



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

**KASSÂB EL-KERECÎ'NİN TEFSİRİ “EN-NÜKETU'D-
DÂLLE ‘ALÂ’L-BEYÂN FÎ ENVÂ‘İ’L-ULÛM VE’L-
AHKÂM” ESERİNDE BELAGAT KONULARI**
(Yüksek Lisans Tezi)

Abdulrahman Ali MOHAMMAD

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed ALY SHOLAK

KASTAMONU 2021

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KASSÂB EL-KERECÎ'NİN TEFSİRİ “EN-NÜKETU'D-DÂLLE
'ALÂ'L-BEYÂN FÎ ENVÂ'İ'L-ULÛM VE'L-AHKÂM”
ESERİNDE BELAGAT KONULARI**

Abdulrahman Ali MOHAMMAD

**Danışman
Jüri Üyesi
Jüri Üyesi**

**Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed ALY SHOLAK
Prof. Dr. Burhan BALTACI
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Moahmed Ibrahim MOTOWA**

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ederek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

İmza

Abdulrahman Ali MOHAMMAD

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

KASSÂB EL-KERECÎ'NİN TEFSİRİ “EN-NÜKETU'D-DÂLLE ‘ALÂ'L-BEYÂN
FÎ ENVÂ'Î'L-ULÛM VE'L-AHKÂM” ESERİNDE BELAGAT KONULARI

Abdulrahman Ali MOHAMMAD
Kastamonu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed ALY SHOLAK

Bu çalışma Kur'an-ı Kerim tefsirlerinden birini ele alarak bu tefsirin belâğî yönünü incelemektedir. İşlenen tefsirin belâgat meselelerine değinmekteki birincil hedefi, Arap belâgatını fikhî ve itikadî meselelerde kullanarak bu sayede Mutezile, Kaderiyye, Mürcie ve Cehmiyye gibi kelami mezheplerden hasımlarına cevap vermektir. Nitekim İmam Kassâb “en-Nüketu'd-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâ'î'l-ULûm ve'l-Ahkâm” isimli tefsirinde kelimelerden hasımlarının görüşlerini çürütmeye çalışmış; tefsirinde sunduğu belâgat ilmine ilişkin katkılarının yanı sıra fıkıh, itikat, dil ve kıraat ilimlerine de katkıda bulunmuştur.

Kassâb'ın tefsirinde geçen belâğî meseleler belâgat ilminin tefsir alanında bir uygulaması sayılmaktadır. Zira onun bu kitabı meâni, beyan ve bedî ilimlerinden birçok konuyu içinde barındırmaktadır. Bununla birlikte beyan konuları öne çıkmakta, özellikle hakikat ve mecaza ilişkin konular fikrî ve itikadî görüşlerle irtibatı nedeniyle daha yoğun görülmektedir. Bu tefsirin belâgat ilimlerinin olgunlaşmasından, tanım ve meselelerinin netleşmesinden önce telif edildiği de unutulmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Kassâb, İtikat, Beyan İlmi, Hakikat, Mecaz, Teşbih, Kinaye, İstiare, Hazif, İtnâb.

2021, 201 Sayfa

ABSTRACT

MSc. Thesis

JOKES INDICATING THE SYATEMENY IN THE TYPES OF SCIENCES AND RULINGS

Abdulrahman Ali MOHAMMAD
Kastamonu University
Institute for Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Soaad Ahmed ALY SHOLAK

This study deals with an interpretation of the Holy Koran and examines the rhetorical aspect of the Koran. The first purpose of the paper was to use the Arabic rhetoric in presenting issues of beliefs or those of doctrines and to respond to opponents of the theological doctrines, such as Mu'tazilah, Qadariyah, Murjiah and Jahmiyyah. In fact, Imam al-Qasab, in the interpretation marked with jokes indicating the statement in the types of sciences and rulings, attempts to refute the ideas of speech people, and in its interpretation - along with rhetorical benefits – included benefits in the sciences of jurisprudence, doctrine, language, and readings.

The rhetorical issues of his interpretation are deemed a practical application of rhetoric in the field of interpretation. His book contains many issues of semantics, eloquence and al-Badi. In fact, there have been many issues of eloquence, especially the issues of truth and metaphor, as they are linked to intellectual and doctrinal opinions. The interpretation came at a stage in which the sciences of rhetoric were not fully developed, and its definitions and issues were not settled.

Key Words: Rhetoric, al-Qasab, creed, eloquence, truth, simile, metonymy, metaphor, omission, overstatement.

2021, 201 Page

ÖNSÖZ

Kullarına onları kendisine götürecektir evrensel ayetleri bahşeden Allah'a hamdolsun. O ki kullarına indirdiği ayetlerle kitabının bizzat kendi sözü olduğunu doğrulamış; insan gücü bu kitabın kendisini, benzerini ya da bir parçasını getirmekten aciz kalmıştır. Yine Allah'a hamdolsun ki O kullarının lisanında O'nun varlığına delil olan en büyük mucizelerden birini yaratmış, onların duygu ve düşüncelerini ifade edebilmelerini sağlamıştır. O soylu peygamberine de salât ve selâm olsun.

Allah'ın tüm kullarına verdiği en büyük nimetlerinden biri onlara hem dünya hem ahiret işlerini yoluna koyan ve her şeyin açıklayıcısı olarak indirdiği kitaptır. Bu kitabı anlamak içinse yine bu kitabın dili olan Arapçayı anlamak zorunlu olmuştur. Allah da dil ve tefsir alimlerini Kur'an ayetlerinin muradına ulaşmanın ve ondaki i'câz vecihlerini anlamamanın bir vesilesi kılmıştır. Böylece Kur'an'a hizmet eden Kur'an ilimleri ortaya çıkmış, tefsir de bu ilimler arasında Kur'an'ı açıklayan ve onda kastedilen manalara ulaştıran bir ilim olmuştur.

Tefsir kitaplarında Kur'an-ı Kerim farklı yönlerden ele alınmıştır. Bunlardan biri olan belâğî tefsirde de Kur'an'daki belâgat vecihleri ve onun beyanî i'câzı ortaya konmaktadır. Bu çalışma da Arap Belâgatı kapsamında olduğu için çalışmada incelenecek tefsir de belâğî tefsirlerden biri olarak seçilmiştir. Seçtiğimiz tefsir diğer belâğî tefsir kitaplarından, öncelikli hedefinin belâğî unsurları itikat ve fıkıh meselelerinde kullanması ve bu yolla kelimelerin ehline itiraz etmesi hususunda farklılaşır. Bu yönü tefsirin "Kassâb el-Kerecî'nin Tefsirinde Belâgat Meseleleri: İnceleme" adlı tezin konusu olarak seçilmesindeki sebeplerden biridir. Çalışılan tefsir, Kassâb el-Kerecî adıyla bilinen ve hicri yaklaşık 360 yılında vefat eden Muhammed b. Ali b. Muhammed'in "en-Nüketu'd-Dâlle 'âlâ'l-Beyân fî Envâ'i'l-'Ulûm ve'l-Ahkâm" isimli eseridir. Kitabın fıkıh, itikat, dil ve belâgat ilimlerine dair faydalı bilgiler sunması müellifin ilminin genişliğini ve eserin analiz edilip çalışılmasının önemini ortaya koymaktadır.

Son olarak danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed Alysholak'a; ilim yolundaki acemiliğime sabredip tahammül ettiği ve genel olarak Arap belâgatı, özel olarak Kur'an belâgatı alanlarında ufkumu açan ve gözümde kaçan önemli belâgat eserlerine beni yönlendirdiği için teşekkürü borç bilirim. Kastamonu Üniversitesi Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı'ndaki hocalarımdan Dr. Münîr Cuma ve Dr. İhâb en-Necmî'ye de iki yıl ders dönemi boyunca bize olan ilmî faydalarından ve tahammüllerinden ötürü teşekkür ederim. Allah onların iyiliklerine iyilikle karşılık versin ve onlardan dünyada ve ahirette razı olsun. Keza İstanbul Fatih Belediyesi'nin lisansüstü öğrencileri için hizmete açtığı Davutpaşa Medresesi çalışanlarına bana ve daha birçok lisansüstü eğitim alan öğrenciye çalışma ve üretme alanı sağladıkları, Osmanlı döneminde Kur'an ve dini ilimler öğretilen yerlerde çalışmalarımızı yürütmemize imkân verdikleri için teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmanın başında ve sonunda Allah'tan beni şüpheden sakındırmasını, şaşkınlıktan korumasını, beni doğru bilgiye yakınlaştırmasını, soruşturmayı ve adaletli davranmayı bana sevimli kılmasını niyaz ederim. Ta ki her şeyde hak olanı göreyim, ona tabi olayım ve açıklayayım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: KASSÂB VE ESERİ	10
1.1.Yazar Hakkında.....	10
1.1.1. İsmi, Künyesi ve Nesebi	10
1.1.2. Doğumu, Yaşamı ve Ölümü.....	10
1.1.3. Hocaları ve Öğrencileri	11
1.1.4. İtikadı	12
1.1.5. Eserleri	14
1.1.6. Alimlerin Onun Hakkındaki Görüşleri.....	16
1.2. Nüketu'l-Kur'ân.....	18
1.2.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti	18
1.2.2. Eserin Yöntemi ve İlmi Değeri	19
1.2.2.1. Eserin Yöntemi.....	19
1.2.2.2. Eserin İlmi Değeri.....	24
İKİNCİ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE BEYAN İLMİ KONULARI	25
2.1. Teşbih.....	31
2.1.1. Teşbihin Tanımı	32
2.1.2. Kassâb'ın Tefsirinde Teşbihin Kullanımı	32
2.1.3. Teşbih-Fıkhî Kıyas İlişkisi.....	33
2.1.3.1. Bir şeyin kendi cinsinden olmayan başka bir şeye benzetilmesi:	35
2.1.3.2. Teşbihin taraflarının cins bakımından özdeş olup hal ve yaratılış bakımından farklı olması:	39
2.1.3.3. Teşbihteki benzetme yönünün kıyastaki ortak illetten farkı (Benzetme yönünün aklî terkip olması):	42
2.1.4. Arap Dilinde Teşbihin Kullanım Genişliği	44
2.1.4.1. Rûhânî olanın rûhânî olmayana benzetilmesi (Hareketli bir şeyin hareketsiz bir şeye benzetilmesi):	44
2.1.4.2. Soyut olanın somut olana benzetilmesi:.....	46
2.1.4.3. Teşbihte mübalağanın caiz olması ve bunun yalan sayılmaması:.....	47
2.2. Hakikat ve Mecaz.....	48
2.2.1. Hakikatın Tanımı	49

2.2.2. Hakikatin Çeşitleri	50
2.2.3. Mecazın Tanımı	50
2.2.4. Kassâb'ın Mecaz Yerine Hakikate Hamlettiği Meseleler	51
2.2.4.1. Allah'ın sıfatlarının hakikatleri	51
2.2.2. Mecaz	74
2.2.2.1. Kassâb'ın tefsirinde mecaz-ı mürsel ve ilişkileri	75
2.2.2.2. Kassâb'ın tefsirinde mürekkep mecaz-ı mürsel	80
2.2.2.3. Mecaz-ı tazmin	86
2.2.2.4. Hazif mecazı	98
2.2.2.5. Kassâb'ın tefsirinde aklî mecaz ve ilişkileri	100
2.3. İstiare Konuları	104
2.3.1. İstiarenin Tanımı	104
2.3.2. İstiarenin Çeşitleri	105
2.3.4. Kassâb'ın Tefsirinde İstiare Meseleleri	105
2.4. Kinaye	110
2.4.1. Kinayenin Tanımı	110
2.4.2. Kinayenin Çeşitleri ve Kassâb'ın Değindiği İşlevleri	111
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE MEÂNİ İLMİ	
KONULARI	125
3.1. Hazif	126
3.1.1. Kassâb'ın Tefsirinde Hazif	127
3.1.1.1. Müsned ileyhin hazfi	127
3.1.1.2. Mefûlün bihin hazfi	130
3.1.1.3. Cümlenin hazfi (Söz aktarımı cümlesi)	136
3.1.1.4. Şart cümlesinin cevabının hazfi	137
3.1.1.5. Mevsufun hazfi	141
3.1.1.6. Câr ve mecrûrun hazfi	142
3.2. Itnâb	147
3.2.1. Itnâb Çeşitleri	147
3.2.3. Itnâbı Gerektiren Durumlar	149
3.2.4. Kassâb'ın Tefsirinde Itnâb Çeşitleri ve İşlevleri	149
3.2.4.1. Tekit etme ve yerleştirme için tekrar etme:	149
3.2.4.2. Özeli üstünlüğünü ortaya koymak için genelden sonra özeli zikretme:	153
3.2.4.3. Diğer itnâb şekilleri	154
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE BEDÎ İLMİ	
KONULARI	159

4.1. İltifat Sanatı.....	160
4.1.1. Kassâb'ın Tefsirinde İltifat Çeşitleri.....	161
4.1.1.1. Muhatap sîgasından gaip sîgasına iltifat (heybet ve azamet hissi verme):	162
4.1.1.2. Gaip sîgadan muhatap sîgasına geçiş.....	164
4.1.1.3. Mütেকellim sîgasından gaip sîgasına geçiş (Merhamet ve güven hissi):.....	168
4.1.1.4. Gaip sîgasından mütেকellim sîgasına geçiş:.....	170
4.1.1.5. Mütেকellim sîgasından muhatap sîgasına geçiş:	172
4.2. Te'kîdu'l-Medh bimâ Yuşbihu'z-Zemm (Yergi Biçiminde Pekiştirmeli Övgü)	173
4.2.1. Kassâb'ın Tefsirinde Te'kîdu'l-Medh bimâ Yuşbihu'z-Zemm	174
4.3. Mübalağa.....	177
4.3.1. Kassâb'ın Tefsirinde Mübalağa	179
SONUÇ.....	186
KAYNAKÇA	189

GİRİŞ

Konu Seçimindeki Faktörler

Araştırmacının Kassâb'ın tefsirini seçmiş olması aşağıdaki sebeplere dayanmaktadır:

- 1- Lafzı, manası ve nazmı yönünden mucize olan Kur'an'a hizmet etmek.
- 2- Belâğî çalışmaları uygulama düzeyine taşımak.
- 3- Kur'an'ın belâgatı üzerine yapılmış önceki çalışmalara katkı sağlamak.
- 4- Arap belâgatının Kur'an tefsiri üzerindeki etkisini üzerinde durmak.
- 5- Arap belâgatının fıkıh ve itikat gibi diğer ilimlerle ilişkisini tespit etmek.

