 23/1) Âyetteki **قد** edatı **لما** edatının zıddıdır ve beklenen bir olayı isbat eder. **لما** edatı ise nefyeder. Mü’minler, kurtulma müjdesini bekliyorlardı. Bu cümle ise, mü’minlerin kurtulacağını haber vermiştir. Beklenen bir şeyin gerçekleşeceğine işaret eden bir hitap şekliyle gelmiştir. Belagat kitaplarında talebî habere örnek olarak verilen bu âyetteki inca manaya, en-Neseфі, ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi dikkat çekmişlerdir. Ancak, Talebî haber olduğunu net olarak ifade etmemişlerdir.¹⁵³

3. İnkârî Haber

Eğer muhatap, bildirilen hükmü inkâr ediyorsa, inkâr durumuna göre bir veya birden fazla te’kid edatı getirilebilir. Bu şekilde te’kidli kullanılan habere ise *İnkârî* haber denir.¹⁵⁴ Te’kid edatları şunlardır; Tenbih harfleri olan **أما** ve **ألا**, te’kid nûnları (Nûn-u muhaffefe ve mûsakkale), İstikbal edatları olan **أن، لن، لا**, aynı kelimenin tekrarı, **إنما** ile **hasr**, **سوف** ve **سين** edatları, elif-nûn maddesinin (ان) esre ve üstün hâli,

¹⁴⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.251;

¹⁵⁰ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s. 354.

¹⁵¹ el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzîl*, II, s.14.

¹⁵² el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 296; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 16; a.mlf. *el-İzah*, s.28; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru’l-Meâni*, s.39; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.49.

¹⁵³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.458; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.174; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzîl*, IV, s.82; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 301.

¹⁵⁴ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, 179; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 296; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 16; a.mlf. *el-İzah*, s.28; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru’l-Meâni*, s.39;a.mlf. *el-Mutavvel*, s.185; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.50; ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s. 38; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu’l-Ulûm*, s.171.

İbtidâ lâm'ı, yemin harfleri, [و، تاء، باء،] fasıl zamiri, [هو] zâid harfler, [إِنَّ، أَنْ، مَا] şart edatı olan **أَمَّا**, ve tahkik edatı olan **قَدْ** lafızlarıdır.¹⁵⁵

Örnek:

قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون “Rabbimiz biliyor ki, biz gerçekten gönderilen elçileriz.” (Yâsin, 36/16) Bu âyet-i kerime, “Ey Muhammed! Onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti. Hani biz onlara iki elçi göndermiştik de onları yalancı saymışlardı. Biz de onlara üçüncü bir elçi ile destek vermiştik. Onlar, ‘Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz’, dediler” (Yâsin, 36/14) mealindeki âyet ile beraber ele alınmalıdır. Hz. İsa, insanları putlara tapmaktan vazgeçirmek üzere şehir halkına (Antakya) iki elçi göndermişti. Elçiler, إنا إليكم مرسلون diyerek “المرسلون” kelimesini te’kidsiz kullanmışlardı. Şehir halkı, gönderilen elçileri yalanlayınca üçüncü bir kimse ile desteklenmişlerdir. Şehir halkı, inkârlarını artırıp “Siz de bizim gibi insansınız. Rahman hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söyleyen kimselersiniz” (Yâsîn, 36/15) deyince, “المرسلون” kelimesi inkâri haber olarak te’kidli gelmiştir. Bu inceliğe, en-Neseî, el-Beydâvi ve ez-Zemahşerî birbine yakın ifadelerle değinmişlerdir.¹⁵⁶

B. Haber Cümlesinin Amaçları

Aslında haber cümlesinin iki amacı vardır:

1- Herhangi bir kelimada bulunan hükmü, muhataba bildirmek için söylenir. Bunu da belagat uzmanları *fâide-i haber* diye isimlendirmişlerdir. Mesela, “Hz Peygamber fil senesinde doğdu. Kırk yaşında kendisine vahiy geldi. On üç yıl Mekke’de, on yıl Medine’de ikamet etti” örneğinde mütekellim, muhataba hüküm bildirmiştir.

2- Mütekellimin söylediği hükmü, mütekellimin kendisinin de bildiğini muhataba hissettirmek için söylenir. Buna da *lâzım fâide-i haber* denir.¹⁵⁷ Örneğin mütekellimin, “Sen bugün uykundan erken uyandın” sözünden maksat, muhataba

¹⁵⁵ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 296.

¹⁵⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.98-99; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.9; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.265; el-KAZVİNÎ, *el-İzah*, s.28

¹⁵⁷ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 280; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 173; el-KAZVİNÎ, *Telhis*, s. 15; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.37-38;a.mlf. *el-Mutavvel*, s.182; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.46; ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s. 50.

yeni bir şey öğretmek değil, mütekellimin hükmü bildiğini muhataba hissettirmektir.

Yukarıda değindiğimiz iki amacın dışında haber cümlesi, merhamet dilemek, zayıflığı açıklamak, üzüntüsünü belirtmek, övünmek, çalışmaya teşvik etmek, azarlamak, nasihat etmek, emretme, nehyetme ve dua etme gibi maksatlar için kullanılır.¹⁵⁸ Müfessirimiz, bu anlamlara da yer yer dikkat çekmiştir. Şimdi kısaca örnekler sunalım.

Örnek:

قال رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدَعَائِكَ شَقِيًّا (Zekeriyyâ a.s.) “*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Başımı (saçlarımı ve sakalımı) bembeyaz alev aldı. Sana yaptığım dualarda hiç mahrum olmadım*” dedi. (Meryem, 19/3-4) Bu misalde Zekeriyyâ (a.s.), sadece kendi zayıflığını ve acziyetini beyân etmiştir. Dolayısıyla, burada herhangi bir hüküm bildirme yoktur.¹⁵⁹

Örnek-2:

وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ “*Andolsun, siz ölümle karşılaşmadan önce onu temennî ediyordunuz. İşte onu gördünüz, ama bakıp duruyorsunuz*” (Âl-i İmran, 3/143). Bu âyette, Bedir savaşına katılmayan kimselere hitap olunmuştur. Hâlbuki onlar, şehitlik şerefine nail olmak için Rasulullah ile beraber sefere çıkmayı arzulamışlardı. Rasulullahın görüşü Medine’de kalıp savunma savaşı yapmak olduğu halde, bahsedilen kişiler, müşrikleri Medine dışında karşılama hususunda ısrar ettiler. Bu cümlede, onların ölümü temennî ederek Peygamberi Medine dışına çıkarmaları ve yenilgiye sebep olmaları hususunda azarlama anlamı vardır. Yani “ölümün şiddetini bildiğiniz halde ölümle karşılaşmadan önce onu arzuladınız. Kardeşlerinizin, aranızda öldüğünü işte gördünüz, ama bakıp duruyorsunuz” demektir.¹⁶⁰

Örnek-3:

¹⁵⁸ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 173-175; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 283.

¹⁵⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.326.

¹⁶⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.98-99; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I. s. 421.

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ “Münafıklar çekinirler. (Tevbe, 9/64) Bu cümle, emir manasına haberdır. Yani “münafıklar çekinsinler” demektir. ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi, bu haber cümlesinin emir manasına geldiğini anlatırken قِيلَ (denildi) lafzını kullanmıştır.¹⁶¹ en-Neseffî ve ez-Zeccâc ise قِيلَ lafzını kullanmadan anlatmıştır.¹⁶²

III. İNŞÂ CÜMLESİ

Sözlükte, “icâd etmek, ortaya koymak” gibi anlamlara gelen *İnşâ*,¹⁶³ ıstılahta, “doğruya ve yalana ihtimali olmayan” söz demektir. Talebî ve ğayr-i talebi olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶⁴

A. Talebî İnşâ Cümlesi

Talep anında mevcut olmayan bir şeyin yapılmasını istemektir. Emir, nehiy, İstifhâm, temennî ve nidâ ile o şeyin yapılması istenir.¹⁶⁵

1. Emir

Maddi veya manevi herhangi bir şeyin gerçekleşmesini istemektir. Emrin dört sîğası vardır. Bunlar, emir fiili, başında emir lâmi bulunan mudâri fiil, emir manasına gelen ism-i fiil ve emir fiili yerine kullanılabilen masdardır.¹⁶⁶ Emir, aksine bir karine bulunmadıkça vücûb ifade eder. Eğer karine varsa başka manalara da hamledilebilir.¹⁶⁷

Örnek:

فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ “O halde sen, akrabaya, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver” (Rûm, 30/38). Bu âyetteki فَاتِ fiili, emr-i hâzır sîğasıdır. Buradaki emir vücûb ifade eder. حَقَّهُ kelimesinden kasıt ise, nafakadır. Hanefî mezhebine göre zevi'l-erhâm'a (çocuk ve baba dışındaki yakınlarla) da ihtiyaç durumunda nafaka vaciptir. Şafîî mezhebine göre ise حَقَّهُ kelimesinden kasıt, zekâtıdır.

¹⁶¹ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.286; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, III, s.87.

¹⁶² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.690; ez-ZECCÂC, Ebu İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'an ve İ'rabuhu*, Tahk. Abdulcelil Abduh, *Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1988, II, s.459.

¹⁶³ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, Dâr-u Sader, Beyrut, h.1414, I, s.170; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s. 920; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs*, I, s.466.

¹⁶⁴ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 318; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 68; a.mlf. *el-İzah*, s.108;

¹⁶⁵ el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.61; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 318; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 68; a.mlf. *el-İzah*, s.108; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.228.

¹⁶⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.228; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 318.

¹⁶⁷ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.318.

Dolayısıyla, baba ve çocuk dışındaki yakınlarla nafaka vacip değildir.¹⁶⁸ ez-Zemahşerî, burada mezheplerin görüşlerini vermekle yetinirken, Hanefî mezhebinin görüşünü savunan en-Nesefî, bu emrin vücûp için olduğunu ve zevi'l-erhâm'a nafakanın vacip olduğunu net bir şekilde savunmaktadır. el-Beydâvi ise, emrin vücûp için olduğunu kabul etmekle beraber, hitabın peygamberimiz için veya malî durumu yerinde olanlar için olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁹

Örnek-2:

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ

“Ellerinizin altında bulunanlardan (köleler ve câriyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır (kabiliyet ve güvenilirlik) görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın. Allah'ın size vermiş olduğu malından siz de onlara verin”(Nûr, 24/33). en-Nesefî, bu âyeti açıklarken, فَكَاتِبُوهُمْ emrinin nedb için olduğunu beyân etmiştir. Ancak, وَآتُوهُمْ emrinin, mükâtepe kölelere¹⁷⁰ yardım ve zekâtta pay verilmek sûretiyle vücûp için olduğunu beyân etmiştir. İmam Şafîî ise bu emirden, serbest kalma bedelinden dörtte bir oranında indirim yapılmasının vacip olduğunu anlamıştır. en-Nesefî ise, Hanefî mezhebinin görüşünü gerekçelendirerek savunmaktadır. Ona göre vacip olan, mükâtepe kölelere yardım etmektir. Dörtte bir oranında indirim menduptur. Çünkü vermek, temlik etmektir. Borçtan düşürmeyi kapsamamaktadır. el-Beydâvî' de burada net bir şekilde Şafîî mezhebinin görüşünü savunmaktadır.¹⁷¹

Örnek-3:

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ “Müminler ancak Allaha güvenip dayanmalıdırlar” (Âl-i İmran, 3/160). Bu âyetteki فَلْيَتَوَكَّلِ kalıbı, başında emir lââmı bulunan mudâri fiildir.

Allah'a tevekkülün vücûbiyyetine delalet etmektedir¹⁷²

Örnek-4:

¹⁶⁸ el-HİNDÎ, Muhammed Abdulhakk İbn-i Şah, *el-İklîl Alâ Medâriki 't-Tenzil, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2012, V, s.627.

¹⁶⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.702; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.661; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, III, s.87.

¹⁷⁰ Mükatepe köle, hür olmak için efendisiyle bir menfaat karşılığında anlaşma yapan köledir.

¹⁷¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.503; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.239; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, IV, s.106.

¹⁷² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.307; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.432; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, II, s.46.

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهٗ “Amel defteri sağ tarafından verilen: alın, kitabımı okuyun! der” (Hâkka, 69/19). Bu âyetteki هَاؤُمُ kelimesi, emir manasına gelen ism-i fiildir. en-Nesefî ve el-Beydâvi bu kelimeyi, خذوا (alın) şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁷³

Örnek-5:

وَإِلَىٰ الْوَالِدِينَ إِحْسَانًا “Ana babaya iyilik edin!” (En’âm, 6/151) Âyetteki إِحْسَانًا kelimesi masdardır ve emir manasında kullanılmıştır. en-Nesefî, bu cümlenin takdirini وَأَحْسِنُوا بِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا şeklinde yapmıştır.¹⁷⁴

a. Emir Sîğasının Farklı Anlamlar İfade Etmesi

Emir sîğasının her zaman vücûba delalet etmediğini yukarıda belirtmiştik. Duruma bağlı olarak veya sözlü bir karine olduğu zaman emir, asıl anlamından çıkarak başka anlamlar ifade edebilir. Bu durumda emrin mecâzi anlamı olmuş olur. Bu mecâzi anlamlar, *Duâ, İltimas, İrşad, temennî, Teraccî, tey’is* (ümit kestirme), *Tahyîr, Tesviye, Ta’ciz, Tehekküm, ihane, İbâha, tevbîh, Te’nîb, Takrî’, Nedb, Tehdid, İmtinan, İnzar, İkram, Tekvin, Tekzib, Meşveret, İtibar, Teaccüb* gibi anlamlardır.¹⁷⁵

en-Nesefî, tefsirinde emrin diğer anlamlarına sıkça değinmiştir. Müfessirimizin değindiği anlamlara değinmeye çalışacağız.

i. Duâ Manası

Sözlükte “yardım istemek, yalvarmak, bağırıp çağırmak, seslenmek” gibi anlamlara gelen dua¹⁷⁶, terim olarak, “yardım dileme ve yalvarma yoluyla talepte bulunmak” demektir.¹⁷⁷ Bu da genellikle kulun rabbinden talepte bulunması şeklinde olur.¹⁷⁸ Ancak, bir kimsenin kendisinden rütbe bakımından üstün olan bir kimseye kullandığı her emir sîğasının dua manasına geldiğini söyleyenler de vardır.¹⁷⁹

Örnek:

¹⁷³ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.531; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzîl*, V, s.241.

¹⁷⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.547.

¹⁷⁵ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.231-232; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 334; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.75-76; ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s. 77.

¹⁷⁶ ZEBÎDÎ, *Tacu’l-Arûs*, XXXVIII, s.46-47; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.286;

¹⁷⁷ ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s. 77.

¹⁷⁸ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.232.

¹⁷⁹ ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s. 77.

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونَ “(O peygamber) “Ey Rabbim! Yalanlamalarına karşı bana yardım et!” dedi”(Mu’minûn, 23/26-39. Bu âyetteki انصُرْنِي emir sîğasıdır. Hûd a.s. kavminin îman etmesinden ümit kesince Allah’a bu şekilde yakarmış ve kavminin helak edilmesini Allah’tan istemiştir. en-Neseî bu kelimenin dua manasına olduğunu, Allah’ın, “Yakın zamanda mutlaka pişman olacaksınız! (Mu’minun 23/40) sözüyle o peygamberin (Hz. Hûd) duasına icabet etti” sözüyle ifade etmiştir.¹⁸⁰

ii. Nedb Manası

Nedb, lügat olarak “önemli bir işe çağırmak” demektir. Terim olarak, muhatabın yapmasının veya yapmamasının helal olması demektir.¹⁸¹ Fıkıh usulündeki tanımı ise “Şari’in (kanun koyucunun) yapılmasını zorunlu tutmadığı, ancak yapıldığı zaman sevaba nail olunan, yapılmadığı zaman da azar gerektirmeyen işlerdir.¹⁸²

Örnek:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ “Aranızdaki bekarları evlendirin” (Nûr, 24/32). Âyetteki الْأَيَامَى kelimesi, أَيْم kelimesinin cemisidir. Manası ise, ister erkek isterse kadın olsun, ister bakire ister dul olsun, eşi olmayan demektir. Âyette, eşi olmayanları evlendirmeye teşvik vardır. Evlenmek mendub olduğu için وَأَنْكِحُوا olan emir sîğası da nedb içindir. Neseî ve Zemahşerî bu manayı kabul ederken, el-Beydâvi, âyetin devamında gelen الإِمَاء lafzından hareketle köle ve cariyelerin istemeleri halinde onları evlendirmenin vacip olduğunu kabul etmektedir.¹⁸³

iii. İbaha Manası

Mübah demek, Şari’in (kanun koyucunun) mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı işlerdir. Yapılması durumunda sevap yoktur, yapılmaması durumunda da herhangi bir ceza yoktur.¹⁸⁴

Örnek:

¹⁸⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.465, 469.

¹⁸¹ ATÎK, *İlmu 'l-Meâni*, s.82.

¹⁸² ZEYDAN, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli 'l-Fıkh, Müessesetü 'r-Risale Naşirûn*, Beyrut, 2010, s.37.

¹⁸³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.502; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.234; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, IV, s.105.

¹⁸⁴ ZEYDAN, *el-Veciz*, s.44.

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ” *“Namaz kılınıncı artık yeryüzüne dağılın”* (Cum’a, 62/10). Âyetteki فَانْتَشِرُوا olan emir sîğası ibaha içindir. Namazdan sonra dağılılabilirsiniz demektir.¹⁸⁵

iv. Tahyîr Manası

Tahyîr, muhatabı iki veya daha fazla şeylerden birini yapmakla serbest bırakmaktır.¹⁸⁶ Tahyîr ile ibaha arasındaki fark şudur: Tahyîrde, emredilen şeylerin her ikisini birden yapmak mümkün değilken, ibahada mümkün olmaktadır.¹⁸⁷

Örnek:

يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه *“Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk, biraz hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibadetle geçir. Yahut bundan biraz eksilt. Yahut buna biraz ekle!”* (Müzzemmil, 73/1-4). Âyette, konumuzla ilgili olan emir sîğaları انقص ve زد kelimeleridir. Müfessirimize göre burada hitap Hz. Peygamberdir ve Hz. Peygamber iki şey arasında muhayyer bırakılmıştır. Bu iki şey, gecenin yarısının azında kalkmak veya iki şeyden birini seçmektir. Seçmesi gereken iki şey ise, gecenin yarısından azını ibadetle geçirmek veya gecenin yarısından çoğunu ibadetle geçirmektir. Eğer نصفه kelimesi قليلاً kelimesinden bedel olursa, Hz. Peygamber üç şey arasında muhayyer olmaktadır. Bu üç şey, gecenin tam yarısını ibadetle geçirmek, gecenin yarısından azını ibadetle geçirmek ve gecenin yarısından çoğunu ibadetle geçirmektir.¹⁸⁸

v. Tehdit Manası

Örnek:

قُلْ يَا قَوْمِ اِعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ *“Ey kavmim! Elinizden geleni yapın. Ben de (görevimi) yapacağım”* (En’am, 6/135). Bu âyetteki اِعْمَلُوا kalıbı emir sîğasıdır. en-Nesefî de, birçok müfessir gibi tehdit için olduğunu söylemiştir. Kâfirlere, “Siz küfrünüzde ve bana düşmanlıkta devam edin, ben de İslam üzere devam edeyim, yakında bileceksiniz” şeklinde tehdittir. Tehdit manası ifade ettiğine karine ise, âyetin devamındaki فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ cümlesidir. Yani, “güzel akıbetin hangimizin

¹⁸⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.482.

¹⁸⁶ ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s. 79,

¹⁸⁷ KOMİSYON, *el-Belağa, el-Meâni*, Nşr, Camiatü’l-Medine el-Alemye, Malezya, t.y. s.355.

¹⁸⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.555; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.637; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzîl*, V, s.255.

olduğunu yakında bileceksiniz” demektir. Tehdit manası için emir sîğası kullanmak da uyarı için çok güzel bir yöntemdir.¹⁸⁹

vi. *İhâne Manası*

İhane, muhatabı küçümsemek, itibarını düşürmek ve azarlamak kastıyla emretmektir.¹⁹⁰

Örnek:

ذُرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهَهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ “Onları bırak; yesinler, eğlensinler ve boş ümit onları oyalayadursun. (Kötü sonucu) yakında bilecekler!” (el-Hicr, 15/3). Âyetteki, ذُرُّهُمْ sîğası emir sîğasıdır ve ihâne manasıdır. Müfessirimiz, “Onların düzelmelerinden ümidini kes! Onlara öğüt ve nasihat vererek onları buldukları durumdan vazgeçirmeyi bırak! Yesinler, dünyalıklarıyla eğlensinler, kuruntuları onları imandan alıkoysun. Yaptıkları şeyin ne kadar kötü olduğunu yakında bilecekler!” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹¹

2. *Nehiy*

Mevki itibariyle üst konumda olan birinin, İsti’la (yücelik) yoluyla muhataptan bir işi yapmamasını istemesidir. Nehiy sîğası için, başına cezmeden ve nehyeden لا edatının geldiği mudâri fiil kullanılır. Nehiy sîğası, bir işi yapmak veya terk etmek hususunda bağlayıcı bir mükellefiyettir. Ancak, karine ile başka manalar da ifade edebilir.¹⁹²

Örnek-1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً “Ey iman edenler! Kat kat artırarak faiz yemeyin” (Âl-i İmran, 3/130). Âyetteki, لَا تَأْكُلُوا kelimesi nehiy sîğasıdır ve faiz yemeyi kesin bir şekilde yasaklamıştır.¹⁹³ Nehiy fiilleri, emir fiillerinde olduğu gibi

¹⁸⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.539; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.68; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.183.

¹⁹⁰ ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s. 81.

¹⁹¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.183; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.570.

¹⁹² HÂŞİMÎ, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyâni ve'l-Bedî'*, Tahk. Yusuf Sumeylî, *el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2010, s.76; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.228; el-MERAGÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.79; ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s. 83.

¹⁹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.291.

karine olursa asıl anlamı dışında, duâ, iltimas, temennî, irşad, tevbih, küçümseme, tey'is, tehdit ve teselli gibi anlamlara gelebilir.¹⁹⁴

Örnek-2:

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ “*Ve Allahı zâlimlerin yaptığı şeylerden gafil sanma*” (İbrahim, 14/42). Âyetteki nehiy sîğası وَلَا تَحْسَبَنَّ kelimesidir. Kelimenin sonundaki nûn te'kid içindir. en-Neseî'nin açıklamalarına göre hitap, Hz. Peygamberin dışındaki insanlar için olabilir. Bu takdirde cümle, mazlumlara için tesellidir, zâlimler içinse tehdittir. Hz. Peygamberin Allahı gafil zannetmediğini pekiştirmek için, hitabın, bizzat Hz. Peygamber için olması da muhtemeldir. Bir diğer ihtimal ise, Allah'ın, zâlimlerin yaptıklarını hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde bildiğinin ve ister az isterse çok olsun bütün yaptıklarına karşılık onları cezalandıracağına tehdit yoluyla bildirilmesidir.¹⁹⁵

Örnek-3:

رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا “*rabbimiz! Bizi hidâyete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme*” (Âl-i İmran, 3/8). “Biz muhkemlerle amel edip müteşabihlere teslim olduktan sonra bizim kalplerimizi kaydırma!” demektir. en-Neseî'nin bu açıklamalarından, âyetteki لَا تُرْغِ sîğasının duâ için olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁶

3. İstifhâm

İstifhâm, “daha önce bilinmeyen bir şeyi, bilmek istemektir” Bu bilgi isteme, (Hemze), (من, هل, أي, كم, كيف, أنى, أين), (edatlarıyla yapılır. İstifhâm edatları bilgi isteme mahiyetine binâen üçe ayrılır:

1-İstifhâm, bazen tasavvur bazen de tasdik için olur. Bunun edatı da hemzedir.

2-İstifhâm da bazen sadece tasdik istenir. Edatı ise هل dir.

¹⁹⁴ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s. 84-88; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.231; el-MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.79; HAŞİMÎ, *Cevâhiru'l-Belâğa* s.76-77.

¹⁹⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.177; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.562; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.202.

¹⁹⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.238.

3-Bazen de istifhâmda sadece tasavvur istenir. Bunun için ise, “hemze” ve هل dışında kalan edatlar kullanılır.¹⁹⁷

Tasavvur sorusu, müfred bir şeyi öğrenmek için sorulan sorulardır. Tasavvur sorularında, müsnedün ileyh, müsned, mef’ul, hâl, zarf gibi unsurlardan birinin tayini için cevap istemek vardır. Örneğin, أضرب خالد أم أكل “Halit dövdi mü yoksa yedi mi?” sorusunun cevabı ya ضرب ya da أكل olmalıdır.

Tasdik sorularında ise, müsned ile müsnedün ileyh arasındaki hükmün olumlu ya da olumsuz durumu sorulur. Mesela, هل بُعِثَ خَاتَمُ الْمُرْسَلِينَ “Son Peygamber gönderildi mi?” sorusunun cevabı نعم, بُعِثَ “Evet, gönderildi.” şeklinde olmalıdır.¹⁹⁸

İstifhâm Üslûbu, Kur’an-ı Kerim’de, çok kullanılmasını gerektiren sebeplerin bulunması, manalarının ve kastının çeşitliliğiyle öne çıkmış bir üslûp olarak 1260 âyette kullanılmıştır. Kur’an âyetlerinin 6232 âyet olduğunu kabul edersek, bu üslûbun Kur’anda ne kadar çok olduğunu görürüz. İstifhâmın Kur’anda bu kadar fazla kullanılması, bu üslûbun etkisine ve bu üslûbu gerektiren nedenlerin fazlalığına delalet etmektedir.¹⁹⁹

İstifhâm üslûbu Kur’anda iki kısımdır. Birincisi, Kur’anın bir insandan hikâye ederek kullandığı İstifhâmdır ki, bu, İstifhâmın asıl manası da olabilir, başka anlamları da olabilir. İkincisi, Allahın mahlûkatı Muhatap olarak kullandığı İstifhâmdır. Bu durumda ise istifhâm, hakîkî manada değil, mecâzi manada kullanılmış demektir.²⁰⁰

İstifhâm üslûbunun belagat açısından özelliği, İstifhâmın mecâzi manada kullanılmış olmasıdır. en-Nesefî’nin daha çok İstifhâmın mecâzi anlamı üzerinde durması hasebiyle bu bölümde biz de İstifhâmın mecâzi anlamları üzerinde duracağız.

¹⁹⁷ el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, 63-64; HAŞİMÎ, *Cevâhiru’l-Belâğa* s.78; ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s.88; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.258.

¹⁹⁸ HAŞİMÎ, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s.78-79; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.258-259; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, 64;

¹⁹⁹ el-LEBBEDÎ, Abdurrauf Said Abdulğani, *Hemzetü’l-istifham fi’l-Kur’ani’l-Kerim, el-Mektebetü’l-Vataniyye*, Amman, 1992, I, s.7.

²⁰⁰ YUSUF, Abdulkerim Mahmud, *Üslûbu’l-İstifhâm fi’l-Kur’ani’l-Kerim, Mektebetü’l-Ğazzâlî, Şam*, 2000, s.170.

İstifhâmın hakîkî manası, bilgi istemektir. Ancak İstifhâm edatları çoğu zaman asıl manasının dışına çıkar ve mecâza döner. Bu durumda İnkâr, tevbîh, takrir, taaccüb, itâb, tezkir, iftihar, ta'zim, tehvîl ve tahvîf, teshîl ve tahfif, tehdit, teksir, tesviye, emir, tenbih, terğib, nehiy, dua, istirşad, temennî ve teraccî, istibta', arz, tahsis, tecâhül, tahkir, medih ve zemm, iktifa, istib'ad, înas, tehekküm, ihbar ve te'kid gibi anlamlara gelir. Müfessirimiz, bu manaların çoğuna değinmiştir. Ancak, hepsine misal vermek sözü uzatacağı için birbirine yakın anlamlı olanlara misal vermekle yetineceğiz.

Örnek-1:

قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ De ki, “Bana sadece, sizin ilahınızın ancak bir tek Allah olduğu vahyedildi. Hâlâ Müslüman olmayacak mısınız?” (Enbiya, 21/108). فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ kelimesindeki هل lafzı İstifhâm edatıdır. إسلاموا manasına emir ifade etmiştir.²⁰¹

Örnek-2:

وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ “O azap gerçek midir? diye senden haber istiyorlar” (Yûnus, 10/53). Buradaki İstifhâm edatı أَحَقُّ هُوَ kelimesindeki “hemze”dir. Burada müşrikler, peygamberimizden, kendilerinin tehdit edildiği azabı inkâr ederek ve alaya alarak o azaptan sormaktadırlar. Buradaki istifhâm edatının, hem inkâr hem de istihza için olduğunu ez-Zemahşerî ve en-Nesefî malum sîğayla olarak ifade ederken, el-Beydâvi قبل lafzıyla ifade etmiştir.²⁰²

Örnek-3:

وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ “İşte bu (Kur'an) da bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür. Şimdi onu inkâr mı ediyorsunuz?” (Enbiya, 21/50). İstifhâm edatı أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ cümlesinin başındaki “hemze”dir ve tevbîh (kınama) içindir. “Onun Allah tarafından indirildiğini inkâr mı ediyorsunuz?” demektir. en-Nesefî ve el-Beydâvi buradaki tevbîh manasına değinirken Zemahşerî değinmemiştir.²⁰³

Örnek-4:

²⁰¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.424.

²⁰² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.28; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.352; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, III, s.116.

²⁰³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.408; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, IV, s.53.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Gerçek şu ki, kâfir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; iman etmezler” Bakara, 2/6). Bu âyetteki konumuzla alakalı olan kısım أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ terkibidir. Bu terkip cümle olarak mübteda konumundadır ve سواء عليهم إنذارك وعدمه (senin uyarman ve uyarman onlar için birdir) takdirindedir. سواء عليهم إنذارك وعدمه cümlesi ise “İnne” nin (ن) haberidir. Bir filin, normal şartlarda sürekli haber olması gerekirken, burada mana ciheti kastedilerek mübteda yapılmıştır ki bu da caizdir.

Genelde “hemze” ve أم edatları İstifhâm için kullanılmaktadır. Ancak burada, sadece tesviye manasını barındırmıştır. İstifhâm manası yoktur. Öte yandan, Sîbeveyh’e göre burada da istifhâm suretinde gelmiştir. Tıpkı اللهم اغفر لنا أيتها العصابة (Allahım bizi, bu topluluğu bağışla) sözünde, أيتها sözünün nidâ suretinde geldiği gibi.²⁰⁴ Sonuç olarak, buradaki “hemze” ve أم edatları İstifhâm suretinde gelmiştir, ancak İstifhâm değildir. Tıpkı أيتها lafzının, nidâ suretinde gelmesine rağmen nidâ olmadığı gibi.²⁰⁵

Örnek-5:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ “onlara mağfiret dilesen de dilemesen de birdir” (Münafikûn, 63/6). Bu âyetteki أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ cümlesindeki istifhâm, “hemze”dir. أَسْتَغْفَرْتَ kelimesi, fiil-i mâzidir. Başındaki hemze, vasıl hemzesi olduğu için düşmüştür. Hemzenin düştüğüne, أم edatı delalet etmektedir. Buradaki mana “onlar nifak üzere oldukları müddetçe istiğfar onlara fayda vermez” demektir. Çünkü onlar, küfürlerinden dolayı istiğfarı önemsemeler ve istiğfara güvenmezler. Veya mana, “Allah onları bağışlamayacağı için istiğfar onlara fayda vermez.” demektir. Dolayısıyla buradaki İstifhâm hemzesinde tesviye manası vardır.²⁰⁶

Örnek-6:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ “Yalan sözlerle Allah'a iftira edenden veya O'nun âyetlerini yalanlayandan daha zalim kimdir?” (En'âm, 6/21). Buradaki مَنْ edatı İstifhâmdır ve nefiy manasını barındırmaktadır. “Allaha iftira atan kimseden daha zalim kimse yoktur” demektir. Zulüm ise bir şeyi, kendi yerinden başka bir yere

²⁰⁴ SÎBEVEYH, Amr b. Osman el-Kitâb, Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, *Mektebetü'l-Hancî*, Kâhire, 1988, III, s.170.

²⁰⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.45; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.47; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, I, s.41.

²⁰⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.487.

koymaktır. En kötüsü ise yaratılanı, yaratan yerine koymaktır. Dolayısıyla buradaki İstifhâm da hakîkî manasının dışına çıkıp nefiy anlamında kullanılmıştır. Bu anlama ez-Zemahşerî ve el- Beydâvi değinmemiştir.²⁰⁷

Yukarıda belirttiğimiz gibi İstifhâm, otuzdan fazla anlama gelebilmektedir. en-Nesefî bu anlamların çoğuna değinmiştir. Biz burada maksadın hâsıl olduğunu düşünerek zikrettiklerimizle iktifa edeceğiz.²⁰⁸

4. Temennî ve Teraccî

Temennî, sevilen bir şeyin meydana gelmesini arzulamaktır. Arzulanan şey ya imkânsızdır ya da çok uzak bir ihtimaldir. Eğer istenen şeyin olması umut edilirse (yani çok uzak bir ihtimal değilse) buna da Teraccî denir. Temennî anlamına delalet eden asıl edat “ليت” edatıdır. Bununla beraber لعل, هل ve لو edatları da bazen temennî anlamına gelebilmektedir. Teraccî edatları ise لعل ve عسى edatlarıdır.²⁰⁹

Örnek-1:

قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونَ
“Dünya hayatını arzulayanlar: Keşke Kârûn'a verilenin benzeri bizde de olsaydı, dediler” (Kasas, 28/79). Âyetteki temennî edatı ليت lafzıdır. en-Nesefî bu âyetin tefsirini şöyle yapmaktadır:

Kârûn, kırmızılar ve sarılar içerisinde, görkemli bir şekilde kavminin karşısına çıktı. Rivâyete göre Kârûn, bir cumartesi günü, üzerinde argüvan, onun üzerinde de altından bir eğer bulunan gri bir katırın üzerinde yanında dört bin kişilik takımıyla kavmine göründü. Başka bir rivâyete göre, hem kendisinin hem de atlarının üzerinde kırmızı ipekler vardı. Sağında üç yüz tane erkek köle, solunda ise üç yüz tane ipekle süslenmiş beyaz tenli cariyeler vardı. Dünya hayatını arzu edenler, “Keşke Kârûn gibi bizim de servetimiz olsaydı” dediler. Denildiğine göre, bu temennîde bulunanlar mü'min kimselerdi. Her insan bu şekilde bir bolluğu arzu eder. Diğer bir rivâyete göre bu temennide bulunanlar, kâfirlerdi. “Keşke Kârûn gibi bizim de servetimiz olsaydı” diyenlerin müminler olduğu kabul edilirse, müminlerin bu sözü gıpta ederek söyledikleri anlaşılır. Çünkü gıpta eden kişi, bir nimete sahip olan

²⁰⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.496.

²⁰⁸ Bkz. İstib'âd (uzak görme) manası, NESEFÎ, *Medârik*, I, s.254; Tehekküm manası, III, s.146; Takrir manası, I, 201; Takrî' manası, III, 109.; İnzar ve Tenbih manası için, III, 416; taaccüb manası, I, 78; azarlama manası için, I, 561; zemm manası, I, 358; Korkutma manası, II, 355.

²⁰⁹ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s.111-114; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.251.

kişinin elindeki mal yok olmamak kaydıyla, aynısının kendisinde de olmasını temennî eden kişidir. Haset eden kişi ise, nimet sahibi kimsenin elindeki malların kendisinin olmasını temennî edendir. Nitekim Allah-u Teâlâ, “Allahın, sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri (hasetle) arzu etmeyin” (Nisa, 4/32) buyurmuştur.²¹⁰ en-Neseî'nin değerlendirmelerinden sonra şunu söyleyebiliriz: Âyette ليت lafzı ile temennî vardır. İstenen şeyin gerçekleşmesi çok uzak bir ihtimaldir, ancak imkânsız değildir.

Örnek-2:

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ “(İbrahim) bunu, belki dönerler diye, ardından gelecekler arasında kalıcı bir söz yaptı” (Zuhruf, 43/28). Müfessirin açıklamalarına göre, İbrahim (a.s.) sürekli söylediği tevhid sözünü, yani “ben sizin Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağım” sözünü, sonra gelen zürriyeti için kalıcı bir söz yaptı. Zira kavminin içinde hâlâ tevhid üzere olan ve tevhide çağıranlar vardı. لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ sözü ise, “umulur ki, şirk koşanlar muvahhidlerin duasıyla şirkten dönerler” demektir. Buradaki لَعَلَّ edatı teraccî içindir. Teraccîde bulunan kişi ise İbrahim (a.s.) dır.²¹¹

Örnek-3:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى “Ona (Firavuna) yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar” (Tâhâ, 20/44). en-Neseî bu âyetteki لَعَلَّ edatı üzerinde, diğerlerine göre biraz fazla durmuştur. Firavunun iman etmeyeceğini bildiği halde Allah, “belki öğüt alır” dedi. Bu takdirde لَعَلَّ edatındaki teraccî anlamı, emre muhatap olan Mûsa ve Hârûn (a.s.) içindir. Yani, firavunun iman etmeyeceğini bilerek, “ameli kendisine fayda veren bir kişiye davranır gibi ona yumuşak davranın” demektir. Bu da firavunun mazeretini engellemek içindir.

Denildiğine göre, bu edatta, firavun değil de belki başka bir öğüt alan ve Allah'tan korkan çıkar manası da vardır. Nitekim firavunun kavminden çok imam edenler çıkmıştı. Yine denildiğine göre لَعَلَّ edatı Allah için söylenirse kesinlik ifade eder. Bu takdirde, Firavunun öğüt almasına iki ihtimal vardır. Birincisi, Firavun, Hz. Mûsa'yı dinleyince Allah'tan korkarak öğüt aldı ve Hz. Musa'ya tâbi olmak istedi.

²¹⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.658; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.432; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.186.

²¹¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.270.

Ancak Hâmân buna engel oldu. İkinci ihtimal ise, firavun, boğulurken öğüt aldı ve iman etti. Ancak imanı kendisine fayda vermedi.²¹²

“وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” (Âl-i İmran, 3/132) âyetinin tefsirini de müfessir şu şekilde yapar: Bu gibi yerlerde عسى ve لعل edatlarının kullanılması (her ne kadar tefsir ehli عسى ve لعل edatları Allah için kullanıldığında tahkik anlamına gelir dese de) ve bu edatların Allah için kullanıldığında kesinlik ifade etmesi, takva yolunun inceliklerini bilen, Allah’ın rızasına ulaşmanın zorluğunu ve Allah’ın rahmetine ve sevabına ulaşmanın değerini bilenlere gizli değildir.²¹³

en-Neseî’nin bu açıklamalarından لعل edatı Allah için kullanıldığında Teraccî veya temennî anlamından çıkıp kesinlik ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim en-Neseî, başka yerlerde عسى ve لعل edatlarının Allah için kullanıldığında kesinlik anlamı ifade ettiğini açıkça beyân etmiştir.²¹⁴

Örnek-4:

“(Kötülere) uyanlar şöyle derler: *Ah, keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da, şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık!*” (el-Bakara, 2/167). فَتَنَّبَرَأُ kelimesi, temennî edatının cevabı olarak mahallen mensuptur. Çünkü âyetteki نُو edatı, temennî manasını ifade etmektedir..²¹⁵

هل edatı da bazen temennî anlamına gelmektedir. A’râf suresininin 53. âyetinde *“Şimdi bizim şefaathçılarımız var mı ki bize şefaath etsinler?”* buyrulmaktadır. Bazı belagat âlimlerine göre buradaki هل edatında temennî anlamı vardır.²¹⁶ Ancak müferrimiz, burada hakîkî anlam olan İstifhâmı tercih etmiştir.²¹⁷

²¹² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.366.

²¹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.292.

²¹⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.508.

²¹⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.149.

²¹⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu ’l-Arabiyye*, I, s.253.

²¹⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.572; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.109; el-BEYDÂVÎ, *Envâru ’t-Tenzîl*, III, s.15.

5. Nidâ

Nidâ, “çağırma fiilini ifade eden bir edatla muhatabı çağırmaaktır.” Bu edatlar da sekizdir. Bunlar, وا, هيا, أيا, آ, أي, أي, يا ve “hemze”dir. “Hemze” ve أي yakın içindir. Diğerleri ise uzak içindir.²¹⁸ Müfessirimiz, nidâ konusuna da çok yerde değinmiştir. Ancak biz burada, en geniş şekilde ele aldığı Bakara suresinin 21. âyeti üzerinden değerlendirme yapacağız.

Örnek:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ “*Ey insanlar! Sizi yaratan Rabbinize kulluk edin*” (Bakara, 2/219). Neseî, bu ayeti şöyle tefsir etmiştir: Alkame b. Kays’ın (ö.72/681) dediğine göre, Kur’andaki “Ey İnsanlar!” şeklindeki bütün hitaplar, Mekkeliler içindir. “Ey İman edenler!” şeklindeki hitaplar ise Medineliler içindir. Burada hitap Mekkelileredir. يَا edatı uzağı ifade için kullanılan harftir. Nitekim Arapçadaki أي ve "hemze" edatları ise, yakın için kullanılan nidâ edatlarıdır. يَا edatı her ne kadar uzağı ifade için kullanılan bir harf olsa da burada, gafil ve unutkan kimseler uzakta gibi değerlendirilmiş ve öylece hitap edilmiştir. Eğer يَا edatıyla, yakın ve zeki kimse nidâ olunursa bu takdirde bu edat, söylenecek sözün çok önemli olduğunu çağırılan kimseye hissettirmek içindir. Dua eden kimsenin يَا رَبَّ “*Ey benim rabbim!*” diye yalvarmasına gelince-ki Allah dua eden kimseye onun şah damarından daha yakındır-bu, dua eden kişinin nidâyı kendine hasretmesi, kendini olumsuz düşüncelerden uzaklaştırması ve nefsinin kırmasıdır. Duasına icabet edileceğine de kesin şekilde inanmasıdır.²¹⁹

Nidâ harfi bazen hafzedilebilir. Örnek:

يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ “*Ey Yusuf! Sen bundan vazgeç! (Ey kadın!) Sen de günahının affını dile*” (Yusuf, 12/29). Âyetin başındaki nidâ harfi hafzedilmiştir. Çünkü buradaki hitap, sözü çabuk anlayan, zeki ve muhataba yakın kimseyedir. Bu hitap şeklinde, muhatabı kendine yakın hissetme ve onun konumuna saygı vardır.²²⁰

²¹⁸ el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, 81; ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s.114-115;

²¹⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.61; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.89.

²²⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.106; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.461; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.156.

Nidâ edatları da bazen karinelere veya kelamın siyak-sibakından anlaşılabilir. ²²¹ bir maksattan dolayı aslı manasından çıkıp mecâzi manada kullanılabilir.

Örnek:

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ “Dediler ki: «Ey kendisine Kur'an indirilen (Muhammed)! Sen mutlaka bir cine tutulmuşsun!» (Hicr, 15/6). Âyette, müşriklerin Hz. Peygamberi kastederek “sen cine tutulmuşsun” demelerinden bahsedilmektedir. Nidâ edatı ise hakîkî anlamı olan çağırma değil “istihza”(alaya alma) ve “tehekküm” (görünüşte ciddi, hakikatta alay etme) manasında kullanılmıştır. ²²²

B. Talebi Olmayan İnşâ Cümlesi

Bu çeşit cümlede herhangi bir şeyi talep etme yoktur. Sadece istenen bir şeyi ortaya çıkarma vardır. ²²³

Örnek:

وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “Bir şeyi dilediğinde ona sadece «Ol!» der, o da hemen olur” Bakara, 2/117). Müfessirimize göre, âyetteki كُنْ lafzı, emir sîğasıdır ve tam fiildir. Nakıs değildir. Yani Allah, bir şeye “var ol” der, o şey de hemen var olur. Bu ifade, yaratılmanın hızlı bir şekilde olduğunu anlatan mecâzi bir ifade ve temsildir. Yoksa ortada herhangi bir kelam yoktur. Âyetin anlatmak istediği şudur: Allah, herhangi bir şeyin olmasını takdir ettiğinde, itaatkâr bir memurun, verilen emri derhal yerine getirdiği gibi takdir edilen şey de bundan imtina etmeksizin derhal meydana gelir. Burada Allah, evlat edinmekten uzak olduğunu bu ifade ile tekid etmiştir.

Dolayısıyla buradaki كُنْ lafzı, hakîkî anlamda bir emir değildir. Çünkü “Bir şeye hükmettiğinde onu oluşturur, o da meydana gelir” demekle “Ona sadece ol! der. O da olur” demek arasında bir fark yoktur. Ayrıca bu ifadenin, emir kabul edilebilmesi için herhangi bir muhatabın olması gerekir. Çünkü olmayan bir muhataba emir verilmez. Bir muhatabın olduğunu düşünülürse, olan bir şeye “ol”

²²¹ el-MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, 82.

²²² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.183; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.571; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.207.

²²³ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.224.

demek olur ki bu da caiz olmaz.²²⁴ Dolayısıyla, buradaki inşâ cümlesi, talebi olmayan inşâ cümlesidir.²²⁵

Bunun dışında Taaccüb, övme, yerme, yemin reca fiilleri, akitlerde kullanılan ifadeler gibi bazı sözler de istek bildirmeyen inşâ cümleleridir.²²⁶

IV. KASR/İHTİSAS

Kasr, sözlükte; “sınırlandırmak, tahsis etmek veya hapsetmek” anlamlarına gelir. Bundan dolayıdır ki, bir kimse bir şeyi kendine tahsis ederse *قصر الشيء على كذا* denir. Burada tahsis manası vardır. Kendini ibadete vakfeden kimseye de *قصر نفسه على عبادة ربه* denir. Burada da “hapsetme” manası vardır.²²⁷

İstılahta ise, bir şeyi tamamıyla bir şeye tahsis etmektir.²²⁸ Veya hükmü, kelimada zikredilen kişi için sabit kılıp diğerlerinden nefyetmektir.²²⁹ Tahsis edilen şeye “maksûr”, başka bir şeyin kendisine tahsis edildiği şeye de “maksûrun aleyh” denir. Örneğin: *لا يفوز إلا المجتهد* “Ancak çalışan kazanır” sözünde “kazanmak” eylemi maksûrdur, “çalışan” ise maksûrun aleyhtir.²³⁰

A. Kasrın Kısımları

Kasr, maksûr ve maksûrun aleyh’e nisbetle hakîkî veya izafî olabilir. Maksûr ve maksûrun aleyh arasındaki tahsis tam olursa hakîkî kasr, nisbî olursa izafî kasr denir.

²²⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.124. Diğer misaller için bkz. I, 256; I,260; I,515;II,213; II,335; III,220.

²²⁵ Buradaki emrin anlamı hakkında geniş bilgi için bkz. HACİMÜFTÜOĞLU, Halil, *Kur’anda ve Rivayetlerde Allah Elçisi İsanın Beden Almış Söz Oluşu*, Kelam Araştırmaları Dergisi, y.y. 2010, c.8, S.2, s. 91-114.

²²⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.224-226; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 318.

²²⁷ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I,523; İBN-İ FARİS, *Mu’cemu’l-Mekâyis*, c.V, s.96-97; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.738.

²²⁸ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 403; ATÎK, *İlmu’l-Meani*, s.146.

²²⁹ es- SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.149; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, 150.

²³⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 401-402.

1. Hakîkî Kasr

Maksûr'un, maksûrun aleyh'e tahsisi, sadece hakikat ve gerçeğe uygun olmasıdır. Yani hakîkî kasr, maksûru, maksûrun aleyh'in dışına taşımaz.²³¹ Örneğin, ما في الدار إلا زيد "evde sadece Zeyd var" sözü hakîkî bir kasırdır. Evde bulunma eylemi maksûr, Zeyd ise maksûrun aleyhtir. Evde bulunma eylemi hakikat ve gerçeğe uygun olarak Zeyde has kılınmıştır.

Hem hakîkî kasr, hem de izafî kasr, maksûr ve maksûrun aleyh olan unsurları bakımından mevsûfun sıfata, sıfatın da mevsûfa hasredilmesi şeklinde ikiye ayrılır. Örneğin; إن أنت إلا نذير "Sen ancak uyarıcısın" misalinde mevsûf olan أنت (Hz. Muhammed), uyarma sıfatına tahsis edilmiştir. Dolayısıyla mevsûf, sıfata hasredilmiştir. Ayrıca mevsûfun sıfata hasrı, hakikat ve gerçeğe uygun olduğu için hakîkî kasırdır.

Sıfatın mevsûfa hasredilmesine örnek olarak, فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ "Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur" (Muhammed, 47/19) âyetini verebiliriz. Burada tek ilah olma sıfatı, mevsûf olan Allah'a tahsis edilmiştir. Hakikat ve gerçeğe uygun olduğu için de hakîkî kasırdır.

2. İzâfî Kasr

Kavramlar arasındaki tahsis, muayyen bir şeye göre yapılırsa buna izafî kasr denir.²³² Örneğin وما محمد إلا رسول "Muhammed s.a.v. ancak bir peygamberdir" âyeti gibi. Burada maksûr, "Muhammed" lafzıdır. Maksûrun aleyh ise risalettir ve mevsûfun sıfata tahsisi izafidir. Çünkü burada asıl maksat Hz. Muhammedin sadece bir peygamber olduğunu ve peygamberlikten başka bir işinin olmadığını vurgulamak değildir. Hakikat bunun hilafıdır. O zaman buradaki kasırdan maksat, Hz. Peygamberin, muayyen bir şeye nisbetle risaletinin vurgulanmasıdır. Mesela, Hz. peygambere şair ithamında bulunanlara karşı cevap olarak izafî bir kasırdır.²³³

B. Kasr Yolları

Kasr yapmanın dört meşhur yolu vardır. Bunlar; Nefiy ve İstisna ile yapılan kasr, بل, لا, إنما edatı ile yapılan kasr, لكن, بل, لا olan atıf harfleriyle yapılan kasr ve takdim-

²³¹ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.523; el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s. 99; ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s.156.

²³² ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s.152; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.524.

²³³ ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s.154.

te'hir yoluyla yapılan kasırdır.²³⁴ Ancak es-Suyûtî, kasr yollarını ön dört olarak zikretmiştir. Bunlar yukarıdaki dört maddeye ilaveten şunlardır; *إنَّمَا* (*Ennemâ*), zamîr-i fasl, müsnedün ileyh'in takdimi, Müsned'in takdimi, müsned'in zikri, müsned ve müsnedün ileyh'in marife olarak gelmesi, te'kid (جاء زيد نفسه), *إن زيدا لقائم*, gibi cümleler, *زيد إما قائم أو قاعد* gibi cümlesine verilen *قائم* gibi cevaplar ve kelimedeki harflerin bazılarının yer değiştirmesidir.²³⁵ Biz burada, en-Nesefinin değindiği kasr yollarına yer vereceğiz.

1. *إنَّمَا* ile Yapılan Kasr

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ “Sadakalar (zekâtlar) ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur” (Tevbe, 9/60). Âyette kasr yollarından *إنَّمَا* kullanılmıştır. Şöyle ki, Sadaka (zekât) cinsi bu sayılan sekiz sınıfa hasredilmiştir. Yani zekât, sadece bu sekiz sınıftan birine verilir, bunlardan başkasına zekât verilmez demektir. Bunu pekiştirmek için en-Nesefî, *إنَّمَا* *الخِلافة لقریش* “Hilafet sadece kureyşe aittir” sözünü delil getirir. Yani “Hilafet, kureyşten başkasına geçmez” inancını da net bir şekilde ortaya koymuştur.

Burada kasr edatı *إنَّمَا*, sadaka cinsi (الصَّدَقَاتُ) maksûr, sayılan bu sekiz sınıf, maksûrun aleyh'tir. Maksûr, maksûrun aleyh'in dışına taşmadığı için hakîkî kasırdır. Ancak, maksûrun aleyh arasında tesviye mi yoksa tercih mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. İmam Şafîî, hadislerden de delil getirerek zekâtı bu sekiz sınıf arasında paylaşmak lazım demiştir. İmam Ebû Hanife ise zekat müessesesinin hikmetini düşünerek hangi sınıf ihtiyaç sahibi ise ona verilebileceğini belirtmiştir. en-Nesefî, “bizim mezhebimizin görüşü de budur” şeklinde Hanefî mezhebinin görüşünü naklettikten sonra imam Şafîî'nin görüşünü de nakletmiştir. el-Beydâvi ise, imam Şafîî'nin görüşünü naklettikten sonra, babası ve hocası dâhil olmak üzere bazı Şafîî âlimlerin de diğer üç imam gibi düşündüğünü nakletmiştir.²³⁶

Örnek-2:

²³⁴ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s.151; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, 151; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.288; el-KAZVİNÎ, *Telhis*, s. 63.

²⁴⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 530; es-SUYÛTÎ, *el-İtkân*, III, 150-156.

²³⁵ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 530; es-SUYÛTÎ, *el-İtkân*, III, 150-156.

²³⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.688; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.282; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.86.

فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ “De ki: Gayb ancak Allah’ındır” (Yûnus, 10/20). Bu âyette yine kasr vardır. Şöyle ki, müşrikler Kur’andan başka bir mucize bekliyordular. Bekledikleri mucizenin inmemesi sadece Allaha ait ğaybi bir bilgidir. Yani Allah, neyi ne zaman indireceğini kendisi bilir. Müşriklerin isteklerine göre hareket edecek değildir. Müfessirimiz de bu ince manaya dikkat çekmiştir.²³⁷ الْغَيْبُ kelimesi maksûr, لِلَّهِ kelimesi ise maksûrun aleyh’tir ve hakîkî kasırdır.

2. Takdim-Te’hir Yoluyla Yapılan Kasr

Kasr yollarından ikincisi, takdim-te’hir yoluyla yapılan kasırdır. Yani, kelamın önde gelmesi gereken ögesini sonda getirmek, sonda gelmesi gereken ögesini de önde getirmek şeklinde yapılan kasırdır. Bu takdirde önde gelen öğeye “maksûrun aleyh” denir.²³⁸

Sibeveyh’e göre takdim, takdim edilen şeyin önemini veya ona özen gösterilmesini vurguladığı için hasr (kasr) ifade etmez. Bundan dolayıdır ki, nefiy ve istisna ile atıf dışındaki kasr yollarından bahsetmez.²³⁹ Müfessirimiz ise bu konuya çok yerde temas etmiştir.

Örnek-1:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “(Ey Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.” (el-Fatiha, 1/5) Âyetteki نَعْبُدُ kelimesi fiildir. Faili (öznesi) fiilin içindeki نحن (biz) zamiridir. Cümle kuruluş itibariyle fiil-fail-mef’ul şeklinde gelmesi gerekirken إِيَّاكَ olan mef’ul öne geçmiştir. Bu da kelimada kasr/ihtisas ifade etmiştir. “İbadeti yalnız senin için yaparız” demektir ki, bu da boyun eğmenin son derece mübalağalı ifadesidir.²⁴⁰ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ cümlesi de böyledir. “Yalnız senden yardım dileriz” anlamındadır. Bu durumda إِيَّاكَ lafzı takdim ettiği için maksûrun aleyh’tir, sonra gelen نَعْبُدُ ve نَسْتَعِينُ kelimeleri ise maksûrdur.

Örnek-2:

²³⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.13; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.337; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, III, s.109.

²³⁸ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 403.

²³⁹ HÜSEYİN, Abdulkadir, *Fennu’l-Belağa, Daru’l-Kütüb*, Beyrut, 1984, s.158.

²⁴⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.31; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, I, s.29; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.13.

ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ “Bu, bize göre kolay olan bir haşirdir” (Kâf, 50/44). Cümledeki ذَلِكَ edatı mübteda, حَشْرٌ lafzı haber, عَلَيْنَا lafzı ise cümle olarak haberin sıfatıdır. عَلَيْنَا cümlesindeki عَلَيْنَا lafzı zarftır ve يَسِيرٌ lafzından sonra gelmesi gerekir. Burada zarfın takdim edilmesi kasr/ihtisas’a delalet etmiştir. Mana, bu büyük haşır, sadece bize kolaydır demektir.²⁴¹ Buna göre عَلَيْنَا lafzı maksûrun aleyh, يَسِيرٌ lafzı ise maksûrdur.

Ne var ki, meallere baktığımızda birkaç meal dışında bu mananın yansıtılmadığını görmekteyiz. Son dönem müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır, bu kısma “o bir haşirdir ki ancak bize kolaydır.” şeklinde mana vererek bu sanata vurgu yapmıştır.²⁴²

3. Nefiy ve İstisna İle Yapılan Kasr

Nefiy ve istisna yolu ile yapılan kasr, en kuvvetli kasır yolu olarak kabul edilmiştir. Bu kısımda, istisna edatından önceki unsur maksûr, sonraki unsur ise maksûrun aleyh’tir. Bu yolla yapılan hasr, hüküm hakkında bilgisi olmayan veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim içinde olan ya da mecâz yoluyla bu durumda kabul edilen muhataba karşı kullanılır.²⁴³

Hasr, ihtisas ve kasr kelimelerinin farklı şeyler olduğunu söyleyen bilginler de vardır. es-Suyûti’ye göre, hasr, kelamda zikredilmeyeni nefyetmek, zikredileni ise isbat etmektir. İhtisasta ise sadece özelliği kastetmek vardır.²⁴⁴ Bu ifadelerle göre nefiy ve istisna yoluyla yapılan kasra hasr, diğerlerine de ihtisas denir. Müfessirimiz ise genelde “ihtisas” terimini kullanır. Bazen de (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) âyetinde olduğu gibi “kasr” ifadesini kullanır.

Örnek-1:

إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ “Hayat, şu dünya hayatımızdan ibarettir. (Kimimiz) ölürüz, (kimimiz) yaşarız; bir daha diriltilecek de değiliz” (Mü’minûn, 23/37). Âyetteki nefiy edatı إِن lafzıdır. Daha sonra gelen هِيَ lafzı ise zamirdir ve beyân edilmeden kendisiyle ne kastedildiği bilinmemektedir. إِن الحَيَاةِ إِلَّا

²⁴¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.370; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.393; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, V, s.145.

²⁴² YAZIR, M.Hamdi, *Hak Dîni Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, t.y. VI, s.4252.

²⁴³ DURMUŞ, İsmail, *Hasr*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1997, XVI, s.392.

²⁴⁴ es-SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman, *Mu’terekü’l-Ekrân fi İ’cazi’l-Kur’an*, Tahk. Ali Muhammed el-Bicavi, *Daru’l-Fikri’l-Arabî*, Kâhire, t.y. I, s.191.

حياتنا الدنيا demektir. Buna ise daha sonra gelen haber delalet etmektedir. Bu durumda, “Bizim yaşadığımız hayatın dışında başka bir hayat yoktur” manası anlaşılmaktadır. en-Neseî buradaki kasrı *إلا هذه الحياة* (Hayat ancak içinde bulunduğumuz hayattır) sözüyle ifade etmiştir.²⁴⁵ İstisna edatı olan *إلا* lafzından önce gelen *هي* zamiri maksûr, sonra gelen *حياتنا الدنيا* lafzı maksûrun aleyh'tir.

Örnek-2:

وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ “Tek Allah'dan başka hiçbir tanrı yoktur” (Mâide, 5/73). Nefiy edatı *ما* lafzıdır. “Allah için üçüncüsüdür” diyen Hristiyanlara bir cevaptır. “Tek olan Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, onun başka ortağı da yoktur” demektir.²⁴⁶ *إلا* lafzından önce gelen *إله* lafzı maksûr, sonra gelen *واحد إله* lafzı ise maksûrun aleyh'tir.

4. Fasıl Zamiri ile Yapılan Kasr

Fasıl zamiri, mübteda ile haberin arasını ayıran merfu ve munfasıl bir zamirdir. Bu zamir, aynı zamanda te'kit de ifade eder. Fasıl zamirinin, durumun veya sözün karinelerinin yardımıyla kasr ifade ettiği anlaşılır. Fasıl zamirinin delalet ettiği kelime maksûrun aleyh'tir.²⁴⁷

Şeyh Bahauddin es-Sübki (ö.773) *Arûsu'l-Efrâh* isimli eserinde fasıl zamirinin kasr ifade ettiğine *فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ* “Beni içlerinden çekip aldığımda, artık onlar üzerine gözetleyici yalnız sen oldun” (Mâide, 5/117) âyetini delil getirmiştir. Ona göre eğer âyette kasr manası olmasaydı, mana doğru anlaşılmazdı. Çünkü Allah kullarını daima gözetleyicidir. Allah'ın Hz. İsayı içlerinden çekip almasıyla da Allah'tan başka gözetleyici kalmamıştır.²⁴⁸ Müfessirimiz, fasıl zamirinin kasr ifade ettiğini açıkça söylemese de ifadelerinden fasıl zamirinin kasr ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Örnek-1:

²⁴⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.468; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.187; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.87.

²⁴⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.465; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.664; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.138.

²⁴⁷ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 542.

²⁴⁸ es-SÜBKÎ, Ebu Hâmid Bahaüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, Tahk. Abdulhamid Hindâvî, *Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2003, s.227.

إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَيْتَرُ “Asıl sonu kesik olan, sana hınç besleyenin ta kendisidir” (Kevser, 108/3). Rivâyete göre, peygamberimizin oğlu Kasım vefat edince Âs b. Vail Peygamberimizi أَيْتَر (soyu kesik ve anılmaktan mahrum) olmakla itham etmişti. Bu sure ona cevap mahiyetinde inmiştir. Yani, “Seninle çekişerek sana buğzedenler var ya! Asıl soyu kesik onlardır, sen değilsin” demektir. Çünkü kıyamete kadar doğan her mümin senin evladındır ve peşin sıra gelendir. Senin zikrin kıyamete kadar minberlerde, Allahı anıp peşinden seni anan bütün âlim ve zikredenlerin dilindedir. Ahirette ise senin için bu vasfın kapsayamayacağı bir övgü vardır. Senin gibi biri ebter olamaz. Asıl ebter olan sana böyle diyenlerdir” demektir. Müfessirin bu âyette kasr manasını anladığı إِنَّمَا الْأَيْتَرُ هُوَ شَانِكَ الْمُنْسِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (Asıl anılmaktan mahrum olan sana buğzeden, dünya ve ahirette unutulmuş kimsedir) ifadelerinde net bir şekilde görülmektedir.²⁴⁹

Örnek-2:

“De ki: Rabbimin rahmet hazinesine eğer siz sahip olsaydınız, kısıtıkça kısırdınız” (İsrâ, 17/100). ez-Zemahşerî ve en-Nesefî bu âyette ihtisas olduğunu belirtmiştir. Ancak hangi yolla ihtisas olduğunu belirtmemişlerdir. İhtisasın ifade ettiği manayı ise “Aşırı cimrilik sadece insanlara mahsustur” şeklinde açıklamışlardır. Lâkin bu açıklama ez-Zemahşerî ve en-Nesefî’nin ne demek istediğini tam olarak ortaya koymamıştır. Dolayısıyla buradaki ihtisas hakkında bazı tartışmalar vardır.

Konuyu tartışırken bize yardımcı olacağı için evvela cümlenin nahvî tahlilini yapmayı gerekli görmekteyiz. Öncelikle لو edatı isimlere dâhil olan bir edat olmadığı için burada bir fiilin takdir edildiği anlaşılmaktadır. Cümlenin takdiri, **لَوْ تَمْلِكُونَ** şeklindedir. **تَمْلِكُونَ** fiili hazfedilince, bu fiilin faili olan muttasıl zamir و harfinden bedel olarak munfasıl zamir olan انتم zamiri getirilmiştir. Hazfedilen **تَمْلِكُونَ** fiilini tefsir etmesi için de ikinci bir **تَمْلِكُونَ** fiili getirilmiştir. Buna nahiv ıstılahında الاضمار على denir. Yani buradaki **تَمْلِكُونَ** fiili, failine لو edatının dâhil olduğu fiil değil, hazfedilen **تَمْلِكُونَ** fiilini tefsir eden fiildir. انتم zamiri ise, mahzuf fiilin failidir. Dolayısıyla cümle mübteda-haber suretinde ortaya çıkmaktadır.²⁵⁰ İkinci bir ihtimal ise لو edatından sonra nakıs bir كان fiilinin takdir edilmesidir ki o zaman cümle **لَوْ كُنْتُمْ**

²⁴⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.686; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.808; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, V, s.342.

²⁵⁰ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.696.

تملكون şeklinde olur. “Kâne” fiili ismiyle beraber hazfedilmiştir. انتم zamiri ise tekiddir.²⁵¹ Buraya kadar olan kısım nahivle alakalıdır. Şimdi belağı sanatı izaha çalışalım.

en-Nesefî, buradaki ihtisası zikrederken ez-Zemahşerînin cümlelerini olduğu gibi aktarmıştır. Bu sebeple, onun ifadelerinden de ne kastettiği anlaşılmamaktadır. el-Beydavî, buradaki ihtisasın, yukarıda bahsettiğimiz “*izmâr alâ şerîtati't-tefsîr*” kaidesiyle sağlandığını beyân ederken²⁵² Razi ise zikredileni (hazfedileni değil) öne almakla sağlandığını beyân etmiştir.²⁵³ Bu anlamda el-Beydâvi ve er-Razi'nin söyledikleri birbirine yakın şeylerdir. Bahaüddin es-Sübki ise buradaki ihtisasın manada olduğunu savunarak ez-Zemahşerî'nin “Aşırı cimrilik sadece insanlara mahsustur” şeklindeki ihtisas anlayışına karşı çıkmıştır. Tahir b. Âşûr da **لَوْ أَنْتُمْ لَوَأَخْتَصَصْتُمْ** manası vererek es-Sübki gibi anlamıştır.²⁵⁴ es-Sübki'ye göre, eğer ibare **لَوْ أَنْتُمْ لَوَأَخْتَصَصْتُمْ** “Siz eğer malik olsaydınız” şeklinde olsaydı, ez-Zemahşerînin anladığı gibi anlamak mümkün olurdu. Dolayısıyla ibareden ez-Zemahşerî'nin anladığı gibi bir ihtisas anlaşılmamaktadır. Aynı şekilde sîğa'dan da ihtisas manası anlaşılmaz. Çünkü ihtisas, ancak ihtisası (özelleştirmeyi) kabul etmeyen yerlerde olur. Eğer rahmet hazineleri sadece onların olsaydı, başka birinin ona sahip olma imkânı olmazdı. Çünkü bir şeye, iki kişi aynı anda malik olamaz. Dolayısıyla ihtisas burada özürdür. Olsa da bir faydası yoktur. Özet olarak es-Sübki'ye göre buradaki ihtisas, manadadır. Yani “Rahmet hazineleri sadece sizin olaydı” demektir. Yoksa sîğa veya hazifile değildir.²⁵⁵

Diğer bir husus, her iki müfessir de, burada ihtisâsı ilm-i beyân kapsamında ele almaktadır. Bunun sebebi ise muhtemelen o dönemde belağatın konuları *Beyân* ve *Meâni* diye ayrılmamasıdır. Örneğin İbnü'l-Esir (ö.637) itnâbı “Beyân İlmi” olarak ele almıştır.²⁵⁶

²⁵¹ es-SÜBKÎ, *Arûsu'l-Efrâh*, s.305.

²⁵² el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, III, s.268.

²⁵³ er-RAZÎ, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, h.1420, XXI, s.413.

²⁵⁴ İBN-İ ÂŞÛR, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr*, Tunus, 1984, XV, s.222.

²⁵⁵ es-SÜBKÎ, *Arûsu'l-Efrâh*, s.305.

²⁵⁶ İBNÜ'L-ESİR, *el-Meselü's-Sair*, II, s.119; es-SÜBKÎ, *Arûsu'l-Efrâh*, s.306.

5. Her İki Cüz'ün (Mübteda ve Haberin) Marife Olmasıyla Oluşan Kasr

Müsned ve müsnedün ileyh'in marife olması da tahsis ifade eder.²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî (ö.606) *Nihâyetü'l-İcaz* adlı eserinde habere dâhil olan marifelik lâm'ın tahsis ifade ettiğini belirterek زيد المنطلق ile زيد منطلق cümlelerinin aynı manayı ifade etmediğini belirtir. زيد المنطلق cümlesine “Giden Zeyd'dir” manası vererek tahsis anlamına dikkat çeker.²⁵⁸

es-Suyûtî'nin belirttiğine göre ez-Zemlekânî' de *Esrâru't-Tenzîl* isimli eserinde الحمد لله sözünün إياك نعبد sözünde olduğu gibi tahsis ifade ettiğini söyler.²⁵⁹ Müfessirimiz de fatiha suresinin başında tahsise yer vererek şunları söylemiştir: الحمد لله sözüyle hamdin kendisine mahsus olduğuna işaret ettikten sonra, âlemlerin rabbi olması, her çeşit nimet vermesi, sevap ve ceza gününde bütün işlerin elinde olması gibi sıfatları kendisinde toplaması, ancak bu sıfatları haiz olan birinin övgüye layık olduğuna delildir.²⁶⁰ Müfessirin burada tahsis manası anladığını açık bir şekilde görüyoruz. Ancak, tahsis anlamını الله lafzındaki harf-i cerr olan “Lâm” harfinden mi yoksa her iki cüz'ün marife olduğundan mı çıkardığına dair bir açıklama göremiyoruz. Mübteda ve haberin marifeliğinden tahsis anlamını çıkardığı ihtimalini göz önünde bulundurarak bu misale yer vermeyi uygun gördük.

6. Bazı Harflerin Yerini Değiştirmekle Yapılan Kasr

Örnek:

والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى “Tâğut'a kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere müjde vardır” (Zümer, 39/17). Müfessirimiz buradaki الطاغوت kelimesini Şeytan diye tefsir etmiştir.²⁶¹ Ancak الطاغوت lafzının harfleriyle ilgili bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Şöyle ki, الطاغوت lafzı طغيان kökünden فعلوت vezninde bir masdardır. . ملكوت vezni de bunun gibidir. Lakin burada فعلوت vezni, ل ile ع harfinin yer değiştirerek فعلوت veznine dönüşmüştür. (و الطاغوت kelimesinde و harfi, غ harfinden önce iken yer değiştirerek sonra gelmiştir.) Bu vezin değişikliği ise

²⁵⁷HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 544.

²⁵⁸ er-RÂZÎ, s. 42-43.

²⁵⁹ es-SUYÛTÎ, *el-İtkân*, III. s. 155.

²⁶⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.31.

²⁶¹ Bkz. en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.375, II, s.212, III, s.173.

tahsis ifade etmiştir. Yani الطاغوت kelimesi ile burada sadece Şeytan kastedilmektedir. Şeytandan başkasına bu isim kullanılmamaktadır.²⁶²

V. ZİKİR VE HAZİF

Sözlükte “hatırlatma, anma, yâd etme, bahsetme, anlatma” gibi anlamlara gelen zikir²⁶³, belagat teriminde; söylenilmesi gereken sözün ibarede bulunmasıdır. Arap kelimasında asıl olan zikirdir.²⁶⁴

Hazif sözlükte “düşürmek, atmak, çıkarmak, zikretmemek” gibi anlamlara gelir.²⁶⁵ Belagat terimi olarak ez-Zerkeşî şöyle tanımlamıştır: Kelamdan bir kısmın veya cümlenin tamamının delile dayanarak düşürülmesidir.²⁶⁶

A. Zikir

Kelamda hazfedilerek de anlaşılması mümkün olan bir kelimenin bazı durumlarda bir takım faydalardan dolayı zikredilmesi daha uygundur. Şimdi müfessirimizin değindiği bu faydalara işaret edelim:

1. Vurgulama

Örnek:

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبُرْقٌ “(Veya onların durumu) gökten boşanan, içinde zifiri karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek bulunan yağmura tutulmuş kimse gibidir” (Bakara, 2/19). Burada صيب (sağanak yağmur) kelimesi aslında السماء lafzına ihtiyaç bırakmamaktadır. Çünkü yağmurun semadan geldiği aklen bilinir. السماء lafzı ile صيب lafzının beraber zikredilmesinin faydası, yağmurun sadece semadan geldiğini zihinlere yerleştirmektir.²⁶⁷

²⁶² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.174; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.120; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.39.

²⁶³ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.313; İBN-İ FÂRİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, c.II, s.358.

²⁶⁴ et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.58; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 312; el-MERAGÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.85.

²⁶⁵ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.162; ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Amr, *Esâsü'l-Belağa*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c.I, s.177.

²⁶⁶ ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Daru'l-Marife*, Beyrut, 1957, III, s.102.

²⁶⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.58; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.82.

2. Muhataba Ayrıcalık Arzeme

Örnek:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “İşte onlar, Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenler de ancak onlardır” (Bakara, 2/5). Kelam, ikinci ism-i işaret olan أُولَئِكَ lafzı olmadan da anlaşılabilir. Çünkü birinci أُولَئِكَ ikincisine de delalet etmektedir. Allah, takva sahiplerinin ulaştığı derecelere hiç kimsenin ulaşamayacağını değişik yollarla vurgulamıştır. Burada ism-i işareti iki defa zikrederek takva sahiplerinin kurtuluşuna dikkat çekmiştir.²⁶⁸

3. Genel Duruma Dikkat Çekme

Örnek:

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا “İnsana bir zarar geldiği zaman, yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak (o zararın giderilmesi için) bize dua eder” (Yunus, 10/12). Âyette geçen لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا (Yan yatarak, oturarak veya ayakta) cümleleri, hal olarak gelmiştir. Bu üç hal cümlesi zikredilmeseydi mana yine anlaşılırdı. Zikredilmesinin faydası ise, kendisine sıkıntı dokunan kişi genelde her durumda Allah’a yalvarır. Allah onun sıkıntısını giderince, sanki daha önceden kendisine dokunan zarardan dolayı hiç Allah’a dua etmemiş gibi geçer gider. Burada insanoğlunun genel halinin bu şekilde olduğuna dikkat çekilmek için hal cümleleri zikredilmiştir.²⁶⁹

Hazfedildiği zaman da anlaşılabilen kelimeyi zikretmenin faydaları ve sebepleri bunlarla sınırlı değildir. Karine zayıf olduğu için delalet etmeme ihtimaline binaen ihtiyaten zikretmek, muhatabın gabavetine vurgu yapmak, daha fazla açıklama yapmak, hor görmek, korkutmak gibi sebeplerden dolayı söz konusu kelam zikredilebilir.²⁷⁰ Ancak biz burada sözü fazla uzatmamak için müfessirimizin değindiği hususlarla yetindik.

²⁶⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.44; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.82.

²⁶⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.10; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.332; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, III, s.107.

²⁷⁰ HABENNEKE, *el-Belağatu 'l-Arabiyye*, I, s.315-318.

B. Hazif

Hazif, “az sözle çok mana ifade etme” anlamına gelen “*Îcaz*” sanatıyla da ilgilidir. *Îcaz* sanatı, *îcaz-ı hazif* ve *îcaz-ı kısar* olmak üzere ikiye ayrılır. Bu konuya ileride detaylı şekilde değineceğiz. Ancak, burada bizi ilgilendiren taraf sadece haziftir.

Belagat bilginleri ve *Îcâzu'l-Kur'an*'la ilgili araştırma yapanlar, kelamın manasının muhataba ulaştırılmasının mümkün olmasıyla beraber Kur'an'daki ve belagat üstadlarının sözlerindeki haziflere önem vermişlerdir. Sonunda hazfın, açık beyân, söz ve durum karinelerinin işaretiyle yetinerek bazen daha belîğ ve daha güzel olduğunu görmüşlerdir.²⁷¹ Abdulkâhîr el-Cürânî ise hazif hakkında şöyle demiştir: “Hazif, yöntemi gâyet ince, kaynağı latif, konumu gâyet mükemmel olan, sihre benzeyen bir konudur. Sen, zikretmemenin zikretmekten daha fasih olduğunu, ifadeyi terketmenin ifadeye güç kattığını görürsün. Kendini, bir şey konuşmadığın zaman daha iyi konuşmuş, bir şeyi açıklamadığın zaman daha iyi açıklamış bulursun.”²⁷² ez-Zemahşerî ise, ne kadar takdir yapılırsa yapılsın bazen haziften alınan belagat zevkinin isbattan alınamayacağını belirtmektedir.²⁷³

Müfessirimiz, hemen hemen her âyette hazfedilen kelimelerin takdirini yaparak tefsir etmiştir. Bazen de hazfın gerekçesini belirtmiştir.

1. *Siyak-Sibaktan Anlaşıldığı İçin*

Örnek:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ “*Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği zaman (Allah bütün zâlimlerin cezasını verecektir)*” (İbrahim, 14/48). Âyetteki وَالسَّمَاوَاتُ kelimesinin takdiri وتبدل السموات غير السموات şeklindedir. وتبدل ve غير السموات lafızlarında, önceki ibare bu cümlelere delalet ettiği için hazfedilmiştir.²⁷⁴ Kur'an-ı Kerimdeki haziflerin çoğu bu şekildedir.

²⁷¹ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.329.

²⁷² el-CÜRÂNÎ, Abdulkahîr, *Kitab-u Delâilü'l-Îcâz*, Tahk. Mahmud Muhammed Şakir, *Mektebetü'l-Hancî*, Kâhire, t.y. s.146; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.330.

²⁷³ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.651.

²⁷⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.180.

2. Tevbîh/Kınama İçin

Örnek:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ “Ya sizin üstünüze Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, Allah çok şefkatli ve merhametli olmasaydı!” (Nûr, 24/20). Âyet, Beni Mustalık Gazvesi sırasında Hz. Aişe'yi, kendisine atılan iftiradan temize çıkarmak için nâzil olmuştur. İfk Hadisesi diye meşhur olan bu çirkin iftiraya maalesef bazı müslümanlar da alet olmuşlardır. Bazı müslümanlar sessiz kalmayı tercih ederken, bazıları da ileri geri konuşmaktan kendilerini alamamışlardır. Bunun üzerine Allah-u Teâlâ on sekiz âyeti inzal buyurmuştur. Bu âyet de on sekiz âyetten biridir. Âyetin sonundaki لعجل لكم العذاب (Sizi hemen cezalandırırdı) takdirindeki cevap cümlesi, Müslümanların yaptıklarını kınamak için hazfedilmiştir.²⁷⁵

3. İstihfaf/ Hafifletmek için

Örnek:

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ (Müşriklere) de ki: Allah'tan başka tanrı saydığınız şeyleri çağırın!” (Sebe, 34/22). Âyetteki زعم fiilinin birinci mef'ulu olan zaniri ve ikinci mef'ulu آلهة lafzı hazfedildi. Takdir, زعمتموهم آلهة من دون الله, şeklidir. Birinci mef'ul olan zamir, الَّذِينَ olan mevsule raci'dir. Mevsulun silasına olan uzunluğunu hafifletmek için hazfedilmiştir. İkinci mef'ul olan آلهة lafzının hazfi ise, kendisinden sonra sıfat olarak gelen من دون الله lafzı, kendisine delalet etiği için caizdir. Dolayısıyla burada her iki mef'ulun hazfedilme sebepleri farklıdır.²⁷⁶ Aynı âyet olduğu için farklı bölüm açmadık.

4. Daha Kapsamlı Olması İçin

Örnek:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ “Ey iman edenler! Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin” (Hucurât, 49/1). Burada لا تقدموا lafzının mef'ulu, akla gelebilecek her türlü söz ve davranışı kapsamı için hazfedilmiştir.²⁷⁷ Müfessirimiz ve ez-

²⁷⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.495; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.221; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.102.

²⁷⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.61; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.579; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.246.

²⁷⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.346; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.349; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.133.

Zemahşerî, burada mef'ulun hazfedildiğini belirtmişlerdir, ancak mef'ul takdir etmemişlerdir. el-Beydâvi ise *أمرأ* kelimesini takdir etmiştir. Yani “Hiçbir işinizde Allah ve Rasûlünün önüne geçmeyin” demektir.

5. Emrin Hemen Yerine Geldiğine İşaret Etmek

Örnek:

Mûsa (çölde) “وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا *kavmi için su istemişti de biz ona: Değneğinle taşa vur! demiştik. Derhal (taştan) oniki kaynak fişkırdı*” (Bakara, 2/60). *فَانْفَجَرَتْ* kelimesi, ف harfinden anlaşılacağı üzere cevap cümlesidir ve mahzup bir fiile mütealliktir. Cümlenin takdiri *فَضْرَبَ فَاَنْفَجَرَتْ* (Hemen değneği taşa vurdu ve anında su fişkırdı) şeklindedir. *فَإِنْ ضَرَبْتَ فَقَدْ انْفَجَرَتْ* (Eğer değneği taşa vurursan su fişkırır) şeklindeki takdir de caizdir. Müfessirimiz, buna benzer âyetlerde yaptığı takdirleri ez-Zemahşerî’den almıştır. ez-Zemahşerî de hazfin sebebine değinmemiştir. el-Beydavî de aynı takdiri yaparak, Mûsa (a.s.)’ ın Allah’ın emrine derhal imtisal ettiğine işaret için şart cümlesinin hazfedildiğini beyân etmiştir.²⁷⁸

6. Mahzup, Bilinebilecek Derecede Açık Olduğu İçin

Örnek:

“Ey ehl-i kitap! Peygamberlerin arası kesildiğinde size açıklayan elçimiz gelmiştir”(Mâide, 5/19. Âyet-i kerime’de *لَكُمْ يُبَيِّنُ لَكُمْ* cümlenin mef’ulu hazfedilmiştir. Müfessirimiz mahzup mef’ule farklı takdirler yapmıştır. Birincisi *لَكُمْ الشَّرَائِعَ* (Allahın şeriatlarını size açıklar) şeklindedir. *الشَّرَائِعَ* olan mef’ul bilinebilecek derecede açık olduğu için hazfedilmiştir. Veya *يُبَيِّنُ لَكُمْ مَا كُنْتُمْ تَخْفُونَ* (Gizlemekte olduklarınızı size açıklar) takdirindedir. *مَا كُنْتُمْ تَخْفُونَ* ibaresi daha önce zikredildiği için hazfedilmiştir.²⁷⁹

²⁷⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.92; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.143; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, I, s.83.

²⁷⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.438; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.618; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzîl*, II, s.121.

7. Tehdidi Kuvvetlendirmek İçin

Örnek:

“ De ki: Ey kavmim! Elinizden geleni yapın; doğrusu ben de yapacağım!” (Zümer, 39/39). Âyetteki *اعملوا على مكاتكم* tehdidinde mukabil olarak *اعملوا على مكاتكم* denilmiştir. Oysa Takdir, *اعملوا على مكاتكم* şeklinde *اعملوا على مكاتكم* lafzının hazfî için müfessir iki gerekçe beyân etmiştir. Birincisi kelamı kısaltmak için, ikincisi de, hem müşriklere olan tehdidi güçlendirmek, hem de Allah’ın yardımıyla Peygamberin gücünün günden güne arttığını bildirmek içindir.²⁸⁰

8. Tağlib İçin

Tağlib sanatı, bir lafzın, diğer lafzı ve anlamını kapsayacak şekilde kullanılmasıdır. Bu sanata *tağlib* adının verilmesinin nedeni ise bir lafzın diğer lafza üstün tutulup tercih edilmesidir.²⁸¹ Kur’an-ı Kerimde örnekleri çoktur. Müfessirimiz de yeri geldikçe değinmiştir.

Örnek:

“(Nuh dedi ki) Ey kavmim! Bana olan düşmanlığınız başınıza felaket getirmesin” (Hûd, 11/89). Yukarıdaki âyetin açıklamasında en-Nesefî, *قوم* kelimesiyle ilgili açıklama yapmaz. Konumuz aslında *kavm* kelimesiyle alakalı olduğu için bu âyeti yazmayı uygun bulduk. Müfessir, Hucurat Sûresi 11. âyetten yola çıkarak *قوم* kelimesinin sadece erkekleri ifade ettiğini beyân eder. Çünkü âyette *ولا نساء من نساء* şeklinde *قوم* kelimesinden sonra kadınlar ayrıca zikredilmiştir. Eğer *قوم* lafzı kadınlara da şamil olsaydı ayrıca kadınlar zikredilmezdi. (Yani burada tağlib kaidesi yoktur) Diğer âyetlerdeki *Firavun’un kavmi*, *Âd’ın kavmi*, *Salih’in kavmi* ibarelerine gelince -ki bunlar kadınlar ve erkeklerden oluşan topluluklardır- *قوم* lafzı bu iki grubu içine alan lafız değildir. Fakat erkeklerin zikredilip te kadınların zikredilmemesi (hazfedilmesi)

²⁸⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.183; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.130; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzîl*, V, s.143.

²⁸¹ DURMUŞ, İsmail, *Tağlib*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2010, XXXIX, s.373.

kadınların erkeklere tabi olmaları ve erkeklerin kadınlara yönetici olmaları sebebiyledir.²⁸²

C. Hazif Çeşitleri

1. İktitâ'

Sözlükte “kesmek, koparmak, ikiye ayırmak, bölmek” gibi anlamlara gelen²⁸³ قطع fiilinden türetilmiştir. Belagat terimi olarak; kelimenin harflerinin bir kısmını hazfetmek demektir.²⁸⁴ Bu da tahfif (dile kolaylık sağlamak), terhîm-i münâdâ (münadayı kısaltmak) ve âyet sonlarına uygunluk gibi nedenlerden dolayı uygulanır.

a. Tahfif/Kolaylık

Örnek:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ “(Ey Kadınlar!) evlerinizde oturun...!” (Ahzâb, 33/33). Âyetteki وقرن fiilinin aslı إقررن şeklinde. Dile kolaylık olsun diye ر harfi hazfedilmiştir. Hazfedilen جharfinin fethası ise bir önceki harf olan ق harfine verilerek. وقرن şeklinde olmuştur.²⁸⁵ Burada kelimenin ortasından bir harf hazfedilmiştir.