Konunun Önemi

- 1- Kassâb'ın tefsiri, Kur'an'daki belâgat meseleleri üzerinde uzunca durduğu ya da bu meselelere işaret ettiği yerler dolayısıyla belâgatın uygulamalı yönüne örnek teşkil etmektedir.
- 2- Kassâb'ın tefsiri, ilahi beyânın tefsirindeki ihtilaflarda belâgatın belirleyici bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır.
- 3- Kassâb'ın tefsiri, itikadî meselelerin belâgat sahasına taşındığı kaynaklardan biri sayılmaktadır.
- 4- Bu eser, tefsir geleneğinde farklı bir yere sahiptir. Zira müellifin ilk hedefi kelimelere cevap vermek ve onların yöntemlerini çürütmektir.
- 5- Araştırmacının vakıf olduğu kadarıyla bu çalışma, Kassâb'ın tefsirindeki belâğî unsurları ele alan ilk çalışmadır.

Bu çalışmada araştırmacı, Kassâb'ın belâğî meselelerdeki görüşleriyle tefsirlerinde belâğî yön ağır basan diğer müfessirlerin görüşleri arasında karşılaştırma yapmak için birçok klasik ve modern tefsiri kaynak almıştır. Bunlardan en önemlileri; Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân ve İbn Âşûr'dur. Aynı şekilde çalışmada klasik ve modern Arap belâgatı kitaplarına da başvurulmuştur.

Çalışmanın Sınırları

Çalışmada Kassâb el-Kerecî'nin tefsirindeki belâğî meseleler beyân, bedî ve meânî yönleriyle ele alınacak ve bunların fıkıh ile itikat ilimleri arasında bir bağ kurulmaya çalışılacaktır.

Yöntem

Çalışmada tümevarım ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri izlenecektir. Böylece Kassâb'ın tefsirinde sunduğu belâğî unsurlar tahlil edilecek, bunlarla bağlantılı fikhî ve itikadî meselelere işaret edilecek ve Kassâb'ın belâgata dair görüşleriyle diğer müfessirlerin görüşleri arasında karşılaştırma yapılacaktır.

Kassâb'ın, Kur'an ayetlerine yaptığı yorumları sırasında belâgat meselelerinden birini ele aldığı metinler alıntılanarak ya da manası itibarıyla sunulacak, tahlil edilip fıkıh ve itikat gibi diğer ilimlerle bağlantısı ortaya konacak ve en önemli tefsir alimlerinin bu ayet hakkındaki görüşlerine yer verilerek bunların Kassâb'ın görüşüyle örtüşüp örtüşmediği tespit edilecektir.

Çalışmanın giriş kısmında Kur'an'ın belâğî yönüne ağırlık veren en önemli beyan araştırmalarından bahsedilecektir. Daha sonra Kassâb'ın zamanında belâgatın ne derece gelişmiş olduğunu tespit etmek, terimlerinin ve konularının durumuna vâkıf olmak ve Kassâb'ın belâğî meseleler ile bu meseleleri ifade ederken yer yer kullandığı belâgat terimlerinin farklılığının sebebini ortaya koymak için belâgatın o zamana kadar olan tarihi üzerinde kısaca durulacaktır.

Çalışmanın birinci bölümü eser ve müellifine ayrılmış olup birincisi müellif, ikincisi eserden bahseden iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım altı meseleyi ihtiva

etmektedir: ismi, künyesi ve nesebi; doğumu, hayatı ve ölümü; hocaları ve öğrencileri; inancı; eserleri; alimlerin onun hakkındaki görüşleri. İkinci kısım ise iki meseleden oluşmaktadır: kitabın adı ve müellife nispeti, kitabın önemi ve alimlerin kitap hakkındaki görüşleri.

Çalışmanın ikinci bölümünde Kassâb'ın tefsirinde yer alan beyanî meseleler ele alınmıştır. Bu bölümün giriş kısmında beyan ilminin itikat ile ilişkisinden bahsedilmiştir. Birinci kısmı tefsirde geçen teşbih meselelerine ve teşbihin fıkhıdaki kıyasla olan ilişkisine ayrılmıştır. İkinci kısımda hakikat ve mecaz meseleleri ele alınmıştır. Hakikat bölümünde Allah'ın sıfatlarının hakikati, Allah'a bakmanın hakikati, münafıkların kalplerinin hasta oluşunun hakikati ve “هل” soru edatının hakikatinden söz edilmiştir. Mecaz bölümünde ise çalışmanın konusu olan tefsirdeki mecaz türleri incelenmiş ve mecaz-ı mürsel ile ilgileri, mürekkep mecaz-ı mürsel, mecaz-ı tazmin ve hazif mecazı konularına değinilmiştir. Üçüncü kısımda istiare, istiarenin konuları ve tekit, akıbetin kötülüğünü ortaya koyma, küçük düşürme, tehdit, korkutma gibi işlevleri üzerinde durulmuştur. Dördüncü kısımda ise sıfattan ve mevsuftan olmak üzere kinaye çeşitleri ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü Kassâb'ın tefsirindeki meânî ilmi meselelerine ayrılmıştır. Bu bölüm iki kısımda işlenmiştir. Birinci kısım Kassâb'ın tefsirinde hazif ve hazfin cümlenin hazfi, şartın cevabının hazfi, mevsufun hazfi ve câr ve mcârûrun hazfi çeşitlerini konu eder. İkinci kısımda ıtınâb ile tekrâr, genelden sonra özelin zikri ve diğer çeşitlerinden bahsedilir.

Çalışmanın dördüncü bölümü ise muhassinât bed'îyye üzerinedir. Üç kısımdan oluşur: Birinci kısım İltifat ve çeşitleri hakkındadır (Muhataptan gaibe, gaipten muhataba, mütekellimden gaibe, gaipten mütekellime, mütekellimden muhataba). İkinci kısım te'kîdu'l-medih bimâ yuşbihu'z-zemm konusunu ele alır. Üçüncü kısım mübalağa ve işlevlerini konu eder. Çalışma, araştırmacının ulaştığı en önemli sonuçlarla noktalanır. Çalışmanın sonunda konu fihristi yer almaktadır.

Sınırlılıklar

- Kassâb el-Kerecî'nin tefsiri, belâgat ilminin olgunlaşma evresinden önce ortaya çıkmıştır.
- Kassâb'ın ortaya koyduğu belâgat vecihleri, üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyulacak türdendir. Çoğu zaman net bir isimlendirme olmaksızın konulara işaret edilmiş ve göndermede bulunulmuştur.
- Belâgat meseleleriyle fikhî ve itikadî meselelerin iç içe geçmiş olması, araştırmacıyı önce fikhî-itikadî meseleleri anlayıp sonra bunlarla belâgî meseleler arasında bağlantı kurmak zorunda bırakmıştır.
- Fıkıh ve itikadın belâgat ile ilişkisini ele alan az sayıda kaynak vardır.
- Kassâb'ın tefsirinde işlediği belâgî teşbih-usûlî kıyas ilişkisini konu eden çalışmalar çok nadirdir.

A. Kur'an-ı Kerim Üzerine Yapılmış Beyânî Çalışmalar¹

Kur'an-ı Kerim diğer semavi kitaplardan mucize bir beyana sahip olması yönüyle ayrılır. Arap toplumunun sözdeki fesahatleri ve ifadedeki incelikleriyle dilde olgunluk dönemine eriştikleri bir dönemde indirilen Kur'an Araplara onun bir benzerini, surelerinden bir suresinin benzerini ya da ayetlerinden birine denk olacak bir ayet getirmeleri hususunda meydana okumuştur. Bu meydan okumaya karşılık veremeyen Araplar, Kur'an hakkında şüpheler yaymaya çalışmışlar², bu ve diğer sebepler Kur'an-ı Kerim merkezli dil çalışmalarının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Tarih boyunca bu çalışmalara katkı sağlayanlardan en öne çıkan alimler şunlardır:

¹ Fadl Hasan Abbâs, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Dâru'n-Nefâis, Ammân 2016, c. 1 s. 406 ve sonrası.

² Abbâs, a.g.e., c. 1, s. 403-4.

Ebu Ubeyde³ (h. 209): Mecâzu'l-Kur'an adlı eserinde ayetlerin manasının belirlenmesi için izlenmesi gereken yolu açıklamıştır. Kitapta belâğî üsluplara da çokça yer verilmiştir.

Ferrâ⁴ (h. 207): Belâgata ilişkin değerlendirmeler (takdim-tehir, teşbih, kinaye) içeren Meâni'l-Kur'an adlı eserin müellifidir.

Câhız⁵ (h. 255): Kur'an belâgatına dair meseleleri el-Beyân ve't-Tebyîn ile el-Hayevân adlı eserlerinde dağılık olarak ele almıştır; îcâz, teşbih, mecaz, istiare ve kinayeden bahsetmiştir. Önde gelen Mutezile alimlerinden biri olan Câhız'ın⁶ Şevkî Dayf Arap belâgatının kurucusu saymaktadır.⁷

İbn Kuteybe⁸ (h. 322): "Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an" adlı kitabıyla Kur'an çalışmalarına katkıda bulunmuş ve Kur'an'a dil uzatan dinsizlere bu kitabında cevaplar vermiştir. Mecaz çeşitlerini sıraladığı bu kitabında İbn Kuteybe şöyle demiştir:

"Arapların sözlerinde mecazları vardır ve bu mecazların manası sözün kaynağı ve söyleme şekilleridir. Bu mecazların içinde istiare, temsil, kalb, takdim-tehir, hazf, tekrar, ihfa, izhar, tariz, ifsâh, kinaye, izah, bir kişiye çoğulmuş gibi hitap etme, topluluğa tekilmiş gibi hitap etme, bir kişiye ya da topluluğa ikilmiş gibi hitap etme, özel bir lafızla genel bir anlamı kastetme ve genel bir lafızla özel bir anlamı kastetme vardır."⁹

Ayrıca o, mecaz anlayışını sünni itikadına uygun şekilde geliştirmiş ve Allah'a isnat edilen kelam sıfatını mecaz kapsamına almamıştır.¹⁰

3 Hayatı hakkında bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, **Buğyetu'l-Vuât fi Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât** (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1964, c. 2 s. 294 ve sonrası.

4 Hayatı hakkında bkz.: es-Suyûtî, a.g.e., c. 2, s. 333.

5 Hayatı hakkında bkz.: Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ** (thk. İhsân Abbâs), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. 5, s. 2101 ve sonrası.

6 Muhammed b. Ali es-Sâmil, **el-Medhal ilâ Dirâseti Belâğati Ehli's-Sünne**, Dâru İşbilye, Riyad 2005, s. 24.

7 Şevkî Dayf, **el-Belâğa: Tatavvur ve Târîh**, Dâru'l-Meârif, Kahire t.y., s. 58.

8 Hayatı hakkında bkz.: el-Hamevî, a.g.e., c. 1, s. 293 ve sonrası.

9 İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an** (thk. İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 22.

10 es-Sâmil, a.g.e., s. 26.

Abdulkahir el-Cürcânî¹¹ (h. 471): Delâilu'l-İ'câz eserinde ortaya koyduğu nazım teorisiyle lafza ya da manaya diğerinden ayrı bakılmaması gerektiğini; lafzın mananın taşıyıcısı, mananın ise bu lafızla ifade edilen şey olarak görülmesinin doğru olacağını tespit etmiştir. Daha sonra bu nazımın güzelliğini Esrâru'l-Belâğa eserinde işlemiştir.