Örnek-2:

وَأِنْ تَكَ حَسَنَةً فَبضَاعِهَا “Zerre kadar iyilik olsa onu kat kat arttırır” (Nisa, 4/40). Burada söz konusu kelime, وَأِنْ تَكَ kelimesidir. كان fiilinin müzari siğasıdır. Aslı وان şeklinde. ان edatı, kelimenin sonunu cezmettiği için iki sakın harf bir arada bulunmuştur. İlet harfi olan و hazfedilmiştir ve وان lafzı kalmıştır. Nahiv bilginleri, كان fiilinin son harfinin hazfedilmesi için beş şart koşmaktadırlar. Bu şartlar; Mudâri sîğası olması, cezm hali olması, vakıf hali olmaması, nasb zamirine bitişmemesi ve kendisinden sonra sakın bir harf gelmemesidir.²⁸⁶ Ancak en-Nesefî, bu şartlara hiç temas etmeden kullanımı çok olduğundan tahfif amacıyla

²⁸² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.353; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.367; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.136.

²⁸³ İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, V, s.101; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.740.

²⁸⁴ es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.180; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.46; ABDUSSELAM, Mustafa Ebu Şadî, *el-Hazfû'l-Belağî fi'l-Kur'ani'l-Kerim, Mektebetü'l-Kur'an*, Kâhire, t.y. s. 33.

²⁸⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.29; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.537; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, IV, s.231.

²⁸⁶ İBN-İ HİŞAM, Ebu Muhammed Abdullah Cemaledin, *Şerh-u (Katrû'n-Neda ve bellu's-Sadâ)*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2014, s.151.

hazfedildiğini söylemektedir. el- Beydâvi ise, ن harfinin illet harfine teşbih edilerek hazfedildiğini beyân etmektedir ²⁸⁷. Burada ise kelimenin son harfi hazfedilmiştir.

Örnek-3:

ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون “işittiğiniz halde O’ndan (Peygamberden) yüz çevirmeyin” (Enfâl, 8/20). Âyetteki ولا تولوا fiilinin aslı تتولوا şeklindedir. İki ت harfinden biri tahfif için hazfedilmiştir. ²⁸⁸ Burada da kelimenin ilk harfi hazfedilmiştir.

b. Münâdâ

Münadanın kısaltılması (ترخيم المنادى) konusu, nahiv kitaplarında geniş yer tutmaktadır. Bununla birlikte belaği yönü de izah edilmiştir. Terhîm; hafiflik için kelimenin sonunu düşürmektir. Terhîm yapılması için münadanın marife olması şarttır. Bunun yanında, alem (isim) olması, damme (ötre) üzerine mebni olması ve üç harften fazla olması da gerekmektedir. Ancak münadanın son harfi “ة” ile bitiyorsa, alem (isim) olması ve üç harften fazla olmasına gerek kalmadan hazfedilebilir. Topluluk anlamına gelen ثبة kelimesinde terhîm yapılarak ياثب denilebilir. Eğer münadanın sonu “ة” ile bitmiyorsa, alem olması, damme (ötre) üzerine mebni olması ve üç harften fazla olması şartıyla terhîm yapılabilir. يا جعفر , يا عائش , يا عاتشة yerine يا جعفر , يا حارث , يا جعفر yerine يا حارث , يا حارث , يا حارث denilmesi gibi. ²⁸⁹

Örnek:

ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك “(Vazifeli meleğe) şöyle seslenirler; Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin” (Zuhruf, 43/77). Ahirette Cehennem ehli, azabın sonlanmasından ümit kesince Cehennem bekçisi olan Malik’e bu şekilde seslenmişlerdir. Müfessirimizin beyân ettiğine göre, İbn-i Abbas’a, Abdullah İbn-i Mes’ud’un ونادوا يا مال şeklinde okuduğu hatırlatılınca İbn-i Abbas, “Cehennem ehli terhîm ile meşgul olmadı” diye cevap vermiştir. Lâkin müfessirimiz, terhîmin belaği yönüne değinmemiştir. ²⁹⁰ ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi ise, bazılarının burada terhîmi güzel gördüğünü beyân etmişlerdir. Zira bu terhîmde Cehennem ehlinin bitkin

²⁸⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.358; el-BEYDÂVÎ, *Envâru ’t-Tenzîl*, II, s.75.

²⁸⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.638.

²⁸⁹ İBN-İ HİŞAM, *Şerh-u (Katru ’n-Neda)*, s.232-233.

²⁹⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.282; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.181.

düşmesinden dolayı bazı isimleri tamamlamaya bile güçlerinin yetmediğine ve dolayısıyla terhîm yaptıklarına işaret vardır.²⁹¹

c. Âyet Fâsıllarına Uygunluk İçin

Örnek:

والشفع والوتر والليل اذا يسر *çifte ve teke, (her şeyi karanlığı ile) örten geceye yemin ederim ki..*” (Fecr, 89/3-4). Âyetteki يَسْرِ kelimesi muzâri fiildir ve son harfinin düşmesini gerektirecek herhangi bir sebep yoktur. Dolayısıyla يسرى şeklinde gelmesi gerekirdi. Vasil halinde, esre harekesiyle yetinildiği için fiilin sonundaki ى harfi hazfedilmiştir. Vakıf halinde ise esresiyle beraber hazfedilmiştir. Müfessirimiz ve ez-Zemahşerî, vakıf halinde fâsıllara riâyet için hazfedildiğini açıkça söylemezken el-Beydâvi açık şekilde söylemiştir.²⁹²

2. İktifa

Sözlükte, “yetmek, yeterli olmak, kâfi gelmek, tüm ihtiyaçları karşılamak, korumak” gibi anlamlara gelen كفى kelimesinden türemiştir. İftial babından manası ise “yetinmek” demektir.²⁹³ Belagat terimi olarak; aralarında bağ ve irtibat bulunduğu için makam açısından birlikte zikredilmesi gereken iki kelimedenden biriyle bir nükteden dolayı yetinmektir. Bu bağ ise genelde atıf bağıdır.²⁹⁴

Örnek:

وجعل لكم سراويل تقيكم الحر وسراويل تقيكم بأسكم *“Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar yarattı.”* (Nahl, 16/81. سراويل, pamuk, keten, yün gibi şeylerden elde edilen gömlek ve elbise türleridir. Âyette sadece “sizi sıcaktan korur” ifadesi geçmektedir. Ancak aklen düşünüldüğü zaman elbisenin soğuktan da koruması gerekir. Çünkü sıcak ve soğuk birbirinin zıddıdır. Dolayısıyla ibare تقيكم الحر şeklinde olması gerekirdi. Ancak, iki zıddan biri olan الحر lafzıyla iktifa edildiği için البرد ifadesi hazfedilmiştir. البرد lafzının hazfedilip de الحر lafzının sabit kalmasını

²⁹¹ ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf*, IV, s. 264; İBN-İ HİŞAM, *Şerh-u (Katru'n-Neda)*, s.232; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.96.

²⁹² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.637; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf*, IV, s.746; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.309.

²⁹³ SARI, *el-Mevârid*, s.1319; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.793.

²⁹⁴ es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.181; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.48; ABDUSSELAM, *el-Hazfû'l-Belağî*, s. 33.

ise müfessirimiz, o zamanın insanları için sıcaktan korunmanın soğuktan korunmaktan daha önemli olmasıyla izah etmiştir.²⁹⁵

Örnek-2:

وله ما سكن في الليل والنهار “Gecede ve gündüzde barınan her şey O'nundur” (En'âm, 6/13). Âyetin başında و atf harfidir ve Allah'a raci'dir. Gece ve gündüzde hareketsiz olan her şey onundur. Görüldüğü gibi burada sadece ما سكن (ما سكن) zikredilmiştir. Aklen düşünüldüğü zaman sakinliğin zıddı harekettir ve gece ile gündüzde olan şeylerin hepsi sakin değildir. Dolayısıyla bu âyet وله ما سكن وتحرك فيهما (Gece ile gündüzde hareketli ve hareketsiz olan her şey onundur) takdirindedir ve سكن fiiliyle iktifa edildiği için zıddı olan تحرك fiili hazfedilmiştir. Birbirine zıt olan iki fiilden تحرك fiilinin hazfedilmesinin hikmeti ise, hareketsiz varlıkların sükûn hali, hareket halinden daha fazladır.²⁹⁶

Örnek-3:

بيدك الخير “Her türlü iyilik senin elindedir” (Âl-i İmrân, 3/26). Âyette sadece الخير kelimesi zikredilmiştir. Oysa hayır da şer de Allah'ın dilemesiyledir. Dolayısıyla âyet بيدك الخير والشر takdirindedir. Birbirine zıt olan iki kelimedenden الخير kelimesiyle iktifa edildiği için الشر kelimesi hazfedilmiştir. Ayrıca, en-Nesefî ve ez-Zemahşerî, âyetin bağlamı mü'minlere verilen hayır ile ilgili olduğu için şerr'in hazfedildiğini beyân etmiştir. el-Beydâvi ise Allah'a hitap ederken edebe riâyet için hazfedilme ihtimalini de eklemiştir.²⁹⁷

3. İhtibak

Sözlükte, “bir şeyi iyi ve sıkı dokumak, örmek, bükme, sarmak, burmak, sıkı sıkıya bağlamak, iyice düğümlenmek, tasarlamak ve kurmak” gibi anlamlara gelen ح ك kökünden türetilmiştir. حبك الثوب ifadesi de “Elbiseyi dokudu” anlamına gelmektedir.²⁹⁸ Belagat terimi olarak: “Sonra gelen cümlede benzeri veya mukabili olarak zikredilen kelimeyi çıkarmaktır. Veya cümleyi, bir önceki cümleden

²⁹⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.227; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.625; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, III, s.236.

²⁹⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.493; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, II, s.156.

²⁹⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.246; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, II, s.11; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.350.

²⁹⁸ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu 'l-Vesît*, s.153; er-RÂZÎ, Zeynuddin Ebu Abdillâh, *Muhtaru's-Sihâh*, Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, *el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 1999, s.66.

hazfetmektir. Ya da önde gelen cümlede, benzeri ya da mukabili olarak zikredilen kelimeyi sonra gelen cümleden çıkarmaktır.”²⁹⁹ ez-Zerkeşî *el-Burhan* 'ında ihtibak yerine الحذف المقابلي terimini kullanmıştır.³⁰⁰

Örnek:

وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا “(Yahudiler ve hristiyanlar, müslümanlara:) Yahudi ya da Hristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız, dediler” (Bakara, 2/135). Âyette, ihtibak manası göz ardı edildiğinde yahudi ve hristiyanların müslümanlara, “Ya Yahudi olun ya da Hristiyan olun” dedikleri anlaşılır. Oysa Yahudiler’in Hristiyanlar’ı tekfir ettiği, Hristiyanlar’ın da Yahudiler’i tekfir ettiği bilinen bir şeydir. Bu sebeple atıf harfî olan أو lafzının muhayyerlik bildirmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla burada hazif söz konusudur. İkinci cümlede geçen تهتدوا lafzı, birinci cümleye de delalet ettiği için birinci cümleden hazfedilmiştir. Birinci cümlede geçen كونوا lafzı da, ikinci cümleye delalet ettiği için ikinci cümleden hazfedilmiştir. Bu hazif sanatına da ihtibak denir. Müfessirimiz, ihtibak olduğunu belirtmemiştir. Ancak âyetin takdirini وقالت النصارى كونوا نصارى كونا هودا “Yahudiler, “Yahudi olun” dediler. Hristiyanlar da “Hristiyan olun” dediler.” şeklinde yapmıştır.³⁰¹ Bu âyetin benzeri olan Bakara 111. de ise leff-i neşr sanatı olduğunu beyân etmiştir. İkinci bölümde gerekli malumat verilecektir.

Örnek:

وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون *Nice memleketler var ki biz onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyn yahut gündüz istirahat ederlerken geldi*” (A’râf, 7/4). Müfessirimiz, بياتا أو هم قائلون kısmında iki farklı tefsir yapmıştır. Birincisi, بياتا kelimesi masdardır ve بانيتين manasında hal olarak kullanılmıştır. هم فجاءهم cümlesi de yine hal olarak بياتا üzerine atfedilmiştir. Bu takdirde mana, بياتا بياتا أو قائلين demektir. İkinci tefsiri ise ihtibak sanatını gösterir. Âyetteki بياتا lafzı, ليليا manasındadır. Bu takdirde birinci cümleden هم نائمون cümlesi hazfedilmiştir. Çünkü ikinci cümlede hazfedilen kelimenin zıddı olan هم قائلون lafzı buna delalet etmektedir. (هم نائمون, gece uykusu manasındadır, قائلون ise gündüz uykusu manasındadır.) İkinci cümledeki نهارا kelimesine, birinci cümledeki بياتا kelimesi delalet ettiği için نهارا

²⁹⁹ HABENNEKE, *el-Belağatu 'l-Arabiyye*, II, s.54; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.182; ABDUSSELAM, *el-Hazfû 'l-Belağî*, s. 34.

³⁰⁰ ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhân*, III, s.129; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.182.

³⁰¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.133; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzîl*, I, s.108.

lafzı hazfedilmiştir. Âyetin takdiri ise, *ليلا وهم نائمون أو نهارا وهم قائلون* şeklindedir. Müfessire göre özellikle bu iki vakitler zikredilmiştir. Çünkü bu vakitler insanların gaflet vakitleridir. Zira Lut peygamberin kavmi gece sabaha karşı helak edilirken, Şuayb peygamberin kavmi de gündüz kaylule vakti helak edilmiştir.³⁰²

en-Nesefî, bu uygulamaları yaparken ihtibak ismini kullanmamıştır. en-Nesefî'den önceki müfessirler de bu ismi pek kullanmamışlardır. Çünkü bu kavram, çok sonraları ortaya çıkmıştır. Bilindiği kadarıyla ihtibak ismini ilk kullanan Seyyid Şerif Cürçânî'dir (ö.816/1413). Cürçânî'den sonra gelen bilginler de bu ismi kullanmaya başlamışlardır. Son dönem ulemâsından Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvi (ö.1998) ise ترتيب الفائدة ismini kullanmıştır.³⁰³

4. Tazmîn

Sözlük anlamı olarak, “kapsamak, içine almak, ihtiva etmek, içermek, kefil olmak, garanti vermek” gibi anlamlara gelen ض م ن kökünden türetilmiştir. Tef'îl babından ise, “tazmin etmek, bir şeyi bir şeyin içine sokmak” gibi anlamlara gelir.³⁰⁴

Belagat teriminde ise, herhangi bir kelimeye, başka bir kelimenin anlamını katmaktır. Dolayısıyla kelam, zikredilmeyen kelime üzerine bina edilmiş olmaktadır. Örneğin, kendi manasına uygun bir cerr harfi ile müteaddi olan bir fiil, harf-i cerr'in kattığı anlamla iki cümle kuvvetinde olur. Yani harf-i cerr, fiile yeni bir anlam katmış olur. Biraz daha açacak olursak, birbirine yakın anlamda olan iki fiil, tek kelamda kullanılmak istenirse, iki ayrı cümle kurup, her bir fiilin kendi harfi cerr'i ile kullanılması gerekir. Bu durumda kelam uzatılmış olur. Kelamı kısa tutmak için iki fiilden biri, kelamda zikredilir. Zikredilen fiilin de, harf-i cerr'i hazfedilir. İki fiilden biri zikredilince, diğer fiilin hazfedilmesi gerekir. Hazfedilen fiilin harf-i cerr'i, zikredilen fiil ile beraber kullanılır. Zikredilen fiilin mef'ulun bihi (nesnesi) de anlaşıldığı için mefulün bih hazfedilir. Dolayısıyla, aslında iki ayrı fiil cümlesi olan kelam, birinin fiilini hazfetmek, diğerinin de harf-i cerr'ini hazfetmek suretiyle tek cümleye indirilir. Hazfedilen cümlelerin anlamı da zikredilen cümleye katılır ve tek cümle, iki cümle kuvvetinde olur.

³⁰² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.555; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.87.

³⁰³ ES'AD, Adnan Abdusselam, *el-İhtibak fi'l-Kur'âni'l-Kerim-Ru'yetün Belağiyye-*, Musul Üniv. Edebiyat Fak. Temel Eğitim Bilimleri Fak. Araştırmaları dergisi, Musul, 2006, c.IV, S.II, s. 45.

³⁰⁴ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, XIII, s.257; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, III, s.372.

Konumuzun daha iyi anlaşılması için örnek üzerinden gitmek yerinde olacaktır. *جلس* fiili “bir şeyin üzerine oturmak” anlamı kastedildiğinde *على* harf-i cerr’i ile kullanılır. *أمال* fiili ise *إلى* ile kullanılmaktadır. *جلس* (oturdu) ve *أمال* (yaslandı) fiillerinin her ikisi de kullanılarak tek cümlede “Koltuğuma yaslandım” manası kastedilmek istenirse cümle, ilk haliyle, *جلست على فراشي وأملت جسمي إلى متكني* (Döşëğime oturdum, bedenimi koltuğa yasladım) şeklinde kullanılır. Daha sonra, Birinci cümlede *جلست* fiili kullanılıp, harf-i cerr’i olan *على* edatı hafzedilir. Bu edatla birlikte, birinci cümlelerin mefulu olan *فراشي* kelimesi de hafzedilmiş olmaktadır. İkinci cümlede ise, *أملت* fiili hafzedilir. *جسمي* olan sarîh mefulün manası anlaşıldığı için o da hafzedilir. Birinci cümlelerin fiili, ikinci cümlelerin de harf-i cerr’i tek cümlede kullanılarak *جلست إلى متكني* cümlesi oluşmaktadır. Dolayısıyla bu cümlede harf-i cerr olan *إلى* edatı, yaslanmak anlamındaki *أمال* fiilinin de anlamını cümleye katmış olmaktadır.³⁰⁵ Müfessirimiz, birçok yerde detaylara inmeden bu konuya temas etmiştir.

Örnek:

ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقتم إلى الأرض “Size ne oldu ki, «Allah yolunda savaşa çıkın!» denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz?” (Tevbe, 9/38). Âyetteki *اثاقل* fiili “ağır kalmak, yavaş hareket etmek, hantallaşmak, ağır olmak” gibi manaları içerir. Lazım fiil manasında olduğu için mefule ihtiyaç duymamaktadır. Âyette *إلى* harf-i cerr’i ile “yere doğru meyletmek” anlamında kullanılmıştır. *ولكنه أخذ إلى الأرض* “Fakat o, yere (dünyaya) saplanıp kaldı” (A’râf, 7/176) âyetinden de anlaşılmaktadır ki, yukarıdaki âyette geçen *إلى* harf-i cerr’inde “çakılıp kalma ve meyletme” anlamı vardır. Bu anlamı içerdiği için harf-i cerr’in fiili hafzedilmiştir. *اثاقتم واخذتم إلى الأرض* takdirinde olan cümleden *واخذتم* fiili hafzedilerek *اثاقتم إلى الأرض* kalmıştır.³⁰⁶

Örnek-:

وقضينا إليه ذلك الأمر “Ona (Lût’a) şu hükmümüzü vahyettik...” (Hicr, 15/66). Âyetteki *وقضينا* fiili, harf-i cerr’siz “kesin karar verdik” anlamına gelmektedir. el-Bakara suresinin 117. âyetinde geçen *وإذا قضى أمرا* (Bir iş kesin karar verince) cümlesi de bu anlamı desteklemektedir. Ancak yukarıdaki âyette *إلى* harf-i cerr’i ile

³⁰⁵ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.49-50. a.mlf, *Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitabillahi Azze ve Celle, Dâru'l-Kalem*, Beyrut, 1980, s. 141.

³⁰⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.679; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.81; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.271.

kullanılmıştır. Dolayısıyla burada إلى edatının bağlı bulunduğu fiilin hazfedildiği anlaşılmaktadır. Bu da anlamca en uygun olan أوحينا fiilidir. Müfessirimiz de âyetin takdirini, وأوحينا إليه مقضيا şeklinde yapmıştır.³⁰⁷

5. İhtizal

“Bir şeyin parçasını kesip koparmak” manasına gelen خ ز ل kökünden türetilmiştir.³⁰⁸ Belagat manası ise, “İbareden, kendileri bulunmadan da anlamın tamam olduğu kelime veya cümlelerin hazfedilmesidir.”³⁰⁹ Kısaca, ilk dört kısma girmeyen bütün hazif çeşitlerini kapsamaktadır.³¹⁰ İcaz bahsinde bu kısma genişçe yer vereceğimiz için bu bölümde yer vermeyeceğiz.

VI. FASL-VASL

Sözlükte, “kesmek, ayırmak, uzaklaştırmak” anlamlarına gelen ف ص ل kökünden mastardır.³¹¹ Belagat terimi olarak, “bir kelimde, ardarda gelen cümleler arasında bazı hallerde atıf harfini kullanmamaktır.”³¹² Vasl ise, sözlükte, “ulaşmak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.³¹³ Meâni İlminde ise, “Cümleleri birbiri üzerine atfetmektir.”³¹⁴

Fasl ve *Vasl* belagatın en önemli konuları arasında yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki, meşhur arap dili âlimi Ebû Ali el-Fârisi (ö.377/987) belagatı, “Fasl ve vasl yapılacak yerleri bilmektir” diye tanımlamıştır.³¹⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî ise, fasl –vasl konusunda en doğruyu bulabilmenin, ancak dili bozulmamış bedevilere ve Allah tarafından belagat yeteneğine sahip olan çok az kişiye nasip olduğunu

³⁰⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.195; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.584; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.214.

³⁰⁸ İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, c. II, s.177; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.232.

³⁰⁹ SARAÇ, M.A. Yekta, *İcaz*, , DİA, İstanbul, 1988, XXI, s. 392.

³¹⁰ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.56; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.184; ABDUSSELAM, *el-Hazfû'l-Belağî*, s. 35.

³¹¹ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.691; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, IV, s.505;

³¹² el-CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid, eş-Şerif, *Mu'cemu'l-Tarifât*, Tahk. Muhammed Sıddık el-Minşâvi, *Daru'l-Fazile*, Kâhire, t.y. s. 140; ATİK, *İlmu'l-Meani*, s. 160; el-MERAGÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.162.

³¹³ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.1037; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekâyis*, c.VI, s.115.

³¹⁴ el-CÜRCANÎ, *et-Tarifât*, s.212; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdîha*, s. 427.

³¹⁵ DURMUŞ, İsmail, *Fasıl*, DİA, İstanbul, 1988, XII, s.206.

söylemiştir.³¹⁶ Yine bu bağlamda Hatîb el-Kazvîni, “Fasl ve vaslın yerlerini belagat ilminin gereğine uygun olarak ayırt edebilmek, yöntemi gâyet zor, kaynağı latif olan büyük bir sanattır. Onu, ancak Arap kelamını sağlam bir yapı ile anlayabilme gücü kendisine verilen ve doğru bir zevkle idrak etme kabiliyetine sahip olan kişiler hakkıyla bilebilir ve onun inceliklerini kavrayabilir” demiştir.³¹⁷

A. Fasl

Arap dilinde dört yerde fasl gereklidir. Bunlardan birincisi, aralarında tam bir irtibat olan cümleler; ikincisi, aralarında tam bir kopukluk olan cümleler; üçüncüsü, aralarında kısmen kopukluk olan cümleler; dördüncüsü ise, aralarında kısmen bağlantı olan cümlelerdir. Şimdi bunları teker teker ele alalım.

1. Aralarında Tam İrtibat Olan Cümleler / كمال الاتصال

Aralarında tam bir irtibat olması, ikinci cümle birinci cümlenin açıklaması olması durumunda veya birinci cümlenin tekidi olması durumunda veya birinci cümleden bedel olması durumunda söz konusu olur.

Örnek:

أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون “İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır” A’raf, 7/179). Burada iki cümle vardır. Birincisi, أولئك كالأنعام بل هم أضل , ikincisi de الغافلون هم أولئك cümlesidir. İkinci cümle, birinci cümle üzerine atfedilmeden gelmiştir. Müfessire göre, gafil olmakla hayvanlara benzemek arasında tam bir irtibat vardır. Çünkü hayvanlar da gafildirler. Dolayısıyla ikinci cümle birinci cümlenin tekidi konumundadır. Bundan dolayı fasl yapılarak atıfsız gelmiştir.³¹⁸

Örnek-2:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin”(Maide, 5/38). جزاء بما كسبا (yaptıklarına karşılık olarak) ifadesi,

³¹⁶el-CÜRANİ, *Delâilu'l-İ'câz*, s.222.

³¹⁷el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s.118.

³¹⁸en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.43; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.45; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, I, s.40.

mef'ulun leh'tir. نکالا من الله (Allah'tan ibret olarak) cümlesi ise ondan bedeldir.³¹⁹ Bedel ile mübdelün minh (kendisinden bedel yapılan) arasında tam bir bağ vardır. Dolayısıyla iki cümle arasına atıf harfi gelmemiştir.

Örnek-3:

هأ أنتم هولاء حاججتم “İşte siz böyle kimselersiniz ki tartıştınız...” (Âl-i İmran, 3/66). هأ أنتم هولاء cümlesindeki هأ tenbih harfidir. أنتم lafzı mübteda, هولاء ise onun haberidir. Dolayısıyla bu kısım, mübteda ve haberden oluşan tam bir isim cümlesidir. حاججتم ise ikinci cümledir. Fiil ve failden oluşmuştur. İkinci cümle olan fiil cümlesi, burada birinci cümle olan isim cümlesini açıklamak için gelmiştir. Yani “Siz öyle ahmaksınız ki, hakkında bilgi sahibi olmadığınız şeyleri tartışıyorsunuz” demektir.³²⁰ Kısaca, biri diğzerinin açıklayıcısı konumunda olduğu için iki cümle arasında tam bir irtibat vardır ve atıfsız gelmiştir.

2. Aralarında Tam Kopukluk Olan Cümleler

Birinci cümle ile ikinci cümle, hem lafzen hem de manen haber ve inşâ olarak ayrı cümle olmaları durumunda veya iki cümle arasında mana bakımından hiçbir ilişkinin bulunmadığı durumlarda cümleler birbiri üzerine atfedilmez.³²¹

Örnek:

أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون إن الذين كفروا سواء عليهم أهداهم أم لا، “Onlar rablerinden bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erecek olanların ta kendileridirler. Kâfirleri (azap ile) korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir” (Bakara, 2/5-6). Önceki âyetlerde Allahu Teâla, veli kullarını kendisine yaklaştıran sıfatları anlatmıştır. Kur'an'ın onlar için yol gösteren bir kitap olduğunu beyân ettikten sonra da “Onlar rablerinden bir hidayet üzeredirler ve kurtuluşa erecek olanların ta kendileridirler” (Bakara, 2/5) âyetiyle müttaki kulların, kurtulacağını haber vermiştir. Daha sonra ise, onların tam zıttı olan kâfirlerin durumunu anlatmaya başlamıştır. Kâfirler, son derece azgın, haddi aşan, kendilerini beğenmiş kibirli kimselerdir. Dolayısıyla onlara yapılan uyarı hiçbir şekilde menfaat vermeyecektir. إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم

³¹⁹en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.445; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.632.

³²⁰en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.263; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.371; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, II, s.22.

³²¹HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.589-590; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.169; el-KAZVİNÎ, *el-İzah*, s. 120.

(İnfitar, 82/13-14) âyetinlerinde, kâfirlerin kıssası ile müminlerin kıssası, atıf harfiyle birbirinden ayrıldığı halde, burada müminlerin kıssası ile kafirlerin kıssası arasına atıf harfi gelmemiştir. en-Nesefî'ye göre, buradaki (Bakara suresinde) ilk cümlelerin (أولئك على هدى من ربهم) asıl amacı, Kur'anın, müttakiler için hidayet olduğundan söz etmektir. Yoksa mü'minlerin durumundan haber vermek değildir. İkinci cümle ise (إن الذين كفروا سواء عليهم) kafirlerin durumunu haber vermek için sevk olunmuştur. Dolayısıyla anlatılmak istenen konular ve vurgulanan maksatlar farklıdır. Her iki cümle arasında amaç ve üslûp farklılığı olduğu için aralarında tam bir kopukluk vardır. Bu yüzden de atfa gerek yoktur.³²²

3. Aralarında Kısmen İrtibat Olan Cümleler

“Birinci cümle zikredilince muhatabın zihninde soru işaretleri oluşabilir. İkinci cümle ile bu soru işaretleri giderilir. İşte ikinci cümle, birinci cümleden oluşan mukadder sorulara cevap olarak geliyorsa iki cümle arasında kısmen bağlantı olduğu kabul edilir ve cümleler atıfsız olarak getirilir.³²³

Örnek:

“*Ne zaman bir peygamber onlara (İsrail oğullarına) nefislerinin arzu etmediğini (ilâhî hükümleri) getirdi ise bir kısmını yalanladılar, bir kısmını da öldürdüler*” (Maide, 5/70). Âyet-i kerimede İsrailoğullarının peygamberlerine olan kötü muamelelerinden bahsedilmektedir. *كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا و فريقا يقتلون* cümlesi muhatabın zihninde, “Acaba o Peygamberlere neler yaptılar?” şeklinde mukadder bir soru oluşturmaktadır. *فريقا كذبوا و فريقا يقتلون* cümlesi ise o mukadder soruya cevap olarak gelmiştir.³²⁴ İki cümle arasındaki kısmen irtibata değinen müfessir, faslın gerekliliğine işaret etmemiştir.

Örnek-2:

“*Rablerinin huzuruna getirildikleri zaman sen onları bir görsen! Allah: Bu (yeniden dirilme olayı), hak değil miymiş? diyecek*” (En'am, 6/30). Âyet-i kerimede yeniden dirilmeyi inkâr eden inkârcıların

³²² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.43-44; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.46.

³²³ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.586; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 428; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.169.

³²⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.463; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.662; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.137.

ahiretteki sıkıntılarından bahsedilmektedir. *ولو ترى إذ وقفوا على ربهم* cümlesi muhatabın zihninde “Onlar rablerinin huzuruna getirilince rableri acaba onlara ne dedi?” şeklinde bir soru oluşturmaktadır. İkinci cümle olan *قال أليس هذا بالحق* ibaresi de bu mukadder soruya cevap olarak gelmiştir.³²⁵ Her iki cümle arasında kısmen bağlantı vardır. Dolayısıyla burada atıf terkedilmiştir.

4. Aralarında Kısmen Kopukluk Olan Cümleler

Bir cümlenin önünde iki cümle bulunup, bu cümleyi de aralarındaki bağlantıdan dolayı birine atfetme imkânı varsa, lakin diğer cümleye bağlandığı zaman mana bozulacaksa atıf terkedilir. Örneğin, *وتظن سلمى أنني أبغى بها بدلا اراها في* “*Selma, benim kendisinin yerine başkasını istediğimi zannediyor. Ben de onun şaşkın şaşkın dolaştığını zannediyorum.*” Bu şiirdeki *اراه* (zannediyorum) cümlesinin *تظن* cümlesine atfedilmesi uygundur. Ancak böyle bir atıf yapılınc *أبغى* cümlesine de atıf ihtimali olduğu için mana bozulabilir. Bu karışıklığı engellemek için atıf terkedilmiştir.³²⁶

Bazı belagat kitaplarımızda faslın bu kısmından hiç bahsedilmemektedir. Esasen tefsirimizde de buna uygun örnek bulamadık. Bu kısım ile ilgili verilen örnek genelde Bakara suresinin 15. âyetidir. *الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون* “*Hakikatte Allah onlarla alay eder, azgınlıkları içinde bocalayıp dururken onlara fırsat verir.*” Bir önceki âyet şöyledir: *وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون* “*şeytanları ile başbaşa kaldıklarında ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler.*” Buradaki *يستهزئ* cümlesinin *وإذا خلوا* cümlesine atfı mümkündür. Lakin atıf yapılırsa *إنا معكم* cümlesi üzerine atıf yapıldığı zannedilebilir. Bu durumda mana bozulur. Çünkü *إنا معكم* cümlesi münafıkların sözlerinden hikâyedir. *الله يستهزئ* sözü ise Allah’ın sözüdür. Bu karışıklığı gidermek için atıf terkedilmiştir.³²⁷ Bazı belagatçılar ise faslın gerekli olduğu yerleri beşe çıkarırlar. İki cümle arasında atfa engel bulunduğu için, iki cümlenin hükmünde ortaklık kastedilmediği zaman atıf terkedilir demişlerdir. Bu kısma da yine yukarıdaki âyeti örnek vermişlerdir.³²⁸ Ancak müfessirimiz bu konuya değinmemektedir. İkinci cümlenin atfa ihtiyaç duymadığını kabul etmektedir. Lakin *الله يستهزئ* cümlesini

³²⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.499.

³²⁶ el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.171; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.590.

³²⁷ el-CÜRCANÎ, *Delâilu'l-İ'câz*, s.232.

³²⁸ el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.172.

isti'nafiyye cümlesi olarak kabul etmiştir³²⁹ İsti'nafiyye cümleleri de bir önceki cümlelerle kısmen irtibatlı olan cümlelerdir.

B. Vasl

İki cümleyi atıf harfi olan و harfi ile birbirine bağlamak üç yerde gereklidir. Birincisi, irabta her iki cümle de aynı hükümde ortak olursa; ikincisi, her ikisi de haber veya inşâ cümlesi olup aralarında faslı gerektirmeyen bir uyum olursa; üçüncüsü ise, haber ve inşâ cümleleri bir arada bulunup fasledildiği takdirde kastedilen mananın aksine bir mana anlaşılacaksa atıf gereklidir.³³⁰ Meâni bilginlerinin çoğunun ilgilerini sadece و bağlacına ayırmaları ve diğer bağlaçlarla yapılan atıflara ilgi göstermemeleri و harfinin kullanım yerlerinin belirlenmesinin güçlülüğü ve ince bir anlayışa ihtiyaç duyulması sebebiyledir.³³¹

1. İrabda Aynı Hükme Tabi Olan Cümleler

İki cümleyi birbirine bağlamak için matuf ile matufun aleyh arasında “cihet-i camia” (ortak nokta) veya “münasebet” denen bir alakanın olması şarttır. Söz konusu alaka, iki cümlenin özneleriyle yüklemeleri arasında benzerlik, ayrılık, tezat, sebep-sonuç, birbirini çağrıştırma gibi alakalarla kurulur.³³²

Örnek:

“İşte o gün يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه” *kişi kendi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçır. o gün onlardan herkesin kendini meşgul edecek bir işi vardır”* (Abese, 80/34-37) Âyetteki أمه , أبیه , صاحبته ve بنيه kelimelerinin hepsi أخیه kelimesi üzerine atfedilmiştir. Dolayısıyla irapta aynı hükme tabidirler. Müfessirimiz, burada atfin gerekli olduğunu doğrudan beyân etmemiştir. Ancak atfin şartı olan cihet-i camia'ya temas etmiştir. Allah'ın, önce kardeşi, ana ve babayı zikretmesi, bu kişilerin, insanın en yakını olması nedeniyledir. Daha sonra da eşi ve çocukları zikretmesi ise bu kişilerin, insanın en sevdikleri olması nedeniyledir.³³³

³²⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.53.

³³⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 431-432; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.591; el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s.119.

³³¹ DURMUŞ, İsmail, *Vasıl*, , DİA, TDV Yay.,İstanbul, 2012, XXXXII. s. 538.

³³² DURMUŞ, *Vasıl*, XXXXII, s.538; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, I, s.591.

³³³ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.604.

2. Haberi veya İnşâî Olmada Ortak Olan Cümleler

Örnek:

قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا “De ki: onlar, (Hilâlin şekilleri)insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir. İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir” (Bakara, 2/189).³³⁴ Burada iki haber cümlesi vardır. Birincisi, مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ cümlesi; ikincisi ise, وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا cümlesidir. İkinci cümlenin birinci cümleye bağlanmasındaki alakayı müfessirimiz dört farklı şekilde açıklamaktadır. Birincisi, Müslümanlar hem ayın durumunu hem de evlere arkadan girmenin durumunu sormuşlardı. Her ikisine cevap olarak atıfla gelmiştir. İkincisi, hilâlin, hac için ölçü vakti olduğu zikredilince konu değişerek evlere arkadan girmenin hükmü de zikredilmiştir. Çünkü o dönemin insanları, hac aylarında evlere arkadan girmektedirler. Yani, hac ile ilgili konuya temas edilince, hemen onların hac esnasındaki yanlış uygulamalarına da yer verilmiştir. Üçüncüsü, onlar kendilerini ve peygamberlik bilgisini ilgilendirmeyen konuda soru sorup, kendilerini ilgilendiren konuları ihmal etmişlerdi. Dolayısıyla, asıl sormaları gereken şeyin cevabını vermek için iki cümle birbirine atfedilmiştir. Dördüncüsü ise, böylesine kendilerini ilgilendirmeyen ters soru sordukları için onların durumu evlerine arkadan giren kimselerin durumuna benzetilmiştir. Bu durumda mana, “İyilik bu şekilde ters sorular sormak değildir. Asıl iyilik Allah’tan korkmak ve bu gibi şeylere kalkışmamaktır” şeklinde olur.³³⁵ Dolayısıyla her ikisi de haber cümlesi olan bu iki cümle yukarıdaki sebeplerden ötürü birbirine bağlanmıştır.

³³⁴ Ayetin sebab-i nüzulü şöyledir; Muaz b. Cebel ile Sa’lebe b. Ganem, “ Bu ay nasıl ilk önce iplik gibi ince görünüyor, sonra büyüyerek dolunay oluyor, sonra tekrar küçülerek başladığı şekle dönüşüyor?” diyerek ayın durumundaki değişikliğin hikmetinden sormuşlardı. Allah-u Teâlâ ise peygamberimize, ayın halinin değişmesinin görünen hikmeti insanların işlerinin ve ibadetlerinin vakitlerini özellikle haccın vaktini öğrenmek için bir ölçü olduğunu haber vermesini emretmiştir. Diğer bir sebep, ensar ihrama girdiği zaman evlerine kapıdan girmeyip, delik ve oyuk gibi yerler açarak buradan girerlerdi. Bunu da iyilik olarak kabul ediyorlardı. Bu yanlış anlayışı düzeltmek için bu ayet nazil oldu.

³³⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.127; el-BEYDÂVÎ, *Envâru ’t-Tenzîl*, I, s.27; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.234.

3. Aynı Kelamdaki Haber ve İnşâ Cümleleri

Bir kelamdaki iki cümleden biri haber cümlesi, diğeri de inşâ cümlesi ise, atfedilmediği zaman maksadın tersi bir mana anlaşılacaksa iki cümleyi birbirine atfetmek gereklidir.

Örneğin “Muhammed iyileşti mi?” sorusuna cevap olarak verilen لا, وشفاه الله (Hayır, Allah ona şifa versin) cümlesi gibi. Görüldüğü gibi burada iki cümle vardır. Birincisi لا cümlesidir ki, haber cümlesidir. Yani “hayır, iyileşmedi” demektir. İkinci cümle de, mana olarak dilek bildiren وشفاه الله inşâ cümlesidir. İki cümle arasına و harfi getirilmediği zaman لا شفاه الله (Allah ona şifa vermesin) şeklinde yanlış anlaşılma ihtimali bulunduğu için atıf gereklidir.³³⁶ Bu konuda müfessirimizin değindiği herhangi bir âyet bulamadık.

VII. TAKDİM-TEHİR

Sözlükte “öne geçmek” manasına gelen ق د م kökünden türetilen takdim kelimesi tef’il babından “öne geçirmek, öne almak” manalarına gelir.³³⁷ Te’hir ise sözlükte “gecikme, geri kalma” anlamlarına gelen أ خ ر kökünden gelmektedir. Tef’il babından manası “sonra bırakmak, ertelemek” gibi anlamlara gelmektedir.³³⁸ Kısaca, takdimin zıddıdır.

Terim anlamı olarak takdim, sonra gelmesi gereken lafzı mana cihetiyle öne almaktır. Tehir ise, önde gelmesi gereken lafzı mana cihetiyle sonra getirmektir.³³⁹

Takdim-Tehir konusuna dil âlimleri ilk dönemlerden beri yer vermişlerdir. Örneğin, meşhur dil âlimi Sîbeveyh, Araplar’ın kendilerine göre önemli gördükleri lafızları öne aldıklarını beyân etmiştir.³⁴⁰ İbnü’l-Esir takdim ve te’hir konusunda, “Bazısını benim keşfettiğim, bazısını da beyân âlimlerinin sözlerinde bulduğum ince

³³⁶ el-MERAĞİ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.164.

³³⁷ İBN-İ FARİS, *Mu’cemu’l-Mekayîs*, c.V, s.65; ZEBÎDÎ, *Tâcu’l-Arûs*, c.XXXIII, s.238; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.719-720.

³³⁸ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.8; İBN-İ FARİS, *Mu’cemu’l-Mekayîs*, c.I, s.70.

³³⁹ İBN-İ FARİS, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *es-Sahibî fî Fıkhî’l-Luğa, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut, 1997, s.189; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, I, s.350; el-MERAĞİ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.100.

³⁴⁰ SÎBEVEYH, *el-Kitâb*, I, s.34.

ve derin manaları içinde bulunduran bir ilimdir” demiştir.³⁴¹ İbn-i Cinnî ise, takdim ve te’hiri Arapça’nın şecaati olarak kabul etmektedir.³⁴² Abdulkâhir el-Cürçânî de bu konuya özel bir bölüm açarak, “Faydası çok olan, güzellikleri barındıran, tasarruf alanı geniş, ulaşılması zor, kulağa hoş gelen” gibi övgülerde bulunmuştur.³⁴³

Takdim ve Te’hir konusuna ilk dönem müfessirleri de tefsirlerinde yer vermişlerdir. Mesela, Suyûtî’nin belirttiğine göre Katâde, *إني متوفيك ورافعك الي* (Âl-i İmran, 3/55) âyetinde tekdim ve tehir olduğunu beyân etmiştir. Âyetin takdiri, *رافعك الي ومتوفيك* şeklindedir.³⁴⁴ Meşhur müfessir Taberi ise, *فقالوا أرنا الله جهرة* (en-Nisa, 4/153) âyetinde takdim-tehirin uygulandığını ve âyetin takdirinin *فقالوا جهرة ارنا الله* (Yani açık açık bize Allahı göster dediler) şeklinde olduğunu belirtir.³⁴⁵

Takdim ve tehirin sebeplerine yer veren es-Suyûtî, icmalî olarak en önemli sebebin *ihitimam* olduğunu vurgulamıştır. Tafsili olarak ise “teberrük, teşvik” gibi on tane sebep saymıştır. Allâme Şemsuddin b. es-Sâiğ bu konuda *el-Mukaddime fi Sirri’l-Elfazi’l-Mukaddeme* isimli eser yazarak en önemli gerekçenin de bu olduğunu beyân etmiştir.³⁴⁶ Keza yukarıda Sibeveyh’ten aktardığımız bilgiye göre de Arapların takdim sebeplerinin başında *ihitimam* gelmektedir.

A. Cümlelerin Öğelerinin Takdim ve Tehiri

1. Tahsis İçin

Takdim ve tehirin tahsis ifade ettiğini kasr konusunda ifade etmiştik. Onun için burada sadece bir örnek vererek sözü uzatmayacağız.

Örnek:

سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسِهِمْ كَانُوا يَظْلَمُونَ “Âyetlerimizi yalanlayan ve sırf kendilerine zulmetmiş olan kavmin durumu ne kötüdür!” (A’râf, 7/177). Âyetteki *يَظْلَمُونَ* kelimesi, kendisinden sonra gelen *يَظْلَمُونَ* kelimesinin mef’uludur. Mef’ulun,

³⁴¹ İBNÜ’L-ESÎR, Ziyâüddîn, *el-Meselü’s-Sair*, Tahk. Ahmed el-Hûfî, Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kâhire, t.y. II, s.172.