Zemahşerî¹² (h. 538): Nazım teorisinin detaylarını tefsiri Keşşâf'ta uygulamıştır.

Kur'an'ın beyan yönü üzerine çalışmalarıyla bu alana katkı sağlayan alimler arasında İbn Teymiyye¹³ (h. 728), İbnu'l-Kayyim¹⁴ (h. 751), Nazmu'd-Durer isimli tefsiriyle el-Bika'î¹⁵ (h. 885), İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm isimli tefsiriyle Ebu's-Su'ûd¹⁶ (h. 982) da sayılabilir.

Daha sonraki alimlerden Şeyh Muhammed Reşîd Rıza¹⁷ (h. 1354) “Menâr” kitabındaki beyanî yönelimiyle, Seyyid Kutub¹⁸ (h. 1387) “et-Tasavvuru'l-Fennî fî'l-Kur'ani'l-Kerîm” kitabıyla, Âişe Abdurrahman¹⁹ (m. 1998) “et-Tefsîru'l-Beyânî” kitabıyla, Muhammed el-Mübârek²⁰ (m. 1981) “Dirâse Edebiyye li-Nusûs mine'l-Kur'an” adlı kitabıyla bu alana katkı sağlayanlar arasındadır.

B.Kassâb'dan Önce Belâgat

Kassâb el-Kerecî hakkında yazan tabakat müellifleri onun hicri 360 yılı dolaylarında vefat ettiğini söylemişlerdir. Belâgatın Kassâb öncesi tarihinin bilinmesi de onun Kur'an ayetlerini belâğî yönden inceleme yöntemi ve bazı belâgat unsurlarını farklı biçimde ifade etmesinin nedenini açığa çıkarmaktadır. Kassâb'ın öncesinde ve onun döneminde belâgat konuları dil ve nahiv alimlerinin kitaplarında dağınık belâğî

11 Hayatı hakkında bkz.: es-Suyûtî, a.g.e., c. 2, s. 106.

12 Hayatı hakkında bkz.: el-Hamevî, a.g.e., c. 6, s. 2687 ve sonrası.

13 Hayatı hakkında bkz.: Salâhuddîn es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât** (thk. Ahmed el-Arnaût ve Turkî Mustafa), Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000, c. 7, s. 11 ve sonrası.

14 Hayatı hakkında bkz.: es-Suyûtî, a.g.e., c. 1, s. 62; es-Safedî, a.g.e., c. 2, s. 195.

15 Hayatı hakkında bkz.: Muhammed eş-Şevkânî, **el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'**, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire t.y., c. 1, s. 19; Hayruddîn ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, c. 1, s. 56.

16 Hayatı hakkında bkz.: ez-Ziriklî, a.g.e., c. 7, s. 59; eş-Şevkânî, a.g.e., c. 1, s. 261.

17 Hayatı hakkında bkz.: ez-Ziriklî, a.g.e., c. 6, s. 126.

18 Hayatı hakkında bkz.: ez-Ziriklî, a.g.e., c. 3, s. 147.

19 Hayatı hakkında bkz.: Mustafa Tâhir, “*ez-Zikrâ 21 li-Rahîli Binti's-Şâti' Âişe Abdurrahman: Abkariyyetu Mısır Lâ Teğîb*”, <https://gate.ahram.org.eg/News/2332278.aspx> 1.12.2019.

20 Hayatı hakkında bkz.: Muhammed el-Meczûb, **Ulemâ' ve Müfekkîrûn 'Araftuhum**, Dâru's-Şuvâf, Kahire 1992, c. 1, s. 229 ve sonrası; Abdullah el-'Akîl, “*Muhammed el-Mübârek: el-Âlim ve'l-Müfekkîr ed-Dâiye*”, **Mecelletu'l-Müctema' el-Kuveytiyye**, Sayı: 1708, 2006, s. 42.

yorumlar halinde bulunmaktaydı. Bu sebeple Kassâb'ın da açık bir şekilde mecaz, kinaye, istiare ya da iltifat sanatlarının varlığından bahsettiği görülmektedir. Bunun yerine onun teşbihe işaret ederek “darbu'l-emsal” ve “mesel” ifadelerini, mecazı kastederek “se'atu'l-lisân” yani “dil genişliği” ifadesini, alakası yakınlık olan mecaz yerine “bir şeyin başka bir şeyle yakınlığı dolayısıyla onun ismiyle isimlendirilmesinin caiz oluşu” ifadesini, sözde kinayenin varlığını göstermek için “kelimenin vaz olduğu mana dışında kullanılması” ifadesini ve kinayenin caiz olduğu kastıyla “ibâhatu'l-meârîz” ifadesini kullanmıştır.

Şevkî Dayf, belâgatın tarihini Arapların beğendiği şeyleri belîğ bir biçimde ifade ettikleri ve şiir ile hitabete karşı genel bir zevke sahip oldukları Cahiliye döneminden başlatır. Bu dönemin insanları kimi zaman Arap belâgatının beyan kısmında mütalaa edilen konular hakkında söz söylemişler, bu da dönemin şairlerini dillerini güzelleştirmek için çabalamaya itmiştir. Sadru'l-İslam döneminde geldiğinde ise Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in fesahat ve belâgat yolunda izledikleri yol sayesinde bu alana olan ilgi artmıştır. Şevkî Dayf'ın belirttiğine göre Emeviler Dönemi'nde söz sanatları alanındaki çalışmalarda artış olmuştur. Bunun nedeni Arapların şehirleşmesiyle entelektüel hayatın gelişmesi ve insanların aralarında siyasi ve itikadî konularda tartışmaya başlamalarıdır. Bu dönemde Mürcie²¹, Cebriyye²², Kaderiyye²³, Mutezile²⁴ gibi akımların ortaya çıkmasıyla Arap düşüncesi ve aynı zamanda sözün belâgatına bakış da gelişim göstermiştir.²⁵

Daha önce zikredilen dil alimlerinin Kur'an-ı Kerim'in beyanı alanına katkılarının yanı sıra zikredebileceğimiz, belâğî meseleler hakkında değerlendirmelerde bulunmuş

21 Mürcie isimlendirmesi tehir etme manasından gelir, zira onlar ameli niyetten ve imandan sonraya bırakmaktaydılar. Ayrıca bu isimlendirme, onların “kafire itaati nasıl fayda vermezse mümine de masiyeti zarar vermez” demelerine bağlı olarak umut verme anlamına da dayandırılabilir. Bu sözleriyle onlar günah işleyen müminin Allah'ın sevabından ümit kesmemesini sağlıyorlardı. Daha geniş bilgi için bkz.: Abdulmun'im el-Hafnî, **Mevsûatu'l-Firak ve'l-Cemâ'ât ve'l-Mezahibi'l-İslâmiyye**, Dâru'r-Reşâd, Kahire 1993, s. 351.

22 Cebriyye Kaderiyye'nin tam karşısında yer alan ve kulun amellerine mecbur olduğunu, amellerin kula nispetinin mecâzi olduğunu savunan bir akımdır. Daha geniş bilgi için bkz.: Abdulmun'im el-Hafnî, a.g.e., s. 135.

23 Kaderiyye Allah'ın kudret ve iradesinin olmadığını, kulların fiillerinden yalnızca kendilerinin sorumlu olduğunu ve Allah'ın fiillerin yaratıcısı olmadığını savunan bir akımdır. Allah'ın kudretini onun ilmi olarak yorumlamışlar ve tasarruf gücünü yaratıcı yerine kendilerine isnat etmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz.: Abdulmun'im el-Hafnî, a.g.e., s. 315.

24 Mutezile Emevilerin sonunda doğup Abbasiler Dönemi'nde gelişen bir İslami fırkadır. Yunan felsefesinden etkilenmeleri sebebiyle İslam inancını anlamada salt akla dayanmışlardır. Bu fırkaya Kaderiyye ismi de verilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz.: en-Nedvetu'l-Alemiyye li'ş-Şebâbi'l-İslâmî, **el-Mevsûatu'l-Müeyyessa fi'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsıra** (haz. Mâni' b. Hammâd el-Cühenî), Dâru'n-Nedveti'l-Alemiyye, Riyad 1999, c. 1, s. 64.

25 Bkz.: Dayf, a.g.e., s. 9 ve sonrası.

dil alimleri de vardır. Şevkî Dayf'ın “el-Belâğa: Tatavvur ve Târîh” kitabında bahsettiği²⁶ bu alimlerden bazıları şunlardır:

Müberrid²⁷ (h. 286): el-Kâmil adlı eserinde istiare, iltifat, îcâz, itnâb, takdim ve tehire işaret etmiş ve dildeki manasını kastetmekle birlikte zaman zaman mecaz kelimesine yer vermiştir. Ayrıca kinaye üzerinde de durmuş ve teşbihten ayrıntılı olarak bahsetmiştir.

Sa'leb²⁸ (h. 291): “Kavâidu'ş-Şi'r” adlı küçük hacimli eserinde mübalağa sanatından aşırı derecede abartma anlamında “ifrât fi'l-iğrâk” olarak bahsetmiş, istiareye yer vermiş ve kinayeye de anlamın inceliği anlamında “letâfetu'l-ma'nâ” ifadesiyle işaret etmiştir.

Şevkî Dayf Müberrid ve Sa'leb'in yanı sıra İbnu'l-Mukaffa', Sîbeveyh, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Câhız ve İbn Kuteybe'yi belâğî değerlendirmelerde bulunan müellifler arasında saymıştır. Bu müelliflerin dönemi, İbnu'l-Mu'tezz ile başlayan sistematik çalışmalar döneminden bir önceki merhaleye tekabül etmektedir.

İbnu'l-Mu'tezz²⁹ (h. 296): “el-Bedî” kitabının yazarıdır. Bu kitapta bedî sanatlarını beş adet ile sınırlamıştır: istiare, tecnîs (cinas), mutabakat (tıbak), reddu'l-a'câz alâ mâ tekaddemeha (sözün sonunun başta tekrar etmesi), el-mezhebu'l-keâmî (söze delil getirmek). İbnu'l-Mu'tezz'in sözü güzelleştiren unsurlar olarak belirlediği sanatlardan bazıları da iltifat, itiraz, rucû', el-hurûc min ma'nâ ilâ ma'nâ (Belâgat alimleri bunu istitrat yani konu değiştirmek olarak isimlendirmiştir.), te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zemm, hüsn-i tazmin, tariz, kinaye, ifrât fi's-sıfa (Kudame b. Ca'fer ve sonraki belâgat alimleri bunu mübalağa olarak isimlendirmiştir.) ve hüsn-i teşbihtir. Kitâbu'l-Bedî', belâgatın müstakil bir telif alanı olmasının ilk tezahürlerinden biri olarak sayılır.³⁰ Kudâme b. Ca'fer³¹ de (h. 337): “Nakdu'ş-Şi'r” kitabını yazmış ve bu

26 Bkz.: Dayf, Dayf, a.g.e., s. 60 ve sonrası.

27 Hayatı hakkında bkz.: Muhammed ez-Zebîdî, **Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn** (Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1984, s. 101.

28 Hayatı hakkında bkz.: Ahmed İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân** (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrut 1978, c. 1, s. 102.

29 Hayatı hakkında bkz.: İbn Hallikân, a.g.e., c. 3, s. 76; el-Hamevî, a.g.e., c. 4, s. 1519.

30 Bkz. Hammâdî Sammûd, **et-Tefkîru'l-Belâğî 'inde'l-Arab**, el-Matba'atu'r-Resmiyye li'l-Cumhûriyyeti'l-Tûnsiyye, Tunus 1981, s. 13.

31 Hayatı hakkında bkz.: el-Hamevî, a.g.e., c. 5, s. 2235.

kitapta, az lafızların ima yoluyla çok manayı ihtiva etmesi anlamında “işaret” terimini kullanmıştır.

İbnu'l-Mu'tezz ve Kudâme b. Ca'fer dışında belâgat alanında sistematik çalışmalar dönemine nispet edilen alimler bulunmakla beraber³² bu alimler Kassâb el-Kerecî'den sonra gelmiştir. Kassâb el-Kerecî'den sonra belâgat çalışmalarının zirveye ulaştığı dönem³³ gelmektedir. Bu dönemi beyan ve meânî nazariyelerini ortaya koyan Abdulkahir Cürçânî (h. 471) ve bu beyan nazariyesine çok sayıda ekleme yapan Zemahşerî temsil etmektedir. Şevkî Dayf'a göre Zemahşerî ile birlikte kinaye, istiare, mecaz-ı aklî ve mecaz-ı mürsel formları tamamlanmış ve meânî ilminin kaideleri oturmuştur. Cürçânî ve Zemahşerî'den sonra belâgat duraklama evresine girmiş, belâgat alimleri kendilerinden önce bu alanda telif edilen eserleri özetleme yoluna gitmişlerdir. Bu minvalde Fahrettin er-Râzî³⁴ (h. 606) “Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz” eserini telif etmiş ve bu eserinde Abdulkahir Cürçânî'nin yazdıklarını bâblara ayırıp düzenleme işine yönelmiştir. Keza Sekkâkî³⁵ (h. 626) Miftâh'ında kendinden öncekilerin yazdıklarını özetlemiştir. Kazvîni³⁶ (h. 739) de Sekkâkî'nin eseri Miftâh'ı “Telhîsu'l-Miftâh” adlı kitabında özetlemiştir.³⁷

Bu zikrettiklerimizden de anlaşıldığı gibi Kassâb el-Kerecî, belâgat ilminin dil ve nahiv alimlerinin eserlerinde dağınık olarak yer alan belâğî mülâhazalardan ibaret olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu da Kassâb'ın belâgat konularını farklı biçimlerde ele almasını ve bu konuları ifade ederken kullandığı terimlerin farklılığını açıklamaktadır.