³⁴² İBN-İ CİNNÎ, Ebu’l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Tahk. Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mektebetü’l-İlmiyye*, Mısır, t.y. II, s.360.

³⁴³ el-CÜRÇANÎ, *Delâilu’l-İ’câz*, s.106.

³⁴⁴ es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.33.

³⁴⁵ et-TABERÎ, Muhammed İbn-i Cerir, *Camiu’l-Beyan an Te’vil-i Âyi’l-Kur’an*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, *Müessetü’r-Risale*, Beyrut, 2000, IX, s.359; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.34.

³⁴⁶ es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.35.

bağlı bulunduğu fiilden sonra gelmesi gerekirken burada önce gelmiştir. Müfessirimizin beyânına göre bu takdim tahsis ifade etmiştir. Yani âyet, “O kimseler âyetlerimizi yalanlamaları sebebiyle sadece kendilerine zulmederler” manasını ifade etmektedir.³⁴⁷ Meallerin birçoğunda da bu inceliği görebiliyoruz.

2. Önemli Görüldüğü İçin

Örnek:

وما رزقناهم ينفقون kendilerine verdiğimiz mallardan (Allah yolunda) harcarlar” (Bakara, 2/3). Mü’minlerin vasıflarını anlatan âyetlerden biridir. Nahiv kritiği açısından ينفقون kelimesi fiil, وما رزقناهم kısmı da mefuldür. Görüldüğü gibi meful, fiilinden önce gelmiştir. Bunun sebebi ise, Allah yolunda harcanan şeyin yine Allahın rızık olarak verdiği şeyler olduğunu vurgulamaktır. Bu vurgunun önemi için takdim edilmiştir.³⁴⁸

3. İsti’zâm

İsti’zam, yapılan işin ne kadar büyük ve vahim bir iş olduğunu vurgulamaktır.

Örnek:

وجعلوا لله شركاء الجن “Cinleri Allah'a ortak koştular” (En’âm, 6/100). Buradaki جعل fiili iki mefule müteaddidir. Müfessirimiz, iki ihtimalden söz etmiştir. Birincisi, eğer جعل fiilinin iki mefulü لله ve شركاء kelimeleri olursa, bu takdirde الجن lafzı شركاء lafzından bedeldir. İkinci ihtimal olarak, شركاء ve الجن kelimeleri جعل fiilinin iki mefulü olarak kabul edilebilir. Bu durumda da الجن lafzı birinci meful, شركاء lafzı da ikinci mefuldür. İkinci meful, birinci mefulden sonra gelmesi gerekirken önce gelmiştir. Müfessirimizin beyânına göre bu takdim, Allaha ortak koşmanın büyük bir iş ve cüret olduğuna delalet etmektedir.³⁴⁹

4. Ivaz/Bedel Olması İçin

Herhangi bir kelime hazfedildiği zaman onun yerine başka bir kelime gelebilir veya hazfedildiğine dair her hangi bir işlem yapılabilir. Takdim de bu işlemde biridir.

³⁴⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.619; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.179.

³⁴⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.42.

³⁴⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.526; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.52

Örnek:

بل الله فاعبد “Hayır! Yalnız Allah'a kulluk et” (Zümer, 39/66). Âyetteki الله lafzı, فاعبد fiilinin mefulüdür ve fiil üzerine tekaddüm etmiştir. Müfessirimiz bu öne geçmenin gerekçesini şöyle açıklamıştır; Âyetin takdiri, لا تعبد ما أمرت بعبادته بل إن عبت فاعبد الله (Sana tapmanı emrettikleri şeylere tapma. Eğer tapacaksan Allaha tap!) şeklindedir. Buradaki إن عبت cümlesi şart cümlesi, فاعبد الله ise şart cümlsinin cevabıdır. Cümledeki şart cümlesi hazfedilmiştir. Hazfedildiğine delalet etmesi için cevap cümlesinin mefulü, kendi fiilinin önüne geçmiştir.³⁵⁰

5. Bir Vaadi Pekiştirmek İçin

Örnek:

فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله “Sakin Allahın, Peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!” (İbrahim, 14/47). حسب fiili, iki meful alan bir fiildir. Âyetin takdiri, فلا تحسبن الله مخلف رسله وعده şeklindedir. Birinci meful, مخلف رسله, ikinci meful ise وعده lafzıdır. Ancak burada مخلف kelimesi رسله kelimesinin yerine وعده kelimesine muzaf olmuştur. Dolayısıyla ikinci meful birinci mefulden önce gelmiştir. Bunun sebebi ise Allahın hiçbir zaman vaadinden dönmeyeceğini bildirmektir. Zira Allah-u Teâlâ daha önce لا يخلف الميعاد “Şüphesiz Allah vaadinden dönmez” (Âl-i İmran, 3/9) âyetiyle vaadinden dönmeyeceğini bildirmişti. Daha sonra bu takdimle şu vurguyu yapmıştır; Allah herhangi birine olan vaadinden dönmezken seçilmiş kulları olan peygamberlerine olan vaadinden nasıl dönebilir?³⁵¹

6. Dikkat Çekmek için

Örnek:

إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى “İman edenler ile yahudiler, sâbiüler ve huristiyanlar...”(Maide, 5/69). Bu âyet, oryantalistler tarafından söz diziminde gramer hatası olduğu ileri sürülen âyetlerden biridir. Söz konusu olan kelime والصابئون kelimesidir. Bu kelime Arap dili kurallarına göre إن edatının ismine atfedilerek والصابئين şeklinde mansup okunması gerekirken merfu okunmuştur. Nitekim Ubeyy b.

³⁵⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.192; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.142; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.48.

³⁵¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.180; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.566; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, III, s.203.

Ka'b, İbn-i Mes'ud ve İbn-i Kesir mansup okumuşlardır.³⁵² Bakara sûresi 62 ve Hacc 17. âyetlerde de mansup okunmuştur.

Halil b. Ahmed ve Sibeveyh'e göre bu kelime takdim-tehir sebebiyle merfu okunmuştur. Buna takdire göre âyetin meali şöyledir; “*İman edenler ile Yahudiler'den ve Hristiyanlar'dan Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için asla korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir. Sabiiler için de aynı hüküm geçerlidir.*”³⁵³ Bu takdim-tehirin faydası ise, Sabiiler'in de diğer topluluklar gibi bağışlanacaklarına dikkat çekmektir. Bu izaha göre âyette zikredilen toplulukların en azgını Sabiilerdir. Buna rağmen onlar bile iman ettikleri takdirde bağışlanıyorsa başkaları neden bağışlanmasın demektir.³⁵⁴

Hulasa, müfessirin takdim ve tehirin sebepleri üzerinde durduğu en önemli nokta ihtimamdır ve ihtisastır.

B. Aralarında Anlamsal İlişki Olan Cümlelerin Takdim ve Tehiri

Takdim ve Tehirin anlamsal tarafı, cümlenin öğeleri arasındaki söz dizimini değiştirmeyi gerekli kılan bir sebepten dolayı olmayan takdim-tehirdir. Yani, takdim edilen lafız önce de gelse sonra da gelse gramer kurallarına aykırı olmayan takdim-tehir üslûbudur. Müfessirimiz, bu konuya cümlenin öğeleri arasındaki takdim ve tehirde daha çok değinmiştir. Örneklerle konumuzun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

1. Rahman-Rahim

Örnek:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “*Rahman ve Rahim olan Allahın adıyla*” (Fatiha, 1/1) الرحمن lafzı, رَحِمَ fiilinden türetilmiştir. فَعْلَانْ kalıbında, rahmeti her şeyi kuşatan anlamındadır. Keza غَضَبَانْ kelimesi de غَضِبَ fiilinden türetilmiştir ve “öfke ile dolu” manasındadır. الرَّحِيمِ ismi de yine فَعِيلْ kalıbında رَحِمَ fiilinden türetilmiştir. Tıpkı, مَرَضَ fiilinden مَرِيضٌ sıfatının türetildiği gibi. الرَّحِيمِ isminde de “acımak, bağışlamak” anlamı

³⁵² eş-ŞEVKANİ, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye Min İlmi't-Tefsir* Daru'l-Keli't-Tayyib, Beyrut, h.1414, II, s.71.

³⁵³ Geniş bilgi için bkz. ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s.80-83.

³⁵⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.462; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, 660; er-RAZÎ, *Mefatihü'l-Ğayb*, XII, s.402;

vardır. Ancak, الرحمن lafzında olan anlam, الرحيم lafzında yoktur. Çünkü الرحيم lafzına sadece م harfi eklenmişken الرحمن lafzına ا ve ن harfi eklenmiştir. Dolayısıyla الرحمن lafzına iki harf ziyade yapılmıştır. Lafızdaki ziyadelik, manadaki ziyadeliğe işaret etmektedir. Bundan dolayı dualarda يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة (Ey dünyanın rahmanı ve ahiretin rahimi) denir. Çünkü الرحمن kelimesi inanan ve inanmayan herkesi kapsamaktadır. الرحيم kelimesi ise sadece inananlara has olduğundan, bu mana yoktur. Yine âlimler, الرحمن sıfatının Allaha özel bir isimlendirme olduğunu ve başkasına isim olarak verilemeyeceğini, الرحيم sıfatının ise insanlar için kullanılabileceğini beyân etmişlerdir. Her ne kadar kıyas aşağıdan yukarı, azdan çoğa gidilmesini gerektirse de yukarıda beyân ettiğimiz mana derinliğinden dolayı الرحمن ismi الرحيم isminden önce gelmiştir.³⁵⁵

2. İbadet-Yardım Dileme

Örnek:

إياك نعبد وإياك نستعين “(Allahım Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz” (Fatiha, 1/5) Âyet-i kerimenin lafızları arasında takdim ve tehirin tahsis ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Müfessirimiz, ibadetin yardım dilemeden önce zikredilmesinin nüktelerini şöyle açıklamıştır: Birincisi, ibadetler yardım istemeye vesiledir. Herhangi bir duadan önce vesileyi zikretmek duanın kabul olması için daha uygundur. İkincisi ise, âyet fâsılalarına riâyet için önce ibadet zikrolunmuştur.³⁵⁶

3. Mûsa-Hârûn

Örnek:

قالوا آمنا برب هارون وموسى “Hârûn'un ve Mûsa'nın Rabbine iman ettik dediler” (Tâhâ, 20/70). Bu âyette Hârûn (a.s.) önce zikredilirken Şuara suresinin 121. âyetinde Mûsa (a.s.) önce zikredilmiştir. Buradaki و harfi tertibi gerektirmediği için hangisi önce gelirse gelsin aralarında fark yoktur. Ancak âyet sonlarındaki fâsılalara riâyet için Şuarâ suresinde, önce Mûsa (a.s.) zikredilmiştir. Taha suresinde ise Hârûn a.s. önce zikredilmiştir.

ez-Zemahşerî, buradaki takdime değinmezken, el-Beydâvi ise burada, yukarıda zikrettiğimiz hususa binaen iki ihtimale daha yer verir. Birincisi, Hârûn

³⁵⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.28; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.3.

³⁵⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.32.

(a.s.) ın yaşı Mûsa (a.s.) dan büyük olduğu için önce zikredilmiştir. İkincisi ise, firavun Hz. Mûsa'yı küçükken sarayında büyütmişti. Eğer “Mûsa'nın rabbi” demekle yetinilseydi veya Mûsa önce zikredilseydi رب ile muradın firavun olduğu, Hârûn'un da onun peşinden zikredildiği ihtimali akla gelebilirdi. Bu tevehhümü defetmek için Hârûn önce zikredilmiştir.³⁵⁷ el-Beydâvi'nin zikrettiği ikinci ihtimali Fahreddin er-Râzî de zikretmiştir. Dolayısıyla burada Hârûn'un Mûsa'dan önce zikredilme nüktesi üç ihtimale de açıktır. Burası, ez-Zemahşerînin değinmeyip de en-Nesefî'nin değindiği nadir yerlerden biridir.

4. Zalim-Muktesid-Sâbık

Örnek:

“ *Onlardan (insanlardan) kimi kendine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır*” (Fâtır, 35/32). Müfessirimiz önce ظالم, مقتصد ve سابق kavramlarına rivâyetler ışığında açıklamaktadır. Şöyle ki, Rabî' b. Enes'in dediğine göre ظالم, büyük günah işleyen kişiler, مقتصد küçük günah işleyen kişiler, سابق (hayırda yarışanlar) ise her ikisinden kaçınanlardır. Hasan-ı Basriye göre ise ظالم, kötülükleri iyiliklerinden fazla olanlar, سابق, iyilikleri kötülüklerinden fazla olanlar, مقتصد ise, iyilikleri ve kötülükleri eşit olanlardır. Müfessirin kendi tercihi ise, ظالم, işi Allaha havale edilen kimse, مقتصد, iyi işleri de kötü işleri de yapan kimse, سابق ise, isminde de anlaşıldığı üzere hayırda yarışan kimselerdir. Ebû yusufa göre ise, her üç tabaka da mü'mindir ve Allahın seçkin kullarına dâhildir. Kâfirlerin nitelikleri bunlardan uzaktır. Çünkü âyette her üç tabaka için de “onlardan kimi” diye söz edilmiştir. ظالم, çokluğunu bildirmek için en önde zikredilmiş, مقتصد, ظالم'e nispetle biraz daha az olduğu için ortada zikredilmiş, hayırda yarışanlar ise azın azı olduğu için en sonda zikredilmiştir. İbn-i Atâ'nın dediğine göre ظالم, Allahın rahmetinden ümit kesmesin diye önce zikredilmiştir. Yine denildiğine göre, ظالم'in günahının, onu rabbinden uzaklaştırmadığını bildirmek için önce zikredilmiştir. Bir başka ihtimal ise, hallerin ilki günah, sonrası tevbe, sonrası ise istikamettir. Bundan dolayı sıralama bu şekilde gelmiştir. el-Beydâvi bu takdim konusuna hiç değinmezken, ez-Zemahşerî sadece hayırda yarışanların az olduğu için en son zikredildiğini söylemiştir.³⁵⁸

³⁵⁷ el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.33; er-RAZÎ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, s.76.

³⁵⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.88-89; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.613.

5. Ölüm-Hayat

Örnek:

الذي خلق الموت والحياة “O ki ölümü ve hayatı yaratmıştır” (Mülk, 67/2).) Hayat, varlığıyla hissin mümkün ve sahih olduğu şeydir. Ölüm ise hayatın zıddıdır. Ölümün ve hayatın yaratılması demek, bu mümkün ve sahih olanın var edilmesi ve yok edilmesi demektir. Âyet, ”sizi öldüren de yaşatan da odur” manasınadır. Kısaca, hayat dünyadaki işlerinizi yapabilmemiz için yaratılmıştır. Ölüm ise yaptıklarımızın karşılığını bulmamız için yaratılmıştır. Burada, ölüm hayattan önce zikredilmiştir. Çünkü iyi işler yapma etkeni en güçlü olan kişi, ölümü iki gözü arasına diken (ölümü göze alan) kişidir. Âyetin sevk sebebi ise insanları güzel ameller işlemeye teşviktir. Sevk sebebi önemli olduğu için de ölüm önce zikredilmiştir.³⁵⁹

6. Aziz-Ğafûr

Örnek:

وهو العزيز الغفور “O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır” (Mülk, 67/2). Bir önceki âyetin devamı olan bu âyette Allahın العزيز ismi, الغفور isminden önce zikredilmiştir. Müfessir العزيز lafzını, “mutlak galib olan, kötülük yapanların, onu aciz bırakamadığı” şeklinde tefsir etmiştir. الغفور lafzını ise, “günahları örten, günah işleyenlerin ondan ümit kesmediği kimse” olarak tefsir etmiştir. Âyetin evvelinde Allah, önce ölümü zikretmiştir. Ölüm ise, kahır sıfatının bir sonucudur. Daha sonra hayatı zikretmiştir. Çünkü hayat, Allahın lütfunun bir eseridir. Bundan dolayı âyetin evveline uygun olarak kahır sıfatını (العزيز) önce, lütuf sıfatını (الغفور) ise sonra zikretmiştir. Bu takdim tehire de ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi değinmemişlerdir.³⁶⁰

7. İstiğfar-Duâ

Örnek:

قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا “Ey Rabbimiz! -Günahlarımızı ve işimizdeki taşkınlığımızı bağışla, ayaklarımızı sabit kıl- dediler” (Âl-i İmran, 3/147). Âyet-i kerimede Allah’a adanmış erlerle beraber Allah yolunda savaşıp, başlarına gelenden dolayı da gevşeklik ve zaaf göstermeyen peygamberlerden

³⁵⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.510-511; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf*, IV, s.575; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’ t-Tenzîl*, II, s.228.

³⁶⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.511.

bahsedilmektedir. Bu kimseler, Allah'ın erleri olduğu halde önce günahlarını, nefislerine izafe etmişler daha sonra da savaşta sabit-i kadem için talepte bulunmuşlardır. Yani duadan önce istiğfar etmişlerdir. İstiğfarda boyun eğme ve zayıflığı itiraf olduğu için onunla yapılan dua kabul edilmeye daha yakındır. Bundan dolayı istiğfarı duadan önce zikretmişlerdir.³⁶¹

Örnek-2:

قال رب اغفر لي وهب لي “(Süleyman) -Rabbim! Beni bağışla. Bana (hükümranlık) ver- dedi” (Sâd, 38/35). Burada da Süleyman (a.s.) Allahtan saltanat istemeden önce istiğfarda bulunmuştur. Bu da peygamberlerin ve salih insanların adetlerindedir.³⁶²

8. Şükür-İman

Örnek:

ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم “Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki?” (Nisa, 4/147). İman, nimet vereni tanımaktır. Şükür ise, nimeti itiraf etmektir. Küfür ise, hem nimete hem de nimeti verene nankörlüktür. Burada şükürün imandan önce zikredilmesinin sebebini müfessirimiz şöyle izah eder: Akıllı kişi, kendisindeki büyük nimete ve bu nimetin faydalarına bakar, sonra müphem bir şekilde şükreder. Daha sonra dikkatli bakıp nimeti vereni görünce ona iman eder. Sonra da ilkinden daha kapsamlı şekilde şükreder. Bundan dolayı şükür, imandan önce zikredilmiştir.³⁶³

9. Yaya-Binitli

Örnek:

وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق *“İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler”* (Hacc, 22/27). Buradaki رجالا (yayalar) kelimesi, راجل kelimesinin cemisidir. وعلى كل ضامر ve قائم kelimelerine benzemektedir. راجل وركبانا (yaya hâl makamında bulunan رجالا lafzı üzerine atıftır. Cümlenin takdiri: راجل وركبانا

³⁶¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.299; ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf*, I, s.424; BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.42.

³⁶² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.156; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf*, IV, s.95; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, V, s.30.

³⁶³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.409; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf*, I, s.582; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzîl*, II, s.105.

ve binekli olarak) şeklindedir. Burada yayalar, önce zikredilmiştir. Çünkü hacca yaya olarak gelmek binitli olarak gelmekten daha faziletlidir. Bu manaya da ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi değinmemiştir.³⁶⁴

10. Azap-Mağfiret

Örnek:

يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء “Dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar” (Mâide, 5/40). Allah 38. Âyet, hırsıza verilecek olan el kesme cezasından bahsetmektedir. 39. âyette ise, hırsızın tevbe etmesi durumunda bağışlanabileceği beyân edilmiştir. Dolayısıyla, hırsızlık suçu tevbeden önce zikredildiği için azap da mağfiretten önce zikrolunmuştur.³⁶⁵ el-Beydâvi ise buna ilaveten, azabı hak etmek daha önce olduğu için veya buradaki azabın anlamı, dünyadaki “el kesme” olduğu için azabın önce geldiğini ifade etmiştir.³⁶⁶

11. Küfür-İman

Örnek:

هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن “Sizi yaratan O'dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir”(Teğabün, 64/2). Burada küfrün imandan önce zikredilmesini müfessirimiz, küfür üzere olanların daha fazla olmasına bağlamıştır.³⁶⁷

12. Kız-Erkek

Örnek:

يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرا وإناثا “Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir” (Şûra, 42/50). Âyette önce إناثا (kız çocukları) zikredilmiş, sonra da الذكور (erkek çocukları) zikredilmiştir. Çünkü âyetin bağlamı, Allahın, insanların değil de kendisinin dilediğini yapacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, insanların genelde istemediği kız çocuklarını önce zikretmek önem arz etmektedir. Müfessir, ikinci bir ihtimale de yer verir. O da şudur: bir önceki âyette إن تصيبهم سيئة cümlesi zikredilmiştir. Bu cümledeki

³⁶⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.436.

³⁶⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.446; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I,s.632; RAZÎ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, s.357..

³⁶⁶ el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, II, s. 126.

³⁶⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.490. ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.546.

سنة kelimesi ise بلاء olarak tefsir edilmiştir. Çünkü araplar, kız çocuklarını بلاء olarak kabul etmekteydiler. Bu anlayışa vurgu yapmak için kız çocuğu önce zikredilmiştir. الذكور (erkek çocukları) kelimesi, önce gelmesi gerekirken marife olarak sonra zikredilmiştir. Çünkü marife olarak zikredilmelerinde onların şânının yüceliğine işaret vardır. Sonra, takdim ve tehirde her biri hak ettiği şekilde (أو يزوجهم ذكرانا وإناثا) zikredilmiştir. Böylece kız çocuklarının öncelikli olduğu için değil, durumun gereğinden dolayı önce zikredildiği bilinmiş olmaktadır. Çünkü erkek çocuğu, kız çocuğundan efdaldır.³⁶⁸ el-Beydavî ise buna ilaveten âyet sonlarındaki fâsılalara riâyet için veya kız çocuklarının neslin çoğalmasında daha fazla olduklarından dolayı önce zikredildiğini ifade etmiştir.³⁶⁹

13. Diğer Mabetler ve Mescitler

Örnek:

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا
“Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi”(Hacc, 22/40). Âyette, farklı dinlerde ibadethane olan manastır, kilise ve havra, mescidlerden önce zikredilmiştir. Müfessirimize göre, diğer ibadethanelerin mescitlerden önce zikredilmesi, ya meydana geliş (bina edilme) sırasına göre zikredildiği için veya yıkılma sırasının yakınlığına göre zikredildiği içindir. ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi bu inceliğe değinmemiştir.³⁷⁰

14. Karanlık-Aydınlık

Örnek:

وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ
“(Hamd), karanlıkları ve aydınlığı var eden (Allah'a mahsustur)” (En’âm, 6/1). Müfessirimiz önce karanlığın çoğul gelmesindeki hikmeti açıklamıştır. Her şeyin karanlığı, o şeyin farklılığı sebebiyle farklıdır. Gecenin karanlığı, denizin karanlığı ve diğer karanlık ortamların karanlığı gibi. Bunların her biri, sahibinin durumuna göre farklı olabilir. Oysa aydınlık birdir. Karanlık gibi değişmez. Âyette karanlıklar, peygamberimizin “Allah mahlukatı karanlıkta yarattı.

³⁶⁸en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.261; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.232. er-RÂZÎ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, s.608.

³⁶⁹el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.84.

³⁷⁰en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.444; er-RÂZÎ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII, s.230.

Sonra ona nurundan serpti. O nur kime isabet ettiyse doğru yolu buldu. Kime de isabet etmediyse doğru yoldan saptı” hadisinde beyân edildiği üzere aydınlıktan önce zikredilmiştir.³⁷¹

15. Toprak- Hayvan

Örnek:

لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وAnاسي كثيرا “Biz, ölü toprağa can vermek, yarattığımız nice hayvanlara ve nice insanlara su vermek için (gökten tertemiz su indirdik)” (Furkan, 25/49) Âyette önce ölü toprağın canlanması zikredilmiştir. Daha sonra hayvanların ve insanların sulanması zikredilmiştir. Çünkü ölü toprağın yeşerip canlanması hem hayvanların hem de insanların hayat sebebidir.³⁷²

16. İraha-Tesrîh

Örnek:

ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون “Sizin için onlardan ayrıca akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken bir güzellik (bir zevk) vardır”(Nahl, 16/6). Âyetteki تريحون kelimesi, hayvanları akşamleyin otlaklarından geceleyecekleri yere getirmek demektir. تسرحون ise, otlamaları için sabahleyin otlak yerlerine salmak demektir. Hayvanların akşam dönmelerinde de, sabah salıverilmelerinde de sahipleri için sevinç ve insanlar arasında bir saygınlık vardır. Âyette önce “akşam dönmeleri” zikredilmektedir. Çünkü o vakit karınları ve memeleri dolu olduğu için süs onlarda daha belirgindir.³⁷³

17. Vasiyet-Borç

Örnek:

”فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين“ Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir. (Bu taksim, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır”(Nisa, 4/6). Bu âyet miras ile ilgili üç âyetten biridir. Kur’an-ı Kerimde en tafsilatlı şekilde açıklanan hükümler miras ile ilgili hükümlerdir. Âyette, söz konusu paylaşımın vasiyet veya borçtan sonra yapılacağı açık şekilde

³⁷¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.489.

³⁷² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.542; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.127.

³⁷³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.204; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.594; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, III, s.220.

belirtilmiştir. Ancak İslam hukukunda ölünün borcu vasiyetten önce gelirken, âyette önce vasiyet zikredilmiştir Müfessirimiz, önce bu takdim ve tehirin arasında bir fark olmadığını belirtir. Çünkü atıf harfi olan أو tertibe delalet etmemektedir. Örneğin, *جاعني زيد أو عمرو* (Bana Zeyd ya da Amr geldi) dediğinde bu iki kişiden birinin geldiği kastedilmektedir. Hangisinin önce zikredildiğinin önemi yoktur. Âyette de bu şekildedir. Vasiyet veya borçlardan sonra miras paylaşımı yapılmalıdır. Daha sonra müfessirimiz bu konuda ince bir nükteye işaret etmektedir. Şöyle ki, vasiyetin yerine getirilmesi genelde varislere ağır gelen ve terkedilme ihtimali bulunan bir görevdir. Ama borç böyle değildir. Bundan dolayı vasiyetin borçla beraber yerine getirilmesine vurgu için vasiyet borçtan önce zikredilmiştir.³⁷⁴

18. Dağlar-Kuşlar

Örnek:

وسخرنا مع داوود الجبال يسبحن والطيير “*Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik*” (Enbiya, 21/79). Âyetteki *يسبحن* lafzı, *مسبحات* manasına hâldir. *والطيير* kelimesi ise *الجبال* lafzı üzerine atıftır. Müfessirimiz, dağların kuşlardan önce zikredilmesini ince bir nükteyle açıklamıştır. Şöyle ki, dağların Dâvud’un emrine boyun eğmesi ve Allah’ı tesbih etmesi kuşlarınkinden daha harika ve daha ilginçtir. İnsanları aciz bırakma hususunda daha etkilidir.³⁷⁵

C. Müzekker ve Müennesler Arasında Takdim-Tehir

Kur’an-ı Kerim üslûp olarak bazen hem müzekker (eril) hem de müennes (dişil) sîğasını tek kalıpla ifade etmektedir. Örneğin, Nisa suresinin son âyetinde miras ile ilgili hükümleri beyân ederken kullandığı *وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً* lafzı, mana olarak erkekler için kullanılır. Ama burada hem erkek kardeşleri hem de kız kardeşleri tek kalıp ile ifade etmiştir. Bazen de önemine binaen hem müzekker kalıbını hem de müennes kalıbını aynı anda kullanmıştır. Bazen müennes kalıbını, bazen de müzekker kalıbını önce zikretmektedir. Müfessirimiz bu takdim ve tehire de yer verdiğinden kısaca değinelim.

³⁷⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.335-336; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.483; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’l-Tenzil*, II, s.63.

³⁷⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.415; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.129,

1. Hırsız Erkek-Hırsız Kadın

Örnek:

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin” (Mâide, 5/38). Âyet-i kerime hırsızlık edenlerin erkek te olsa kadın da olsa ellerinin kesilmesini açıkça beyân etmektedir. Ancak müzekker sîğası, müennes sîğasından önce zikredilmiştir. Bunun nüktesi müfessirimizin beyânına göre şöyledir: Hırsızlık cesaret gerektiren bir iştir. Cesaret ise erkekte daha fazladır.³⁷⁶

2. Zinâkâr Kadın-Zinâkâr Erkek

Örnek:

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة “Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun” (Nûr, 24/2). Bu âyette de zina eden kadın ve erkeklere yüzer sopa vurulması emredilmiştir. Burada ise müennes sîğası müzekkerden önce zikredilmiştir. Bunun sebebini müfessirimiz şöyle açıklamıştır: Kadın zina suçunun meydana geldiği esas unsurdur. Çünkü kadın erkeğe göz kırpıp sonra da kendini teslim etmese erkek böyle bir şey ummayacaktı. Kadın asıl olduğu için de evvela müennes zikredilmiştir.³⁷⁷

VIII. İCÂZ-İTNÂB-MÜSÂVÂT

Meâni ilminde bir gayeyi ifade etmeyi sağlayan kelimelerin azlığı ve çokluğu ile cümlenin uzunluğu ve kısalığı “İcaz”, “İtnâb” ve “müsâvât” başlıkları altında üç bölüm halinde ele alınır. Cümlenin uzun veya kısa oluşunun ölçüsü halkın kullandığı dilin ölçüsü ve durumun gereğidir.³⁷⁸ Bundan dolayıdır ki es-Sekkâki, îcaz ve itnâb konuları göreceli olduğu için bunların hakkında araştırma yapmadan, insanların manaya göre lafız kullanmadaki örflerine bakmadan söz söylemenin zor olduğunu

³⁷⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.445.

³⁷⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.488; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.483; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, II, s.63.

³⁷⁸ SARAÇ, M. A. Yekta, *İcaz*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2000, XXI, s.392.

beyân etmiştir.³⁷⁹ el-Kazvînî ise es-Sekkâki'nin bu ölçüsünü eleştirmiş ve kastedilen mananın, kendisinin ölçü olması gerektiğini daha doğru bulmuştur.³⁸⁰

A. Îcaz

Sözlükte, kısa tutmak, ihtisar etmek, özetlemek gibi anlamlara gelen îcaz kelimesi, و ج ز kökünden if'al babına nakledilmiştir. Araplar “sözü kısa tuttu” anlamında أوجز الكلام ibaresini kullanmışlardır.³⁸¹

Îcaz'ın terim anlamına geçmeden önce îcazla ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Cahiliyye Arapları, îcaz sanatını şiirlerinde, içinde buldukları hayatın gereği olarak çok kullanıyorlardı. Çünkü o dönemin insanları genelde ümmî oldukları için yazıyı pek kullanmıyorlardı. Bundan dolayı hayatlarını, hatırlanması için edebiyata yansıtmışlar ve sonraki nesillere sözlü olarak aktarmışlardı. İnsan hafızası ne kadar güçlü olsa da söylenen her sözü hatırlayamayabilir. Üstelik kelimeler uzun olunca unutulma ihtimali daha da fazladır. Bu sebeple, hatırlanmada kolay olduğu için îcaz sanatına önem vermişlerdir. Bu önemi anlatmak için bazı eserlerde şöyle bir vakıa zikredilir; Muaviye, Sahhar b.Ayyaş el-Abdi'ye “Size göre belagat nedir?” diye sorunca, Sahhar el-Abdi, “Îcazdır” cevabını vermiştir. Muaviye, “Peki îcaz nedir?” diye sorunca Sahhar, “Yavaşlamadan cevap vermen ve sözünde hata yapmamandır” diye cevap vermiştir.³⁸²

İslamın ilk yıllarında da îcaz ile ilgili anlayış cahiliyye devrinden farklı değildi. Her ne kadar, çeşitli maksatlarla bazı risalelerin tedvinine ihtiyaç hâsıl olsa da yazı aletlerinin ve yazı bilenlerin azlığı devam ediyordu. Bundan dolayı îcaz ile ilgili müstakil risalelere ihtiyaç devam etti. Daha sonra yazı öğrenmeye merak artınca, belagat âlimleri belagatın yöntemlerini ortaya koymaya başlayınca îcaz anlayışıyla ilgili yeni bir safha oluşmaya başladı.

Hicri üçüncü asra gelince îcaz mefhumunu sınırlandıran el-Câhız (ö.255)'i görmekteyiz.³⁸³ O îcazı, جمع المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة “az lafızla pek çok manayı bir

³⁷⁹ es-SEKKÂKİ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.276; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 91; et-TAFTAZÂNİ, *el-Mutavvel*, s. 479; a.mlf. *Muhtasaru'l-Meâni*, s.254.

³⁸⁰ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 91-92; a.mlf. *el-Îzah*, s.140; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.257.

³⁸¹ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, 1014; ZEBİDİ, *Tacu'l-Ar'us*, c. XV, s.367-368.

³⁸² MATLUB, Ahmed, *Mu'cemu'l- Mustalahati'l-Belağhiyye ve tetavvuruhâ, Matbaatu'l-Mecmai'l-İlmî el-Irakî*, Irak, 1983, I, s.344.

³⁸³ ATİK, *İlmu'l-Meani*, s.173-174.

araya getirmektedir” şeklinde tanımlamıştır.³⁸⁴ Daha sonra îcaz ile ilgili birbirine benzeyen birçok tanım yapılmıştır. Rummânî, “manayı bozmadan kelamı azaltmak”³⁸⁵ diye tanımlarken, Razi de “manayı bozmadan harfleri olabildiğince azaltmak”³⁸⁶ şeklinde benzer tanım yapmıştır. Ebû'l-Hilâl el-Askerî ise îcaz ilgili konuşanların îcazı, “belagatın hakikate hasredilmesi” şeklinde tanımladıklarını ve ihtiyacı aşan lafzın fazlalık olduğunu, bu fazlalığın da söz ayıplarından sayıldığını belirtir.³⁸⁷ Daha sonra Kazvîî îcazı, “Maksadı alışılmış ibarelerden daha azı ile ifade etmektir”³⁸⁸ şeklinde tanımlayarak nisbeten diğer belagatçılardan ayrılmıştır. Ancak îcazla ilgili bütün tanımlar, bir fikri açık ve en az lafızla ifade etme noktasında birleşirler.³⁸⁹ Müfessirimiz ise îcazı, “Kur’anın süsü” olarak nitelendirmiştir.³⁹⁰

Belagat bilginleri îcazı iki başlık altında ele almışlardır. Bunlar; “îcaz-ı hazif” ve “îcaz-ı kısar”dır. Ancak İbnu'l-Esir îcazı, hazifli ve hazifsiz îcaz şeklinde ikiye ayırmış, hazifsiz yapılan îcazı da “îcaz-ı kısar” ve “îcaz-ı takdir” şeklinde ikiye ayırmıştır.³⁹¹

1. *Îcaz-ı Hazif*

Kendileri bulunmadan da anlamın tamam olduğu kelime veya cümlelerin hazfedilmesi yoluyla sağlanan îcazdır. Bu çeşit îcaz’a *ihzizal* de denmiştir.³⁹² Îcaz-ı hazif, *İktita*, *İktifa*, *İhtibak*, *Tazmin* ve *İhtizal* olmak üzere beşe ayırmıştık. İlk dört kısma zikir-hazif konusunda temas ettiğimizden burada sadece *ihzizal*’e yer vereceğiz

Örnek:

هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله “Onlar ancak Allahın kendilerine gelmesini bekliyorlar” (Bakara, 2/210). Âyetteki الله أن يأتيهم الله cümlesinde, muzaf hazfedilmiştir. Takdiri: أو يأتي أمر الله veya بأمر الله şeklindedir. Zira Nahl sure 33. âyette, benzer âyet أو يأتي أمر

³⁸⁴ el-CAHİZ, *Kitabu'l-Hayevân*, III, s.86; ATÎK, *İlmu'l-Meani*, s.174.

³⁸⁵ er-RUMMANÎ, *en-Nüket (Selasü Resâil)*, s.77.

³⁸⁶ er-RAZÎ, *Nihayetü'l-Îcaz*, s.145.

³⁸⁷ el-ASKERÎ, *Kitabu's-Sinâ'ateyn*, s.115.

³⁸⁸ el-KAZVÎNÎ, *Telhis*, s.91; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.255.

³⁸⁹ SARAÇ, *Îcaz*, XXI, s.392.

³⁹⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.67.

³⁹¹ İBNÜ'L-ESÎR, Ziyâüddîn, *el-Meselü's-Sair*, Tahk. Ahmed el-Hûfî, *Dâr-u Nahdat-i Mısır*, Kâhire, t.y. II, s.260.

³⁹² SARAÇ, *Îcaz*, XXI, s.392.

ريك şeklinde gelirken, A'raf suresinin 4.âyetinde فجاها بأسنا şeklinde muzaf hazfedilmeden gelmiştir.³⁹³

Örnek-2:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا “Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti” (Bakara, 2/31). Âyette muzafun ileyh hazfedilmiştir. الأسماء lafzının zikri, muzafun ileyh'in hazfine işaret etmektedir. Çünkü isimler müsemmasına delalet etmektedir. Takdir: أسماء المسميات şeklindedir. الأسماء lafzının başındaki ل harfi de hazfedilen muzafun ileyh'in yerine gelmiştir. Tıpkı واشتعل الرأس شيئا âyetinde olduğu gibi. Müfessirimiz, burada muzafın hazfedilip, muzafun ileyh'in muzaf yerine getirilmesini doğru bulmaz. Yani أسماء المسميات şeklindeki takdiri yanlış bulmaktadır. Çünkü öğretmek isimlerle ilgilidir. Müsemma ile ilgili değildir. Âyetin devamında فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء denildiği için muzafun ileyh'in hazfine işaret vardır. Eğer muzaf hazfedilseydi âyetin devamı, أنبئوني هؤلاء şeklinde olması gerekirdi.³⁹⁴

Örnek3:

قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون “Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun; eğer konuşuyorlarsa! dedi” (Enbiya, 21/63). Âyet, müşriklerin putlarını kıran İbrahim (a.s.) den bahsetmektedir. Müşrikler onu çağırıp “bunu ilahlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim?” diye sorunca İbrahim (a.s.) bu cevabı verir. Genelde müfessirler, بل فعله fiilinin failinin كبيرهم kelimesi olduğunu beyân etmişlerdir. Çünkü İbrahim (a.s.) bu cevapla putların hiçbir iş yapamayacaklarını müşriklere anlatmak istemiştir. Ancak müfessirimizin dediğine göre el-Kisâî, بل فعله kelimesi üzerinde vakıf yapmıştır. Bu vakıf da, fiilin failinin hazfedildiğini göstermektedir. O zaman âyetin takdiri, فعله من فعله şeklinde olur.³⁹⁵ Ancak bu mana meallere pek yansımamıştır.

³⁹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.176; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.253; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.134.

³⁹⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.78-79; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.126.

³⁹⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.410.

2. İcaz-ı Kısır

İcaz-ı Kısır, lafızları azaltıp manaları çoğaltmaktır. Bu kısım, cümlede herhangi bir hazif yapılmadan az lafzın birçok manayı içinde barındırmasıdır” şeklinde de tanımlanmıştır.³⁹⁶

İcâz’ın her çeşidinde ve kısmında belagat bulunmakla beraber bunların en kıymetlisi ve en makbulü icâz-ı kısardır. “Veciz söz” nitelemesi genelde icâz-ı kısır için kullanılır.³⁹⁷ İbnu’l-Esir’in dediği gibi bu tür icaz, icazın en yüksek mertebesi ve en az bulunan türüdür. Bu tür icaz, belagatçılarda çok nadir bulunur.³⁹⁸

Peygamber efendimiz de “Ben *Cevâmiu’l-Kelim* ile gönderildim”³⁹⁹ buyurarak az söz ile çok mana ifade edebilme özelliğine dikkat çekmiştir. İcaz-ı kısır türünden ifadeleri Peygamberimizin hadislerinde sıkça görmekteyiz.⁴⁰⁰ الحج عرفات “*Hac Arafattır*”⁴⁰¹ sözünde olduğu gibi. Kur’an-ı Kerimde de bu sanat halin gereğine göre icra edilmiştir. Zira icaz her durum ve zamanda makbul değildir. İbn-i Kuteybe, “Eğer durum böyle olmasaydı Ku’ran’da itnâb bulunmaz, sadece icaza yer verilirdi” demiştir.⁴⁰²

Örnek:

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره “*Kim zerre miktarı iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı kötülük yapmışsa onu görür.*” (Zilzâl, 99/7-8).

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla müfessirimiz, bu tür icâz’ı الجامعة (bir araya toplayan) lafzıyla ifade etmektedir. Kanaatimizce, yukarıdaki âyet peygamberimiz tarafından bu şekilde isimlendirilince, Neseî de aynı lafzı kullanmayı tercih etmiştir. İlgili hadis-i şerif şöyledir:

Rasulullah’a eşeklerden soruldu. Rasulullah: “Bunlar hakkında bana, her hükümü toplayıcı (bir vecize olan) şu tek âyetten başka birşey indirilmedi: İşte kim

³⁹⁶ ATİK, *İlmu’l-Meani*, s.176; el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s.143; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.29.

³⁹⁷ SARAÇ, *İcaz*, XXI, s.393.

³⁹⁸ İBNU’L-ESİR, *el-Meseli’s-Sair*, II, s.68; ATİK, *İlmu’l-Meani*, s.176.

³⁹⁹ BUHARİ, *Cihad*, 122; *Tabir*, 22; Müslim, *Mesacid*, 6.

⁴⁰⁰ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.29.

⁴⁰¹ TİRMİZİ, *Tefsiru’l-Kur’an*, 3.

⁴⁰² SARAÇ, *İcaz*, XXI, s.393.