32 Bkz.: Dayf, a.g.e., s. 62 ve sonrası.

33 Bkz.: Dayf, a.g.e., s. 160 ve sonrası.

34 Hayatı hakkında bkz.: el-Hamevî, a.g.e., c. 6, s. 2585.

35 Hayatı hakkında bkz.: es-Suyûtî, a.g.e., c. 2, s. 664.

36 Hayatı hakkında bkz.: es-Safedî, c. 3, s. 199

37 Bkz.: Dayf, a.g.e., s. 271 ve sonrası.

BİRİNCİ BÖLÜM: KASSÂB VE ESERİ

1.1.Yazar Hakkında

1.1.1. İsmi, Künyesi ve Nesebi

İslam fetihlerine katılıp cihat ettiği ve çok sayıda kâfiri öldürdüğü için Kassâb lakabını alan yazarın tam adı, el-Hâfız el-İmâm Ebû Ahmed Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kerecî el-Ğâzî el-Mücâhid'dir. Kerecî ismini, Isfahân ile Hemedân arasında³⁸ yer alan ve günümüzde İran'ın doğusunda bulunan Kerec bölgesine nispetle almıştır.³⁹

İbn Nâsıreddîn'in zikrettiğine göre Kerec'i şehir haline getiren ilk kişi Emîr Ebu Dülef el-Kasım b. İsâ el-İclî'dir. Söylendiğine göre bu bölgeyi imar çalışmalarına ilk olarak babası İsâ b. İdrîs b. Mi'kal el-İclî başlamış, daha sonra Ebû Dülef bu çalışmaları tamamlamıştır.⁴⁰

1.1.2. Doğumu, Yaşamı ve Ölümü

Biyografi kitaplarında Kassâb'ın doğum yeri, zamanı ve yaşadığı yer hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kassâb hakkında yazan tabakat müelliflerinin sözlerinden, onun ilim ve cihat arasında yetiştiği anlaşılmaktadır. Tabakat kitaplarında geçtiği üzere o, muhaddis Ali b. Harb et-Tâî'den⁴¹ rivayette bulunan babası Ali b. Muhammed el-

38 Hayatı hakkında bkz.: Muhammed Osman ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 100; Muhammed Osman ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'** (thk. Komisyon), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984, c. 16, s. 213; Celaluddîn Suyûtî, **Tabakatu'l-Huffâz**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 380; es-Safedî, a.g.e., c. 4, s. 85.

39 Bkz.: el-Kerecî el-Kassâb, **Nüketu'l-Kur'an ed-Dâlle 'alâ'l-Beyân** (thk. Ali et-Tuveycirî vd.) Dâru'l-Kıyem, Demmâm 2003, c. 1, s. 20. (Muhakkik buna işaret etmiştir.)

40 İbn Nâsıreddîn el-Kaysî, **Tavzihu'l-Müştebih** (thk. Muhammed Na'im el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Ris'ale, Beyrut t.y., c. 7, s. 305.

41 Ebu'l-Hasen Ali b. Harb b. Muhammed b. Ali et-Tâî el-Mevsilî: Azerbaycan'da hicri 175 yılının Şaban ayında doğmuş ve 265 yılında vefat etmiştir. Güvenilir bir muhaddis olup Nesâî kendisinden rivayette bulunmuştur. Aynı zamanda ahbâr ve ensâb ilmine hâkim, bir edip ve şairdi. (Bkz.: el-Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd** (thk. Mustafa Atâ'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 11, s. 415; ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'**, c. 12, s. 251.

Kerecî'den⁴² hadis rivayet etmiştir. Ayrıca bir gazi ve mücahit olduğu da kayıtlara geçmiştir.⁴³

Vefat tarihi noktasında ise çoğu teracim kitabı onun hicri 360 yılında vefat ettiğini zikretmiştir. Safedî onun 360 yılı ya da öncesinde vefat ettiğini söylemiş⁴⁴, Zehebî Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ eserinde 360 yılı dolaylarına kadar yaşadığını ifade etmiş⁴⁵, Tezkiratu'l-Huffâz kitabında ise "Vefatıyla ilgili bilgiye ulaşamadım; ancak 360 yılına kadar yaşamış olduğu zannedilir, Allah daha iyi bilir." demiştir.⁴⁶

1.1.3. Hocaları ve Öğrencileri

Teracim kitapları onun bir grup alimden rivayette bulunduğunu zikretmiştir.⁴⁷ Bu alimlerden bazıları şunlardır:

Babası Ali b. Muhammed el-Kerecî.

Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Abbâs el-Ahram: Hicri 301 yılında vefat etmiş bir fakihdir. Zehebî onun hakkında şöyle demiştir: "Onun selefin geleneğine tabi bir vasiyeti vardır ve bu vasiyette Kur'an lafzının mahluk olduğunu düşünenin küfre düştüğünü söyler."⁴⁸

Muhammed b. İbrahim et-Tayâlisî: Bağdat'ta ve Mısır'da hadis rivayet etmiş, uzun bir ömür yaşamış, gezgin bir muhaddistir.⁴⁹ Sem'ânî'nin bazılarında naklettiğine göre zayıf ve metruk olup görüşmediği alimlerden rivayette bulunmuştur.⁵⁰

42 Biyografisine rastlanmamıştır. Ancak oğlu Muhammed b. Alî el-Kassâb'ın biyografisinde adı zikredilmiştir. Nitekim Zehebî Tezkiratu'l-Huffâz'ında onun muhaddis Ali b. Harb et-Tâi ve tabakasından olduğunu, oğlu Kassâb'ın da ondan rivayette bulunduğunu zikretmiştir. (Bkz.: ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 100; **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 16, s. 213).

43 Bkz.: ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 100; **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 16, s. 213.

44 es-Safedî, a.g.e., c. 4, s. 85.

45 ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 16, s. 213.

46 ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 101.

47 ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 100; **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 16, s. 213.

48 Bkz.: ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 14, s. 144.

49 Bkz.: el-Bağdâdî, a.g.e., c. 1, s. 421.

50 Hayatı hakkında bkz.: Abdülkerîm es-Sem'ânî, **el-Ensâb** (thk. Abdurrahmân b. el-Muallimî el-Yemânî vd.), Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, t.y. 1977, c. 1, s. 113.

Abdurrahman b. Muhammed b. Silm er-Râzî: Hadis hafızlarından olup Isfahan'da yaşamış ve oranın camisinde imamlık yapmıştır. 291 yılında vefat etmiştir. Ebu Na'îm el-İsfahânî onu sözü makbul olanlardan saymıştır. Eserleri arasında “el-Müsned” ve “et-Tefsîr” zikredilir.⁵¹

Ca'fer b. Ahmed b. Fâris: Muhaddislerdendir. Hicri 289 yılında Kerec'de vefat etmiştir.⁵²

el-Hasen b. Yezîd ed-Dekkak: Hemedânlıdır ve “Abedan” diye bilinir. Onun hakkında Zehebî şöyle demiştir: “O sadûk, yani hadis rivayetinde doğru sözlü idi. Hicri 328 yılında vefat etti.”⁵³

Kassâb hakkında yazan teracim müellifleri ondan rivayette bulunan ancak üç öğrencisinden bahsetmiştir.⁵⁴ Bu öğrenciler; oğulları Ebu'l-Hasen Ali⁵⁵ ve Ebu'l-Ferec Ammâr⁵⁶ ile Ebû Mansûr el-Muzaffer b. Muhammed b. el-Huseyn el-Burûcirdî⁵⁷ dir.

1.1.4. İtikadı

Kassâb'ın kitabı Nüketu'l-Kur'an'da istivâ, kürsî, yedeyn ve kelam⁵⁸ gibi itikadî konuları tartışması ve Mutezile, Cehmiyye⁵⁹ ve Kaderiyye'ye itikadî meselelerde muhalefet etmesi onun ehli sünnet ve'l-cemaat mezhebine tabi olduğunu göstermektedir. O, belâgat konularını itikadî görüşlerini açıklamak ve diğer kelâmî mezheplerden hasımlarının görüşlerini çürütmek için kullanmıştır. Bu nedenle Kassâb, tefsirinde ele aldığı ayetlerin birçoğunda hakikat ve mecaz konusunu işlemiş ve bunları itikadî meselelerle irtibatlandırmıştır.

51 Bkz.: Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsfahân* (thk. Seyyid Kısravey Hasan), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 2, s. 75; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 13, s. 530; ez-Ziriklî, a.g.e., c. 3, s. 324.

52 Bkz.: el-İsfahânî, a.g.e., c. 1, s. 295.

53 Bkz.: Muhammed Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm* (thk. Beşâr Ma'rûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, c. 7, s. 549.

54 ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, c. 3, s. 100; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 16, s. 213.

55 Biyografisine ulaşamadı.

56 Biyografisine ulaşamadı.

57 Biyografisine ulaşamadı.

58 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 426; c. 1, s. 178; c. 1, s. 316; c. 1, s. 279.

59 Cehmiyye: Ebû Muhriz Cehm b. Safvân er-Râsibî'nin takipçileri olup cebr ve ircâ görüşlerini savunmuşlardır, ezeli sıfatlar konusunda Mutezile'ye katılmışlardır. Bkz.: Abdunmun'im el-Hafnî, a.g.e., 167.

Zehebî Kassâb'ın, kelim mezhepleri arasında da tartışma konusu olan "Allah'ın sıfatları" konusundaki görüşünü şöyle nakletmiştir:

"O; Allah'ın kendisi hakkında ya da Resulünün onun hakkında söylediği her sıfatın mecaz kapsamı dışında olduğunu söyler. Ona göre eğer bu sıfatlar mecaz olsaydı mutlaka tevil edilir ve 'basar sıfatının manası şudur', 'sem' sıfatı şu anlama gelir' denilir; bu sıfatlar akla gelen manası dışında açıklanırdı. Seleflerimiz bu sıfatları olduğu gibi kabul edip tevil etmediğine göre biliriz ki bunlar mecaza hamledilmez, bilakis açık seçik hakikattirler."⁶⁰

Bu sözler Kassâb'ın itikadî mezhebini ortaya koymaktadır. Şöyle ki o; sem', basar ve Allah'ın kendisi için zikrettiği diğer sıfatların hakiki manada olduğunu söyleyerek bu sıfatların mecâzî olduğunu savunan Mutezile'ye muhalefet eder. Bu konuda sıfatları hakiki manasıyla kabul eden seleflerin izinden gittiğini açıkça belirtir.

Kitabında geçen ve mezhebine delalet eden görüşlerinden biri de Kur'an'ın zahiri hakkındaki şu sözüdür: "Bir kelimenin eğer bilinen zahiri bir manası ve mümkün olan batını bir manası varsa zahirinden koparılıp batınına hamledilmesi ancak ümmetin icmâi ya da Kur'an ve sünnetten birinde varit olan nasla mümkün olur."⁶¹ Sözü zahiri manasıyla kabul etmek de Allah'ın sıfatlarına üzerine bir ekleme yapmadan, onlardan bir şey eksiltmeden ya da bu sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzetmeden iman eden ehli sünnetin mezhebidir.⁶²

Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye'nin zikrettiğine göre Kassâb, "el-İ'tikadu'l-Kadiri" eserini telif eden kişidir.⁶³ Bu eserde, ehli sünnet ve'l-cemaatin itikadını açıklayan Kassâb eserini halife Kadir bi'llah'a ithaf etmiş ve Mutezile ile Rafızıyye gibi fırkalardan ehli sünnet çizgisini aşanları tövbeye davet etmiştir.⁶⁴ Abdulaziz Âl Abdullatîf de aynı görüşü savunmuş ve birtakım alimlerin Kassâb'ı, Mutezile'nin ve

60 ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 16, s. 213-4.

61 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 180.

62 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime fi'l-Usûli'l-Fikriyye li'l-Belâğa ve İ'câzi'l-Kur'an**, Dâru'l-İmân, Ribat 1989, s. 44.

63 İtikat hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmed el-Kerecî, **el-İ'tikadu'l-Kadiri** (thk. Abdulaziz Abdullatîf), Mecelletu'l-Câmia Ümmü'l-Kurâ, Suudi Arabistan 2006.

64 Ahmed İbn Teymiyye, **Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fi Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye** (thk. Abdurrahman el-Yahya), Mecma'ul Melik Füh'd, Suudi Arabistan 2005, c. 1, s. 179-80.

Kur'an'ın mahluk olduğunu düşünenlerin tekfir edildiği “el-İ'tikadu'l-Kadiri” eserinin müellifi olarak gördüklerini söylemiştir.⁶⁵

Tüm bunlar göz önüne alındığında Kassâb'ın ehli sünnet mezhebinden olduğu, Mutezile itikadına ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlere muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da işlediği ve itikatla alakalı belâğî meselelerdeki görüşlerinde de bu etkili olmuştur. Sonraki bölümlerde bu konu daha detaylı işlenecektir.

1.1.5. Eserleri

Teracim müellifleri Kassâb'ın bir grup eserine yer vermiş, kendisi de Nüketu'l-Kur'an kitabında eserlerinden bahsetmiştir. Kendisinin zikrettiği kitapları şunlardır:

Nüketu'l-Kur'an ed-Dâlle 'ale'l-Beyân fî Envâ'i'l-Ulûm ve'l-Ahkâm: Bu çalışmanın konusu olan kitaptır. İkinci bölümde kitapla ilgili daha geniş bilgiler verilecektir. Eser dört kısım halinde tahkik edilmiştir: Fatiha suresinden Ra'd suresine kadar olan 1. kısmı Ali b. Gazi et-Tuveyciri tarafından tahkik edilmiş ve Dâru'l-Kıyem-Dâru İbn Affân yayınevinden h. 1424/m. 2003 yılında bir cilt halinde basılmıştır. İbrahim suresinden Sâd suresine kadar olan 2. ve 3. kısmı İbrahim b. Mansur el-Cüneydil tarafından tahkik edilmiş ve Dâru'l-Kıyem-Dâru İbn Affân yayınevinden h. 1424/m. 2003 yılında bir cilt halinde basılmıştır. Zümer suresinden Nâs suresine kadar olan 4. ve son kısmı ise Şâyi' b. Abduh b. Şâyi' el-Esmerî tarafından tahkik edilmiş ve Dâru'l-Kıyem-Dâru İbn Affân yayınevinden h. 1424/m. 2003 yılında bir cilt halinde basılmıştır.

65 Bkz.: el-Kassâb, **el-İ'tikadu'l-Kadiri**, s. 243 ve sonrası.

Şerhu'n-Nusûs: Nüketu'd-Dâlle kitabının birçok yerinde bu kitabından bahsetmiş ve bazı bâbları hakkında bilgi vermiştir. Bunlar; Tahâret⁶⁶, Ticaret⁶⁷, Ferâiz⁶⁸, Nikâh⁶⁹, Talâk⁷⁰, Usûl⁷¹ ve Zihâr⁷² bâblarıdır.

er-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ bi'l-Ahbâr.⁷³

er-Redd 'ale'l-Bâhilî: Bu eseri bir yerde müstakil bir kitap gibi⁷⁴, başka bir yerde ise farklı şekilde zikretmiş ve şöyle demiştir: “Kitaplarımızda birçok farklı yerde Bâhilî’ye, İbn Ebî Ya’kub’a ve İbn Hirmân’a reddiyeler yazdık.”⁷⁵ Bu sözü ise “er-Redd 'ale'l-Bâhilî ve'bni Ebî Ya’kub ve'bni Hirmân” adında tek bir kitap yazdığı ya da “er-Redd 'ale'l-Bâhilî”, “er-Redd alâ İbni Ebî Ya’kub” ve “er-Redd 'alâ İbn Hirmân” isimlerinde üç kitabının olduğu ihtimalini taşımaktadır.

el-Mücerred fi'Reddi 'ale'l-Muhâlifin bi'l-Ahbâr⁷⁶, Kitâbu'z-Zekât⁷⁷, Kitâbu's-Salât⁷⁸, Kitâbu'-Tahâra⁷⁹, Vasfu'l-Îmân ve Ziyâdetuhû ve Naksuhû⁸⁰ da kendi zikrettiği eserleri arasındadır.

Teracim kitaplarında zikredilen eserleri ise “Sevâbu'l-A'mâl”, “İkâbu'l-A'mâl”, “es-Sünne” ve “Te'dîbu'l-Eimme” kitaplarıdır.⁸¹

66 el-Kassâb, **en-Nüketu'l-Dâlle**, c. 2, s. 83.

67 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 84.

68 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 367; c. 3, s. 644.

69 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 449.

70 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 652; c. 3, s. 658; c. 4, s. 327; c. 4, s. 332.

71 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 22.

72 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 247.

73 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 442.

74 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 586; c. 4, s. 80; c. 4, s. 376; c. 4, s. 387.

75 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 485.

76 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 364.

77 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 575.

78 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 347.

79 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 391.

80 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 140.

81 Zehebî Tezkiratu'l-Huffâz 3/101'de ve Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ' 16/213'te bunları zikretmiştir. Safedî de el-Vâfi bi'l-Vefeyât 4/85'te bunları zikretmiş ancak “es-Sünne” yerine “Şerhu's-Sünne” ismini kullanmıştır. Ayrıca bkz.: Muhammed ed-Dimaşkî es-Sâlihî, **Tabakat Ulemâu'l-Hadîs** (thk. Ekrem el-Büşî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, c. 3, s. 132.

1.1.6. Alimlerin Onun Hakkındaki Görüşleri

Alimlerin kitaplarında varit olan görüşleri, Kassâb el-Kerecî'nin üç alanda çalışma yapmış bir alim olduğuna delalet eder:

1. Akait: Nüketu'l-Kur'an eseri ve bu eserinde ele alıp tartıştığı, Mutezile ve kelam ehline cevap verdiği itikadî konular onun akait alanına önem gösterdiğini ve bu alanda çalıştığını göstermektedir. İbnu'l-Kayyim'in onun hakkındaki şu sözleri bu yargıyı doğrular niteliktedir: "Meşhur imam Şeyh Ebû Ahmed el-Kerecî, ehli sünnet itikadı olduğu zikredilen ve onun dördüncü yüzyılda halife el-Kadir bi'llâh'a sunup insanlara okuduğu, ehli sünnet gruplarının hangileri olduğunu belirleyerek Mutezile'nin ehli sünnetten ayrılanlarına tövbe çağrısını yaptığı "el-İ'tikat" eserinde şöyle der..."⁸²
2. Hadis: Zehebî, Suyûtî ve Safedî onu "İmam ve Hâfız" olarak nitelemektedirler.⁸³ "Hâfız", hadis ehlinin derecelerinden biri olup "muhaddis" derecesinin bir üstüdür. Hafız İbn Seyyidi'n-Nâs⁸⁴'a göre bu derecenin tanımı; hadis ravileri ve rivayetlerine muhaddisten⁸⁵ daha hâkim olması, şeyhlerini ve şeyhlerinin şeyhlerini tabaka tabaka bilmesi, öyle ki her tabakadan bildiklerinin bilmediklerinden fazla olmasıdır.⁸⁶
3. Cihat: Teracim kitapları onun birçok savaşa katıldığını ve savaş alanında çok sayıda kafirin kanını akıttığını, bu yüzden Kassâb adını aldığını zikretmektedir. Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî es-Sâlihî de buna işaret etmiş ve onun hakkında "İmam, hâfız, Ebû Ahmed, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kerecî el-Mücâhid" demiştir.⁸⁷ Zehebî ise "Hâfız ve İmâm Ebû Ahmed Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kerecî el-Mücâhid: Kassâb adıyla bilinmesinin nedeni savaşlarda çok sayıdaki kafirin kanını akıtmış olmasıdır."

82 Muhammed b. el-Mevsîlî, **Muhtasaru's-Savâ'ik'l-Mürsele** (thk. el-Hasan el-Alevî), Mektebetu Advâi's-Selef, Riyad 2004, c. 4, s. 1286.

83 Bkz.: ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz** c. 3, s. 100; es-Suyûtî, **Tabakatu'l-Huffâz**; es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, c. 4, s. 85.

84 İbn Seyyidi'n-Nâs: Fakih, allâme ve hafızdır. Tam adı, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Yahya b. Seyyidi'n-Nâs el-Ya'merî el-Endelusî el-İşbîlî'dir. Hicri 597 yılında doğmuş ve 659 yılında vefat etmiştir. Zahiri mezhebindedir. (Ayrıca bkz.: ed-Dımaşkî, a.g.e., c. 4, s. 235; ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 4, s. 162).

85 Hâfız İbn Seyyidi'n-Nâs'a göre muhaddis tanımı: "Hadisle rivayet ve dirayet alanında iştigal edip ravileri toplayan, kendi zamanındaki ravilere ve rivayetlere hâkim olan ve bu alanda ezberiyle bilinip adaletiyle meşhur olarak öne çıkan kişidir." (Celaluddîn es-Suyûtî, **Tedribu'Râvî** (thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî), Mektebetu'l-Kevser, Riyad 1995, c. 1, s. 37).

86 es-Suyûtî, a.g.e., c. 1, s. 37.

87 ed-Dımaşkî, a.g.e., c. 3, s. 132.

demiştir.⁸⁸ Suyûtî de onun adını “Hâfız ve İmâm Kassâb Ebû Ahmed Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kerecî el-Mücâhid” şeklinde zikretmiştir.⁸⁹

Bu üç alanın yanı sıra Kassâb; tefsiri Nüketu'l-Kur'an'da da net olarak görüldüğü üzere dil ilimleri, belâgat, fıkıh, itikat ve kıraatler alanında bilgi sahibiydi. Ebû'l-Hasen el-Kerecî⁹⁰ onun hakkında şunları söylemiştir:

وفي الكرج الغراء أوكذ عصره أبو أحمد القصاب غير مغالب
تصانيفه تُبدي فنون علومه فلست ترى علماله غير شارب

“Kerec’de alnı ak, zamanında tek biri...”

O ki Ebû Ahmed el-Kassâb’dır tartışmasız.

Onun kitapları gösterir ilmindeki kemalini

Görürsün her ilimden nasibi olduğunu.”⁹¹

İbn Teymiyye de onun bir sözünü naklederken şöyle demiştir: “Şeyh ve imam Ebû Ahmed Kassâb el-Kerecî, o bölgenin ilim ve dinde imamı, dedi ki...”⁹²

Tüm bu sözlerden yola çıkarak denebilir ki Kassâb hadis ilminde yetkin bir mertebeye sahipti, nitekim o “hâfız” derecesine ulaşmıştı. İtikat ilminde de hem ona nispeti kesin olmasa da telif ettiği düşünülen “el-İ’tikadu'l-Kadirî” hem de tefsirinin içerdiği itikadî meselelerden dolayı söz sahibi olduğu söylenebilir. Yine tefsirinde yer verdiği fıkıh, dil, belâgat ve kıraat ilimlerine dair meseleler onun ilminin geniş olduğunu ve yüksek bir ilmî mertebede bulunduğunu göstermektedir.

88 ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 100.

89 es-Suyûtî, **Tabakatu'l-Huffâz**, s. 380.

90 Ebû'l-Fidâ ed-Dımaşkî “Tabakat Fukahâu’ş-Şafi’iyyîn” eserinde Kerh’e nispet etmiş ve “Kerhî” demişse de Zehebî onu “Târîhu'l-İslâm” eserinde Kerec’e nispet etmiştir. İkisinin de ittifak ettiği nokta adının Muhammed b. Abdulmelik b. Muhammed b. Ömer olduğudur. Hicri 458 yılında doğmuştur. Sem’ânî onun hakkında şöyle demiştir: “Ben onu Kerec’de gördüm. İmam, muttaki, fakih, müftü, iyi bir muhaddis, edip ve şairdi; ömrünü ilim öğrenip yaymakla geçirdi.” Selefî akidesini açıkladığı meşhur bir kasidesi vardır. 532 yılının Şaban ayında vefat etmiştir. (Bkz.: ez-Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c. 11, s. 578; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, **Tabakat Fukahâu’ş-Şafi’iyyîn** (thk. Abdulhafız Mansur), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2002, c. 1, s. 606).

91 ez-Zehebî, **Tezkiratu'l-Huffâz**, c. 3, s. 100; **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'**, c. 16, s. 213.

92 İbn Teymiyye, a.g.e., c. 1- s. 179-80.