*zerre ağırlığınca bir hayır yapıyorsa onu görecek, kim de zerre ağırlığınca şerr yapıyorsa onu görecek*⁴⁰³

Peygamberimizin bu âyeti eşeklerle ilgili sorulan soruya cevap olarak zikretmesi hususunda bazı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan biri şu şekildedir: Peygamberimiz burada atlara özellikle vurgu yapmıştır. Eşeklerden sorulunca da bu veciz âyeti zikretmiştir ki, atların dışında kalan eşek, katır, araba gibi kendisinden faydalanılan binekler aynıdır. Yani bunlar sahibi tarafından iyiye kullanılırsa, karşılığında mükâfat vardır, kötüye kullanılırsa da karşılığında ceza vardır. Ayrıca, hadisi şerh eden Bedruddin el-Aynî'nin aktardığına göre bu âyet gibi az lafızla bu kadar çok mana ifade eden başka bir âyet yoktur. Çünkü bu âyet bütün iyilik ve kötülükleri (cezasız kalmayacağını) ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Müfessirimiz de bu âyetin الجامعة olarak isimlendirildiğini haber vermektedir. Rivâyete göre, Fereadâk'ın dedesi peygamberimize gelip onun Kur'an okumasını istedi. Peygamberimiz de bu âyeti okuyunca Ferazdak, "Yeter" demiştir. Müfessirlere göre bu âyet, Kur'anın en muhkem âyetidir ve الجامعة diye isimlendirilmiştir.⁴⁰⁵ Katade'den gelen bir rivâyete göre ise, bir adam peygamberimize gelerek ondan Kur'an okumasını istedi. Peygamberimiz de bu âyeti okuyunca adam, "yeter, yeter" dedi. "Eğer ben en ufak bir iyilik yapsam karşılığını göreceğim. En ufak bir kötülük yapsam da cezasını göreceğim" dedi. Yine Katade'nin dediğine göre peygamberimiz bu âyeti الجامعة الفاذة (her hükmü toplayıcı

⁴⁰³ BUHARÎ, *Cihad*, 48; MÜSLİM, *Zekat*, 6. Hadisin tamamı şu şekildedir; "Atlar üç nevi insan için (üç türdür) dir. At ırkı bâzı adam için sevâbdır, bâzı adam için (fakirlik ve ihtiyâcına) bir perdedir, bâzısına da boynunda bir vebaldir. At kendisi için ecir olan kimseye gelince, o, atını Allah yolunda (ci-hâd için) bağlamıştır ve atını da bol otlu geniş bir sahada veya bir bahçede uzatmıştır. Bu bol otlu sahadan yâhud bahçeden atın bu uzun ipinde iken yediği her ot, at sahibi için haseneler olmuştur. Atın ipi kopsa şahlanarak bir veya iki yükseklik veya bir iki şavt koşsa, yerde onun bıraktığı gübreleri ve izleri sahibi için haseneler olur. Bir de hayvan bir nehre uğrayıp da ondan içerse -sahibi sulamak istememiş olsa bile- bu su da sahibi için haseneler olur... Bir kimse de atını övmek için yâhud riya için ve İslâm ahâlîye düşmanlık için bağlarsa, bu hayvan da onun için bir vebaldir." Rasulullaha eşeklerden soruldu. Rasulullah: "Bunlar hakkında bana, her hükmü toplayıcı (bir vecize olan) şu tek âyetten başka birşey indirilmedi: İşte kim zerre ağırlığınca bir hayır yapıyorsa onu görecek, kim de zerre ağırlığınca şerr yapıyorsa onu görecek"

⁴⁰⁴ el-AYNÎ, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmûd b.Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî, Dâru'l-Fikr*, Beyrut, t.y., XII, s. 316.

⁴⁰⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.670.

tek âyet) olarak isimlendirdi.⁴⁰⁶ Bazı rivâyetlerde de *Zilzâl* suresinin Camia olarak isimlendirildiği mevcuttur.⁴⁰⁷

B. Itnâb

Sözlükte “sözünü uzatmak ve çoğaltmak, bir şeyi abartmak, bir yerde uzun süre kalmak, develerin uzun sıralar halinde seyretmesi” gibi anlamlara gelen طنب mastarından veya “uzun çadır ipi, ağaç kökü, atın ayak ve sırtının uzun olması” manalarına gelen طنب kökünden türetilmiştir.⁴⁰⁸ Belağat terimi olarak, edebi bir faydadan dolayı lafzın, kastedilen manadan fazla olmasıdır.⁴⁰⁹

el-Câhız, İbn-i Cinnî ve Ebû'l-Hilâl el-Askerî gibi belagat üstadları *Îtâle*, *Tatvîl*, *Bast*, *Tezyîl*, *Teksîr*, *İksâr*, *İshâb* gibi terimleri *Itnâb* ile aynı anlamda kullanmışlardır.⁴¹⁰ İbnü'l-Esir ise itnâbı, mübalağa kastedilen te'kidin bir kısmı olarak görmüş, *tatvîl* ile aynı anlamda kullananları eleştirmiştir.⁴¹¹

Müfessirimiz de âyetleri beyân ederken bu sanata değinmiştir. Ancak “itnâb” kelimesini zikretmemiştir. Şimdi en-Nesefî'nin açıklamalarından yola çıkarak itnâbın kısımlarını ele alalım.

1. Kapalı İfadeden Sonra İzah Etmek

Sözünü söyleyen kimsenin, kapalı bir anlatımdan sonra mananın iyice anlaşılması için onu açıklayan ifadeleri getirmesidir.⁴¹² Nesefî, kapalı ifadeden sonra izah etmeyi, manayı iki farklı şekilde ifade etme olarak beyân etmiştir.⁴¹³ Bu şekillerden biri kapalılık yönüyle, diğeri ise izah yönüyle anlatımın gücünü

⁴⁰⁶ es-SUYUTÎ, Celeleddin Abdurrahman, *ed-Dürri'l-Mensür fi't-Tefsir bi'l-Me'sür*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993. VIII, s.596.

⁴⁰⁷ Bkz. EBÛ DÂVÛD, Şehr-i Ramazân, 9.

⁴⁰⁸ İBN-İ MANZÛR, Lisân, VIII, s.206; İBN-İ FARİS, Mu'cemu'l-Mekâyis, II, s.80; ZEBİDÎ, Tâcu'l-Arûs, VI, s. 480; ez-ZEMAHŞERÎ, Esâsu'l-Belağa, I, s.614; ABBAS, Fazl Hasan, *el-Belağa Funûnuhâ ve efnânuhâ İlmü'l-Meânî*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2009, I, s.498.

⁴⁰⁹ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 444; ABBAS, *el-Belağa*, I, s.498; İBNU'L-ESİR, *el-Meseli's-Sâir*, II, s.119; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.60;

⁴¹⁰ DURMUŞ, İsmail, *Itnâb*, DİA, TDV Yay. İstanbul, 1999, XIX, s.215; el-ASKERÎ, *Kitabu's-Sînâ'ateyn*, s.125-126.

⁴¹¹ İBNU'L-ESİR, *el-Meseli's-Sâir*, II, s.119-121.

⁴¹² HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.66; el-MERAĞÎ, *Ulümü'l-Belağa*, s.192.

⁴¹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.277.

artırmaktır. Çünkü kapalı ifade kullanıp onu izah etmek idraki iki kat artırır, bu iki idrak ise iki anlama gücü ortaya koyar.⁴¹⁴

Örnek-1:

إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب “Onların her biri gönderilen peygamberleri yalanladılar da bu yüzden üzerlerine azabım hak oldu” (Sâd, 38/14) Müfessirin açıklamalarına göre bu âyette itnâb vardır. Şöyle ki, bir önceki âyette Allah, haber cümlesiyle Nuh kavminin, Âd kavminin, kazıklar sahibi firavunun, Semûd, Lût kavminin ve Eyke halkının inkârcı olduklarını kapalı bir şekilde bildirmiştir. Ancak bu inkârcıların kimleri yalanladığını açıklamamıştır. Daha sonra إن كل إلا كذب الرسل şeklinde istisnai cümle kullanarak yalanlananların peygamberler olduğunu açıkça bildirmiştir. Burada tekzibin iki defa zikredilmesi ve kapalı ifadeden sonra izah edilmesinde onların azabının ne kadar şiddetli olduğuna dair bir tekid vardır.⁴¹⁵

Örnek-2:

قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري “Mûsa: Rabbim! Dedi, yüreğime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır.” (Taha, 20/25-26). Allahu Teâla Hz. Mûsa’yı, uyarması için firavuna gönderince Hz. Mûsa bu şekilde dua etmiştir. Âyette اشرح لي ve يسر لي ifadelerinde “genişlik verilen” ve “kolaylaştırılan” mübhem olarak zikredildi. Daha sonra صدري ve أمري lafızları ise bu kapalılığı açıklamış oldu. Bu şekildeki kullanım اشرح صدري ve يسر أمري şeklindeki kullanımdan daha te’kidlidir.⁴¹⁶

2. Genel İfadeden Sonra Özel İfade Gelmesi

Umuma delalet eden lafızdan sonra hususa delalet eden lafzı söyleme şekliyle yapılan itnâb türüdür. Bu tür itnâba ise hususa delalet eden lafzın sanki farklı bir cinsmiş gibi önemine ve üstün olduğuna dikkat çekmek için başvurulur.⁴¹⁷

Örnek:

⁴¹⁴ el-MAĞRİBÎ, Ebu Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-Fettâh fî şerhi Telhisi'l-Miftâh*, Tahk. Halil İbrahim Halil, *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrût 2003, s. 652.

⁴¹⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.146; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.76.

⁴¹⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.362; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.60; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.26.

⁴¹⁷ el-KAZVİNÎ, *el-İzah*, s.153; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.69; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.212; MATLÛB, *Mustalahatü'l-Belağiyye*, s.240.

“*Kim Allaha, Meleklerine, Peygamberlerine, Cebrail ve Mikail'e düşman olursa bilsin ki Allah kâfirlerin düşmanıdır*” (Bakara, 2/98). Âyette melekler önce umumi olarak zikredildi. Vasıftaki değişiklik zâttaki değişiklik konumuna indirilerek Cebrail ve Mikail (a.s.) ملائكة lafzının kapsamına dâhil olduğu halde sanki farklı cinstenmiş gibi üstünlüklerine dikkat çekmek için ayrıca zikredildi.⁴¹⁸

Örnek-2:

“*Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya yükselir*” (Meâric, 70/4). Burada da yukarıdaki misale benzer şekilde er-Rûh (Cebrail a.s.) الملائكة lafzına dâhil olmasına rağmen ayrıca zikredilmiştir. Bu da Cebrail (a.s.) in şânının ve üstünlüğünün vurgulanması içindir.⁴¹⁹

Örnek-3:

“*Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!*” (Nuh, 71/23). “*Sakın ilahlarınızı bırakmayın*” sözü, kâfirlerin önde gelenlerinin, alt tabakadaki insanlara söyledikleri sözdür. Bu sözde الهتكم (ilahlarınız) kelimesi, Allah'tan başka taptıkları bütün putları içine almasına rağmen *Vedd, Süvâ' Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr* isimli putlar ayrı olarak zikredilmiştir. Çünkü bu putlar müşriklere göre en büyük putlardı. Müşrikler nazarındaki öneminden dolayı bu beş putun isimleri ayrı olarak hikâye edilmiştir.⁴²⁰

3. Özel İfadeden Sonra Genel İfade Gelmesi

Özel ifadeden sonra bu özel ifadeyi de içine alacak şekilde genel bir ifadenin kullanılması da itnâb türüdür. Bu tür itnâbın amacı özel olarak zikredilenin üstünlüğüne ve önemine dikkat çekmektir.⁴²¹ Ancak bazı belagatçılar böyle bir itnâb türünün olmadığını iddia etmektedirler. ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî, bu kişilerin

⁴¹⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.112-114;

⁴¹⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.536; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.609; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.244.

⁴²⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.545; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.619; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.250.

⁴²¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.545; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.619; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.250.

⁴²¹ ATÎK, *İlmu'l-Meani*, 191; es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.213:

iddiasında yanıldıklarını beyân etmiştir.⁴²² Bazı belagat kitaplarında ise bir önceki itnâb türüyle (ذكر الخاص بعد العام) beraber ele alınmıştır.⁴²³ Müfessirimiz, adına itnâb demese de bu konuya değinmiştir.

Örnek:

رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات “*Rabbim! Beni, ana-babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla*” (Nuh, 71/28). Nuh a.s duasında önce ana-babasına (ki onlar mümin idiler) sonra da evine iman etmiş olarak girenleri zikretmiştir. Daha sonra duasını, bunları da için alan ve bütün müminleri kapsayan والمؤمنين والمؤمنات ifadelerini kullanarak umumileştirmiştir. Ana-babasını ve evine giren müminleri duaya daha layık oldukları için özel olarak zikretmiştir.⁴²⁴

Örnek-2:

يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون “*Ey iman edenler! Rükû edin; secdeye kapanın; Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz*” (Hacc, 22/77). Müfessirimizin beyânına göre Allah, müminlere önce rükû ve secde edin diyerek namazı emretmiştir. Sonra da oruç, hacc vs. ibadetleri emretmiştir. En sonunda da وافعلوا الخير buyurarak ifadeyi umumileştirmiştir.⁴²⁵ Bu âyet-i kerime, itnâbın özel ifadeden sonra genel ifadenin zikredilmesi kısmına güzel bir örnektir.

4. Ara Cümle İle Itnâb

Ara cümle Arapça’da الجملة الاعتراضية lafzıyla ifade edilir. الاعتراض, “iki şey arasını ayıracak şekilde gelmek” manasındadır. “İki şey arasına giren, mâni olan” anlamında عارض lafzı kullanılmaktadır.⁴²⁶ Belagat terimi olarak, cümlenin değişik unsurları arasına veya aralarında anlamsal ilişki bulunan iki veya daha fazla cümle arasına edebi bir gaye için irapta yeri olmayan bir veya birkaç cümlenin

⁴²² es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.213; ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhan*, II, s.471.

⁴²³ Bkz. HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.69;

⁴²⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.546-547; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.621; ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhan*, II, s.471.

⁴²⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.456; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.172.

⁴²⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.80; İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, VII, s.167-168.

getirilmesidir.⁴²⁷ Hatimi ile İbnu'l-Mu'tez, cümle-i itiraziyye'yi التفات ve التمام olarak kabul etmiş, Halebî ise buna karşı çıkmıştır.⁴²⁸ Ara cümlelerin, tenzih, ta'zim, dua, tenbih, teberrük, tasrih, takrir, isti'taf gibi farklı edebi nükteleri vardır. Müfessirimiz de ara cümlelerin belaği nüktesine zaman zaman değinmiştir.

Örnek-1:

“Bunu yapamazsınız –ki yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taş olan cehennem ateşinden sakının” (Bakara, 2/24). Âyetteki ولن تفعلوا cümlesi, فإن لم تفعلوا olan şart cümlesi ile فاتقوا النار olan cevap cümlesi arasına itiraziyye cümlesi olarak girmiştir ve iraptan mahalli yoktur. Buradaki ara cümleyi güzelleştiren şey şudur: فإن لم تفعلوا olan şart lafzı, tereddüt içindir. Ara cümle ile bu tereddüt tamamen ortadan kalkmıştır. Çünkü لن edatında nefy-i istikbal manası vardır.⁴²⁹

Örnek-2.

“Eğer yalan sayarsanız, فإن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين, biliniz ki sizden önceki milletler de yalan saymışlardır. Peygambere düşen, yalnız açık bir tebliğdir” (Ankebût, 29/18). Bu ve benzerleri âyetler, Allah'ın peygamberimizi teselli etmek için indirdiği âyetlerdir. Bütün peygamberleri mutlaka yalanlayanlar olmuştur. Ama yalan sayanların ithamları peygamberlerin davasına zarar vermemiştir. Müfessirimiz, bu âyetten itibaren 23. âyetin sonuna kadarki âyetlerin nahvi tahlillerini yaparken iki ihtimal üzerinde durur. Birincisi, 24. âyetin başı olan فما كان جواب قومه ibaresine kadar olan lafız İbrahim (a.s.)'ın kavmine söylediği sözlerdir. Bu takdirde önceki milletler, Şit (a.s.), İdris (a.s.), Nuh (a.s.) vb. peygamberlerin ümmetleridir. İkinci ihtimal ise, aradaki 6 âyet, yani İbrahim (a.s.) in kıssasının arasına giren âyetler Peygamberimizle ilgilidir, Muhatap ise kureyştir. Dolayısıyla cümle-i i'tiraziyye'dir. Eğer, hakkında itiraz cümlesi olarak gelen cümleyle itiraz cümlesi arasında bir ittisal lazım gelir, yoksa “مكة وزيد قائم خير بلاد الله” gibi alakasız bir cümle olur” denilirse, biz de deriz ki, zaten İbrahim (a.s.) in

⁴²⁷ ATİK, *İlmu 'l-Meani*, 194; SUYUTİ, *el-İtkân*, III, s.223; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.80; MATLÛB, *Mustalahatü'l-Belağiyye*, I, s.227; TAFTAZÂNİ, *Muhtasarü'l-Meani*, s.269;a.mlf. *el-Mutavvel*, 499; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.465.

⁴²⁸ el-HALEBÎ, İbnü'l-Esîr Necmuddin Ahmed b. İsmail, *Telhîs-u Kenzi'l-Bera'â*, Tahk. Muhammed Zağlül Sellâm, *Münşeâtü'l-Meârif*, İskenderiye, t.y., s. 128-130.

⁴²⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.66;ez- ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.101;el- BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.58.

kıssasının anlatılma sebebi Peygamberimizi rahatlatmak ve onu teselli etmektir. Dolayısıyla hakkında itiraz cümlesi olarak gelen cümleyle, itiraz cümlesi arasında zaten bağ vardır.⁴³⁰

Belagat konusunda ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi'den çok fazla alıntı yapan en-Nesefî'nin itiraz cümleleri arasındaki ittisal değerlendirmesi, Keşşaf ve el-Beydâvi tefsirlerinde yoktur. Dolayısıyla müfessirimiz burada özgün bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Örnek-2:

“Fıravun فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطنين *Fıravun ailesi onu (Mûsâyı) yitik çocuk olarak aldı. O sonunda kendileri için bir düşman ve üzüntü olacaktır. Muhakkak ki fıravun, hâmân ve askerleri yanlış yapıyorlardı*” (Kasas, 28/8). Âyetteki *فالتقطه آل فرعون* cümlesi ile *وقالت امرأت فرعون* cümleleri arasında cümle-i itiraziyedir. Bu da fıravun ve askerlerinin ne kadar hatalı olduklarını pekiştirmek için gelmiştir.⁴³¹

C. Müsâvât

Müsâvât, sözlükte, “eşitlik ve denklik” manalarına gelen *ساوى* fiilinin masdarıdır.⁴³² İstilahta ise, lafızların manaya veya mananın lafızlara denk olmasıdır. Yani lafız veya manadan birinin diğerinden fazla olmamasıdır.⁴³³ Müfessir bu sanata yer vermemiştir. Zaten belagat kitaplarımızda da bu konu genelde kısa tutulmuştur. O yüzden bir misal vererek bu konuyu tamamlayacağız.

Örnek:

“*kendiniz için ne yaparsanız Allah katında onu bulursunuz*” (Bakara, 2/110). Görüldüğü üzere bu âyette herhangi bir hazif yoktur. Hazfedilecek herhangi bir fazlalıkta yoktur. Dolayısıyla lafız ve mana eşittir. Müsavata güzel bir örnektir.⁴³⁴

⁴³⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.670.

⁴³¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.630.

⁴³² MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.466.

⁴³³ ATÎK, *İlmu'l-Meani*, 202; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.16.

⁴³⁴ el-CARÎM, EMÎN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.444.

IX. İLTİFÂT

Sözlük anlamı itibariyle “insanın yüzünü etrafa çevirmesi”⁴³⁵ gibi anlamlara gelen التفتات, terim olarak, “bir ifadede sözün yönünü birden bire değiştirerek üslûb farklılığı meydana getiren edebi bir sanattır.”⁴³⁶ Bu da gaip sîğasından muhatab sîğasına veya mütekellim sîğasına yahud da tam tersi bir sîğaya geçmek şeklinde olur.⁴³⁷

İltifatın ilk defa Asmaî (ö.216) tarafından kullanıldığı nakledilmektedir. Asmaî bu terimi, “bir önceki cümleye dönerek onu tamamlayıcı, noksanını telafi edici ek bir cümle getirmek” şeklinde anlam verdiği örneklerden anlaşılmaktadır.⁴³⁸ Muhatabın üslûbda farklılık istediği ve tekdüze anlatımdan sıkıldığı zaman kelamın canlı tutulması, kulağın (dinleyenin) bıkkınlık ve memnuniyetsizlikten korunması iltifatın genel faydasıdır.⁴³⁹ en-Neseî de iltifatı belagatın meziyetinden kabul etmiştir.⁴⁴⁰

Müfessirimizin belagat alanında en çok yer verdiği konulardan biri de iltifattır. Çoğu kere التفتات lafzını kullanırken bazen de عدول ve صرف lafızlarını kullanır.

Örnek-1:

“Şâyet ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا kendilerine zulmettiklerinde, senin yanına gelip bağışlanmaları için Allaha dua etselerdi, Peygamber de bağışlanmaları için dua etseydi, Allahı elbette tevbeleri kabul eden ve merhametli (bir rabb) olarak bulurlardı” (Nisa, 4/64). Müfessirimiz bu âyeti tefsir ederken iltifat sanatına dikkat çekmiştir. Şöyle ki, Cümlelerin akışı واستغفرت لهم yerine واستغفروا الله şeklinde muhatap sîğası (جاءوك hitabına göre) olması gerekirdi. Ancak Allah-u Teâla, peygamberin şanını yüceltmek, onun istiğfarının önemini göstermek ve peygamber adını taşıyan birinin şefaatinin Allah

⁴³⁵ İBN-İ MANZÛR, *Lisanu 'l-Arab*, II, s.84-85; ZEBÎDÎ, *Tâcu 'l-Arûs*, V, s.78.

⁴³⁶ DURMUŞ, İsmail, *İltifat*, DİA, TDV Yay. İstanbul, 2000, XXII, s.152.

⁴³⁷ el-CÛRCANÎ, *Tarifat*, s.32; el-KAZVİNÎ, *Telhis*, s.42.

⁴³⁸ DURMUŞ, *İltifat*, s.153.

⁴³⁹ es-SUYUTÎ, *el-İtkân*, III, s.253.

⁴⁴⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.611.

katında büyük bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmek için muhatap sîğasından ğâib sîğasına geçmiştir.⁴⁴¹

Örnek-2:

وقال الله لا تتخذوا إلهين إنما هو إله واحد فايبي فارهبون *“Allah, şöyle dedi: “İki ilâh edinmeyin. O, ancak tek ilâhtır. O hâlde, yalnız benden korkun”* (Nahl, 16/51). Bu âyette kelâm, فايبي فارهبون cümlesine kadar ğâib sîğasında devam etmiştir. Cümlenin normal akışının فايه فارهبوان (Ondan korkun) şeklinde gelmesi gerekirken mütekellim sîğasına iltifat yapılarak فايبي فارهبون şeklinde gelmiştir. Müfessirimiz de bu sanatın korkutmada daha etkili olduğunu beyân etmiştir.⁴⁴²



⁴⁴¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.370; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.528.

⁴⁴² en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.216; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.610.



İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ TEFSİRİNDE BEYÂN VE BEDÎ' İLMİ UYGULAMALARI

Birinci bölümde, en-Neseffî Tefsirini Meâni İlmi açısından ele almıştık. Bu bölümde de Beyân ve Bedî' İlmi açısından ele alacağız. Müfessirimizin, Beyân İlmine Bedî' İlminden daha çok yer verdiği için önce beyân ilmini değerlendireceğiz.

I. NESEFÎ TEFSİRİNDE BEYÂN İLMİ UYGULAMALARI

Beyân lügatte, “açık olmak, ortaya çıkmak, anlaşılır olmak, açıklamak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴³ Belagat terimi olarak: bir manayı, delaletinde açıklığa kavuşturmak için farklı yollarla getirmenin kaidelerinden bahseden ilimdir.⁴⁴⁴ Tanımda bahsedilen farklı yollar ise teşbih, mecâz ve kinayedir. Dolayısıyla İlm-i Beyân'ın konusu bu üç ana başlıktır. Aslında bir lafzın gerçek anlamı demek olan hakikat, beyân ilminin kapsamına girmemektedir. Ancak, mecâzın anlaşılması için hakikatin de anlaşılması gerekir. Bu sebeple, hakikat de beyân ilminin konuları arasında sayılmıştır. Bir söz gerçek anlamında kullanılmışsa hakikat, gerçek anlamı dışında kullanılmışsa mecâzdır.⁴⁴⁵ Bundan dolayı hakikat kısmına çalışmamızda yer vermeyeceğiz.

Beyân İlmini ilk tedvin eden Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö.210)'dır. Kaleme aldığı *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserinde, İlm-i Beyânın konularını sistemleştirmiştir. Ma'mer b. el-Müsennâ'yı, el-Câhız (ö.255) takip etmiştir. Daha sonra, İbnu'l-Mu'tez (ö.296), Kudame b. Ca'fer (337), Ebû'l-Hilâl el-Askerî (ö.395)

⁴⁴³ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, I, s.559-564, ; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, I, s170; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs*, I, s.792-798; ZEMAŞERÎ, *Esasul'l-Belağ*, I, s.88;

⁴⁴⁴ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.126; HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, *Beyan*, DİA, İstanbul, 1992, VI, s. 22; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.329; et-TAFTAZÂNÎ, *el-Mutavvel*, s.506.

⁴⁴⁵ HACİMÜFTÜOĞLU, *Beyan*, VI; s.22.

ve Abdulkâhir el-Cürçânî (ö.471) gibi âlimler bu ilmi geliştirmişler ve kaidelerini oluşturmuşlardır.⁴⁴⁶ Beyân İlmini ilk defa Meâni İlminden bağımsız olarak ele alan ve bu ilmin müstakil bir ilim olduğunu söyleyen kişi, *el-Fevâid ve 'l-Kalâid* isimli eserin sahibi Ebû Mansur es-Sealebî'dir. (ö.429) es-Sealebî'den sonra ez-Zemahşerî de bu ilmin müstakil bir ilim olduğunu söylemiş ve *el-Keşşaf* isimli tefsirinde beyân ilminin konuları en ayrıntılı şekilde ele almıştır. Daha sonra es-Sekkâkî ise, tabiri caizse Beyân İlminin sınırlarını çizmiştir.⁴⁴⁷

Müfessirimiz en-Nesefî, Beyân İlmi konularına fazlaca yer vermiş, yerine göre uzun tahliller yapmıştır. Ancak konuları ele alırken teşbihin veya istiarenin kısımlarına fazla değinmemiştir.

A. Teşbîh

Teşbih sözlükte “bir şeyi başka şeye benzetmek, bir şeyin benzerini ortaya koymak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴⁸ Teşbih yerine “temsil” de kullanılmıştır.⁴⁴⁹ İstılahta ise teşbih; Bir veya birden fazla şeyin, bir veya birden fazla şeyde ortak olduklarını veya birbirine benzediklerini, teşbih edatlarından biriyle beyân etmektir.⁴⁵⁰ Bu tanıma göre “temsil” de teşbihin kısımlarındandır. Bu da Abdulkâhir el-Cürçânî'nin tercihidir. Ona göre teşbih, temsilden daha umumdur. Bir başka ifadeyle her temsil teşbihtir, ama her teşbih temsil değildir.⁴⁵¹

Ebû'l-Hilâl el-Askerî ise teşbihi, “iki mevsûftan birinin, teşbih edatıyla diğerinin yerine gelebildiği vasıftır” şeklinde tanımlarken,⁴⁵² el-Kazvîni ise, bir şeyin diğer bir şeyle, manada ortak olduklarına delalettir” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁵³

Teşbih, belagat ıstılahları arasında en erken farkına varılan ıstılahlardan biridir. Teşbih konusunu detaylı şekilde ele alan ilk yazar Müberred'dir. *el-Kâmil* isimli eserinde “eski ve yeni şairlere ait isabetli teşbih örnekleri” başlığı altında

⁴⁴⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.125-126.

⁴⁴⁷ HACİMÜFTÜOĞLU, *Beyan*, VI, s.22.

⁴⁴⁸ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, VII, s.24; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs*, V, 598.

⁴⁴⁹ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.161; ATİK, Abdulaziz, *İlmu'l-Beyân, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1985, s.61;

⁴⁵⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 37; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.162; ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.62.

⁴⁵¹ ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.62: el-CÛRCANİ, *Esraru'l-Belağa*, s.89.

⁴⁵² el-ASKERİ, *Kitabu's-Sinaateyn*, s.158; ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.62.

⁴⁵³ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s.103; ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.62.

birçok eleştiri ve değerlendirmeleriyle birlikte şiir örneklerini incelemiştir. Abdulkâhir el-Cürçânî'nin incelemeleri teşbihin gelişmesini zirveye ulaştırmıştır.⁴⁵⁴

1. Teşbihin unsurları

Teşbihin unsurları dört tanedir. Bunlar; müşebbeh (benzetilen), müşebbehun bih (kendisine benzetilen), vech-i şebeh (benzeme yönü veya ortak olduğu vasıf) ve edat-ı teşbihtir. (benzetmeyi sağlayan edat) Bu edatlar genelde ك, مثل, كأن, إك gibi edatlardır. Müşebbeh ve müşebbehun bih'e, teşbihin tarafları denir. Bu iki unsurun hazfedilmesi caiz değildir.⁴⁵⁵

Örneğin, أنت كالأسد فى الشجاعة (Sen yiğitlikte aslan gibisin) sözünde أنت (sen) müşebbeh, الأسد (aslan) müşebbehun bih, ك harfi teşbih edatı, فى الشجاعة (yiğitlikte) ise benzeme yönüdür. Teşbihte müşebbehun bih'in, müşebbehten daha güçlü olması gerekmektedir.

2. Teşbihin Kısımları

Yukarıda değindiğimiz gibi teşbihin iki tarafı olan müşebbeh ve müşebbehun bih'in hazfedilmesi caiz değildir. Ancak teşbih edatı ve benzeme yönü hazfedilebilir. Hazfedilen öğeye göre teşbih farklı isimler alır.

a. Teşbih-i Mürsel

Mürsel teşbih, teşbih edatının kendisinde zikredildiği teşbih türüdür.⁴⁵⁶ Bununla beraber vech-i şebeh hazfedilmiş olabilir. Örneğin أنت كالأسد (sen aslan gibisin) benzetmesi mürsel teşbihe örnektir. Kuran-ı Kerimde de mürsel teşbih, çok yerde bulunmaktadır.

Örnek-1:

كانهن بيض مكنون “Sanki onlar (iri gözlü huriler) gün yüzü görmemiş yumurta gibidirler” (Sâfât, 37/49). Bu âyetteki teşbih edatı كأن edatıdır. Müşebbeh, iri gözlü hurilere raci olan هن zamiridir. Müşebbehun bih, saklı yumurta veya saklı inci demek olan بيض مكنون lafzıdır. Müfessirimiz, benzeme yönünü فى الصفاء (saflıkta, parlaklıkta)

⁴⁵⁴ DURMUŞ, İsmail, *Teşbih*, DİA, İstanbul, 2011, XXXX, s.553.

⁴⁵⁵ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdîha*, s. 37; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.162; ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.64; SEKKÂKİ, *Miftahu'l-Ulûm*, 332;

⁴⁵⁶ ATİK, *İlmu'l-Beyan*, s.80; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdîha*, s. 46; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.173.

şeklinde takdir etmiştir. Ancak burada mürsel teşbih olduğunu açıkça ifade etmemiştir.⁴⁵⁷

Örnek-2:

إنها ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالت صفر “O (alev) saray gibi kocaman kıvılcım saçar. Her bir kıvılcım sanki birer sarı deve gibidir” (Murselât, 77/32-33). Birinci âyette müşebbeh olan alev, ك edatıyla müşebbehün bih olan saraya benzetilmiştir. Teşbih edatı zikredildiği için mürsel teşbihtir. İkinci âyette ise müşebbeh olan شرر (kıvılcım) lafzı, كان edatıyla, büyüklükte, renkte ve uzunlukta sarı develere benzetilmiştir.⁴⁵⁸ Burada da teşbih edatı zikredildiği için mürsel teşbih vardır.

b. Teşbih-i Müekked

Teşbih edatının hafzedildiği teşbih türüdür. Yani mürsel teşbihin zıddıdır. Müekked teşbih denmesi ise müşebbeh ile müşebbehün bih'in aynı kuvvette olduğunu belirtmek etmek içindir. Mükked teşbih, kuvvet bakımından mürsel teşbihten üstündür.⁴⁵⁹ Örneğin الجواد فى السرعة برق خطيف (Cins at hızlılıkta gözleri kamaştıran şimşektir) cümlesinde, müşebbeh الجواد (cins at), müşebbehün bih برق خطيف (gözleri kamaştıran şimşek) cümlesidir. Teşbih edatı ise hafzedilmiştir. Dolayısıyla Müekked teşbihtir.⁴⁶⁰

Örnek1:

وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب “Sen dağları görürsün de onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürürler.” (Neml, 27/88). Âyette, Kıyamet gününde dağların yürütülmesi, rüzgârların önünde savrulan bulutlara benzetilmiştir. Teşbih edatı ise hafzedilmiştir. Müfessirimiz مثل مر السحاب şeklinde takdir etmiştir.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 123; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.43; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, V, s.10.

⁴⁵⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 587; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.680; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, V, s.276.

⁴⁵⁹ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu 'l-Vâdiha*, s. 46; ATÎK, *İlmu 'l-Beyan*, s.80; HABENNEKE, *el-Belağatu 'l-Arabiyye*, II, s.173.

⁴⁶⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu 'l-Vâdiha*, s. 44.

⁴⁶¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 623; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.387.

c. Teşbih-i Mücmel

Vech-i şebeh'in, yani benzeme yönünün hazfedildiği teşbih türüdür.⁴⁶²

Örnek:

مثال الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا “Tevratla yükümlü tutulup ta onunla amel etmeyenlerin (Yahudilerin) durumu, tomarlarca kitap taşıyan merkebin durumu gibidir.” (Cuma, 62/5). Âyette, kendilerine Tevrat verilip de onunla amel etmeyen Yahudilerin durumu, tomar tomar kitap taşıyan merkeplerin durumuna benzetilmiştir. Ancak benzetilme yönü açıkça zikredilmemiştir. Müfessirimiz, benzetilme yönünü “في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة” (taşıdığı tomarların değerini bilmemekte)” cümlesiyle takdir etmiştir. Yani “Her iki hal de yorgunluktan ve bıkkınlıktan başka bir şey kazandırmaz” demektir.⁴⁶³ Burada benzeme yönü zikredilmediği için teşbih-i mücmeldir. Aynı zamanda teşbih edatı olan ك harfi zikredildiği için teşbih-i mürseldir.

d. Teşbih-i Mufassal

Benzeme yönünün kelimada açıkça zikredildiği teşbih türüdür.⁴⁶⁴

Örnek:

ومثال كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار “Kötü söz, gövdesi yerden koparılmış bir ağaca benzer. O ağaç ayakta duramaz.” (İbrahim, 14/26). Bu âyette teşbihin bütün unsurları zikredilmiştir. Müşebbeh, كلمة خبيثة (çirkin söz) lafzı, müşebbehün bih شجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض (gövdesi yerden koparılmış ağaç) lafzı, teşbih edatı ك harfi, benzeme yönü ise ما لها من قرار (ayakta duramamak) cümlesidir. Müfessirimize göre burada, delilsiz söylenen sözün tıpkı temeli olmayan ağaç gibi ayakta durmasının, yani bir anlam ifade etmesinin imkânsız olduğuna vurgu vardır.⁴⁶⁵ Benzeme yönü zikredildiği için mufassal teşbihtir. Ayrıca teşbih edatı da zikredildiği için mürsel teşbihtir.

⁴⁶² el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 46; ATÎK, *İlmu'l-Beyan*, s.90; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.173.

⁴⁶³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 57-58, III, s.480.

⁴⁶⁴ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 46; ATÎK, *İlmu'l-Beyan*, s.89; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.173.

⁴⁶⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 172; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.554.

e. Teşbih-i Belîğ

Teşbih-i Belîğ, benzeme yönü ve teşbih edatının hazfedildiği teşbih türüdür.⁴⁶⁶ Yani sadece müşebbeh ve müşebbehün bih ile yapılan teşbihtir. Mana burada daha etkili ve abartılı ifade edildiği için en makbul teşbih türü sayılır.⁴⁶⁷

Örnek:

صم بكم عمي فهم لا يرجعون “(münafıklar) sağırdılar, dilsizdirler, ködürler. Bu sebeple onlar geri dönemezler.”(el-Bakara, 2/18). Allahu Teâla, bu surede sekizinci âyetten itibaren münafıkların durumundan bahsetmektedir. Burada da münafıkları, körlere, sağırlara ve dilsizlere benzetmektedir. Yani münafıklar, kulakları sağlam olmasına rağmen sağırdılar, hakka kulak vermeye yanaşmazlar. Dilleri sağlam olsa da dilsizdirler, hakkı konuşamazlar. Gözleri sağlam olsa da ködürler, hakkı göremezler. Sanki duyu organları felakete uğramış gibilerdir. Kelam, aslında هم كصم , هم ككم takdirindedir. Teşbih edatı ve benzeme yönü hazfedilmiştir.

Bu âyetteki teşbihin istiare ile karıştırılması endişesinden dolayı müfessirimiz, ez-Zemahşerî ve el-Beydâvi gibi bunun istiare olmadığını teşbih-i belîğ olduğunu vurgulamıştır. Çünkü istiarede, müstearun leh'in, yani müşebbehin zikredilmemesi gerekir. Burada ise müşebbeh, halin delaleti karinesiyle anlaşılan ve mahzuf mübteda olan هم zamiridir.⁴⁶⁸

Örnek-2:

أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس “Oruç gecesinde kadınlarınızla cinsel ilişki size helal kılındı. Onlar sizin elbiselerinizdir. Siz de onların elbiselerisiniz” (Bakara, 2/187). Bu âyette هن لباس لكم cümlesi ile وأنتم لباس لهم cümlesi, birer teşbih-i belîğdir. Çünkü bu cümlelerin takdiri هن كلباس لكم فى الستر وأنتم كلباس لهن فى الستر şeklindedir. Teşbih edatları hazfedilmiştir. Vech-i şebah'i ise müfessirimiz, “kadının ve erkeğin birbirlerine sarıldığı zaman birbirlerini örtmeleri” olarak değerlendirmiştir. en-Nesefî'nin üzerinde durduğu diğer bir ihtimal ise, kadın ve erkek birbirlerini haramdan korudukları için örtüye benzetilmişlerdir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 46; ATÎK, *İlmu'l-Beyan*, s.89; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.173.

⁴⁶⁷ DURMUŞ, *Teşbih*, s.557.

⁴⁶⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 56; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.77; el-BEYDÂVÎ, *Envaru't-Tenzil*, I, s.50; et-TAFTAZÂNÎ, *el-Mutavvel*, s.517.

⁴⁶⁹ en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, I, s. 160.

Müfessirimizin vech-i şebhele ilgili zikrettiği iki ihtimali de el-Beydâvi zikretmiştir.⁴⁷⁰ ez-Zemahşerî ise sadece birinci ihtimali zikretmiştir.⁴⁷¹ Bu iki ihtimalin dışında en-Nesefî şunu da zikretmiştir; *هن لباس لكم* cümlesi, cinsel ilişkinin helal olmasının sebebini açıklayan istinaf cümlesidir. Yani aranızda bu derece yakınlık ve mülabeset varken sabretmeniz ve cinsel ilişkiden uzak durmanız çok zordur. Bundan dolayı mübaşerete ruhsat verilmiştir.⁴⁷²

Örnek-3:

“Sabahın beyaz ipliği” *وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر* *siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin, için...”* (Bakara, 2/187). İlk zamanlar, oruç tutan kimseye sadece yatsı namazı kılıncaya kadar veya uyuyuncaya kadar yeme, içme ve cima helaldi. Yatsı namazını kıldıktan veya uyuduktan sonra bütün bunlar bir sonraki güne kadar haramdı. Rivâyete göre Hz. Ömer yatsı namazından sonra hanımıyla cimâ yapmış, gusülden sonra da kendini kınayarak ve pişman olarak ağlamaya başlamıştır. Daha sonra peygamberimize gelip durumu anlatınca Peygamberimiz ona, “Sen bu işe layık değildin ey Ömer!” demiştir. Bunun üzerine yatsı namazından sonra yeme, içme ve cimayı mubah kılan bu âyet nâzil olmuştur.

Âyette mubahlığın sınırı ise güzel bir teşbih ile anlatılmıştır. Beyaz iplikten kasıt, ufukta yayılan sabahın beyazlığı, siyah iplikten kasıt ise gecenin karanlığıdır. Her ikisi de uzadığı için ipliğe benzetilmiştir.⁴⁷³ Hatta bu istireyi ilk anda fark edemeyen Adıyy b. Hâtem, biri beyaz diğeri siyah olmak üzere iki ipi yastığının altına koymuştur. Beyazı siyahından ayıramayınca da peygamberimize gelerek durumu ona anlatmıştır. Peygamberimiz de ona, “Sen anlayışı kıt ama temiz kalpli birisin” diyerek siyah ve beyaz iplikten kastın sabahın aydınlığı ve gecenin karanlığı olduğunu anlatmıştır.⁴⁷⁴

ez-Zemahşerî bu âyeti teşbih-i belîğ kabul ederken⁴⁷⁵ Şerif er-Radî de istiare olarak kabul etmiştir.⁴⁷⁶ Müfessirimiz de ez-Zemahşerî gibi teşbih-i belîğ olarak

⁴⁷⁰ el-BEYDÂVÎ, *Envaru't-Tenzil*, I, s.126.

⁴⁷¹ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.230.

⁴⁷² en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, I, s. 160.

⁴⁷³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 161-162; es-SUYÛTÎ, *ed-Dürri'l-Mensür*, I, s.475.

⁴⁷⁴ BUHARÎ, *Savm*, 16; MÜSLİM, *Siyâm*, 35.

⁴⁷⁵ ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.230-231.

⁴⁷⁶ er-RADÎ, Şerif *Telhîsu'l-Beyan fî Mecâzâtî'l-Kur'an*, Tahk. Ali Mahmud Makled, *Menşurat-ü Dâr-i Mektebeti'l-Hayat*, Beyrut, t.y. s.37.

kabul etmiştir. ez-Zemahşerî, âyetteki **الفجر من** kaydının, istiareye engel olduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapmıştır; “Eğer sen bu (ibare) istiare mi yoksa teşbih mi? dersen ben de derim ki **الفجر من** kaydı cümleyi, istiare olmaktan çıkardı. Mesela رأيت أسدا (bir aslan gördüm) dersen bu mecâzdır (yani istiaredir). Ama رأيت أسدا من فلان (falan aslanı gördüm) diyerek **الفجر من** kaydını eklersen bu teşbihe dönüşür. Eğer, teşbihten daha fasih ve daha belîğ olan istiare ile niçin yetinilmedi de teşbihe dönüldü?” dersen ben de derim ki, kendisinden istiare yapılan lafzın şartı hâlin (durumun) veya kelamın kendisine delalet etmesidir. Eğer **الفجر من** kaydı zikredilmeseydi iki ipliğin istiare olduğu bilinmezdi. (yani kelam veya hâl delalet etmezdi). Bundan dolayı da **الفجر من** kaydı zikredilerek teşbihe dönüldü.”⁴⁷⁷ Müfessirimiz de ez-Zemahşerînin beyânını özetleyerek aktarmıştır.⁴⁷⁸

f. Teşbih-i Temsîl

Teşbihin vech-i şebahi, (benzeme noktası) birkaç değişik şeyden alınmış bir suret oluşturuyorsa buna temsili teşbih denir.⁴⁷⁹ Benzeme yönü kolayca bilinen ve üzerinde düşünölmeye gerek duyulmayan türden ise, buna ğayr-i temsili teşbih veya asıl teşbih denir.⁴⁸⁰ Eğer benzeme yönü teşbihin taraflarından birinde veya her ikisinde duyularla algılanamayacak kadar soyut nitelikte ise temsil konumundadır ve fikri gayretle kavranabilen en zor teşbih türüdür.⁴⁸¹

es-Sekkâkîye göre teşbih-i temsilde veya sadece temsilde şart olan, vech-i şebahin mücerred teşbihin bir veya iki tarafında da hakikaten bulunmaması ve birden fazla vech-i şebahin oluşturduğu bir bütün olmasıdır.⁴⁸² Hatîb el-Kazvî'nin da aralarında bulunduğu çoğunluğa göre ise, temsilde veya teşbih-i temsilde şart olan vech-i şebahin benzerlik cihetlerinin bütünlük arzetmesidir.⁴⁸³ Kur-an-ı Kerimde de temsili teşbihle ilgili birçok örnek vardır. Özellikle **مثلهم** cümlesiyle başlayan âyetler temsili teşbihtir.