1.2. Nüketu'l-Kur'ân

1.2.1. Eserin Adı ve Müellife Nispeti

Kassâb hakkında yazan teracim kitaplarında onun “en-Nüketu'd-Dâlle alâ'l-Beyân fi Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm” eseri diğer eserlerinin arasında zikredilmemektedir. Bu isim bizzat kitabın mukaddimesinde şu ifadelerde görülmektedir: “Bu kitap yani Nüketu'l-Kur'an; Kur'an'daki latifeleri ele alır ki bunlar birçok ilim ve hükümde Kur'an'ın beyân gücüne delalet eder. İnsanların kelim ve fikhın açıklanmasıyla kapsamına dair kaynağı ilahi, faydası yüce birçok sanatın bulunduğu açık ve kapalı ayetlerde içine düştükleri ihtilafları açıklar.”⁹³

Kezâ, İbn Teymiyye'nin “Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye” eserinde de bu kitabın adına Ebu'l-Hasen el-Kerecî⁹⁴den nakledilen söz bağlamında rastlanır: “Aynı şekilde Kassâb adıyla bilinen fakih imam Ebû Ahmed Muhammed b. Alî el-Kerecî, ölünün azabı hissetmesiyle ilgili ayet ve hadisleri uzun uzun açıkladığı Nüketu'l-Kur'an kitabında ölünün sorgu sualden sonra berzah aleminde kaldığı sürenin uzunluğunu da azabı da hissetmediğini söyler.”⁹⁵ Bu konu Kassâb'ın tefsirinde birçok yerde ele alınmıştır.⁹⁶

“Nüket” kelimesinin manasına gelince, bu kelime “nükte”nin çoğuludur. Şerîf Cürcânî nükteyi şöyle tanımlamıştır: “Nükte, dikkatlice bakıp üzerinde düşünerek ortaya çıkarılan latifedir. ‘Mızrakla yeri çizerek bir iz bırakma’ ifadesinde de aynı kökten gelen نَكْتٌ fiili kullanılır. İnce meseleler de mızrağın ucu gibi zihinde iz bıraktıkları metaforu dolayısıyla nükte olarak isimlendirilmiştir.”⁹⁷

93 el-Kassâb, a.g.e., 1/77.

94 Hayatı hakkında önceki dipnotlara bakınız.

95 İbn Teymiyye, a.g.e., c. 6, s. 406.

96 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 184-5; c. 1, s. 591; c. 2, s. 294.

97 Seyyid Şerîf Cürcânî, **et-Ta'rifât** (thk. Muhammed 'Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 207.

1.2.2. Eserin Yöntemi ve İlmî Değeri

1.2.2.1. Eserin Yöntemi

Kassâb tefsirinde fıkıh, itikat, dil, belâgat ve kıraatin de aralarında bulunduğu birçok ilmi bir araya getirmiştir. Eseri telif etmekteki amacı spesifik meseleleri tartışmak ve önemli çıkarımları ortaya koymak olduğundan Kur'an-ı Kerim'in tümünü tefsir etmemiştir. Bilakis o, belli başlı ayetlerin hatta bazı ayetlerin de bir kısmının tefsiri üzerinde durmuş ve fikhî ya da itikadî meseleler ihtiva eden ayetlerin tefsirinde dil ve belâgatı kullanmıştır.

Kassâb tefsirinin mukaddimesinde yönteminden ve kitabı yazmaktaki hedefinden bahsetmiştir. Nitekim o; üzerinde ihtilafa düşülen birçok hüküm ve ilmi kitabının konusu yaptığını, bu kitapta açık, kapalı ve zor anlaşılan ayetlerin üzerinde durduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu kitapta kendi deyimiyle dalalete düşüp kelimelerin ehlinin uydurmalarıyla yetinen muhaliflere ve bidat ehline cevap vermesine yarayacak çok sayıda delil zikretmiştir.⁹⁸ Kassâb'ın tefsirinde en göze çarpan unsurlar ise şunlardır:

Kassâb kitabında Fâtır, Ğâfır ve Alak sureleri hariç tüm surelerden tefsir yapmıştır. Tefsiri Fatıha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle noktalanmaktadır. Kassâb dil ve belâgata ilişkin bazı meselelerdeki delilini güçlendirmek için şiirden yararlanmıştır. Örneğin ترى yani görmek fiilinin hakiki mananın dışında, mecaz ve istiare bâbından gelebileceğini göstermek için Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın aşağıdaki beytiyle istişhat etmektedir⁹⁹:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَهْلَكَ تُبَعَّا وَأَهْلَكَ لَقْمَانَ بْنَ عَادٍ وَعَادِيًّا¹⁰⁰

“Görmedin mi ki Allah Tubba' kavmini de

Âd kavminin (uzun yaşayanlarından) Âdi ile Lokman'ı da helak etmiştir.”

98 Bkz.: Nüketü'l-Kur'an'ın mukaddimesi, c. 1, s. 77-79.

99 el- Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 34.

100 Ahmed b. Yahya Sa'leb, Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ, Matba'atu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1944, s. 288.

Başka bir yerde de İbnu'r-Ra'lâ' el-Ğassânî¹⁰¹'nin aşağıdaki beytini delil göstererek kâfiri ölü olmakla tasvir etmenin mübalağa kabilinden caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰² Bu istidlâlî *أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّتَلَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ۚ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*¹⁰³ ayetinde kullanan Kassâb, “Asıl ölü yaşayanlar arasındaki ölüdür” diyerek mübalağalı bir tasvir sunan, yaşayan birini ölü olmakla nitelendirip gerçekten ölen kimsenin aslında dünyanın yorgunluğundan kurtulduğu için ölü olmadığını söyleyen Ğassânî'nin beytiyle, bu ayetteki kullanıma Arapların yabancı olmadığını kanıtlamıştır:

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءُ¹⁰⁴

“Ölüp de bu dünyadan kurtulan değildir ölü,

Asıl ölü bu yaşayanlar arasındaki ölüdür.”

Âmir b. Tufeyl'in aşağıdaki beytini ise Arapların ancak vaadini yerine getirmemeyi sözden dönme saydıklarını, tehditten dönmenin ise bir cömertlik ve erdem olduğunu, yalan sayılmadığını delillendirmek için kullanır¹⁰⁵:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ — لَمْخَلْفُ إِيْعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي¹⁰⁶

“Ben ona bir söz verirsem ya da onu tehdit edersem

Tehdidimden dönerim ancak sözümü yerine getiririm.”

101 İbnu'r-Ra'lâ': Adıyy b. er-Ra'lâ' el-Ğassânî. Annesine nispetiyle meşhur olan Cahiliye şairi. (Hayatı hakkında bkz.: el-Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. 9, s. 586; ez-Ziriklî, a.g.e., c. 4, s. 220).

102 el-Kassâb, a.g.e., 1/368.

103 En'âm 6/122.

104 Abdulmelik b. Karîb el-Asmaî, **el-Asmaiyyât** (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselâm Hârûn), Beyrut t.y., s. 152; Ebû Hilal el-Askerî, **es-Sinâ'ateyn** (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1952, s. 315; Ziyâuddîn İbnu's-Şecerî, **el-Emâlî** (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1992, c. 1, s. 232.

105 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 552.

106 Âmir b. Tufeyl'in divanının 85. sayfasında “إن أوعدته” lafzıyla geçmiştir. Ayrıca bkz.: Abdulmelik es-Se'âlibî, **Yefmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr** (thk. Mufîd Kamîha), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. 1, s. 157; Ebû'l-Beka el-Ukberî, **Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî** (thk. Mustafa es-Saka vd.), Matba'atu'l-Bâbî el-Halebî, Mısır t.y., c. 1, s. 343; Ahmed en-Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb** (thk. Ali Bumelham), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 2004, c. 6, s. 95. Bu kaynaklarda beyit sahibine nispet edilmemiştir. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab c. 3, s. 463-464 وعد maddesinde Âmir b. Tufeyl'e nispet edilmiş ve إن أوعدته lafzıyla verilmiştir.

En-Nemir b. Tevleb¹⁰⁷, in aşağıdaki beytini ise **وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ** ayetinin¹⁰⁸ tefsirinde sözün hakiki manada tamamlanmamasının ancak îcâz ve ihtisar amacıyla olabileceğini açıklamak için kullanır¹⁰⁹:

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَخْشَاهَا فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيَّتَمَّ¹¹⁰

“Ölüm öyle bir şeydir ki ondan korkanlar,

Onunla karşılaşılır nerede (olursa olsunlar)”

Nitekim şair de şart ve cevap cümlesini hazfetmiştir. Bu beyitte “Nereye giderse gitsin ölüm onu bulur” manası takdir edilir.

Bir başka yerde Muâviye b. Mâlik¹¹¹, in aşağıdaki beyti ile istişhat eden Kassâb, semâ lafzının Araplarda yağmur anlamında kullanılabildiğini böylece delillendirir ve **يُرْسِلِ إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ** **رَعِيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا**¹¹² ayetindeki¹¹² semâ lafzını yağmur olarak yorumlar.¹¹³

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعِيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا¹¹⁴

“Eğer bir kavmin toprağına düşerse yağmur,

Bitirdiği otları biçeriz isterse kızsınlar.”

Kassâb tefsirinde, üzerinde duracağı ayetleri, başlıkta zikretme yoluna gitmiştir. Örneğin birinci cildin 94. sayfasında; “Cehmiyye’ye Reddiye: **يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا**

107 en-Nemir b. Tevleb b. Ukayş el-Uklî; şairdir. Hz. Peygamber’e bir heyetle gelip Müslüman olduğu ve **إِنَّا أَنْتِنَاكَ** ile başlayan bir kaside ile O’nu methettiği söylenir. (Bkz.: İbn Sa’d el-Bağdâdî, **et-Tabakatu’l-Kübrâ** (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968, c. 7, s. 39; Yûsuf el-Kurtubî, **el-İstî‘âb fi Ma‘rifeti’l-Ashâb** (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru’l-Cil, Beyrut 1992, c. 4, s. 1531).

108 Nur 24/10.

109 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 430-1.

110 en-Nemir b. Tevleb, **ed-Divân** (thk. Muhammed Nebîl Tarîfî), Dâru Sâdır, Beyrut 2000, s. 116.

111 Muâviye b. Mâlik b. Ca’fer b. Kilâb el-Âmirî, süvari şairlerdendir. Şair Lebîd b. Rebîa’nın amcasıdır. **أَعُوذُ مِثْلَهَا** **Mu‘cemu’s-Şu‘arâ**’ (thk. Fritz Krenkow), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 391; İbnu’l-Fuvatî eş-Şeybânî, **Mecma‘u’l-Âdâb fi Mu‘cemi’l-Elkab** (thk. Muhammed el-Kâzım), Müessesetu’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, İnan 1996, c. 5, s. 357; ez-Ziriklî, a.g.e., c. 7, s. 262.

112 Nuh 71/11.

113 el-Kassâb, a.g.e., 4/415.

114 Mufaddal ed-Dabbî, **el-Mufaddaliyyât** (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselâm Hârûn), Dâru’l-Me‘ârif, Kahire t.y., s. 359; Asmaî, a.g.e., 214. (Ayrıca bakınız: Ebû’l-Hasen el-Basrî, **el-Hamâsetu’l-Basriyye** (thk. Muhtâruddîn Ahmed), ‘Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1983, c. 1, s. 79’da Muâviye b. Ca’fer’e; İbn Reşîk, el-Umde, c. 1, s. 266’da Cerîr b. Atıyye’ye nispet edilmiştir.)

ayetinde¹¹⁵ Cehmiyye'ye reddiye vardır, zira aldatma eylemi hem Allah'a hem mümine taalluk etmiştir.” der. Sayfa 98'de ise “Umûm zikredilerek husûsun kastedilmesi: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ¹¹⁶ ayeti¹¹⁶ umûm zikredilerek husûsun kastedilebileceğini gösterir.” ifadelerini kullanmaktadır.

Bir başka örnek ikinci cildin 42. sayfasında karşımıza çıkmaktadır: “Arapların sözlerinde zikredilen tekit: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ¹¹⁷ ayeti¹¹⁷ Arapların sözlerinde tekit olduğuna delildir. Hatta burada iki tekit bir arada gelmiştir.” Sayfa 75'te de “İstiare: وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ¹¹⁸ ayetinde¹¹⁸ istiare yapılmıştır. Çünkü kız çocukla müjdelenenlerin yüzleri gerçekten siyah olmaz.” demiştir.

Dördüncü cildin 57. sayfasında da “Bir şeyin muhtasar biçimde ifadesi: إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا¹¹⁹ ayetlerinde¹¹⁹ manaya işaret eden muhtasar bir ifade kullanılmıştır.” demiştir. Bu örneklerdeki yöntemini başka yerlerde de kullanmış ve tartışacağı konuyu başlıkta zikretmiştir.

Kassâb hadis-i şeriflerden yaptığı istişhatlara da tefsirinde sık sık yer vermiştir. Nitekim birinci cildin 403. sayfasındaki ifadeleri hadisle istişhat ettiğine örnektir:

“Allah, kıyamete dair bir işaret geldikten sonra dünyada iman eden ya da hayırlı amel işleyen birine imanının da amelinin de fayda vermeyeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in “Kıyamet, güneş batıdan doğmadıkça kopmayacaktır. Güneş batıdan doğduğunda insanların hepsi iman edecek; ancak bu an ‘daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günki) imanı fayda vermez.’¹²⁰ olarak ifade ettiği andır.”¹²¹

İkinci cildin 171. sayfasındaki hadisle istişhat örneği ise şöyledir: “Allah'ı zikretmekle ve Kur'an'la kötülüklerden korunma konusuna gelince, bu kendisinde hiçbir şüphe

115 Nisa 3/142.

116 Bakara 2/13.

117 Hicr 15/30.

118 Nahl 16/58.

119 Fetih 48/8-9.

120 En'âm 6/158.

121 Buhârî, Tefsîr, 4636.

olmayan bir hakikattir. Resulullah ‘Mutlaka şeytan, Bakara suresi okunan bir evden kaçır.’¹²² dememiş midir?”