Örnek:

⁴⁷⁷ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s231.

⁴⁷⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 162

⁴⁷⁹ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 67; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.187; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, 346;

⁴⁸⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 67; DURMUŞ, İsmail, *Temsil*, DİA, İstanbul, 2011, XXXX, s.434.

⁴⁸¹ DURMUŞ, *Temsil*, s.434.

⁴⁸² es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, 347; DURMUŞ, *Temsil*, s.435.

⁴⁸³ DURMUŞ, *Temsil*, s.435.

مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون
“Onların (münafıkların) durumu, (kapkaranlık gecede) bir ateş yakan kimsenin durumu gibidir. O ateş yanıp ta etrafını aydınlattınca Allah, onların aydınlığını hemen giderir ve onları karanlıklar içinde hiçbir şey görmez halde bırakır” (Bakara, 2/17). Müfessirimiz, temsilin önemine vurgu yaparak, darb-ı mesellerin gizli manaları ortaya çıkarmada ve hakikatin perdelerini açmada açık bir tesiri olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, darb-ı mesel olarak kullanılan bu kadar yaygın ve etkili üslûptaki sözlerin bir etkileyiciliğinin olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu âyetteki belagat sanatının temsil olduğunu kabul eden müfessirimiz, durum, özellik ya da kıssanın bir sıradışılık arzemesi durumunda, mesel kelimesinin, özellik ya da kıssa anlamında istiâre olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra da, âyetteki temsilin önemli noktalarına dikkat çekmiştir. Şöyle ki, bir topluluğun, tek kişiye benzetilmesi caiz değildir. O zaman burada dört ihtimal vardır. Birincisi, âyetteki الذي lafzı, الذين lafzı yerinde kullanılmıştır. وخضتم كالذى خاضوا âyetinde olduğu gibi. Bu takdirde, bir topluluk, bir kişiye değil de kalabalık bir topluluğa benzetilmiş olmaktadır. İkinci olarak, burada münafıklar topluluğunun durumu, ateş yakan insan cinsine benzetilmiştir. Cins manası alındığı için de topluluk yine topluluğa benzetilmiş olmaktadır. Üçüncü olarak, استوقد نارا cümlesi ile, ateş yakan topluluk kastedilmiştir. O zaman ateş yakanın zatına benzetilmemiş olur ki bir topluluğun tek kişiye benzetilme problemi ortadan kalkar. Diğer bir ihtimal ise münafıkların kıssası, ateş yakan kimsenin kıssasına benzetilmiştir.⁴⁸⁴

Âyette fikri gayretle anlaşılabilir bir den fazla benzeme noktası vardır. Bir önceki âyette Allah, sapıklığı doğru yola tercih eden münafıkların durumundan bahsetmiştir. Burada da onları, ateş yakıp ta o ateşin ışığından istifade edemeyen kişilerin durumuna benzetmiştir. Dış görünüşleri itibarıyla müslüman görünmeleri, ateşin etrafını aydınlatmasına benzetilmiştir. İmanları ise tıpkı bir an tutuşup ta hemen aydınlığı kaybolan ateşe benzetilmiştir. O ateşin sahibine bir faydası olmadığı gibi, o ateşe benzeyen imanın da sahibine bir faydası olmamaktadır.

Örnek-2:

⁴⁸⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 55; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.72-73; el-BEYDÂVÎ, *Envaru't-Tenzil*, I, s49-.50.

أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
gök gürültüsü ve şimşeklerle dolu gökten şiddetli yağmura tutulmuş kimselerin
durumu gibidir”(Bakara, 2/19).

Müfessirimizin beyanına göre Allahu Teâlâ bu âyette, münafıkların durumunun daha iyi anlaşılması için başka bir temsil getirmiştir. Bir önceki âyette, münafık, ateş yakan kişiye, onun zâhiren müslüman görünmesi ateşin aydınlatmasına, imandan faydalanmasının sona ermesi ise ateşin sönmesine benzetilmiştir. Burada da İslam dini, sağanak haindeki yağmura benzetilmiştir. Çünkü yeryüzü nasıl yağmurla hayat buluyorsa, kalpler de İslam dini ile hayat bulmaktadır. Bununla beraber, kâfirlerin şüpheleri karanlıklara, ilahî uyarı ve müjdeler gök gürültüsü ve şimşeğe, müslümanların eliyle kâfirlerin başlarına gelen korku, bela ve sıkıntılar ise yıldırımlara benzetilmiştir. Bu durumda أو كصيب kelimesinin ifade ettiği anlam, “ya da sağanak yağmura tutulan kimselerin duru gibidir” şeklinde olur. مثل lafzı, atıf harfi olan أو lafzı kendisine delalet ettiği için hazfedilmiştir. Yani, مثلهم كمثل ذوى صيب من السماء... الخ, Maksat ise, semadan bu nitelikte bir yağmura tutulan ve başlarına türlü belalar gelen bir topluluğun hâlini örnek vermektir.

Buradaki teşbihte, birçok şey, birçok şeye benzetilmiştir. Ancak, benzetilenler açıkça zikredilmemiştir. Halbuki وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء “Görenle görmeyen bir olmaz. İman edip iyi işler yapanla kötü kimse de bir olmaz” (Mü’min, 40/58) âyetinde, benzetilenler açıkça zikredilmiştir. İmru’l-Kaysın, كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالي “Onun yuvasındaki taze ve kuru kuş yürekleri sanki yaş ve olgun meyve ve kalitesiz hurmadır” şiirinde de benzetilen açıkça zikredilmiştir. Benzetilen, bazen bu örneklerde olduğu gibi sarih bir şekilde ifade edilebilir. Bazen de istiârede olduğu gibi, benzetilen açıkça zikredilmeyebilir.

Doğru olan, her iki temsilin müferrak (ayrık) değil de mürekkep temsil olmasıdır. Temsillerden, teşbihe konu edilen şeylerin hepsinin birer birer ele alınıp hangisinin hangisine benzediğini tesbit etmek gibi bir zorlamaya gidilmez. Çünkü araplar, birbirinden bağımsız olan ve aralarında herhangi bir irtibat bulunmayan birçok şeyi, bir araya getirerek bunları benzerleri ile eşleştirebilirler. Bundan

dolayıdır ki Allah, birçok şeyi, yine benzerlerine benzetmiştir. İmru'l-Kaysın şiirinde de durum böyledir.

Bir araya gelen ve sanki tek şey gibi olmuş şeylerin toplamından oluşan niteliğin, yine bir araya gelmiş başka şeylere benzemesine örnek ise, *مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا* “*Tevratla yükümlü tutulup ta onunla amel etmeyenlerin (Yahudilerin) durumu, tomarlarca kitap taşıyan merkebin durumu gibidir*” (Cuma, 62/5) âyetidir. Burada, Yahudilerin tevratı yanlarında bulundurup da onu bilmemelerindeki durum, eşeğin taşıdığı hikmet tomarlarını bilmemesine benzetilmiştir. Her iki durum da eşittir. Yani eşeğin hikmet tomarlarını veya başka bir ağırlığı taşıması aynı şeydir. Çünkü eşek sadece bunun ağırlığını ve yorgunluğunu hissetmektedir.

Diğer bir âyette ise *واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلنا من السماء* “*Onlara şunu misal ver: Dünya hayatı gökten indirdiğimiz su gibidir*” (Kehf, 18/45) buyrulmuştur. Buradaki teşbihten kasıt dünyadaki yeşilliklerin kalma süresi ne kadar az ise dünyanın süsü de o kadar az olmasıdır. Bu çeşit benzetmelerde, müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki bütün unsurların birbirine benzetilmesi ve hepsinin tek bir şey gibi kabul edilmesi söz konusu değildir. Böylece münafıkların dalalete düşmeleri ve bu dalalette ne yapacaklarını bilememe ve dehşet halleri, gecenin karanlığında ateş yakıp da ateşi sönen kimsenin durumuna benzetilmiştir. Daha sonra da karanlık bir gecede gök gürültüsü ve şimşeklerin olduğu şiddetli bir yağmura tutulan kimsenin haline benzetilmiştir.

en-Nesefi’ye göre örnekteki *أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق* (âyette bulunana) temsil, bir önceki âyetteki *مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً* (temsilinden daha belîğdir. Çünkü ikinci temsil, münafıkların şaşkınlık ve çaresizliklerini daha iyi ortaya koymaktadır. Bundan dolayı da sonra getirilmiştir. Çünkü araplar, bu gibi benzetmelerde basit olandan zor olana derece derece geçmektedirler.

İki temsil birbirine *أو* edatı ile atfedilmiştir. *أو* edatı, bazılarına göre iki veya daha fazla şeyin şüphede eşit olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Ancak daha sonra, herhangi bir şüphenin söz konusu olmadığı durumlarda da iki şey arasında eşitlik olduğunu ifade etmek için istiare yoluyla kullanılagelmiştir. Mesela *جالس الحسن أو ابن سيرين* (İster Hasan-ı Basrî’nin meclisine katıl, istersen İbn-i Sîrîn’in” sözünde, Hasan-ı Basri ile İbn-i Sîrîn’in meclisinde oturmanın doğruluğu konusunda her

ikisinin de eşit olduğu ifade edilmiştir.. *ولا تطع منهم أثما أو كفورا* “Onlardan hiçbir günahkara veya nanköre boyun eğme” (İnsan, 76/24) âyetinde de günahkârlık ve nankörlük isyanı gerektirmede eşit tutulmuştur.

Bu kadar geniş bir açıklamadan sonra müfessirimiz, sonuç olarak, münafıkların durumunun, bu iki kıssadaki keyfiyete benzediğini ifade etmiştir. Ona göre bu iki kıssa da temsil bakımından birbirinden ayrı kıssalardır. Her ikisine de benzetildiğinde durum aynıdır.⁴⁸⁵ en-Neseffî'nin bu âyetlerdeki temsili teşbihle ilgili değerlendirmeleri, ez-Zemahşerî'nin değerlendirmelerinin özetidir.⁴⁸⁶

g. Teşbih-i Maklûb

ق ل ب مقلوب, sözlükte “çevirmek, döndürmek, değiştirmek” anlamlarına gelen ق ل ب masdarından türetilmiştir.⁴⁸⁷ Terim anlamı ise, vech- şebihin müşebbehte, müşebbehün bih'dekinden daha güçlü ve daha belirgin olduğunu iddia etmek için müşebbehi, müşebbehün bih yapmak suretiyle yapılan teşbihtir.⁴⁸⁸ İbn-i Cinnî, bu çeşit teşbihi *غلبة الفروع على الأصول* “*furû'un usule galip gelmesi*” başlığı altında değerlendirmektedir.⁴⁸⁹

Örneğin, Muhammed b. Vuheyb, *وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح* (*Sabah oldu, Onun ilk aydınlığı, medhedilince halifenin yüzüne benziyor*) şiirinde sabahın aydınlığını, övülen halifenin yüzüne benzetmiştir. Kurala göre, halifenin yüzünün sabahın aydınlığına benzetilmesi gerekirdi. Çünkü sabahın aydınlığı daha kuvvetlidir. Fakat şair burada mübalağa yaparak halifenin yüzünün sabahın aydınlığından daha parlak olduğunu iddia ederek mübalağa yapmıştır.⁴⁹⁰

Örnek:

دَلِكْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا أَلْبَيْغُ مِثْلُ الرَّبِّا *Bu onların faiz de alışveriş gibidir demeleri sebebiyledir*” (Bakara, 2/275).

⁴⁸⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 57-58.

⁴⁸⁶ ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.78-82.

⁴⁸⁷ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, XI, s.271; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, II, s.366; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs* VIII, s.645; Mu'cemu'n-Nefâisi'l-Kebir (komisyon), Daru'n-Nefais, Beyrut, 2007, II, s. 1616.

⁴⁸⁸ ATÎK, *İlmu'l-Beyan*, s.95; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.201; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 111; el-CÛRCANÎ, Rukneddin Muhammed b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbihât fî İlmi'l-Belağa*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.152.

⁴⁸⁹ İBN-İ CİNNÎ, Hasais, I, s.300.

⁴⁹⁰ ATÎK, *İlmu'l-Beyan*, s.98; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 110; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.201; ABBAS, *ilmu'l-Beyân*, s.124; el-HALÂYİLE, *el-Mustalah*, s.140.

Faiz, İslamın haram kıldığı bir alışveriştir. البيع kavramı الربا kavramından daha geneldir. Faiz, alışverişin bir türüdür. Teşbih kurallarına göre الربا (faiz) kelimesinin, البيع (alışveriş) kelimesine benzetilmesi gerekirdi. Yani cümle انما الربا مثل البيع (faiz alışveriş gibidir) şeklinde olması gerekirdi. Çünkü البيع lafzı, الربا lafzından daha umumî ve daha kuvvetlidir. Ancak faiz yiyenler o kadar mübalağa yaptılar ki faizi asıl kabul ederek alışverişini ona benzetmişlerdir.⁴⁹¹ Burada faiz yiyenler, vech-i şebihin müşebbehte daha güçlü olduğunu iddia ederek maktûb teşbih yapmışlardır.

B. Mecâz

Sözlükte “bir yeri yürüyerek geçmek, yol almak, gelip geçilen mekân, gelip geçilen zaman” gibi anlamlara gelir. ج و ز kökünden türetilmiştir.⁴⁹² Eğer ism-i fail anlamı alınırsa “asıl manasından başka manaya geçen lafız” anlamına gelir, ism-i mef’ul manası alınırsa “asıl manasından başka bir manaya nakledilmiş lafız” manasına gelir. Mecâz ile hakikat, hem terim, hem de sözlük anlamları itibariyle birbirlerinin zıddıdır. Çünkü hakikat, gerçek anlamında kullanılan sözcüğü ifade eder.⁴⁹³ Yukarıda belirttiğimiz gibi hakikat, aslında beyân ilminin konusu değildir. Ancak mecâzın anlaşılması için hakikatin de anlaşılması gerekir. Bundan dolayı hakikat konusuna ayrı bir başlık açmadık. Çünkü mecâz anlaşılınca hakikat de anlaşmış olmaktadır.

Mecâzın terim anlamı ise, hakîkî ve mecâzi anlam arasında, hakîkî manayı kastetmeye engel bir karineden dolayı, bir alaka ile lafzı, vazedildiği mananın dışında bir manaya hamletmektir.⁴⁹⁴ Örneğin, رأيت أسدا في يده سيف (Elinde kılıç olan bir aslan gördüm) cümlesinde اسد lafzının hakîkî manasını murad etmeye mani karine, في يده سيف cümlesidir. Aslanın elinde kılıç olamayacağına göre burada اسد lafzıyla kastedilen hakîkî aslan değil, şecaatte aslana benzeyen bir insandır.

⁴⁹¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 224; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.320; el-BEYDÂVÎ, *Envaru't-Tenzil*, I, s.162; ABBAS, *ilmu'l-Beyân*, s.124.

⁴⁹² İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, Dar-u Sader, Beyrut, 1414(h.), c.V, s.326; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis* (Tahk. Abdusselam Muhammed Hârûn), Daru'l-Fikr, 1979, c. I, s.494; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.217.

⁴⁹³ DURMUŞ, İsmail, *Mecaz*, DİA, TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII, s.217.

⁴⁹⁴ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 130; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.218; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.248; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, 359; el-CÛRCANÎ, *Tarifât*, s.169.

Tesbit edildiği kadarıyla ıstılahi anlamda mecâzı ilk yorumlayan ve bu konuda tabir ortaya koyan kişi Sîbeveyh'tir.⁴⁹⁵ Ancak Sîbeveyh, *سعة الكلام* yerine *مجاز* tabirini kullanmış,⁴⁹⁶ Ferrâ ise *إجازة* ve *الانتساع في اللغة* tabirini kullanmıştır.⁴⁹⁷ Mecâz tabirinden ilk defa bahseden ise *Mecâzu'l-Kur'an* isimli eseriyle Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır (ö.209)⁴⁹⁸ Ancak Ma'mer b. el-Müsennâ mecâzı, Arapların Arap dilini kullanım tarzları ve dilsel izahlar kapsamında değerlendirmiştir. Hakikatın zıddı anlamında ele almamıştır.⁴⁹⁹ Mecâzı belagat kapsamında ilk fark eden alim ise el-Câhızdır. O mecâzı, “dili konuşanların tevessu'u olarak hakîkî anlamın dışında kullanılan lafız” şeklinde anlamıştır.⁵⁰⁰ Hakikatın tanımını yaparak mecâzı hakikatle beraber ele alan ilk müellif de İbn-i Cinnî'dir. İbn-i Cinnî, karine ve delilsiz mecâza gidilemeyeceğini beyân etmiştir.⁵⁰¹

Arap dilinde varlığı ittifakla kabul edilen mecâz'ın Kur'an-ı Kerimde olup olmadığı tartışma konusudur. Davud ez-Zâhiri ve oğlu Ebû Bekir ez-Zâhiri, Şafîî âlimi İbn'l-Kas, Mutezili alim Ebû Müslim el-İsfehânî gibi âlimler mecâzı yalanın kardeşi sayarak Kur'anda mecâzın varlığını kabul etmemişlerdir. Onlara göre kişi, meramın hakikat ile ifade edemediği için mecâza başvurmuştur. Allah ise bundan müstağnidir.

Ancak, es-Suyûtî başta olmak üzere bir çok âlime göre bu şüphe batıl bir şüphedir. Çünkü mecâzın Kur'anda olmadığı veya Kur'anın mecâza ihtiyacı olmadığı kabul edilirse Kur'anın hazif, tekid vs. anlatım güzelliklerden hâlî olduğunu kabul etmek gerekir. Hâlbuki belagat âlimleri mecâzın hakikatten daha etkili olduğunu konusunda ittifak etmişlerdir.⁵⁰² Sonraki dönemlerde de İbn-i Teymiyye, Kur'anda mecâz olmadığını savunmuştur. Çünkü Kur'an'da mecâzi manada kullanıldığı iddia edilen “yed, vech, istiva” gibi lafızların hepsi Arapların kullanımlarında vardır. Bu kullanımların gerçek anlamda değil de mecâzi anlamda kullanıldığını târihen

⁴⁹⁵ DURMUŞ, *Mecaz*, s.219.

⁴⁹⁶ BİRİŞİK, Abdulhamit, *Mecâzu'l-Kur'an*, DİA, Ankara, 2003, XXVIII, s. 224; el-MUT'İNÎ, Abdulazim İbrahim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve'l-Kur'ani'l-Kerim*, *Mektebet-ü Vehbe*, Kâhire, t.y. I, 143.

⁴⁹⁷ BİRİŞİK, *Mecâzu'l-Kur'an*, s.224; DURMUŞ, *Mecaz*, s.219.

⁴⁹⁸ MATLUB, *mustalahat*, III, s.194.

⁴⁹⁹ EBU UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecazu'l-Kur'an*, Tahk. Fuad Sezgin, *Müessesetü'r-Risale*, Beyrut, 1976, s. 4-6.

⁵⁰⁰ DURMUŞ, *Mecaz*, s.219.

⁵⁰¹ İBN-İ CİNNÎ, *Hasais*, II, 442.

⁵⁰² Bkz. SUYUTÎ, *el-İtkan*, III, s.109; ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhan*, II, s.255.

ispatlamak mümkün değildir.⁵⁰³ İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre ise Kur’anda mecâz vardır.

1. Mecâz-ı Lugavi

Mecâz denilince akla ilk gelen mecâz-ı lugavidir. Bundan dolayıdır ki mecâzla ilgili yapılan tanımların çoğu aslında lugavi mecâzın tanımıdır. Yukarıda verdiğimiz tanım da lugavi mecâzı tanımlamaktadır. Lugavi mecâz, tanımından da anlaşılacağı üzere lafızların farklı manalara naklinde olmaktadır.⁵⁰⁴ Mecâz-ı lugavi iki kısımdır.

a. İstiâre

Sözlükte “bir şeyi ödünç almak, ödünç istemek, bir şeyi kaldırmak, bir şeyin yerini değiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁰⁵ Terim olarak ise, vaz olduğu manayı murad etmeye mani bir karineden dolayı lafzı müşâbehet alakasıyla vaz olduğu manadan başka bir manada kullanmaktır.⁵⁰⁶

Abdukkahir el-Cürçânî istiareyi, benzeşme noktası sebebiyle teşbih kabul ederken⁵⁰⁷ es-Sekkâkî bir mecâz türü olarak kabul etmiştir.⁵⁰⁸ İstiare kelimesini terim anlamında ilk kullanan kişi ise Ebû Amr b. Alâ’dır. (ö.159) Ebû Amr’ı Hammad er-Râviye, Ma’mer b. el-Müsennâ ve Asmaî takip etmiştir.⁵⁰⁹ Bir edebiyat terimi olarak ise ilk defa el-Câhız tanımlamıştır. Ona göre istiare, bir şeyi onun yerine gelebilecek başka bir şeyle isimlendirmektir.⁵¹⁰ Bu tanımı belirgin hale getiren Ebû’l-Hasen el-Cürçânî⁵¹¹, “asıl mana yerine ödünç alınan mana ile yetinilen, ibarenin nakledilen ibareden başka bir ibarenin yerine kullanıldığı tür” olarak tanımlamıştır. İki taraf arasında olan ilgiyi, benzeşme ilgisi olarak kabul ederken benzeşmenin amacını da

⁵⁰³ BİRİŞİK, *Mecâzu’l-Kur’an*, s.225.

⁵⁰⁴ ATİK, *İlmu’l-Beyan*, s.143.

⁵⁰⁵ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu’Arab* IV, s.618-619; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.636; SARI, Mevlüt, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul, 1982, s.1064.

⁵⁰⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.229; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 141; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.259; es-SEKKÂKÎ, *Miftahu’l-Ulûm*, 369; el-CÛRCANÎ, *Tarifât*, s.20.

⁵⁰⁷ DURMUŞ, *Mecaz*, s.219.

⁵⁰⁸ el-CÛRCANÎ, *Esraru’l-Belağa*, s.229-240.

⁵⁰⁹ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu’l-Ulûm*, 369.

⁵¹⁰ DURMUŞ, İsmail, PALA, İskender, *İstiâre*, DİA, İstanbul, 2001, XXIII, s.315.

⁵¹¹ el-CAHİZ, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, I, 142; a.mlf, *Kitabu’l-Hayevân*, II, 282; DURMUŞ, PALA, *İstiâre*, XXIII; s.315.

⁵¹¹ Asıl adı, Ebu’l-Hasen Ali b. Abdilaziz b. el-Hasen el-Kâdi, el-Cürçani’dır. Şafii fakihî, edebiyatçı şair ve kadî’l-Kudat’tır. H. 392 yılında Cürçanda vefat etmiştir. Abdulkahir el-Cürçani’nin (ö.471) kendisinden ders aldığı iddia edilse de bu tarihen mümkün görülmemektedir.

“benzeşmede yakınlık oluşturmak” şeklinde değerlendirmiştir.⁵¹² Fahreddin er-Râzî gibi âlimler de bu amacı “teşbihte mübalağa sağlamak” şeklinde ifade etmişlerdir.⁵¹³

Belagat kitaplarımızda istiare genelde Fahreddin er-Râzînin de dediği gibi teşbihin ileri derecesi olarak kabul edilmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi teşbihin her iki tarafının da zikredilmesi gerekir. Müşebbeh veya müşebbehün bih’ten bir taraf hafzedildiği zaman istiareye dönüşür. es-Sekkâkî, istiareyi tanımlarken “teşbihin iki tarafından birini zikretmendir”⁵¹⁴ şeklindeki ifadesi de bunu desteklemektedir.

Konumuzu en baştan anlatacak olursak, müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ve teşbih edatı zikredilirse buna tam teşbih denir. Teşbih edatı hafzedilirse müekked teşbih, vech-i şebeh hafzedilirse mücmel teşbih, teşbih edatı ve vech-i şebeh beraberce hafzedilip sadece müşebbeh ve müşebbehün bih kalırsa buna da belîğ teşbih denir. Müşebbeh ya da müşebbehün bih’ten biri hafzedilirse, karine-i mânia da müşâbehet (benzeme) alakası ise teşbih istiareye dönüşür. İstiare kendi içinde üç kısma ayrılır.

i. İstiare-i Tasrihiyye

Müşebbehün bih’in sarih olarak zikredildiği istiaredir. Başka bir ifade ile sadece benzetilenle yapılan istiaredir.⁵¹⁵

Örnek-1:

“ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا” (*Rabbimiz*), *cizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme!*” (Bakara, 2/286). Âyetteki إصرا kelimesi, “taşıyana ağır gelen yük, uyulması zor olan antlaşma” gibi anlamlara gelmektedir.⁵¹⁶

Müfessirimiz, burada “ağır sorumluluk” anlamında istiare olarak kullandığımızı beyan

⁵¹² el-CÜRCANÎ, Ebul’l-Hasen Ali b. Abdilaziz, *el-Vesata beyne’l-Mutenebbi ue husumih*, Tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Bicavi, *Matbaat-u İsâ el-Bâbî el-Halebî*, Kâhire, 1966, s.41.

⁵¹³ er-RAZÎ, *Nihayetü’l-İ’câz*, s.89; DURMUŞ, PALA, *İstiare*, s.315.

⁵¹⁴ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu’l-Ulûm*, 369.

⁷⁴ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 141; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.246; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.270;

⁷⁵ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu’Arab*, c. IV, s.22; İBN-İ FARİS, *Mu’cemu’l-Mekayis*, I, s.111; ZEBİDÎ, *Tacu’l-Arûs*, X, s.56; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.19.

etmiştir. Ancak detaylı bilgi vermemiştir.⁵¹⁷ Bu sanatın tahlili şöyle olmaktadır: Müşebbeh burada “ağır sorumluluk anlamında “تكليفًا شاقًا” lafzı veya aynı manayı ifade eden başka bir lafızdır. Müşebbehün bih ise اصرا lafzıdır. Takdir, ولا تحملنا تكليفًا ve كإصر في المشقة “Bize, zorlukta ağır yük gibi olan mükellefiyetler yüklemeye!” şeklindedir. Teşbih edatı ve benzeme yönü hazfedilerek geriye müşebbeh ve müşebbehün bih kalmıştır. Müşebbeh de hazfedilince cümle istiareye dönüşmüştür. Müstearun leh, yani kendisi için istiare yapılan (müşebbeh) تكليفًا شاقًا lafzı da hazfedilerek onun yerine müstearun minh, yani kendisinden istiare yapılan (müşebbehün bih) اصرا lafzı istiare olarak kullanılmıştır. Müstearun minh olan اصرا lafzı ibarede açıkça zikredildiği için burada *İstiare-i Tasrihiyye* vardır.

Örnek-2:

ولو تواعدتم لاختلتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة “Eğer siz (savaş için) sözleşseydiniz, sözleştiğiniz vakitte ihtilafa düşerdiniz. Fakat Allah, gerekli olan emrin yerine getirilmesi, helak olanın apaçık bir delille helak olması, yaşayanın da apaçık bir delille yaşaması için böyle yaptı” (Enfal, 8/42). Müfessire göre âyet, Bedir savaşından bahsetmektedir. Müslümanlar vadinin yakınında, (Medine tarafında) müşrikler ise uzak tarafında (Mekke tarafında) idiler. Bu şekilde bir sözleşme önceden olsa idi bu denli eşit şartlarda konuşlanma olmazdı” . Fakat Allah böyle bir sözleşme olmamasına rağmen onları eşit şartlarda karşı karşıya getirmiştir. Her iki tarafın da yenilgi için bir mazereti kalmamaktadır.

Âyette istiare olarak kullanılan lafızlar هلك ve يحيى kelimeleridir. هلك lafzı كفر kelimesinden, يحيى lafzı ise اسلام lafzından istiare yapılmıştır. Yani küfür helake benzetilmiş. İslam ise hayata benzetilmiştir. كفر ve اسلام olan müşebbeh (müstearun leh) lafızlar hazfedilerek, حياة ve هلاك olan müşebbehün bih (müstearun minh) lafızlar açıkça zikredilmiştir.⁵¹⁸ Dolayısıyla *İstiare-i Tasrihiyye* olmuştur.

⁵¹⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 233; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.333; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, I, s.166.

⁵¹⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 647; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.224; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, III, s.61.

ii. İstiare-i Mekniyye

İstiare-i mekniyye, müşebbehün bih'in de hazfedilip onun levazımından (gereklerinden) birinin zikredildiği istiare türüdür.⁵¹⁹ Türkçede buna kapalı istiare denir. Her kapalı istiarede ona bağlı olarak hayal gücüne dayanan ve adına *istiare-i tahyiliyye* denilen yeni bir istiare türü daha ortaya çıkar.⁵²⁰

Müfessirimiz, istiare-i mekniyye'ye sıkça değinmiştir. Özellikle Mekkî surelerde kimi zaman istiare olduğunu açıkça ifade ederek değinmiştir. Kimi zaman da kelimenin asıl manasını zikrederek istiare yapıldığını bildirmek istemiştir.

Örnek-1:

بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون “ *Bilakis, hakkı batılın tepesine bindiririz de o da batılın işini bitirir. Bir de bakarsın ki batıl yok olmuştur. Allaha yakıştırdığınız vasıflardan dolayı yazık size!*” (Enbiya, 21/18).

Bu âyet, istiare-i mekniyye'ye güzel bir örnektir. Âyetteki **الْقَذْف** ve **الدمغ** kelimelerinde istiare uygulanmıştır. **الْقَذْف** kelimesi, “bir şeyi atmak, savurmak, fırlatmak, itmek, sürmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵²¹ **الدمغ** kelimesi ise “kırmak, başı dimağa dek yarmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵²² Her iki kelimenin kullanım alanları cisimlerdir. Yani atılan ve kırılan şeylerin cisim olması gerekir. Oysa burada hak ve batıl cisim değildir. **بل نقذف بالحق** lafzında “Hakkı, bir cisim gibi batıla atarız, ona mûsallat ederiz” demektir. Müşebbehün bih olan **جسم قوي** (sağlam cisim) hazfedilerek ona işereten **الْقَذْف** (atmak) fiili kullanılmıştır. Keza **فيدمغه** cümlesinde de aynı sanat uygulanmıştır. **فيدمغه** onu (batılı) kırar, yok eder demektir. Çünkü kırılan şeyin cisim olması gerekmektedir. Yine müşebbehün bih olan **جسم ضعيف** hazfedilerek. **فيدمغه** kelimesi ile o zayıf cisme işaret edilmiştir.

Müfessirimiz bu âyetteki istiare-i mekniyye sanatını şu ifadelerle açıklamaktadır; **بل نورد الحق الشبيه بالجسم القوي على الباطل الشبيه بالجسم الضعيف فيبطله إبطال الجسم الضعيف** “Bilakis, sağlam cisme benzeyen hakkı, zayıf cisme benzeyen batıla

⁵¹⁹ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 141; el-KAZVİNİ, *Telhis*, s. 132; a.mlf, *el-İzah*, s. 234; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.367; a.mlf, *el-Mutavvel*, s.606; el-MERAĞİ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.271; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.242.

⁵²⁰ DURMUŞ, PALA, *İstiare*, s.316.

⁵²¹ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, c. IX, s.276-277; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, V, s.68; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.721.

⁵²² İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, VIII, s.424 ; ez-ZEMAHŞERİ, *Esasü'l-Belağa*, c. I, s.298; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs*, XXII, s.466.

mûsallat ederiz de sağlam cisme benzeyen hak, zayıf cisme benzeyen batılı yok eder.” Burada müstearun minh (müşebbehün bih) hissîdir. Müatearun leh ise (müşebbeh) aklîdir.⁵²³ Çünkü müşebbeh, istiare-i mekniyyede karine sonucu bulunur. Bu karine de القذف ve الدمغ kelimeleridir.

Örnek-2:

يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن “Toplanma günü (mahşer günü)için sizi toplayacağı gün, işte o zarar günüdür” (Teğabün, 64/9).

Âyetteki الغين kelimesi aslen “aldatma, dolandırma, kandırma, zarar etme” gibi anlamlara gelmektedir. Bu durumlar ise ticaretin sonucunda insanların birbirlerini aldatmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ahirette de böyle bir aldanma ve zarar söz konusudur. Bu zararı ve aldanmayı müfessirimiz şöyle açıklamıştır; “İyi kimseler, bedbaht insanların, iyi insanlar olmaları durumunda yerleşecekleri iyi yerlere yerleşirler. Bedbaht insanlar ise, iyi kimselerin, bedbaht olmaları durumunda yerleşecekleri kötü yerlere yerleşirler.” Yani, ahirette, iyi yerlerde olması zannedilen kişiler kötü yerde, kötü yerde olması zannedilen kişiler de iyi yerlerde olabilirler. Bu da bir aldanmadır. Âyette, müşebbehün bih’in levazımı olan الغين kelimesi istiare yoluyla ahiretteki zarar anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla istiare-i mekniyyedir.⁵²⁴

Örnek-3:

قال رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا “(Zekeriyya) dedi ki, Rabbim! Benim kemiğim zayıfladı ve başım bembeyaz alev gibi tutuştu” (Meryem, 22/4).

Âyette, başın ağarmasını ifade etmek için اشتعل fiili kullanılmıştır. اشتعل fiilinin asıl manası, “ateşin odunlar içinde yayılması” demektir.⁵²⁵ Türkçede ise karşılığı “tutuşmak” kelimesidir. Burada saçın ağarması, dumansız ateşin alevine benzetilmiştir. Nasıl ki, odunlardan biri tutuşunca ateşin alevi diğerlerini de tutuşturarak ateşi yayıyorsa, saçın da bir teli ağardığı zaman diğerlerine sirâyet ederek başın ağarmasını hızlandırmaktadır. Müşebbehün bih olan, “ateşin alevi”

⁵²³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 398; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.107; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.48.

⁵²⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 492; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.548; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.218.

⁵²⁵ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab*, X I, s.354; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, III, s189; ZEBİDÎ, *Tacu'l-Arûs*, XI, s.354.

hazfedilerek, onun yerine müşebbehün bih'e ait olan اشتعل lafzı zikredilmiştir.⁵²⁶ Dolayısıyla istiare-i mekniyye vardır.

iii. İstiare-i Temsiliyye/İstiare-i Mürekkebe

Asli manayı murad etmeye mani bir kariden dolayı müşâbehet alakasıyla vaz olduğu mana dışında kullanılan terkidir.⁵²⁷ Tek kelime veya tek tamlamadan oluşan istiarelere müfred istiare denir. Buraya kadar verdiğimiz misaller müfred istiaresidir. Mürekkeb istiare veya temsili istiare tanımdan da anlaşılacağı üzere cümlenin veya terkinin istiare olmasıdır.⁵²⁸ Temsîli teşbihle ayrıldığı nokta da burasıdır. Bu durumda benzeyen zikredilmeyip benzetilenin birden çok özelliği zikredilmektedir. Temsili istiareye “mesel” de denir. Halk arasında meşhur olanlar atasözü haline gelmişlerdir.⁵²⁹ Örneğin, إن الحديد بالحديد يفلح “Demir, demiri keser” darb-ı meseli, istiare-i temsiliyye’ye güzel bir örnektir.⁵³⁰

Örnek:

“Ey iman edenler! يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم Allah ve Resulünün önüne geçmeyin. Allahtan hakkıyla sakının. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve bilir” (Hucurat, 49/1).

Âyetteki لا تقدموا kelimesi, tef’il babından olursa “Hiçbir şeyi Allah ve Resulünün önüne geçirmeyin” manası verilir. Şeyh Yakub’un kıraatinde olduğu gibi لا تتقدموا (tefa’uul kalıbından) şeklinde kabul edip de ت harfinin hazfedildiği kabul edilirse “Allah ve Resulünün önüne geçmeyin” manası verilir. Bizim asıl üzerinde durmamız gereken konu ise بين يدي lafzıdır. Araplar, جلست بين يدي فلان derken aslında “Falanın sağına ve soluna mukabil olarak onun önüne oturdum” demeyi kastetmektedirler. Sağ ve sol cihetleri, kolların tarafına yakın olduğu için her iki cihet, يدين (iki el) diye isimlendirilmiştir. Bir şey, başka bir şeye yakın olduğu zaman onun ismiyle isimlendirilmesi de böyledir.⁵³¹

⁵²⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 326; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.4; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-Tenzil*, IV, s.5.

⁵²⁷ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 185; el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.287; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, s.265.

⁵²⁸ TABÂBE, Bedevi, *Mu’cemu’l-Belağatü’l-Arabiyye, Dâru’l-Menare*, Cidde, 1988, s. 643.

⁵²⁹ el-MERAĞÎ, *Ulûmu’l-Belağa*, s.88; DURMUŞ, PALA, *İstiare*, s.317.

⁵³⁰ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 187.

⁵³¹ en-NESEFÎ, *Medârikü’-t-Tenzil*, III, s. 346.

Müfessirimiz *لا تقدموا بين يدي الله ورسوله* âyetinin tefsirinde “bu ibarede temsil diye isimlendirilen mecâz vardır” diyerek istiare-i temsiliyye olduğunu kabul etmektedir. Bu temsilde önemli bir fayda vardır. O da, kitap ve sünnetin emirlerine uymadan herhangi bir işe girişmenin yasak olduğu durumlarda yapılan işin çirkinliğini ve kötülüğünü tasvir etmektir.⁵³²

Örnek-2:

بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون “(Allah), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece «Ol!» der, o da hemen oluverir.” (Bakara, 2/117). Buradaki “Ol der o da hemen olur” sözü de yaratmanın süratini anlatmak için bir istiare-i temsiliyyedir. Kasıt şudur; Allah bir işe karar verip onun meydana gelmesini murad ettiği zaman, o şey hiç beklemeden ve duraksamadan meydana gelir.⁵³³

Buraya kadar ele aldığımız üç tür istiare (Mûsarraha, Mekniyye ve Temsiliyye) Müşebbeün bih’le alâkalı olan istiare türleridir. Tarafalara ait özelliklerin kelimada zikredilip zikredilmemesine göre de istiare ikiye ayrılır;

iv. İstiare-i Müreşşaha

Müreşşaha, kelime olarak “terbiye etmek, yetiştirmek, kuvvetlendirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵³⁴ Belagat terimi olarak, kelimada müşebbehün bih’e (müstearun minh) ait bir mülâim’in (ona ait bir vasıf) zikredildiği istiare türüdür.⁵³⁵ Müşebbehün bih’e ait vasıf, istiareyi güçlendirir ve zihne yerleştirir.⁵³⁶

Örnek-1:

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم “İşte onlar, hidâyete karşılık dalaleti satın aldılar. Ancak bu ticaretleri kazanç sağlamamıştır.” (Bakara, 2/16). Âyette ki *الضلالة* ve *الهدى* kelimeleri ticaret eşyası değildir. Dolayısıyla *اشتروا* kelimesi de asıl manası dışında kullanılmıştır. Müfessirimizin beyânına göre münafıklar *شراء* lafzını kullanmamışlardır. Ancak kendi tercihleriyle dalaleti alıp hidâyeti bırakmışlardır. Bu

⁵³² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 346.

⁵³³ en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, I, s. 124.

⁵³⁴ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab* II, s.449 ; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, II, s397; ZEBİDÎ, *Tâcu'l-Arûs*, VI, s.393; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*, s.346.

⁵³⁵ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 168; el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.277; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, s.252; ATİK, *İlmu'l-Beyân*, s.186.

⁵³⁶ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, s.253.

da bir çeşit شراء dır. Mesela bir kimse başkasından bir şey alsa, onun yerine de kendi rızasıyla başka bir şey verse, bu işlemin adına شراء denmese de bu işlem شراء dır. Buradaki asıl mana, “dalaleti hidâyete tercih ettiler veya dalaleti hidâyetele değiştirdiler” şeklindedir. Dolayısıyla buradaki اشتروا lafzı, استبدلوا veya اختاروا kelimesinin yerine kullanılmıştır. Yani استبدلوا veya اختاروا lafızları müşebbeh, اشتروا lafzı ise müşebbehün bih'tir. Müşebbehün bih'e ait mülaim vasıf ise, تجارة ve ربح tir. Âyette فما ربحت تجارتهم lafzı zikredilerek istiare-i müreşşaha sanatı uygulanmıştır.

Müfessirimiz konunun daha iyi anlaşılması için şu şiiri delil getirmektedir:

... ولما رأيت النسر عز ابن دأية ... وعشش في وكره جاش له صدري ...
“*Akbabanın siyah kargayı yenip te onun iki yuvasını zapt ettiğini görünce için sızladı*” Şiirde, yaşlılık akbabaya (nesr) benzetilirken siyah saç da kargaya (İbn-i Dâde) benzetilmiştir. Daha sonra müşebbehün bih olan Akbaba ve karganın mülaimi olan وكر (yuva) ve تعشيش (yuvayı ele geçirme) zikredilerek istiare-i müreşşaha yapılmıştır.⁵³⁷

b. Mecâz-ı Mürsel

Hakîkî manayı murad etmeye mani bir karineyle beraber müşâbehet alakası dışında bir alâka ile bir kelimenin vaz olunduğu manadan başka bir manada kullanılmasıdır.⁵³⁸ Tanımdan da anlaşılacağı üzere mecâz-ı mürseldeki alâkanın müşâbehet olmaması gerekir. Eğer müşâbehet olursa bu istiare olur. İbn-i Cinnîye göre hakîkî manadan mecâzi manaya, teşbih amacıyla, manayı kuvvetlendirmek ve manayı daha iyi ifade etmek için geçilir.⁵³⁹ Mecâz-ı mürsel tabirini belagat alanında ilk defa kullanan Abdulkâhir el-Cürçânîdir.⁵⁴⁰ Ancak, belagat ilmindeki yerini tesbit ederek günümüzdeki anlamıyla ele alan kişi ise Sekkâkî'dir.⁵⁴¹

Mecâz-ı lugavi alâkaları belagatta önemli konular arasında yer almaktadır. Bu alâkaları Kazvîni sekiz olarak tane belirlerken⁵⁴² Suyûtî yirmiye yakın alâka zikretmiştir.⁵⁴³ Mahmud Antaki ise bu alâkaları yirmisekize kadar çıkarmaktadır.⁵⁴⁴

⁵³⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 54; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.71; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.48-49.

⁵³⁸ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 211; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.271; ATİK, *İlmu'l-Beyân*, s.156; el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s.205.

⁵³⁹ İBN-İ CİNNİ, *Hasais*, II, s.492.

⁵⁴⁰ el-CÜRÇANİ, *Esrarul-Belağa*, s. 415.

⁵⁴¹ SULTANİ, Muhammed Ali, *Ma'al Belağati'l-Arabiyyeti fi Târihihâ, Dâru'l-Me'mûn li't-Türas*, Dimeşk, 1979, s. 77.

⁵⁴² el-KAZVİNİ, *el-İzah*, s.205-211.

⁵⁴³ es-SUYUTİ, *el-İtkân*, III, s.112-113.