Dördüncü cildin 171. sayfasında da Kassâb, sahabenin faziletini destekleyen şu hadisi zikretmiştir: “Ashabıma küfretmeyin. Kim ashabıma küfrederse Allah’ın laneti onun üzerine olsun.”¹²³

Kassâb’ın üslubu muhtasar olmasıyla öne çıkmaktadır. Nitekim o, seçtiği ayetlerde geçen belâğî meseleleri uzatmadan anlatmıştır. Ayrıca o, beyân ilmine dair konularına meânî ve bedî ilmi konularından daha fazla yer vermiştir. Ancak belâgata dair meselelerdeki belâğî gayeleri zikretmemiş ve bu meselelerdeki edebî yön üzerinde durmamıştır. Öte yandan Kassâb’ın tartışmaları mantıksal karakteristik taşımaktadır. Öyle ki o savunduğu şeyin doğruluğunu ya da çürütmek istediği şeyin yanlışlığını kanıtlamak için mantıksal kabullere dayanır. Örneğin **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ** ayetine¹²⁴ yaptığı yorumdaki ifadelerinde akıl yürütme yöntemini kullanarak görüşünün doğruluğunu delillendirmiştir:

“Münafıklara nispet edilen aldatma ya hakiki ya da mecaz anlamda kullanılmıştır. Eğer hakiki anlamdaysa Allah’ın onları hakiki olarak aldatması kesinlikle hakikidir. Ancak birincinin mecaz olduğu kabul edilirse münafıkların suçsuz olduğu ve cezayı hak etmedikleri anlaşılır, bu şekilde bir zanda bulunmak ise caiz değildir. Bu ikisi dışında bir ihtimal de yoktur.”¹²⁵

Keza Kassâb, görüşlerini ispatlamak için Arapların sözleriyle de istihsat eder. **وَكَلَّمَ اللَّهُ** ayetine¹²⁶ yaptığı yorumda buradaki kelamın hakiki olduğunu ve bu ayetin, “Allah’ın konuşması mecazi anlamdadır.” diyen Cehmiyye’ye karşı delil olduğunu söyler. Kassâb bu görüşünü, mecazın masterla tekit edilmeyeceğini söyleyerek destekler. Zira bu ayette Allah Teâlâ konuşmak fiilinin mastarıyla anlamı tekit etmiştir.¹²⁷

122 İbn Hibbân el-Bustî, **Sahîhu İbn Hibbân**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1993, c. 3, s. 63.

123 Ebu Ya’lâ’ Ahmed b. Alî el-Mevsılî, **el-Müsned** (thk. Huseyn Selîm Esed), Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, Dımaşk 1985, c. 4, s. 133.

124 Nisa 4/142.

125 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 278-9.

126 Nisa 4/164.

127 - el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279.

1.2.2.2. Eserin İlmî Değeri

Bu eser; fıkhîtan itikada, dilden belâgata ihtiva ettiği çok sayıda ilim nedeniyle büyük öneme sahiptir. Müellif tartıştığı itikadî meselelerde Mutezile, Kaderiyye, Mürcie ve Cehmiyye gibi diğer mezheplerden muhaliflerine itirazlarda bulunmuştur. Fıkhî ve itikadî yönden değerinin yanı sıra kitap, belâgat yönünden de kıymetlidir. Çok sayıda meânî, beyân ve bedî konularına yer vermiş, özellikle beyân ilmi konularından hakikat ve mecaza -itikadî görüşlerle olan bağlantısı nedeniyle- özellikle değinmiştir.

Kassâb'ın tefsirindeki meseleler belâgat ilminin tefsir alanında bir uygulaması kabul edilir. Ayrıca bu meseleleri zikrederek Kassâb, bazı kelimelerin mezheplerinin görüşlerini çürütmek için belâgatı kullanmış olmaktadır. Ayrıca belâgat tarihinde de bu eserin önemli bir yeri vardır. Belâgat ilimlerinin olgunlaşmış tanım ve meselelerinin netleşmediği bir dönemde telif edilen bu kitap, belâgat ilmiyle tefsir, itikat ve fıkıh ilimleri arasındaki sıkı ilişkinin net bir örneğini teşkil etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE BEYAN İLMİ KONULARI

Giriş

Beyan ilmi insanda etki bırakan sanatlı söz biçimlerini inceleyen ilimdir. Tek bir mana birçok farklı biçimde ifade edilebilir.¹²⁸ Bu ifade biçimlerinin tek işlevinin güzellik olduğu ise söylenemez. Güzellik işlevinin de önemli olduğu ve insanın konuşmasının gayelerinden biri olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak bu işlev, sözün asıl söylenme amacı değildir. Araştırmacıya göre insan, güzelliği yalnızca güzellik için istemez; bilakis onu yaşadığı dünyayı anlamlandırmak, hemcinsleriyle arasındaki ilişkiyi belirlemek için bir araç kılar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda -araştırmacıya göre- insanın konuşmasında yer verdiği beyan türlerini incelerken bunların yalnızca güzellik yönleri üzerinde durmak anlamsızdır. Bunları sosyoloji, felsefe, psikoloji ve din ilimleri gibi diğer beşerî ilimlerle bağlantılı şekilde işlemek gerekir. Bu bağlantı sözlü sanatlarda olduğu kadar resim, müzik ve heykeltıraşlık gibi sözlü olmayan sanatlarda da kurulabilmektedir. Bu bağlantı birtakım sorulara cevap vermeye çalışır: İnsan neden sözlü ve sözlü olmayan ifade biçimlerinde sanata yönelir? Tüm dillerde insan neden mecaza, teşbihe ve kinayeye meyleder? Neden bir müzik aleti çalmaktan veya dinlemekten haz duyar? Neden renkleri ve biçimleriyle her bakımdan uyumlu bir tablo gördüğünde bu güzellik insanı etkiler? İnsan bu sanatları ortaya koyarken kendinde bulduğu şey nedir? Tüm bunlar yoluyla yapmaya çalıştığı şey kendisini ve dünyayı anlamak değil midir? Gördüğü ve bildiği zahirden görülmeyen meçhule geçiş yaparak kendi içinde gizli meçhule duyduğu özlemi hafifletmek mi ister? Bu haliyle o, adeta gaip alemdeki yaratıcısına kendisini yakınlaştıracak bir vesile yapmış gibidir. Beyanda da insan, aklında dönüp duran şeyi ifade edecek bir yol seçer ve ortaya koyduğu ifade zihnindeki anlamların bir parçası olarak ortaya çıkar.

Kur'an'daki sözlü sanatlar incelenirken kurulan bağlantı ise beşerî sanatla diğer ilimler arasındaki bağlantıdan farklıdır. Beşerî beyanı inceleyen kişi yukarıda zikredilen soruların cevabını ararken Kur'an beyanında bağlantı, bu beyanın muhatabının beyana dair idraki ile fıkıh ve itikat gibi ona bağlı diğer ilimler arasında kurulur. Yani bu beyan türünde ilişki, sözün kendisiyle muhatap arasındadır. Beşerî beyandaki ilişki ise söz,

128 - Fadl Hasan Abbâs, **el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî**, Dâru'l-Furkan, Ammân 2007, s. 14.

sözün sahibi ve aklındaki mana arasında kurulur. Bu bölümde beyan ilminin sözlük ve terim anlamları açıklandıktan sonra ilahi beyanın fıkıh ve itikatla olan ilişkisine dair bir örnek sunulacaktır.

A. Beyan İlmi

“Beyan” kelimesinin kökü açıklama ve ortaya çıkarma anlamları etrafında dönmektedir. İbn Manzûr beyan kelimesini şöyle açıklar: “Beyan; düzgün, açık konuşma ve fesahattir. Akıllı ve açık bir şekilde konuşmaktır. Bir adama “beyyin” denirse bu onun fasih olduğu anlamına gelir. فلان أبين من فلان dendiğinde birinin diğerinden daha fasih konuştuğu anlaşılır.”¹²⁹

Mekayîsu’l-Luğa sözlüğünde ise “b.y.n kökü, bir şeyin uzaklığına ve açıklığına delalet eder. Bir şeyin açık ve net olduğunu belirtmek için bâne ya da ebâne fiilleri kullanılır. فلان أبين من فلان dendiğinde de bir kişinin diğerinden daha net konuştuğu kastedilir.” denmiştir.¹³⁰

Terim olarak ise beyanı Hatîb el-Kazvîni şöyle tanımlamıştır: “Beyan ilmi, kendisiyle, aynı mananın kendisine açık bir şekilde delalet eden farklı ifade biçimlerinin bilindiği ilimdir.”¹³¹ Sekkâkî ise beyanı, “Bir mananın farklı şekillerde nasıl ifade edileceğinin bilinmesidir. Bazen çok lafız kullanılarak sözün delaleti daha açık hale getirilir, bazen de sözün meramında düşülebilecek hatalardan korunmak için üzerinde durulan daha az lafız kullanılır.” şeklinde tanımlar.¹³²

Kelimenin sözlük ve terim anlamlarının ortak özelliği sözün açıklığından bahsetmeleridir. Terim anlamı ayrıca kelimeye farklı yollarla ortaya çıkan bir söz açıklığı anlamını eklemiştir. Sekkâkî bu yolları beyan ilminin taksiminde mecaz, kinaye, teşbih ve istiare olarak sıralamış ve “Kullanılan lafızlar hakiki anlamlarından ayrı düşünülemez. Eğer hakiki mananın anlaşılmasını engelleyecek bir karine varsa

129 Cemâluddîn İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., c. 13, s. 68.

130 Ahmed b. Fâris, **Mekayîsu’l-Luğa** (thk. Abdusselam Hârûn), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, c. 1, s. 327-8.

131 Celaluddîn el-Kazvîni, **el-İzâh fî Ulûmi’l-Belâğa** (thk. Muhammed Hafâcî), Dâru’l-Kitâbi’l-Lübânî, Beyrut 1985, c. 2, s. 326.

132 Yûsuf es-Sekkâkî, **Miftâhu’l-Ulûm** (thk. Na’îm Zerkûr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 162.

buna mecaz, yoksa kinaye denir. İstiare de ilgisi benzerlik olan mecaz türüdür.” demiştir.¹³³

Beyan ilmi dört konusu olan mecaz, kinaye, teşbih ve istiare ile Kassâb’ın tefsirinde yer almıştır. Her birine farklı yoğunlukta değinilen bu konuların detaylarına inilmemiş, bunlara işaret etmekle yetinilmiştir. Zira Kassâb’ın bunları zikretmesindeki hedefi bu sanatları fikhî ve itikadî meselelerde kullanmaktır. Örnek olarak teşbihten fikhî kıyas bağlamında, hakikat ve mecazdan ise Allah’ın sıfatlarından bahsedip onların mecaz olduğunu iddia edenlere cevap verdiği bağlamda söz etmiştir.

B. Beyan İlminin İtikat ile İlgisi

Kassâb el-Kerecî’nin tefsirinde geçen beyân meselelerine girmeden önce bu ilmin İslamî fikir akımlarıyla ilgisi üzerinde durulması gerekir. Zira Kassâb’ın tefsirinde hakikat, mecaz, teşbih, kinaye ve istiare konuları onun inandığı itikadî fikirleri savunması ve kelimelerden muhaliflerine itirazlarda bulunması çerçevesinde ele alınmıştır. Öte yandan itikadî fikir ayrılıkları Allah’ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerin tefsirinde bu sıfatları hakiki ya da mecaz olarak anlama noktasında bir ihtilaf doğurmuştur.

Allah’ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz olması konusu Kassâb’ın üzerinde durduğu ve diğer belâğî meselelerin aksine uzun uzun açıkladığı en önemli konulardan sayılır. Bu sıfatların ilki kelâm ilminin de en önemli meselelerinden biri olan kelâm sıfatıdır. Bu meselenin dinî ve dilsel iki yönü vardır; dinîdir çünkü kelâm sıfatı ilahi sıfatlardan biridir, dilseldir çünkü Allah’ın kelâmı insanlar tarafından beşerî lafızlardan oluşan dilsel bir biçimde algılanır.¹³⁴ Aynı zamanda İslami fikir akımlarının temel ihtilaf noktalarından birini teşkil eden bu konu, başlangıçta dinî ve siyasi bir karakterdeyken daha sonra usûl ilmi, dil, beyân ve tefsir alanlarına intikal etmiştir.¹³⁵

Konunun bu çalışma için önemli olan kısmı ise bu ihtilafın dil ve beyân alanlarına yansımalarıdır. Bu yansımaların sebebi alimlerin kelâmî konulardaki ihtilaflarını dilsel

133 - Sekkâkî, a.g.e., 164.