Ancak bunların en çok öne çıkanları sebebiyyet, müsebbebiyyet, cüz'iyet, külliyyet, i'tibar-ı mâ kân (geçmiş dikkate almak), i'tibar-ı mâ yekûn (geleceği dikkate almak), mahalliyyet, hâlliyyet ve âliyyet alâkalarıdır.⁵⁴⁵

i. Sebebiyyet

Sebebiyyet alâkası, bir şeyin sebebini zikredip müsebbebini/sonucunu kastetmek suretiyle olur. (ذكر السبب ارادة المسبب) Örneğin, رعيٰنا الغيث “yağmuru otlattık” sözünde yağmur, bitkilerin yeşermesinin bir sebebidir. Dolayısıyla sebep zikredilip sonuç olan bitkiler kastedilmiştir.⁵⁴⁶

Örnek:

وأنزل من السماء ماء “(Allah) gökten su indirdi” (Bakara, 2/22). Bu âyette suyun zikredilmesi su sebebiyle olan nimetleri hatırlatmadır. Nitekim bu minvalde gelen âyetlerin çoğunda yağmur sebebiyle meydana gelen rızıklar zikredilmektedir. Yeryüzünün yeşermesi ve meyvelerin yetişmesi hepsi Allahın dilemesiyledir. Ancak yağmur sebep kılınmıştır.⁵⁴⁷ Aynı zamanda belagat açısından da sebebiyyet alâkası vardır. Sebep olan “su” zikredilmiş, sonuç olan “rızık” kastedilmiştir.

ii. Müsebbebiyyet

Örnek-1:

وينزل لكم من السماء رزقا “(Allah)sizin için semadan rızık indirir” (Mü'min/40/13). Âyetteki رزق lafzı yağmurun sonucudur. Dolayısıyla sonuç olan “rızık” zikredilmiş, sebep olan “yağmur” kastedilmiştir.⁵⁴⁸ Aynı şekilde وفي السماء رزقكم “Göktede rızığınız vardır” (Zariyât, 51/22). Âyetinde de mecâz-ı mürselin müsebbebiyyet alakası vardır.⁵⁴⁹

Örnek-2:

⁵⁴⁴ ANTAKÎ, Mahnud, *Metn-u Alâka*, s.8.

⁵⁴⁵ ATÎK, *İlmu 'l-Beyân*, s.158-164; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu 'l-Vâdiha*, s. 211.

⁵⁴⁶ ATÎK, *İlmu 'l-Beyân*, s.158; ANTAKÎ, Mahnud, *Metn-u Alâka*, s.5; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu 'l-Vâdiha*, s. 212.

⁵⁴⁷ en-NESEFÎ, *Medârikü*, I, s. 63; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.94; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, I, s.55.

⁵⁴⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 203; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.156; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, V, s.53.

⁵⁴⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 374; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.400; el-BEYDÂVÎ, *Envâru 't-Tenzil*, V, s.148.

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة “Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman...” (Maide, 5/6). Âyette “namaza kalktığınız zaman” ifadesinden kasıt, namaz kılmayı murad ettiğiniz zaman demektir. Bir şeyi yapmak, o şeyi irade etmekle tabir olunmuştur. Yani müsebbeb/sonuç, sebep makamına getirilmiştir.⁵⁵⁰ Yani irade etmenin sonucu olan “namaza kalkmak” zikredilmiş, sebep olan irade etmek kastedilmiştir.

iii. Cüz’iyyet

Bir bütünün herhangi bir parçasını zikredip tamamını kastetmektir.⁵⁵¹

Örnek-1:

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير “ölü eti, kan ve domuz eti size haram kılındı” (Maide, 5/3). Domuzun her tarafı necis olmasına rağmen âyette sadece لحم الخنزير/domuzun eti zikredilmiştir. Kastedilmek istenen yenilen kısım, domuzun büyük çoğunluğunu oluşturduğu için sadece domuz eti zikredilerek her tarafı kastedilmiştir.⁵⁵² Cüz zikredilip tamamı kastedilmiştir.

Örnek-2:

وجوه يومئذ خاشعة “Bir takım yüzler o gün zilletle eğilmiştir” (Ğaşiye, 88/2). Âyette bedeninin bir uzvu olan وجوه (yüzler) zikredilmiştir. Çünkü sevincin ve üzüntünün eseri yüzde görünür.⁵⁵³ Ama kastedilen kafirlerin bütün bedenidir.

Örnek-3:

تبت يدا أبي لهب وتب “Ebû lehebin elleri kurusun! Kurudu da” (Tebbet, 111/1). Âyette Ebû leheb’in sadece elleri zikredilip, bütün vücudu kastedilmiştir.⁵⁵⁴

iv. Külliyyet

Külliyyet alâkası, herhangi bir şeyin bütünü zikredip o şeyin bir parçasını kastetmektir.⁵⁵⁵ Bu alâka türünde ifade edilen lafız, kastedilen mananın tamamını kapsar.⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 429; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.608.

⁵⁵¹ ATÎK, *İlmu’l-Beyân*, s.159; ANTAKÎ, Mahnud, *Metn-u Alâka*, s.5; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 212;

⁵⁵² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 425.

⁵⁵³ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 633.

⁵⁵⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s. 691.

Örnek:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ “Parmaklarını kulaklarına koyarlar” (Bakara, 2/19).
Âyette parmağın tümünü kapsayan kelime الأصابع (parmaklar) zikredilip kulağa konan ve parmak uçları manasına gelen الانامل veya رءوس الأصابع lafızları zikredilmemiştir. Çünkü الأصابع kelimesi الانامل veya رءوس الأصابع kelimelerinden daha mübalağalıdır.⁵⁵⁷ Burada bir bütün olarak parmaklar zikredilip parmağın bir cüz’ü olan parmak uçları kastedilmiştir.

Örnek-2:

كذبت قوم نوح المرسلين “Nuh’un kavmi peygamberleri yalanladı” (Şuara, 26/105). Nuh (a.s.) kavminin yalanladığı peygamber, kendisidir.. Ancak burada المرسلين şeklinde cemi sığasıyla gelerek bütün peygamberler dahil edilmiştir. Müfessirimiz burada üç ihtimal üzerinde durmaktadır. Birincisi, konumuzla alakalı olan bütün peygamberlerin zikredilip Nuh (a.s.) un kastedilmesidir. Mesela “falan develere biniyor” denildiği zaman aslında falanın bindiği deve tekdir. Veya “falan hırkalar giyiyor” denildiğinde falanın giydiği hırka da tekdir. Yani külliyyet alakasıdır. İkincisi, Nuh (a.s.) un kavmi herhangi bir peygamber gönderilmesini kabul etmemektedir. Üçüncü ihtimal ise, bir peygamberi yalanlamak, hepsini yalanlamak gibidir.⁵⁵⁸

v. Geçmişî Dikkate Almak

Herhangi bir şeyi geçmişteki vasfıyla zikretmektir.⁵⁵⁹ Buna “kevnîyyet” alâkası da denmiştir.⁵⁶⁰

Örnek-1:

وآتوا اليتامى أموالهم “Yetimlere mallarını verin” (Nisa, 4/2). Âyetteki اليتامى lafzı اليتيم lafzının cemisidir. اليتيم lügatte “tek kalmak, yalnız kalmak” anlamındadır. Terim olarak ise, babası ölüp yalnız kalan kimse demektir. Bu sebeple büyük veya küçük olsun, babası olmayan herkese yetim denilebilir. Ancak, bu kelime terim olarak,

⁵⁵⁵ ATİK, *İlmu’l-Beyân*, s.160; ANTAKİ, Mahnud, *Metn-u Alâka*, s.5; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 212; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.275.

⁵⁵⁶ HAŞİMİ, *Cevahiru’l-Belağa*, 253.

⁵⁵⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 59; ez-ZEMAHŞERİ, *el-Keşşaf*, I, s.84.

⁵⁵⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 572.

⁵⁵⁹ ATİK, *İlmu’l-Beyân*, s.161;; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.280.

⁵⁶⁰ ANTAKİ, *Metn-u Alâka*, s.5.

henüz buluğ çağına gelmeyen çocuklara kullanılır. Buluğ çağına ulaşmış da kendi geçimlerini temin edebilecek duruma geldiklerinde artık onlara yetim denmez. Peygamberimiz de bir hadisinde “*ihtilam olduktan sonra yetimlik yoktur*” buyurarak şer’i anlamdaki yetimliğin buluğdan önce olacağını beyân etmiştir.⁵⁶¹ Bir kimse ihtilam olduktan sonra ona çocukluk hükümleri uygulanmaz. O zaman mana “yetimlere mallarını buluğ çağına girince verin” şeklinde olur. Buluğ çağına girince “yetimler” diye isimlendirilmeleri ise yakın zamana kadar yetim olmaları sebebiyledir. Burada, o yetimlerin buluğ çağına girer girmez hiç beklemeden mallarının verilmesine de işaret vardır. Veya henüz buluğa ermeden onlarda bir olgunluk emaresi görülmesi halinde de mallarının teslim edilebileceğine işaret vardır.⁵⁶²

Örnek-2:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ “*Kadınları boşadığınız zaman ve onlar da iddetlerini bitirdikleri vakit eşleriyle evlenmelerine engel olmayın*” (Bakara, 2/232). Ma’kil b. Yesar, kız kardeşini eski kocası ile evlenmekten men edince bu âyet nâzil olmuştur. Boşanan kadının iddeti bitince eski kocası artık eşi değildir. Ancak âyette boşanan kadınlardan “*eşler*” diye bahsedilmesi eski durumlarına itibarladır.⁵⁶³

vi. Geleceği Dikkate Almak

Herhangi bir şeyin gelecekteki vasfını dikkate alarak zikredilmesidir.⁵⁶⁴ Bu alâkaya “evliyyet” alâkası da denir.⁵⁶⁵

Örnek:

إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا “*(Rüyamda) kendimi şarap sıkarken görüyorum*” (Yusuf, 12/32). Âyetteki *أعصر خمرًا* ifadesi geleceğe itibarla şarap sıkaktır. Yani “şarap olacak üzüm sıkıyorum” demektir. Müfessirimiz de bu inceliğe atıfta bulunarak iki ihtimal zikreder. Birincisi bizim beyân ettiğimiz gibi mecâz-ı mürsel olmasıdır.

⁵⁶¹ EBU DÂVUD, Vesâyâ, 9.

⁵⁶² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 327-328; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.464; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, II, s.58-59.

⁵⁷⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s. 193.

⁵⁷⁵ ATÎK, *İlmu'l-Beyân*, s.161.

⁵⁷⁶ ANTAKÎ, *Metn-u Alâka*, s.5.

⁵⁷⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s. 110; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.468; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, III, s.163.

İkincisi ise Umman Lügatında “hamr” kelimesinin üzüm manasına gelmesidir.⁵⁶⁶ Bu durumda mecâz-ı mürselden söz edilmez.

vii. Hâlliyyet

Herhangi bir şeyin içinde bulunduğu şeyi zikredip mekânını kastetmektir. ذكر المحل الحال ارادة المحل diye de isimlendirilir.⁵⁶⁷

Örnek:

فيدخلهم ربهم في رحمته “Rableri onları rahmetine girdirir” (Casiye, 45/30). Âyette hâlliyyet alâkasıyla mecâz-mürsel vardır. Müfessirimiz de جنته في رحمته kelimesini جنته lafzıyla tefsir ederek bu mecâza dikkat çekmiştir.⁵⁶⁸ Yani “rahmet” zikredilmiş, mekanı olan “cennet” kastedilmiştir.

viii. Mahalliyyet

Hâlliyyet alâkasının zıddıdır. Mahalli zikredip içinde bulunduğu şeyi kastetmektir.⁵⁶⁹

Örnek:

وكأين من قرية عنت عن أمر ربها ورسوله “Rabbinin ve elçilerinin emrine karşı gelen nice memleketler var ki...” (Talak, 65/8). Âyette Allaha ve onun elçilerine karşı gelenler memleketlerin kendisi değil, ahalisidir. Burada mahalliyyet alâkası vardır. Zira mahal olan قرية (belde) zikredilmiş, mecâzen o beldenin halkı kastedilmiştir. Müfessirimiz de bu mecâza dikkat çekmek için أهل قرية lafzını قرية (belde halkı) şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁷⁰

Örnek-2:

فليدع ناديه سندع الزبانية “O hemen meclisini çağırсын. Biz de zebanileri çağıracağız” (Alak, 96/17-18). Rivâyete göre Peygamberimiz namaz kılarken Ebû Cehil onu gördü ve ona “biz namazı sana yasaklamadık mı?” dedi. Peygamberimiz ona ağır konuşunca “Ben Mekke de en çok meclisi (tarafı) olan kişisiyim. Beni tehdit mi ediyorsun?” deyince bu âyet nâzil oldu. Âyetteki ناديه lafzı mecâzdır.

⁵⁷⁸ ATÎK, *İlmu'l-Beyân*, s.163.

⁵⁶⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.305.

⁵⁶⁹ ATÎK, *İlmu'l-Beyân*, s.162.

⁵⁷⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.501; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.222.

Meclis zikredilmiş, meclisin içinde oturan taraftarlar kastedilmiştir. Müfessirimiz de bu lafzı أهل النادي şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁷¹

2. Mecâz-ı Akli

Akli mecaz, fiili veya fiilimsiyi bir ilgiyle söz sahibine göre geröçek olmayan failine isnad etmektir.⁵⁷² Tanımdan da anlaşılacağı üzere akli mecâz isnâdda olur. Yani müsnedin, müsnedün ileyhe isnâdında söz konusudur. Müsnedin müsnedün ileyhe isnâdı hakîkî olmadığı zaman buna mecâzi isnâd denir. Bu da fiilin sebebine, zamanına, mekânına isnâd edilmesidir. Bu İsnâdın hakîkî isnâd olmadığı akılla bilinir. Bundan dolayı akli mecâz denmiştir.⁵⁷³ Abdulkâhir el-Cürcânî akli mecâza hükmi mecâz da demiştir. Çünkü bir fiili bir şeye İsnâd etmek o fiile hüküm vermektir.⁵⁷⁴ Aynı zamanda mecâzî İsnâd da denmiştir.⁵⁷⁵ Müfessirimiz de “mecâzi isnâd” tabirini kullanmaktadır.

Örnek-1:

ختم الله على قلوبهم “Allah onların kalplerini mühürledi” (Bakara, 2/7). Âyetteki ختم lafzı, ez-Zeccâc’ın dediğine göre “örtmek” manasındadır. Çünkü mühür ile güvende olması istenen şey, insanların muttali olmaması için örtülen şeydir. İbn-i Abbas’tan gelen rivâyete göre, Allah onların kalbini mühürlemiştir. Artık onlar hayrı akledemezler. Kısaca âyetteki mühür, bize göre kulun kalbinde zulmetin ve daralmanın yaratılmasıdır. O zulmet kalbinde bulunduğu müddetçe iman etmez.⁵⁷⁶

Müfessirin yukarıdaki beyânı ehl-i sünnetin “Halku’l-Ef’al” (fiillerin yaratılması) hususuyla yakından ilgilidir. Mührün hakîkî faili Allah’tır. Ancak mühür vurmaktan kasıt, kalpte zulmet ve daralma halk etmektir. Elmalılı Hamdi Yazır da bu âyeti tefsir ederken “Bu hatm-u tab’ın (kalpte zulmet yaratmanın) kesbi ibaddan, (kulun yaptıkları sebebiyle), halkı (yaratması) ise Allah’tandır. Dolayısıyla burada ختم lafzının Allah’a isnâdı akli mecâz değil, ehl-i sünnetin anladığı gibi hakikattir ve cebir söz konusu değildir.⁵⁷⁷ Mutezileye göre ise Allah, kalplerinde olan şey

⁵⁷¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.664; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.779; el-BEYDÂVÎ, *Envârü’t-Tenzil*, V, s.326.

⁵⁷² DURMUŞ, *Mecâz*, XXVIII, s.220.

⁵⁷³ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s.

⁵⁷⁴ el-CÜRÇANÎ, *Delailu’l-İcâz*, s.298.

⁵⁷⁵ ATÎK, *İlmu’l-Beyân*, s.143.

⁵⁷⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.45.

⁵⁷⁷ YAZIR, *Hak Dini*, I, s.214-215.

sebebiyle onların kafir olduklarını meleklerle bildirmektedir ki melekler onlara lanet etsinler ve dua etmesinler şekline yorumlanmıştır.

en-Nesefî burada “Mutezileden bazılarına göre ختم kelimesinin Allaha isnâdı mecâzidir. Hakîkî anlamda mührü vuran kâfirdir. Yaptıkları sebebiyle kendi kalbini mühürlemiştir. Ancak, Allah bunu takdir ettiği için ve buna imkân verdiği için ختم lafzını kendisine Isnâd etmiştir. Nitekim “Komutan şehri bina etti” sözünde fiil sebebe Isnâd edilmiştir. Çünkü fiil; failine, mefulüne, masdarına, zamanına, mekânına ve sebebine Isnâd edilebilir. Failine Isnâd edildiği zaman bu hakîkî Isnâd, diğerlerine isnâd edildiği zaman ise mecâzî Isnâd olur” diye bir görüş aktarmıştır.⁵⁷⁸ Bu görüşü ez-Zemahşerî de nakletmiştir.

ez-Zemahşerî buradaki ختم lafzının Allah’a isnâdını farklı şekillerde tevîl etmiştir. Birincisi, kâfirler haktan o kadar yüz çevirdiler ki bu onların içlerine işledi ve artık kalpleri mühürlenmiş gibi oldu. İkincisi burada temsil vardır. Allah onların kalplerini hiçbir şey anlayamayan hayvanların kalplerine benzetti. Üçüncüsü, ختم lafzının hakîkî faili şeytan veya kafirin kendisidir. Ancak, Allahın da buna gücü yettiği için “hatm” fiilini sonuca Isnâd etti. Dördüncüsü, kafirlerin قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ “kalplerimiz kapalıdır” sözlerinden hikayedir. Beşincisi, onlar o kadar kesin ve kat’î olarak inkâr ettiler ki zorlama ve sıkıştırmadan başka onları imana getirecek bir şey kalmadı. Allah ise onları imana zorlamadı. Bu zorlamama ve onları kendi hallerine bırakma ختم diye tabir olundu.⁵⁷⁹

en-Nesefî, ez-Zemahşerî’nin tevillerinden sadece üçüncü tevili alarak yorumsuz bir şekilde nakletmesi onun bu tevili zararsız görerek kabul ettiği anlamına gelebilir. Çünkü Nesefî, özellikle Mutezilenin ehl-i sünnete muhalif görüşlerini eleştirmekten asla taviz vermeyen bir şahsiyettir.

Örnek-2:

فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ “Onların ticaretleri kazançlı olmadı” (Bakara, 2/16). Bu âyeti daha önce istiare konusuna misal vermiştik. Burada konumuzla alâkalı kısmı ise kazancın ticarete Isnâdıdır. Çünkü ticaret kazanmaz veya kaybetmez. Ticaret yapan

⁵⁷⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.45.

⁵⁷⁹ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.49-50.

insanlar kazanır veya kaybeder. Dolayısıyla, الربح kelimesinin التجارة kelimesine İsnâdı mecâzidir. “Onlar ticaretlerinde kazanamadılar” manasınadır.⁵⁸⁰

Örnek-3:

مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل “Allah yolunda mallarını infak edenlerin durumu yedi başak bitiren danenin durumu gibidir” (Bakara, 2/261).

Gerçekte yedi başağı bitiren Allah’tır. Ancak dane, başakların bitmesine sebep olduğu gibi bitirme fiili bazen toprağa bazen de suya isnâd edilebilir. Burada ise daneye İsnâd edilmiştir.⁵⁸¹ Bu İsnâd ise mecâzidir ve akılla bilinebilir.

C. Kinâye

Sözlük anlamı itibariyle, bir şeyi örtmek” anlamına gelen kinaye,⁵⁸² Belagat terimi olarak, “bir lafzın hakîkî manasını kastetmenin cevazıyla beraber bir karineyle lâzımının kastedilmesidir.⁵⁸³ Örneğin, فلان طويل النجاد “Falanın kılıcının bağı uzundur” sözünde hem gerçek anlamı olan falanın beline bağladığı uzun kılıç bağı, hem de falanın boyunun uzun olduğu kastedilebilir. Çünkü uzun kılıç bağı bağlamanın lazımı uzun boylu olmaktır. Mecâzda ise gerçek anlamın kastedilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan mecâz ile kinayenin ayrıştığı nokta burasıdır.⁵⁸⁴

es-Sekkâkî’ye göre ise kinayeyi mecâzdan ayıran başka bir özellik daha vardır. O da, kinayede terkip içinde geçen lazımdan terkipte geçmeyen melzuma intikal varken, mecâzda ise melzumdan lazıma geçiş vardır.⁵⁸⁵ Ancak, Kazvînî bu ayrımı problemlili bulmuştur.⁵⁸⁶

Kinayede hakîkî anlamın da kastedilme imkanı olduğu için onu hakikat kabilinden sayanlar çoğunlukta olmakla beraber, mecâz sayanlar da vardır. Örneğin

⁵⁸⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.54; ez-ZEMAŞŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.70; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzil*, I, s.49.

⁵⁹² en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.216; ez-ZEMAŞŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.310; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’t-Tenzil*, I, s.157.

⁵⁹³ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu’Arab* XV, s.233; İBN-İ FARİS, *Mu’cemu’l-Mekayis*, V, s.139; ZEBİDÎ, *Tacu’l-Arûs*, XXXIX, s.419-420; MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.802.

⁵⁸³ ATÎK, *İlmu’l-Beyân*, s.203; ANTAKÎ, *Metn-u Alâka*, s.15; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 242; el-KAZNİNİ, *el-İzah*, s.241.

⁵⁸⁴ DURMUŞ, İsmail, *Kinaye*, DİA, Ankara, 2002, XXVI, s.34.

⁵⁸⁵ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu’l-Ulûm*, s.403.

⁵⁸⁶ el-KAZNİNİ, *el-İzah*, s.241.

ibn-i Reşîk mecâzdan saymıştır.⁵⁸⁷ Ayrıca ne mecâz ne de hakikat olarak değerlendirenler olduğu gibi Kısmen mecâz kısmen de hakikat sayanlar vardır. İbnu'l-Esir ise onu istiare saymıştır.⁵⁸⁸

Sibeveyh'e göre kinaye zamir anlamında da kullanılabilir. Ebû Ubeyde "Mecâzu'l-Kur'an" adlı eserinde, Ferrâ ise "Meâni'l-Kur'an" isimli eserinde aynı şeyi söylemiştir.⁵⁸⁹ İbnu'l-Mu'tez kinaye ve ta'rizi kelamın güzelliklerinden bir sanat olarak değerlendirmiştir. en-Nesefî de kinayeyi belagatın kısımlarından olduğunu ve kelimada İcazı sağladığını beyân etmiştir.⁵⁹⁰

Kinaye olarak kullanılan lafza "kendisiyle kinaye yapılan" anlamında "mekniyyün bih" tabiri kullanılırken, kastedilmek istenilen manaya da "kendisinden kinaye yapılan" anlamında "mekniyyün anh" tabiri kullanılır.⁵⁹¹ Birçok belagat üstadı gibi müfessirimiz de kinayenin tasrihden daha belîğ ve etkili olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹²

Örnek-1:

وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه "Sonra serveti kuşatıldı (yok edildi). Böylece ellerini oğuşturup kaldı" (Kehf, 18/42). Âyette Allahın her ikisine de mal ve servet verdiği biri mü'min diğeri kâfir olan iki kimsenin durumundan bahsedilmektedir. Kâfir olan kişi malının çokluğu ile övündüğü sırada bütün malı ve serveti helak olmuş ve öylece kalakalmıştır. Âyette يقلب كفيه (ellerini oğuşturmak) tabiri kullanılmıştır. Bu tabir pişman olan ve aşırı üzüntü duyan kişinin halinden kinayedir. Çünkü pişman olan kişi bir elinin dışını diğerinine içine vurur.⁵⁹³ Bununla beraber "elleri birbirine vurmak" olan hakîkî anlamı kastetmeye engel bir durum da yoktur. Mekniyyün bih burada يقلب كفيه lafzıdır. Mekniyyün anh ise "pişman oldu" veya "son derece üzüldü" anlamında ندم veya تحسر fiilleridir.

Örnek-2:

⁵⁸⁷ İBN-İ REŞİK, Ebu Ali el-Hasen el-Kayravani, *el-Umde fi Mehasini 'ş-Şi'r-i ve Âdâbihi*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Daru'l-Ceyl*, Beyrut, 1981, I, s.269.

⁵⁸⁸ DURMUŞ, *Kinaye*, s.34.

⁵⁸⁹ MATLUB, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, III, 154-155.

⁵⁹⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.67.

⁵⁹¹ DURMUŞ, *Kinaye*, s.34.

⁵⁹² en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, II, s.326.

⁵⁹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.302; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.724; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, III, s.282.

ليس كمثلته شيء “Hiçbir şey onun benzeri değildir” (Şûrâ, 42/11). Müfessirimiz, bu âyetteki belagat hususunda iki farklı görüş beyân etmiştir;

Birinci görüşe göre burada *mecâz bi'z-ziyâde* vardır. Âyette teşbih edatlarından “*kâf*” ve “*misl*” beraber zikredilmiştir. Yani iki teşbih edatı aynı anda gelmiştir. Burada “*kâf*” veya “*misl*” lafızlarından biri zâiddir. Takdir *ليس مثله شيء* veya *ليس كهو شيء* “Hiçbir şey onun gibi/misli değildir” şeklindedir. İki tane teşbih edatının zikredilmesiyle murad, Allahın mislinin olmadığını vurgulamaktır. Eğer “*kâf*” veya “*misl*” den biri fazlalık kabul edilmezse Allahın misli olduğu anlaşılır.

en-Neseî'nin ikinci olarak zikrettiği görüşe göre burada kinaye vardır. Burada *مثل* lafzı *ذات* lafzından kinayedir. Yani âyet, *ليس كذاته شيء*, Çünkü Araplar, bir kişinin cimri olamayacağını murad ederken, *مئلك لا يبخل* “*Senin gibisi cimri olmaz*” tabirini kullanarak kinaye tariki ile mübalağa yaparlar. Çünkü cimrilik, onun yerine geçende (mislinde) olmuyorsa, kendisinde (zatında) hiç olmaz. Bunun kinaye olduğu bilindiği takdirde, *ليس كالله شيء* lafzı ile *ليس كمثلته شيء* lafzı arasında manen herhangi bir fark kalmaz. Her ikisi de Allah'ın misli olmadığını ifade eden iki ibare olmasına karşın kinayedeki anlam daha güçlüdür.

Birinci görüş, bazı belagat kitaplarımızda *mecâz bi'z-ziyâde* olarak yer almıştır.⁵⁹⁴ İkinci görüş ise ez-Zemaşşerî'nin görüşüdür.⁵⁹⁵ Müfessirimiz burada hangi görüşü tercih ettiğini açıkça ifade etmemiştir. en-Neseî'nin açıklamalarından bu âyetin belagati hususunda zihninin net olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü her iki görüşü de *قيل* lafzıyla izah etmiştir.⁵⁹⁶

Örnek-3:

حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور “*Emrimiz gelip de sular coşunca...*” (Hûd, 11/40). Burada Nuh (a.s.) ın kavminin başına gelen olaylar anlatılmaktadır. Âyetteki *فار التنور* terkinde *التنور* “fırın, tandır” gibi anlamlara gelmektedir. *فار* kelimesi ise “taşmak, coşmak” gibi anlamlara gelmektedir. Terkin olarak gerçek anlamı “sular fırından taşınca” anlamındadır. Ancak burada gerçek anlamını kastetmeye bir mani olmamakla birlikte kastedilen “iş ciddiye binince, işler zorlaşınca” anlamıdır. Yani işin zorluğundan kinayedir. Müfessirimizin naklettiğine göre Hz. Havvadan Nuh

⁵⁹⁴ el-MERAĞÎ, *Ulûmu'l-Belağa*, s.290.

⁵⁹⁵ ez-ZEMAŞŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.213.

⁵⁹⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.247.

(a.s.) a kadar intikal eden bir taş fırın vardı. Buradaki *وفار التنور* cümlesinden kasıt o fırındır. Yani “fırın taşınca” demektir.⁵⁹⁷ İkinci anlamı gerçek anlamında kullanılmış olur. Ancak en-Neseî *قيل* lafzı ile naklettiği için bu rivâyeti muhtemelen zayıf kabul etmiştir.

Örnek-4:

ويوم يعض الظالم على يديه “O gün zulmeden kişi (öfke ve üzüntüden) ellerini ısırır...” (Furkan, 25/27). Âyet kıyamet günü zulmeden kimsenin pişmanlığını kinaye yolu ile anlatmaktadır. Müfessirimiz şöyle açıklamaktadır; “Çünkü elleri ısırarak, öfke ve pişmanlığın arkasından meydana gelen davranışlardır (onun lazımıdır). Öfkenin ve pişmanlığın arkasından meydana gelen davranış zikredilmiş, öfkeye ve pişmanlığa işaret edilmiştir. Dolayısıyla kelam fesahat tabakasına yükselmiştir. Çünkü kişi, kendisinden kinaye yapılan (mekniyyün anh) anlamın lafzını işittiğinde hissetmediği korkuyu, kendisiyle kinaye yapılan (mekniyyün bih) lafzı işitince hisseder.” Müfessirimiz, ibarenin aynısını ez-Zemahşerî’den almıştır.⁵⁹⁸

Örnek-5:

ولا يأتين بيهتان يفتريه بين أيديهن وأرجلهن “Elleri ve ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek...” (Mumtehine, 60/12). Âyet Mekke’nin fethinde nâzil olmuştur. Fetihden sonra peygamberimiz, önce erkeklerin biatını kabul etti. Daha sonra da şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek ve elleri ile ayakları arasında iftira uydurmamak üzere kadınların da biatını kabul etti. Âyetteki “elleri ile ayakları arasında iftira uydurmak” tabiri ise başkasından çocuk peydahlayıp onu kocalarına nisbet etmelerinden kinayedir. Çünkü kadınlar, başkasından olan çocuğu kocalarına “bu senden olan çocuğumdur” diyerek yalan söylüyorlardı. Burada da “elleri ve ayakları arasında olan şey ise çocuğun dünyaya gelmesine sebep olan karın ve fercleridir. ez-Zemahşerî aynı ifadelerle kinaye olduğu belirtirken⁵⁹⁹ el-Beydâvî bu âyetteki kinayeye değinmemiştir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.58.

⁵⁹⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.534; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.276; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzil*, IV, s.122.

⁵⁹⁹ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.471; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.520;

⁶⁰⁰ el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzil*, V, s.207.

1. Ta'riz

Sözlük anlamı itibariyle tariz, “bir şeyi ima etmek, üstü kapalı söylemek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise, “söylenen sözün siyak ve sibakından başka bir anlamın kastedilmesidir.⁶⁰¹ İbnü'l-Esir ise tarizi “herhangi bir şeye hakîkî veya mecâzi vaz ile değil de mefhum yoluyla delalet eden lafızdır”⁶⁰² şeklinde tanımlamıştır. Yahya b. Hamza el-Alevî (ö.745) ise bu tarifi iki açıdan problemli bulur. Birincisi, tarizin mefhum yoluyla anlaşılması zordur. Çünkü mefhum, “muvafaka” ve “muhalefe” olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisi de lügat cihetiyledir ve lafız onlara delalet eder. Tariz ise lafız cihetiyle asla mefhum değildir. Çünkü mefhum yoluyla demek lügat yoluyla olduğuna da işaret etmektir. Daha açık söylemek gerekirse tariz, lafız cihetiyle değil mütekellimin kastıyla bilinir. Yoksa lafız cihetiyle değil. İkinci itiraz ise “hakîkî vaz” ve “mecâzi vaz” sözlerinin fazlalık olmasına yöneliktir. Çünkü “mefhum cihetiyle” sözü o iki kayda gerek bırakmamaktadır. Eğer tarizi İbnü'l-Esir'in anladığı şekilde tarif edeceksek-ki bu tanımlı kabul etmemektedir- bu tarif, “herhangi bir şeye mefhumuyla delalet eden lafız” şeklinde olmalıdır. el-Alevî'ye göre tariz, tasrihin zıddıdır.⁶⁰³

Ta'riz, kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri sayılmıştır. O yüzden “kinaye-i tariziyye” veya “kinaye-i urziyye” gibi isimler de verilmektedir. Türkçede “iğneleme, ironi, dokundurma” gibi anlamlar yüklenmektedir.⁶⁰⁴ Ebû'l-Abbas Sa'leb (ö.291), anlayışı ve anlam çıkarması güzel olan kişiye kelamı açıkça söylemek yerine imayla söylemeyi mananın inceliklerinden saymıştır.⁶⁰⁵

Belagat kitaplarımızda kinaye ve tariz aynı başlık altında zikredilse de çoğu alime göre ikisi arasında fark vardır. Örneğin Zemahşerîye ikisi arasındaki fark şudur; kinaye, bir şeyi mevzu' leh (asli mana) olmayan bir lafızla zikretmektir. Tariz ise, zikredilmeyen bir şeye delalet eden lafızdır. Sanki tariz, kelamı maksada delalet eden bir tarafa meylettirmektir. Ayrıca ez-Zemahşerî, telvih⁶⁰⁶ ile kinayeyi aynı şey

⁶⁰¹ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.242.

⁶⁰² İBNÜ'L-ESİR, *el-Meseli's-Sair*, Tahk. Ahmed el-Hûfî, *Dâr-u Nahdat-i Mısır*, Kâhire, t.y. c.III, s.56.

⁶⁰³ el-ALEVÎ, Yahya b. Hamza, *et-Tirâz li esrari'l-Belağa ve Ulûmi Hakâiki'l-Î'câz, el-mektebetül'-Asriyye*, Beyrut, h.1423, I, 193.

⁶⁰⁴ DURMUŞ, *Kinaye*, s.35.

⁶⁰⁵ SA'LEB, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Zeyd, *Kavâidü's-Şi'r*, Tahk. Ramazan Abdüttevâb, *Mektebetü'l-Hancî*, Kâhire, 1995, s.50.

⁶⁰⁶ Telvih, asıl mana ile kastedilen mana arasındaki vasıtaların çok olmasına denir. Bu bakımdan kinayenin bir kısmıdır. (el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.242.)

kabul etmiştir⁶⁰⁷ Müfessirimiz de aynısını zikretmiştir.⁶⁰⁸ İbnü'l-Esir ise iki arasındaki farkı şöyle açıklamıştır; Kinaye de hem asli hem de mecâzi anlamı kastetme imkanı olduğu için hem müfredde (kelimedede) hem de mürekkebe (cümlede) olur. Tariz ise sadece mürekkebe lafızda (cümlede) olur.⁶⁰⁹

ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء “Kocası ölmüş kadınlara, evlenme isteğinizi üstü kapalı söylemenizden bir günah yoktur” (Bakara, 2/235), âyetinde de tariz bu anlamda kullanılmıştır. Örneğin “sen güzelsin” veya “saliha kadınsın” gibi sözler üstü kapalı olarak “iddetin bitince sana talibim” demektir. Eğer açıkça “seninle evlenmek istiyorum” derse bu tasrih olur ve caiz dînen değildir.⁶¹⁰

Örnek-1:

قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين “(Mûsa a.s.) dedi ki, Cahillerden olmaktan Allaha sığınırım” (Bakara, 2/67). Âyet, bu surenin ismin aldığı bakara hadisesinden bahsetmektedir. İşlenen bir cinâyetin failini ortaya çıkarmak için Allah, israil oğullarından bir sığırcı kesmelerini ister. Hz. Mûsa bunu kavmine tebliğ edince onlar da “bizimle alay mı ediyorsun?” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Mûsa (a.s.), bu cevabı vermiştir. Burada Hz. Mûsa kavmine tarizde bulunmuştur. Yani benim alay ettiğimi düşünecek kadar cahilsiniz imasında bulunmuştur.⁶¹¹ ez-Zemahşerî ve el-Beydavî, onların Hz. Mûsanın alay ettiklerini düşünmelerinin cahillik alâmeti olduğunu söylemekle beraber tariz olduğunu söylememişlerdir.⁶¹²

Örnek-2:

ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله “Allah tarafından kendisine bildirilmiş şahitliği gizleyenden daha zalim kim olabilir?” (Bakara, 2/140). Yahudi ve Hristiyanlar Hz. Muhammedin peygamber olduğunu pekala biliyorlardı. Ancak bunu gizliyorlardı. Âyet ise onlara tarizde bulunmuştur.⁶¹³

Örnek-3:

⁶⁰⁷ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.282.

⁶⁰⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.197.

⁶⁰⁹ İBNÜ'L-ESİR, *el-Meselü's-Sair*, III, s.57.

⁶¹⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.197.

⁶¹¹ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.97.

⁶¹² ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.148; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.86.

⁶¹³ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.136; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.197; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.110.

”Sanki malı onu ebedi kılacak” (Hümeze, 104/3). Âyette mal biriktirip de durmadan onu sayan kişiye bir tariz vardır. Yani, mal bu zamana kadar hiçbir sahibini ebedi kılmadı. Sahibini ebedi kılacak tek şey salih ameldir.⁶¹⁴

II. NESEFİ TEFSİRİNDE BEDÎ’ İLMİ UYGULAMALARI

Bedî’, “eşi ve benzeri bulunmayan, bir şeyi ilk defa yapmak, ilk defa yaratmak, örneği olmamak” gibi anlamlara gelen ع د ب lafzından türemiştir.⁶¹⁵ Örneğin Kur’an-ı Kerimde بديع السموات والأرض “Göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı” (Bakara, 2/117) buyrulmaktadır. Yaratılan ve sonradan olan şeylere bedî’ denmesi ise daha önceden bir örneği bulunmaması cihetiyledir. Yani izafidir. Belagat terimi olarak Bedî, edebi sanatlarla örülmüş ifadenin lafız cihetiyle kusursuz, mana cihetiyle ise makul ve ahenkli olmasının esaslarını inceleyen ilimdir.⁶¹⁶

Temelini el-Câhız’ın attığı kabul edilen belagat ilminin bir bölümü olan bedî’ ilmini bir sanat olarak ilk inceleyen Abdullah İbnü’l-Mu’tez (ö.296)’dir⁶¹⁷ İbnü’l-Mu’tez, kaleme aldığı “*el-Bedî*” isimli eserinde, Bedî’ sanatını ilk defa bir araya getirenin kendisi olduğunu ve kendisinden önce bedî’ ilmi hakkında herhangi bir eser telif edilmediğini beyân etmektedir.⁶¹⁸ Ancak Ebû’l-ferac el-İsfehânî’nin dediğini göre “bedî” kavramını meşhur şiirler için ilk kullanan kişi, Abbasi şairi Müslim b. el-Velid (ö.206)’dir.⁶¹⁹

İbnü’l-Mu’tez’den sonra Cafer b. Kudame (ö.319), “*Nakd-ü kudâme*” ismiyle kaleme aldığı eserinde, Abdullah İbnü’l-Mu’tez’in “*el-Bedî*” isimli eserindeki konulara ilave yaparak on üç çeşit bedî sanatına yer vermiştir. Daha sonra Ebû’l-Hilâl el-Askerî (ö.395), otuz yedi çeşit bedî sanatını zikretmiştir.⁶²⁰ el-Askerî’den

⁶¹⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.678; ez-ZEMAŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.795; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzil*, V, s.337; er-RAZÎ, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXII, s.285.

⁶¹⁵ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu’Arab* c. VIII, s.6; İBN-İ FARÎS, *Mu’cemu’l-Mekayis*, I, s.209; ZEBÎDÎ, *Tacu’l-Arûs*, XX, s.307.

⁶¹⁶ MATLUB, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, I, s.383; el-KAZVİNÎ, *Telhîs*, s.136; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru’l-Meâni*, s.385; el-CARÎM, EMÎN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 489; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.369.

⁶¹⁷ HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, *Bedî’*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1992, V, s.320.

⁶¹⁸ İBNÜ’L-MU’TEZ, *el-bedî*, s.72; HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.369.

⁶¹⁹ el-İSFEHANÎ, Ebu’l-Ferac, *el-Eğâni*, Tahk. Abdulkerim el-Azbâvi, *Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye*, Kâhire, 1972, XIX, s.31. MATLUB, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, I, s.379.

⁶²⁰ HABENNEKE, *el-Belağatu’l-Arabiyye*, II, s.369-370.

sonra İbn-i Reşik el-Kayrevânî (ö.464) de, “*el-Umde*” isimli eserini kaleme alarak otuz yedi çeşit bedî sanatına yer vermektedir.⁶²¹ Daha sonra, Şerafeddin Ahmed b. Yusuf el-Kaysi et-Tîfâşi (ö.651), Abdulazim İbn-i Ebi'l-İsba', (ö.654) Safiyyüddin el-Hillî, (ö.750) İzzeddin el-mevsîlî (ö.789) gibi üstadlar bu konuda önemli eserler vermişlerdir.⁶²² es-Sekkâkî ise, “*Miftahu'l-Ulûm*” adlı eseriyle bedî sanatına müstakil bir sanat hüviyetini kazandırmıştır. İbnü'l-Mu'tezden es-Sekkâkîye gelinceye kadar bedî konusunda çok sayıda müstakil eser kaleme alınmışken es-Sekkâkî ve el-Kazvînîden sonra bedî ilmi, müstakil olarak bir esere konu edilmemiş, belagat kitaplarında daima üçüncü fen olarak yer almıştır.⁶²³

Üçüncü fende incelenen edebi sanatlar belagat kitaplarında genellikle iki kısımda ele alınır. Birincisi, kelimeleri lafız yönüyle süsleyen “*el-Muhassenâtü'l-Lafziyye*”, İkincisi ise mana yönüyle güzelleştiren “*el-Muhassenâtü'l-Ma'neviyye*”dir.⁶²⁴ Ancak, Müfessirimiz Bedî' sanatına fazla yer vermemiştir. Bundan dolayı biz tek bölümde ele alacağız.

A. Tevriye

Tevriye, hakikat veya mecâz olmak üzere, hem uzak hem de yakın manası olan bir lafzın, uzak manasının kastedilerek söylenmesidir. Uzak mananın kastedildiğine dair bir karinenin olması da gerekir.⁶²⁵ Tevriye fikri gayret ile hakikatine ulaşıldığı için estetik değeri yüksek bir söz sanatıdır. Tevriye'nin yakın mana ile uzak mana olmak üzere iki unsuru bulunur. Bu iki mananın her ikisi de hakikat olabileceği gibi biri hakikat diğeri mecâz olabilir.⁶²⁶

Örnek:

قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم “*Dediler ki, Allaha yemin olsun ki sen hâlâ eski şaşkınlığındasın*” (Yusuf, 12/95). “Ben Yusufun kokusunu duyuyorum” diyen Yakub peygambere onun evlatları bu cevabı vermiştir. Âyetteki ضلال kelimesi bunak veya sapık anlamında kullanılmayıp, uzak anlamı olan ve aşırı sevgiden kaynaklanan şaşkınlık anlamında kullanılmıştır. Veya “Hâlâ Yusufu aşırı sevme hatasını

⁶²¹ ATİK, Abdulziz, *İlmü'l-Bedî*, Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., s.25.

⁶²² HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.370.

⁶²³ HACİMÜFTÜOĞLU, *Bedî*, s.321.

⁶²⁴ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.369; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 490.

⁶²⁵ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.372.; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s.

517;.

⁶²⁶ DURMUŞ, İsmail, *Tevriye*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXI, s.45.

yapmaktasın” anlamında kullanılmıştır. Müfessirimiz de ez-Zemahşerî ve el-Beydavî gibi ضلال kelimesinin anlamını bu şekilde izah etmiş, ancak tevriye sanatı olduğunu zikretmemiştir.⁶²⁷ Lafızla ilgi süsleme sanatı olmadığı için tevriye, muhassenât-ı maneviyye’ dendir.

B. Üslûb-u Hakîm

Muhatabın beklemediği bir şeyle karşılaşmasıdır. Bu da ya sorduğu sorunun değil, sormadığı bir şeyin cevabını alması veya sorusunun kastetmediği bir yere hamledilmesi şeklinde olur. Bu sanat, soruyu yanlış sorduğu veya kendisini ilgilendirmeyen bir şeyi sorduğunu ima etmek için yapılır.⁶²⁸ Bu sanattan tasrih ve kinaye bağlamında ilk söz eden kişi es-Sekkâkî’dir. es-Sekkâkî, اسلوب الحكيم sıfat terkihiyle söz etmiştir.⁶²⁹

Örnek:

“Sana يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki, ne hayır yaparsanız o Anna-Baba, akraba, yetimler, miskinler ve yetimler içindir” (Bakara, 2/215). Rivâyete göre Amr b. Cemûh isimli yaşlı ve zengin bir kişi peygamberimize, nelerden infak etmesi gerektiğini sordu. Bunun üzerine bu âyet nâzil olarak harcanacak malların yerine harcanması gereken yerleri beyân etti. Böylece kelamı daha önemli bir yere sevketti. Çünkü infak, ancak yerine ulaştığı zaman hayır olur.⁶³⁰ Müfessirimiz, muhassenat-ı maneviyye’den olan bu sanata da isim vermeden değinmiştir.

C. Tıbâk

Muhassenat-ı maneviyye’den olan tıbak, bir kelimada birbirine zıt iki lafzı bir arada kullanmaktır. Bu lafız isim, fiil veya harf olabilir. Bu sanata Tıbak denildiği gibi “Tezad” da denilmektedir.⁶³¹ Bir kelime veya bir ifadenin manasının, zıddının kaydedilmesiyle daha açık şekilde ortaya çıkacağı, sözün güzelliğın zıddıyla daha iyi anlaşılacağı düşüncesinden hareketle zıtların bir arada zikredilmesi söz sanatlarından

⁶²⁷ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.133; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, II, s.504; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzil*, III, s.176.

⁶²⁸ el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 560; el-CÜRCANÎ, *et-Tarifât*, s.22.

⁶²⁹ DUMUŞ, İsmail, *Üslûb-ü Hakîm*, DİA; TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXII, s.381.

⁶³⁰ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.179; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.257; el-BEYDÂVÎ, *Envâru’-t-Tenzil*, I, s.136.

⁶³¹ el-KAZVİNÎ, *Telhîs*, s.136; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü’l-Meâni*, s.385; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu’l-Vâdiha*, s. 526; el-CÜRCANÎ, *et-Tarifât*, s.55.

sayılmıştır.⁶³² Örneğin, *وتحسبهم أيقاظا وهم رقود* “*Sen onları uyanık zannedersin. Hâlbuki onlar uyumaktadırlar*” (Kehf, 18/18) âyetindeki *أيقاظ* ve *رقود* lafızlarının her ikisi de isimdir ve birbirinin zıddıdır.⁶³³

Örnek:

وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون “*Onlara, yeryüzünde bozgunculuk yapmayın denilince onlar, biz ancak ıslah edicileriz derler*” (Bakara, 2/11). Burada “ıfşad” ve “ıslah” kelimeleri aynı cümle içinde kullanılmıştır. İfşad, bir şeyin düzenini bozmak ve faydasını engellemektir. İslah ise bir şeyi düzene koymaktır. Her ikisinin manasını beyân eden müfessirimiz, iki kelimenin birbirinin zıddı olduğunu da açıkça beyân etmiştir.⁶³⁴

D. Mukabele

Mukabele, iki veya daha fazla lafzı zikredip sonra o lafızların mukabilini zikretmektir. Bu tanım el-Kazvîni’ye aittir. el-Kazvîni mukabeleyi Tezad/Tıbaka dâhil etmektedir.⁶³⁵ Müfessirimizin açıklamalarından tıbak ve mukabeleyi aynı saydığı anlaşılmaktadır. Mesela, *وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر* *الذين من دونه إذا هم يستبشرون* “*Bir olan Allah anıldığı zaman ahirete inanmayanların kalpleri nefretle dolar. Allaha başkası anılınca da son derece sevinirler*” (Zümer, 39/45) âyetinde mukabele sanatı olduğunu söylemiştir. Âyetteki *الاستبشار* ve *الاشمزاز* kelimeleri kendi manalarının son noktasını ifade eder. “istibşar” kalbin son derece sevinçle dolması durumunda yüz teninin yayılması, “İşmi’zâz” ise kalbin nefretle dolması durumunda yüz derisinin büzüşmesidir. İki kelime birbirine mukabele yapılmıştır.⁶³⁶ en-Neseffî’nin bu ifadeleri ez-Zemahşerî ile aynıdır.⁶³⁷ el-Beydavî ise sadece her iki kelimedede mübalağa yapıldığını söylemiş, mukabele (تقابل) lafzını kullanmamıştır.⁶³⁸

Tıbakla Mukabele arasında fark vardır. Tıbak, İki zıt kelimedede olurken mukabele en az dört zıt kelime arasında olmaktadır. Örneğin, *فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا*

⁶³² DURMUŞ, İsmail, *Tezat*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXI, s.59.

⁶³³ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s.136; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.385

⁶³⁴ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.50; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.62; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.46.

⁶³⁵ el-KAZVİNİ, *Telhis*, s.137; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.388; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 536.

⁶³⁶ en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, III, s.184.

⁶³⁷ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.132.

⁶³⁸ el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, V, s.44.

“Az gülsünler çok ağlasınlar” (Tevbe, /82) âyetinde “gülmek” ile “ağlamak” birbirinin zıddı ikeni “az” ile de “çok” birbirinin zıddıdır. Aynı cümlede ikiden fazla zıt kelimeler bir araya geldiği için mukabele sanatı vardır.⁶³⁹ Ayrıca Tıbak, sadece zıt kelimeler arasında olurken, Mukabele hem zıt kelimeler hem de zıt olmayan kelimeler arasında olmaktadır.⁶⁴⁰ İbn-i Reşîk, zıt kelimelerin ikiye aşması durumunda Tıbak’ın Mukabeleye dönüşeceğini söylemektedir.⁶⁴¹ İbnü’l-Esîr’e göre söz sanatlarından içeriğine en uygun olanı Mukabele sanatıdır.⁶⁴²

E. Müşâkele

Sözlükte, “şekil ve tarz yönüyle iki şeyin birbirine benzemesi”⁶⁴³ demek olan müşâkele, ıstılahta, edebi bir nükteden dolayı bir kelimenin başka bir anlam veya bağlamda tekrar edilmesidir. İlk kelime genelde gerçek manasında olur. İkinci kelime ise sadece şekil yönünden ilk kelimeye tâbi ve onun benzeri olarak getirilir. Bu anlam ve bağlam, tahkîkî olabileceği gibi takdîrî de olabilir.⁶⁴⁴

Örnek:

“جزاء سينة سينة مثلها” *kötülüğün karşılığı yine onun gibi kötülüktür*” (Şûra, 42/40). Âyette iki tane سينة kelimesi geçmektedir. Birincisinin anlamı hakikidir. İkincisi ise hakîkî anlamda olmayıp şekil yönüyle birincisine benzemektedir (Yoksa o kötülüğün aynısı değildir). İkincisi de سينة diye isimlendirilmiştir. Çünkü kötülüğün cezasıdır. Bundan dolayı müşâkele sanatı vardır. Gerçek anlamda kullanılan birinci lafız, ibarede mezkûr olduğu için tahkîkî müşâkeledir. Müfessirimiz müşâkele sanatı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ancak müşâkelenin İlm-i beyânın konularından olduğunu söylemiştir. Bu da daha önce ifade ettiğimiz gibi belagat ilmine genel olarak ilm-i beyân da denilmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁵

Örnek-2:

“صبغة الله” *Allahın boyası/Allah bizi boyadı*” (Bakara, 2/138). Âyetteki صبغة kelimesi müşâkele sanatından dolayı bu lafızla getirilmiştir. Hristiyanlar, yeni doğan

⁶³⁹ el-KAZVİNİ, *Telhîs*, s.137.

⁶⁴⁰ es-SUYUTÎ, *el-İtkan*, III, s.285.

⁶⁴¹ İBN-İ REŞİK, *el-Umde*, II, s.15.

⁶⁴² DURMUŞ, *Tezat*, s.58.

⁶⁴³ MUSTAFA, İbrahim vd. *el-Mu’cemu’l-Vesît*, s.491; SARI, *el-Mevârid*, s.834.

⁶⁴⁴ DURMUŞ, İsmail, *Müşakele*, DİA; TDV Yay., İstanbul, 2005, XXXII, s.154. KAZVİNİ, *Telhîs*, s.139; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru’l-Meâni*, s.391; es-SUYUTÎ, *el-İtkan*, III, s.281.

⁶⁴⁵ en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.513, 258.

çocuklarını “ma’mudiyye” diye isimlendirdikleri sarı suya batırıyorlar ve bu suyun onları temizlediğine inanıyorlardı. Bu suya batırılmayanı Hristiyan olarak kabul etmiyorlardı. Allah ise mü’minlere, صبغنا الله “Allah bizi (İslamla) boyadı” demelerini emretti. Yani sizin boyanızla boyanmayız, Allahın boyası (dini) ile boyanız demektir. Ağaç diken bir kişiye, cömertlik yapan bir kişiyi kastederek “sen de falanın ağaç diktiği gibi ağaç dik” sözü de bunun gibidir.⁶⁴⁶ Burada Hristiyanların yaptığı bu işlem, bilindiği için ibarede mezkûr değildir. Bundan dolayı takdirî müşâkele vardır.⁶⁴⁷

F. Leff-i Neşr

“Leff”, sözlükte” dürme, bükme, toplama, iç içe girme” gibi anlamlara gelmektedir. *وجنات ألفافا* “İç içe girmiş cennetler” (Nebe, 78/16) âyetinde olduğu gibi.⁶⁴⁸ “Neşr” ise “yayma, serme, dağıtma” gibi anlamlara gelir.⁶⁴⁹ İstihta ise, “birden fazla lafzı icmali veya tafsili olarak zikrettikten sonra, dinleyen kişilerin anlayacağına güvenerek tayin etmeden (tamamlayıcı) uygun lafızları zikretmektir.”⁶⁵⁰ Leff kısmındaki unsurlar tek tek zikredilmişse buna “tafsili leff-i neşr”, birçok manayı kapsayan tek lafızla icmali olarak zikredilmişse buna da “icmali leff-i neşr” denir. Ayrıca neşr kısmındaki unsurlar, leff kısmındaki unsurların sırasına göre ise buna “leff-i neşr-i müretteb” denir. Eğer sıraya riâyet edilmemişse buna da “leff-i neşr-i gayr-i müretteb” denir. Leff ve neşr kısmındaki unsurların hiçbirinde sıra gözetilmemişse buna “muhtelif” veya “müşevveş” leff-i neşr denir.⁶⁵¹

Örnek-1:

وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى “Dediler ki, Yahudi veya Hristiyanlardan başkası cennete giremeyecek” (Bakara, 2/111). Bu âyette leff-i neşr vardır. Çünkü bu âyet, *وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا* “Yahudiler dediler ki, Yahudilerden başkası cennete giremeyecek” *وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى* “Hristiyanlar da, Hristiyanlardan başkası cennete giremeyecek dediler.”

⁶⁴⁶ en-NESEFÎ, *Medârikü't-Tenzil*, I, s.135.

⁶⁴⁷ es-SUYUTÎ, *el-İtkan*, III, s.282.

⁶⁴⁸ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab* c. IX, s.318; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, V, s.207; ZEBİDÎ, *Tâcu'l-Arûs*, c.XXIV, s.369.

⁶⁴⁹ İBN-İ MANZÛR, *Lisânu'Arab* c.V, s.206-207; İBN-İ FARİS, *Mu'cemu'l-Mekayis*, c.V, s.430; ZEBİDÎ, *Tâcu'l-Arûs*, c.XIV, s. 214-215.

⁶⁵⁰ el-KAZVİNÎ, *Telhis*, s.141; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasarü'l-Meâni*, s.397; HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.403; el-CÛRCANÎ, *Tarifât*, s.162.

⁶⁵¹ SARAÇ, M.A. Yekta, DURMUŞ, İsmail, *Leff-ü Neşr*, DİA, TDV Yay., XXVII, s.123.

manasındadır. وقالوا fiilinin faili hem yahudi, hem de Hristiyanlar olduğu için icmali olarak bu lafızla zikredilmiştir. Daha sonra bu faillerin sözleri sırasıyla zikredilerek leff-i neşr-i müretteb yapılmıştır. Müfessirimiz, yukarıdaki takdiri yaparak burada leff-i neşr sanatı olduğunu açıkça ifade etmiş ve şunları söylemiştir; Her iki söz (Yahudi ve Hristiyanların sözü) dinleyicilerin anladığına ve karıştırmadığına güvenilerek bir araya getirilmiştir. Çünkü Yahudi ve Hristiyanların arasındaki çekişme herkesin malumudur.⁶⁵²

Örnek-2:

ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله *“Allah rahmetinden dolayı geceyi be gündüzü yarattı ki, onda dinlenesiniz ve fazlından arayasınız”* (Kasas, 28./73). Burada “leff” kısmı “gece ve gündüz” lafızlarıdır ve ibarede de tafsili olarak zikredilmiştir. “Neşr” kısmı ise “dinlenesiniz ve fazlından arayasınız” kısmıdır. Neşr kısmı, leff kısmını sırasıyla açıkladığı için leff-i neşr-i müretteb sanatı uygulanmıştır. en-Nesefî burada leff-i neşr olduğunu açıkça ifade ederek âyetin takdirini لتسكنوا بالليل *“geceleyin dinlenesiniz, gündüzde fazlından arayışınız”* şeklinde yapmıştır.⁶⁵³ ez-Zemahşerî ve el-Beydavî bu manaya dikkat çekerken leff-i neşr olduğunu açıkça beyân etmemişlerdir. ez-Zeccâc (ö.311) ise burayı “gecede ve gündüzde dinlenesiniz, yine gece ve gündüzde Allahın fazlından arayasınız diye zamanı size gece ve gündüz olarak yarattı” şeklinde anlamıştır.⁶⁵⁴

G. Övgü maksadıyla Yergi Lafzı kullanmak

Birini yeri yormuş gibi görünerek methetmektir. Bu da üç kısımdır. Birincisi, olumsuz bir yerme vasfından sonra istisna edatıyla medih sıfatını zikretmektir. Örneğin, Şair Nabiğa'nın, قراع الكتاب *“Onlarda hiçbir ayıp yoktur. Ancak düşmanla vuruşmalarından kılıçlarında çentikler oluşmuştur”* şiirinde olduğu gibi. İkincisi ise, bir şeyi veya kişiyi, bir vasıfla övdükten sonra istisna edatıyla ikinci bir vasıfla övmektir. Örneğin, أنا أفصح العرب بيد أنى *“Ben arapların fasihiyim. Şu kadar var ki kureyşliyim”* sözünde olduğu gibi. Üçüncüsü ise, Bir şeyi övdükten sonra müferrağ istisna ile medhe delalet eden başka

⁶⁵² en-NESEFÎ, *Medarik*, I, s.120; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.177; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, I, s.101.

⁶⁵³ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.655; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.429; el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.184.

⁶⁵⁴ ez-ZECCAC, Ebu İshak İbrahim b. Sehl, *Meânîl'-Kur'an ve ve İ'rabuhu*, Tahk. Abdulcelil Abduh, *Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1988, IV, s.153; en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.655.

هو البدر الا انه البحر زاجر سوي انه الضرغام لكنه الوبل
“O dolunaydır. Ancak dolu bir deryadır. Şu kadar var ki bir arslandır. Ne var ki iri
taneli yağmurdur” müferrağ istisna ile bir şahıs övülmüştür.⁶⁵⁵

Örnek:

الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله
“Yurtlarından sadece Rabbimiz
Allahtır dedikleri için çıkarılanlar” (Hacc, 22/40).Neseî bu ve هل تنقمون منا إلا أن آمنة
الله “bizden sadece Allaha inandığımız için intikam alıyorsunuz” (Maide, 5/59)
âyetinin birbirinin benzeri olduğunu belirtir.⁶⁵⁶ Aynı ifadeler ez-Zemahşerî ve el-
Beydavî’de de geçmektedir. el-Beydavî bu âyetin tefsirinde yukarıda değindiğimiz
Nabiğa’nın şiiirini delil getirerek bu sanatın uygulandığını belirtir.⁶⁵⁷ ez-Zemahşerî
ise aynı şiiiri لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لِقْوًا إِلَّا سَلَامًا “Orada boş söz işitmezler, sadece selam işitirler”
(Meryem, 19/62) âyetinde zikrederek bu sanatın uygulandığına dikkat çekmiştir.⁶⁵⁸
İbn-i Ebi’l-İsba’ ise Kur’anda sadece Maide 59. Âyette bu sanatın uygulandığını
belirtmektedir.⁶⁵⁹

H. Tenâsüb

Herhangi bir şeyi tezadıyla değil de kendisine münasib olan şeylerle bir araya
getirmektir. Bu sanata “انتلاف, مراعات تانظير, توفيق” gibi isimler de verilir.⁶⁶⁰ Bu tenasüb,
iki veya daha fazla mana arasında olabilir⁶⁶¹

Örnek:

الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان
“Güneş ve ay bir hesaba göredir. Bitkiler
ve ağaçlar secde ederler” (Rahman, 55/5-6). Âyette “şems” ve “kamer” kelimeleri
semavidirler ve birbirlerinin münasibidirler. “Necm” ve “şecer” kelimeleri de
arazidirler ve birbirlerine münasibdirler. Her iki kelime de aynı cümlede bir araya
getirilmiştir. Aralarında şöyle bir münasebet vardır; Sema ve arz hâlâ beraberce
Allahı zikretmektedirler.⁶⁶²

⁶⁵⁵ el-KAZVİNÎ, *Telhîs*, s.147-149; el-CARİM, EMİN, *el-Belağatu'l-Vâdiha*, s. 552.

⁶⁵⁶ en-NESEFÎ, *Medârik*, II, s.443.

⁶⁵⁷ el-BEYDÂVÎ, *Envâru't-Tenzil*, IV, s.73.

⁶⁵⁸ ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, III, s.27.

⁶⁵⁹ es-SUYUTÎ, *el-İkan*, III, s.265.

⁶⁶⁰ el-KAZVİNÎ, *Telhîs*, s.138; et-TAFTAZÂNÎ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.389;

⁶⁶¹ HABENNEKE, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, II, s.382.

⁶⁶² en-NESEFÎ, *Medârik*, III, s.410; ez-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşaf*, IV, s.444.

Buradaki “necm” kelimesi yıldız manasına da gelmektedir. Bu takdirde bir önceki âyetteki “Şems” ve “Kamer” kelimeleriyle uyumludur. Ancak bu âyette yıldız anlamında kullanılmadığı için buna “İhamü’t-Tenasüb” denir.⁶⁶³

I. Tevcih

Kelamı, iki farklı anlama da muhtemel olacak şekilde irad etmektir.⁶⁶⁴ es-Sekkâkî’ye göre müteşabih âyetler bir yönüyle bu sanata girmektedir.⁶⁶⁵ İbn-i Ebi’l-İsba’ “tevcih” ve “tevriye” yi aynı kabul etmiştir.⁶⁶⁶ Ancak ikisi arasında fark vardır. Tevriyede yakın ve uzak olmak üzere iki anlam vardır ve bu iki anlamdan uzak olanı maksuddur. Tevcihde ise mütekellimin hangi anlamı kastedtiği belli değildir. İsteddiği anlamı kastetme ihtimali vardır.⁶⁶⁷

Örnek:

ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا (Yahudiler), işittik ve isyan ettik, kulak vermeyerek (veya sözü dinlenmez adam) dinle ve bizi güt! derler” (Nisa, 4/46). Belagat kitaplarımızda genellikle bu sanata bu âyet misal getirilir. Müfessirimiz de bu âyetin iki ihtimalli (zü’l-vecheyn) olduğunu belirtir. واسمع غير مسمع kısmı, hem zemme (yergiye), hem de medhe (övgüye) ihtimallidir. Yergi ihtimalini göz önüne alırsak mana “sözün dinlenmez, davetine icabet edilmez olduğun halde dinle” demektir. Veya “memnun olacağın bir söz işitmeyecek olduğun halde dinle” demektir. Eğer övgü ihtimali dikkate alınırsa mana “çirkin bir şey işitmeyeceğin halde dinle” demektir.⁶⁶⁸

⁶⁶³ el-KAZVİNİ, *Telhîs*, s.138; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.390.

⁶⁶⁴ el-KAZVİNİ, *Telhîs*, s.150; et-TAFTAZÂNİ, *Muhtasaru'l-Meâni*, s.417;

⁶⁶⁵ es-SEKKÂKÎ, *Miftahu'l-Ulûm*, s.427.

⁶⁶⁶ İBN-İ EBI'L-İSBA', Abdulazim b. el-Vâhid, *Tahriru't-Tahbîr*, Tahk. Hanefi Muhammed Şeref, *Lecnet-ü İhyâi't-Türâs el-İslâmî*, t.y., s.268.

⁶⁶⁷ MATLÛB, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, II, s.380.

⁶⁶⁸ en-NESEFÎ, *Medârik*, I, s.362; ez-ZEMAŞŞERÎ, *el-Keşşaf*, I, s.517.

SONUÇ

Bütün İslami İlimler gibi belagat ilminin de kaynağı Kur'an-ı Kerimdir. İslam öncesi Araplarda belagat, bir meleke olarak mevcuttu. Dilin doğasında olan teşbih, mecâz, kinaye gibi belagat sanatlarını pekâlâ bilip uygulamaktaydılar. Belagat açısından zirvede olan bir topluma yine belagat açısından bir mucize gerekmekteydi. Bu mucize de şüphesiz Kur'an-ı Kerimdir. Bu nedenle âlimlerimiz, Kur'an'ın belagat yönünden mucize olduğunu isbat etmek için yoğun çaba harcamışlardır. Bu âlimlerden biri de Ebu'l-Berekât en-Neseî'dir. Neseî, tefsir alanında kaleme aldığı *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* isimli eserinde, birçok âyetin belagatına değinmiştir.

“Kelâmın fasih olmasıyla beraber hâlin gereklerine de uygun olmasıdır” şeklinde tanımlanan belagat ilmi, Meâni, Beyân ve Bedî olmak üzere üçe ayrılmıştır. Meâni ilmi, Arapça lafızların, hâlin gereğine uygunluğunu bildirmektedir. Beyân ilmi, bir manayı, delaletinde açıklığa kavuşturmak için farklı yollarla getirmenin kaidlerinden bahsetmektedir. Bedî ilmi ise, edebi sanatlarla örülmüş ifadelerin, lafız cihetiyle kusursuz, mana cihetiyle de makul ve ahenkli olmasının esaslarını incelemektedir.

en-Neseî, belagatin bu üç fenni olan Meâni, Beyân ve Bedî ilimlerine ayrı ayrı yer vermiştir. Teşbih, mecâz ve kinâye sanatlarının beyân ilmine, takdim ve te'hir inceliklerinin meânî ilmine ait olduğunu net bir şekilde belirtmiştir. Ancak, Meânî ilminin konusu sayılan ihtisâsın ve Bedî ilminin konusu sayılan müşâkele'nin beyân ilmine ait olduğunu belirtmesi, müfessirin Beyân ve Meâni ayrımı konusunda zihninin net olmadığını göstermektedir. Bedî ilmine fazla yer vermeyen müfessir, Beyân ve Meâni konularına ağırlık vermiştir. Tahlil ettiği belagat konularının tanımına yer vermemiştir. Hatta çok meşhur olmayan belagat sanatlarını, isim vermeden işlemiştir.

Metod olarak, Kurânın muhtelif surelerindeki birbirine benzeyen âyetlerin belagatına birer defa değinmiştir. Dolayısıyla, en-Neseffî'nin belagat tahlilleri, eserinin ilk kısımlarında daha yoğundur. Bu demektir ki, aynı âyet, geride işlenmişse ikinci defa üzerine durmamıştır. Bu bakımdan Neseffî, açıklamalarında çelişkiye düşmemiştir.

Ancak müfessirin değindiği belağı nüktelerin neredeyse tamamını, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'inde bulmak mümkündür. Müfessirimize özgün belagat değerlendirmeleri, bir elin parmaklarını geçmeyecek kadardır. Bununla beraber *Medârikü't-Tenzîl*, belagat açısından *el-Keşşâf*'ın kopyası değildir. Çünkü ez-Zemahşerî'nin değinip de en-Neseffî'nin almadığı belagat değerlendirmeleri de az değildir. Bu da en-Neseffî'nin, el-Keşşâf'taki belagat uygulamalarını kendi süzgecinden geçirerek, bazı yerlerde belagat uygulamalarına gerek duymadığını göstermektedir. Müfessirimizin almadığı belagat tahlilleri ise itikâdi konularla alâkalı değildir. Beydâvî ve Zemahşerî'nin farklı ihtimaller olarak verdiği bilgilerde müfessirimiz, Zemahşerî'nin açıklamalarını almıştır. Dolayısıyla, Zehebî'nin bu tefsir hakkında "*el-Keşşâf* ve *el-Beydâvî* tefsirlerinin özetidir" sözü, en-Neseffî tefsirindeki belagat konularının, *el-Keşşâf* tefsirindeki belagat konularının özeti olma bağlamında doğrudur.

en-Neseffî, fikirsel açıdan taban tabana zıt olduğu ez-Zemahşerî'ye yer yer itirazlar yöneltirken, belagat konusunda herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bu da en-Neseffî'nin, ez-Zemahşerî'nin belagat uygulamalarını zararsız gördüğü anlamına gelmektedir.

Öte yandan belagat alanında, en-Neseffî'ye doğrudan bir itiraza rastlanmamaktadır. Ancak, Bahâüddîn es-Sübki, ez-Zemahşerî'nin, İsrâ sûresinin 100. Âyetindeki ihtisası yanlış anladığını savunarak ez-Zemahşerî'ye yoğun itirazlarda bulunmuştur. Söz konusu âyette en-Neseffî, ez-Zemahşerî'nin açıklamalarını olduğu gibi tefsirine aldığı için dolaylı olarak bu itirazlara o da muhatap olmaktadır.

Kaleme aldığı akâid ve fıkıh eserleriyle Mâturidî-Hanefî ekollerini etkilemeyi başaran en-Neseffî, belagat alanında aynı etkiyi gösterememiştir. Görebildiğimiz kadarıyla belagat alanında en-Neseffî'den en çok kaynak veren kişi Saîd Havvâ'dır. İbn-i Kesîr ve en-Neseffî'nin tefsirlerini özetleyerek *el-Esâs fi't-Tefsîr* isimli eseri

kaleme alan Saîd Havvâ'nın en-Neseî'ye atıf yaptığı belagat tahlilleri de yine aslında ez-Zemahşerî'ye aittir.



KAYNAKÇA

ABBÂS, Fazl Hasan, *el-Belağa Funûnuhâ ve efnânuhâ İlmü'l-Meânî*, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2009.

ABDUSSELÂM, Mustafa Ebu Şadî, *el-Hazfû'l-Belağî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, t.y.

ANTÂKÎ, Mahmûd, *Mecmuatü'l-Mütûn; Metn-u Alâka*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, t.y.

ATİK, Abdulaziz, *İlmü'l-Meani*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2009.
İlmü'l-Beyân, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

BÂKİLLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'an*, (Tahk. es-Seyyid Ahmed Sakar), Dâru'l-Meârif, Mısır, 1997.

BEDİR, Murteza, *Neseфі Ebu'l-Berekât*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2005.

BEYDÂVÎ, Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâr-u İhyai't-Türasi'l-Arabiyy, Beyrut, h.1418.

BİRİŞİK, Abdulhamit, *Mecâzu'l-Kur'an*, DİA, Ankara, 2003, XXVIII.

BUHARİ, Muhammed İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâr-ubn-i Kesîr, Beyrut, 2002.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Büyük Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2014.

COŞKUN, Ahmet, "Kur'an-ı Kerimin tefsirinde belagatin önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1988, sayı, 5.

ÇELEBİ, Molla Katip, *Keşfu'z-Zunûn*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1999.

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV yay., İstanbul, 2015.

DURMUŞ, İsmail, **PALA**, İskender, *İstiâre*, DİA, İstanbul, 2001, XXIII.

DURMUŞ, İsmail, "Meâni" DİA, TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII.
Hasr, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1997, XVI.

İtnâb, DİA, TDV Yay. İstanbul, 1999, XIX.

İltifat, DİA, TDV Yay. İstanbul, 2000, XXII.

Kinaye, DİA, Ankara, 2002, XXVI.

Meani, DİA, İstanbul, 1988, XXVIII.

Mecaz, DİA, TDV Yay., Ankara, 2003, XXVIII.

Müşakele, DİA; TDV Yay., İstanbul, 2005, XXXII,

Tağlib, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2010, XXXIX.

Temsil, DİA, İstanbul, 2011, XXXX.

Teşbih, DİA, İstanbul, 2011, XXXX.

Tevriye, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXI

Tezat, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXI

Üslûb-ü Hakim, DİA; TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXII

Vasil, , DİA, TDV Yay., İstanbul, 2012, XXXXII.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2015.

EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecazu'l-Kur'an*, Tahk. Fuad Sezgin, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1976.

el-ALEVÎ, Yahya b. Hamza, *et-Tirâz li esrari'l-Belağa ve Ulûmi Hakâiki'l-I'câz*, el-mektebetül'l-Asriyye, Beyrut, h.1423.

el-ASKERÎ, Ebu Hilal, “*Kitabu's-Sinaateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*” (Tahk. Ali Muhammed el-Bicavi, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), *Dar-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Suriye, 1952.

el-AYNÎ, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmûd b.Ahmed ,*Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

el-BÂBÂNÎ, İsmail b. Muhammed Emin, *Hediyyetü'l-Ârifîn fi Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, Dâr-u İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut, 1951.

el-CÂHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Tahk. Abdusselam Muhammed b. Harun), *Mektebetü'l-Hanci*, Kahire, 1988.

el-Hayevân, Tahk. Abdusselam Muhammed Harun, *Mektebet-ü Mustafa el-Bâbî el-Halebî*, Mısır, 1965.

el-CÂRİM, Ali, **EMİN**, Mustafa, *el-Belagatu'l-Vadiha*, Mektebetü Dâri'l-Fecr, Beyrut, 2014.

el-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr i'l-Kirâati'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

el-CÜRCÂNÎ, Abdulkahir, *Kitab-u Delâili'l-İ'câz*, Tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, t.y.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid, eş-Şerif, *Mu'cemu'-Tarifât*, Tahk. Muhammed Siddık el-Minşâvi, Daru'l-Fâzile, Kahire, t.y.

el-CÜRCÂNÎ, Ebul'l-Hasen Ali b. Abdilaziz, *el-Vesata beyne'l-Mutenebbi ue husumih*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Bicavi, Matbaat-u İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1966.

el-CÜRCÂNÎ, Rukneddin Muhammed b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât fl İlmi'l-Belağa*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

el-HALÂYİLE, Muhammed Halil, *el-Mustalahu'l-Belağî, Alemu'l-Mektebi'Hadis*, Ürdün, 2006.

el-HALEBÎ, İbnü'l-Esîr Necmuddin Ahmed b. İsmail, *Telhîs-u Kenzi'l-Bera'â*, Tahk. Muhammed Zağlûl Sellâm, Münşeâtü'l-Meârif, İskenderiye, t.y.

el-HÂLİDÎ, Salah Abdulfettah, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Beyânî*, Dâr-ı Ammâr, Ürdün, 2008.

el-HATTÂBÎ, Ebu Süleyman Hamed b. Muhammed, *Beyân-u İ'cazi'l-Kur'an*, (Tahk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam), Daru'l-Ma'ârif, Mısır, 1976.

el-HAYYÛN, Reşid, *Cedelü't-Tenzil ma'a Kitab-i Halki'l-Kur'an li'l-Câhuz*, Menşûratü'l-Cemel, Köln, 2000.

el-HİMSÎ, Naîm, *Fikrat-ü İ'cazi'l-Kur'an mine'l-Bi'seti'n-Nebeviyye ilâ Asrinâ el-Hâdir*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1980.

el-HİNDÎ, Muhammed Abdulkhak İbn-i Şah, *el-İklîl Alâ Medariki't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

el-ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağîb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, t.y.

el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferac, *el-Eğânî*, Tahk. Abdulkerin el-Azbâvi, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1972.

el-KURTÛBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'an*, , Dâru'l-Hadis, Kahire, 1996.

el-LEBBEDÎ, Abdurrauf Said Abdulğani, *Hemzetü'l-istifham fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Amman, 1992.

el-MAĞRİBÎ, Ebu Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Tahk. Halil İbrahim Halil, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

el-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, *Tarih-u Ulûmi'l-Belağa, Matbaat-u Mustafa el-Halebi*, Mısır, 1950.

Ulûmu'l-Belağa, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-MUT'İNÎ, Abdulazim İbrahim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, t.y.

er-RADÎ, Şerif *Telhîsu'l-Beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'an*, Tahk. Ali Mahmud Makled, Menşurat-ü Dâr-i Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, t.y.

er-RÂFÎÎ, Mustafa Sadık, *İ'cazu'l-Kur'an ve'l-Belağatü'n-Nebeviyye, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî*, Beyrut, 1973, s,147.

er-RÂZÎ, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, h.1420.

Nihayetü'l-İcaz fi Dirayeti'l-İ'caz, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, h.1367.

er-RÂZÎ, Zeynuddin Ebu Abdillâh, *Muhtaru's-Sihâh*, Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999.

er-RUMMÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fi İ'cazi'l-Kur'an*, (Tahk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam), Daru'l-Ma'ârif, Mısır, 1976.

ES'AD, Adnan Abdusselam, *el-İhtibak fi'l-Kur'âni'l-Kerim-Ru'yetün Belağiyye-*, Musul Üniv. Edebiyat Fak. Temel Eğitim Bilimleri Fak. Araştırmaları dergisi, Musul, 2006, c.IV, S.II, s.42-88.

es-SEKKÂKÎ, Ebu Ya'kub Yusuf b. Muhammed, *Miftahu'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

es-SÜBKÎ, Ebu Hâmid Bahaüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, Tahk. Abdulhamid Hindâvî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003.

et-TABERÎ, Muhammed İbn-i Cerir, *Camiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000.

ez-ZECCÂC, Ebu İshak İbrahim b. Sehl, *Meânil'-Kur'an ve ve İ'rabuhu*, Tahk. Abdulcelil Abduh, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Marife, Beyrut, 1957.

GÜCEYÜZ, İsa, *Belagat Literatürünün tarihi Seyri* (Yayımlanmamış Y.L. Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015.

HABENNEKE, Abdurrahman el-Meydâni, *el-Belağatü'l-Arabiyye Üsüsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnihâ*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1996.

Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitabillahi Azze ve Celle, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980.

HACİMÜFTÜOĞLU, Halil, *Kur'anda ve Rivayetlerde Allah Elçisi İsanın Beden Almış Söz (Vahiy) Oluşu*, Kelam Araştırmaları Dergisi, y.y. 2010, c.8, S.2, s.91-114.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, *Bedî'*, DİA, İstanbul, 1992, V.

Bedî', DİA, TDV Yay., İstanbul, 1992, V.

Beyân, DİA, İstanbul, 1992, VI.

HÂŞİMÎ, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyâni ve'l-Bedî'*, Tahk. Yusuf Sumeylî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.

HÜSEYİN, Abdulkadir, *Fennu'l-Belağa*, Daru'l-Kütüb, Beyrut, 1984.

İBN-İ ÂŞÛR, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr*, Tunus, 1984.

İBN-İ CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Tahk. Muhammed Ali en-Neccar, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır, t.y.

İBN-İ EBİ'L-İSBA', Abdulazim b. el-Vâhid, *Tahriru't-Tahbîr*, Tahk. Hanefi Muhammed Şeref, Lecnet-ü İhyâi't-Türâs el-İslâmî, y.y., t.y.

İBN-İ FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekayis fi'l-Luğa*, Tahk. Abdusselâm Muhammed Harun, *Dâru'l-Fik*, Beyrut, 1979.

Sahibî fi Fikhi'l-Luğa, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İBN-İ HANBEL, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995.

İBN-İ HİŞÂM, Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin, *Şerh-u (Katru'n-Neda ve bellu's-Sadâ)*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2014.

İBN-İ MANZÛR, Muhammed b. Mükerram, *Lisanu'Arap*, Dâr-u Sader, Beyrut, h.1414.

İBN-İ REŞİK, Ebu Ali el-Hasen el-Kayravani, *el-Umde fi Mehasini's-Şi'r-i ve Âdâbihi*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1981.

İBNU'L-ESİR, Ebu'l-Feth Ziyau'd-din Nasrullah, *el-Meselü's-Sâir*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010 /

el-Meselü's-Sair, Tahk. Ahmed el-Hûfî, *Dâr-u Nahdat-i Mısır*, Kahire, t.y.

KABDAN, Abdulkadir, *Neseî Tefsirinde Şiirle İstîşhad*, (Yayımlanmamış Y.L. Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007.

KAHHÂLE, Ömer Rıza, *mu'cemu'l-Müellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, t.y.

KAZVÎNÎ, el-Hatib Muhammed b. Abdurrahman, *Telhisu'l-Miftah*, Karaca Yay. İstanbul, t.y.

el-İzah fi Ulûmi'l-Belağa, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

KILIÇ, Hulusi, *Belagat*, DİA, TDV Yay., İstanbul, 1992, V.

KOMİSYON, el-Belağa, el-Meâni, Nşr., Câmîatü'l-Medine el-Âlemiyye, Malezya, t.y.

KONAKLI, Numan, *İ'cazu'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür*, *MÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul, 2012-2, S.43, 251-290.

LÂŞİN, Musa Şahin, *el-Leâliu'l-Hisân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Kahire, 2002.

LEKNEVÎ, Abdulhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcümi'l-Hanefiyye*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, t.y.

MATLÛB, Ahmed, *Mu'cemu'l- Mustalahati'l-Belağiyye ve tetavvuruhâ*, Matbaatu'l-Mecmai'l-İlmî el-Irakî, Irak, 1983.

MUSTAFA, İbrahim, **ez-ZEYYAT**, Ahmed Hasan, **ABDULKADİR**, Hamid, **en-NECCÂR**, Muhammed Ali, *el-Mu'cemu'l-Vesit*, *el-Mektebetü'l-İslamiyye*, Kahire, 1972.

MÜSLİM, İbn-i Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîh*, Dâr-u Taybe, Riyad, 2006.

MÜSLİM, Mustafa, *Mebahis fi İ'cazi'l-Kur'an*, Daru'l-Müslim, Riyad, 1996.

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *medariku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Tahk. Yusuf Ali Bedîvî), Daru'bni Kesîr, Beyrut, 2013.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

SA'LEB, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Zeyd, *Kavâidü's-Şi'r*, Tahk. Ramazan Abdüttevâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1995.

SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Daru's-Sabûnî li't-Tabâ'a, Kahire, 1997.

SARAÇ, M.A. Yekta, **DURMUŞ**, İsmail, *Leff-ü Neşr*, DİA, TDV Yay., XXVII.

SARAÇ, M.A. Yekta, *Îcaz*, , DİA, İstanbul, 1988, XXI.

SARI, Mevlüt, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul, 1982.

SÎBEVEYH, Amr b. Osman *el-Kitâb*, Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1988.

SMYTH, Villiam, *Belagat İlminin standart hale gelen düzenlenişi ve es-Sekkaki'nin Miftahu'l-Ulûm'u*, Çev. Abdullah Yıldırım, İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, İstanbul, 2013, S.22, s.213-232.

SULTÂNÎ, Muhammed Ali, *Ma'al Belağati'l-Arabiyyeti fi Târihihâ*, Dâru'l-Me'mûn li't-Tûras, Dimeşk, 1979.

SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebet-ü Dari't-Tûras, Kahire, t.y.

ed-Dürrü'l-Mensür fi't-Tefsir bi'l-Me'sür, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

Mu'terekü'l-Ekrân fi İ'cazi'l-Kur'an, Tahk. Ali Muhammed el-Bicavi, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, t.y.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye Min İlmi't-Tefsir*, Dâru'l-Keli't-Tayyib, Beyrut, h.1414.

TABÂBE, Bedevi, *Mu'cemu'l-Belağatü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Menare, Cidde, 1988.

TAFTAZÂNÎ, Sadeddin, *Muhtasaru'l-Meani*, salah Bilici Kitabevi, t.y., İstanbul.

el-Mutavvel Şerh-u Telhisi'l-Miftah, Dar-u İhyai't-Tûras, Beyrut., t.y

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed, *Sünen-i Tirmizî*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus, 1996.

YAVUZ, Yusuf Şevki, *İ'cazu'l-Kur'an*, DİA, İstanbul, 1988, XXI.

Sarfe, DİA, İstanbul, 1988, XXXVI.

YAZIR, M.Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, t.y.

YUSUF, Abdulkerim Mahmud, *Üslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-Ğazzâlî, Şam, 2000.

ZEBÎDÎ, Murteza Hüseyinî, *Tacu'l-Arûs*, Dâru'l-Hidâye, Kuveyt, t.y.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, 2000.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1987.

Esasu'l-Belağa, (Tahk. Muhammed Bâsil), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010,

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan Fi Ulûmi'l-Kur'an*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dar-u İhyâil'-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1957.

ZEYDÂN, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale Naşirûn, Beyrut, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Seyit YILDIRIM 1986 yılında Gaziantep'in Nizip ilçesinde doğdu. Öğrenim süresi beş yıl olan ilkokulu Nizip'te okudu. 1999 yılında Gaziantep Hoşgör Fatih Kur'an Kursunda hâfızlığını tamamladı. Ortaoku ve lise eğitimini 2005 yılında tamamladı. 2011 yılında Nizip'e İmam-Hatip olarak atandı. 2013 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 01.09.2014-08.08.2017 tarihleri arasında DİB Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezinde İhtisas eğitimini tamamladı. Evli ve bir çocuk babası olan Seyit YILDIRIM, iyi dercede arapça bilmektedir. Hâlen Adıyaman'ın Besni ilçesinde vaizlik görevini sürdürmektedir.

CURRICULUM VİATE

Seyit YILDIRIM was born in Nizip town of Gaziantep in 1986. He studied at Nizip, a primary school with five years of study. In 1999, completed his hâfiz education in the Gaziantep Hoşgör Fatih Koran Course. He completed middle and high school education in 2005. In 2011, was appointed as a Imam-Hatip to Nizip. He graduated from the Faculty of Theology in Ankara University in 2013. Between the 01.09.2014 and 08.08.2017, he completed specialist education at Kayseri Religious Higher Specialization Center for Directorate of Religious Affairs. Seyit YILDIRIM who is married and has one child knows arabic well. He continues to serve as a preacher at the Besni town of Adıyaman.