134 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, Dâru’l-İman, Beyrut 1989, s. 14.

135 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 21.

araştırmaya tabi tutmalarıdır. Bu bağlamda her akımın temsilcileri dil ve beyanda kendilerine has, inançlarını ve doktrinlerini destekleyen teoriler geliştirmiştir.¹³⁶ Kassâb'ın tefsiri "Nüketu'l-Kur'an"da da bu olguya rastlanmakta, Kassâb ile onun görüşlerini çürütmeye çalıştığı kelimelerin ekolleri, özellikle de Mutezile ekolü arasındaki fikir ayrılıkları net bir şekilde görülmektedir.

Mutezile ile Ehli sünnet ekolleri Allah'ın sıfatlarının hakiki ya da mecaz oluşu noktasında ihtilaf etmiştir. Mutezile, Allah'ın kelâm sıfatının Allah'ın zâtı ile kaim olan zâtî bir sıfat olmadığına inanmışlardır. Zira onlara göre kelâm, cisim olmanın işaretlerinden biri olup mutlak tenzihle çelişki arz eder. Kelâm sıfatı zât ile birlikte kadim olan ezeli bir sıfat da değildir; çünkü onlara göre hem zâtın hem de kelâm sıfatının kadim olması çok sayıda kadim varlık olmasına yol açar ve bu da tevhit akidesiyle çelişir.¹³⁷ Dolayısıyla Allah'ın sıfatları konusunun Mutezile'yi mecaz hakkında araştırma yapmaya iten konulardan biri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda onlar, Allah'ın sıfatlarına ilişkin bazı ayetlerin zahirinin kendi doktrinleriyle çeliştiğini görmüşler; bu ayetleri tevil etme yoluna giderek¹³⁸ Allah'ın sıfatlarını ve kıyamet gününde görülmesini nefyetme noktasında mecaza dayanmışlardır.¹³⁹ "Mecaz tevil yollarından biridir ve tevil eden kişi lafzı hakiki manadan mecazî manaya hamleder."¹⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd mecaz kavramının olgunlaşmasında Mutezile'nin rol oynadığını savunmaktadır.¹⁴¹

Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin caiz olup olmadığı hususu da Kassâb'ın tefsirinde işlediği önemli hususlardandır. Bu konunun işlenişinde Kassâb ile Mutezileli hasımları arasındaki ihtilaf açık bir şekilde görülmektedir. Rü'yet konusu tevhit ve Allah'tan cisimliliği nefyetme konularıyla da yakından ilgilidir. Bu nedenle Mutezile Allah'ın dünyada ve ahirette herhangi bir surette görülemeyeceğini savunmuş ve

136 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 16.

137 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 21.

138 Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha'l-İ'tizâlî fi'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an**, Mektebetu'l-Me'ârif, Ribat 1986, s. 172; Sammûd, a.g.e., s. 37.

139 Bkz.: İhâb Necmî, **el-Luğa ve'l-Mezhebiyye**, Mısru'l-Arabiyye, Kahire 2015, s. 156.

140 et-Tâhir Âmir, **et-Te'vîl inde'l-Müfessirîn mine's-Selef**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, s. 197.

141 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr**, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 5.

muhaliflerinin onların aleyhine delil olarak gösterdiği ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir.¹⁴²

Ehli sünnetin Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri zahiriyle kabul edip mecaza yormadıklarını Ahmed Ebû Zeyd şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Ehli sünnet Allah'ın kendisini nitelediği her isim ve sıfata herhangi bir arttırma, eksiltme, mecaza yorma, zahirine muhalif bir tefsirde bulunma ve yaratılmışların sıfatlarına benzetme olmaksızın iman etmektedir. Allah'ın semî' ve basîr olması onun sem' sıfatıyla duyduğu ve basar sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Aynı şekilde alîm olması onun ilim sıfatıyla bilmesi demektir.”¹⁴³

İslam mezheplerinin itikadî düşünceleriyle bağlantılı olan bir diğer belâğî mesele de Allah'ın kendisini isimlendirdiği ve daha sonra insanlar için kullanılan isimler hakkındadır. Kimileri bu isimlerin hakiki olduğunu kimileri ise mecaz olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁴ İbnu'l-Kayyim bu konu hakkındaki görüşleri şöyle anlatmıştır:

“Nazar ehli hayy, semî', basîr, alîm, kadîr, melik vb. gibi Allah'a ve kullara verilen isimler hakkında ihtilafa düşmüştür. Kalam alimlerinden bazıları bu sıfatların insanlarda hakiki, Allah'ta ise mecazî olduğunu söylemiştir. Böyle söyleyenler Cehmiyye'nin en aşırı grubu olup bu görüş de en çirkin ve fasit görüştür. İkinci görüş bunun tam tersi olup bahsedilen isimlerin Allah'ta hakiki, insanlarda ise mecazî olduğunu savunur. Ebu'l-Abbâs en-Nâşî' bu görüşü savunanlardandır. Üçüncü görüş ise bu isimlerin hem Allah'ta hem de insanlarda hakiki olduğu yönündedir. Ehli sünnetin de savunduğu bu görüş doğru olandır.”¹⁴⁵

Ahmed Ebû Zeyd “Cehmiyye” lafzını ehli sünnetten biri kullandığında Mutezile'nin de kastedildiğini belirtir.¹⁴⁶

İtikadî sonuç doğuran belâğî meselelerden bir diğeri de mecazın doğru ve yalanla olan ilişkisidir. Bu konu İbn Kuteybe'nin de ilgisini çekmiş ve Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an eserinde sözün çoğunun mecaz olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷ İbn Kuteybe bu anlamda mecazı desteklemiş ve yalan olduğunu söyleyenlere katılmamıştır. Bu görüşüyle o,

142 Bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, a.g.e., s. 190.

143 Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 44.

144 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 174.

145 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **Bedâi'u'l-Fevâid**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 164.

146 Bkz.: Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 175-6.

147 Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 332.

radikal görüşlere sahip şiir eleştirmenlerinin aleyhine mübalağalı ve aşırıya kaçan ifadelerde bulunan şairlere destek olmuştur. Ona göre bu ifadeler caizdir çünkü bunlardan kasıt ifade abartı ve tekidi sağlamaktır.¹⁴⁸ Bu görüşün benzeri Kassâb'ın teşbihte mübalağayı caiz görüp bunu yalan olarak değerlendirmemesinde görülecektir.

Hammâdî Samûd ehli sünnetin çoğunun mecazın varlığı konusunda Mutezile'yle aynı düşündüğünü söylemiştir. Zahiriler ise mecazı reddetmiş ve yalanla eşdeğer görmüşler, bu nedenle Kur'an'ı da mecazdan tenzih etmişlerdir.¹⁴⁹ Sâlim Rahîl de Hanbelîlerin ve bir kısım Mâlikîlerin mecazın Kur'an'da olmadığını ancak Kur'an dışında var olduğunu savunurken İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim'in hem Kur'an'da hem de genel olarak dilde mecaz olmadığını düşündüğünü aktarır.¹⁵⁰ Ahmed Ebû Zeyd de Ahmed b. Fâris ve Abdulkahir el-Cürçânî gibi ehli sünnet alimlerinin mecazı inkar etmeyip varlığını kabul ettiğine işaret etmiş, “mecaz destekçilerinin son tahlilde galip geldiğini ve alimlerin çoğunun da bu görüşü kabul ettiğini” belirtmiştir.¹⁵¹ Suyûtî İslami mezheplerin mecaz konusundaki görüşlerini nakletmiş ve alimlerin çoğunun Kur'an'da mecazı kabul ettiğini, Zâhirîler ile Şafîî ve Mâlikî alimlerden bir kısmının ise reddettiğini söylemiştir. Daha sonra mecazı reddedenlerin delillerinden söz etmiş ve onların mecazı yalana yakın gördüklerini, Kur'an da yalandan münezzehe olduğu için Kur'an'da mecaz olmasını kabul etmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca “konuşanın ancak hakiki manayı ifade etmekten aciz kaldığı yerde mecaza meylettiği ve Allah için böyle bir durumun imkânsız olduğu” görüşüne yer veren Suyûtî bu görüşü kabul etmemiş ve “Bu şüphe batıldır. Kur'an'da mecazın vaki olduğu yerlerde güzellik unsuru ağır basmaktadır. Nitekim belâgat alimleri de mecazın hakikatten daha belîğ olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Kur'an'ın mecazdan hâli olması gerekseydi hazf, tekit ve tekrar eden kıssalardan hâli olması gerekirdi.” demiştir.¹⁵² İhâb en-Necmî de dil ve belâgat alimlerinin cumhurunun dilde, Kur'an'da ve hadislerde mecazı kabul ettiği görüşündedir.¹⁵³

148 Sammûd, a.g.e., s. 334.

149 Sammûd, a.g.e., s. 43.

150 Bkz.: Sâlim Ferec Rahîl, “*Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz*”, **en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luğa Sempozyumu** (13-14 Kasım 2019), s. 9.

151 Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 232.

152 Celaluddîn es-Suyûtî, **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an** (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2008, s. 494.

153 Bkz.: Necmî, a.g.e., s. 148.

Dilde ve Kur'an'da mecazın olup olmadığına ilişkin İslami mezheplerin görüşleri yukarıda zikrettiğimiz gibidir. Bu görüşler temelde; dilde ve Kur'an'da mecazı reddetme, dilde kabul edip Kur'an'da reddetme, dilde ve Kur'an'da varlığını kabul etme yönelimlerini göstermiştir. Kitabını bu çalışmada konu ettiğimiz Kassâb'ın görüşünün ise bu üç yönelimden birini yansıttığı söylenemez. Zikrettiğimiz görüşlerden farklı bir görüş ileri süren Kassâb, Mutezile'ye ve Allah'ın sıfatlarından sem', basar, mekr gibi sıfatların mecâzî olduğunu savunan diğer kelimelere karşı çıkmıştır. O bu sıfatların hakiki olduğunu düşünür ve bu görüşüyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi önde gelen ehli sünnet alimleriyle aynı çizgide durur. Ancak bu sıfatların geçtiği ayetlerdeki mecazı reddetmesi Kur'an'da mecazın varlığını tümünden reddetmesine neden olmamıştır. Nitekim tefsirinde, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmayan birçok yerde mecazın varlığını kabul etmiştir. Bu nedenle araştırmacı; Kassâb'ın bahsedilen üç gruptan hiçbiri arasında sayılmasının doğru olmayacağı, bilakis bu grupların arasında orta bir yol tuttuğu kanısındadır. Zira Kassâb, Allah'ın sıfatlarının konu edildiği ayetlerde mecazı reddederken bunlar dışındaki ayetlerde mecazı mümkün görmüştür. Bu bölümün ikinci kısmında bu konu ele alınacaktır.

2.1. Teşbih

Teşbih, beyan ilmindeki sanatlardan biridir. Konuşmacının meramını anlatmak, sözünü daha açık hale getirmek ya da teşbihsiz bir ifadede sınırlı olabilecek delaleti genişletmek için kullandığı araçlardandır. Bu yönüyle teşbih, yalnızca sözü güzelleştirme aracı değil; aynı zamanda az sözle çok mana ifade edebilmenin vesilesidir. Öyle ki bu manalar muhatapın aklına ve ruhuna etki eder ve hitaptaki teşbihin delalet ve güzelliklerini anlamaya çalışan muhatap, hitapta etken role sahip olur. Bu yönüyle teşbih; diğer söz sanatlarında -istiare, mecaz ve kinaye- olduğu gibi muhataba manaya ulaşmanın ve hitabın delalet ettiği mananın üzerinde durmanın lezzetini tattırır.

2.1.1. Teşbihin Tanımı

Teşbihin sözlük anlamıyla ilgili Lisânu'l-Arab'da; “ş.b.h: şibh, şebeh ve şebih misl yani benzemek demektir. Teşbih de temsil manasına gelir.”¹⁵⁴ ifadeleri yer almaktadır. İbn Fâris ise “ş.b.h kökü bir şeyin başka bir şeye tür ve nitelik yönünden benzemesi anlamına gelir.”¹⁵⁵ demiştir.

Teşbihin terim anlamı iki şeyin bir ya da daha fazla sıfatta ortak olmaları etrafında şekillenmektedir. Hatîb el-Kazvînî teşbihi, “Bir şeyin başka bir şeyde bir mana noktasında ortaklığıdır.” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵⁶ Ebû Hilâl el-Askerî ise “Teşbih, bir vasfı taşıyan iki şeyin teşbih edatıyla birbirinin yerine geçebilmesidir.” demiştir.¹⁵⁷ İbnu'l-Esîr de “Benzetilde mevcut olan bir hükmün benzeyen için var olduğunu söylemektir.” şeklinde bir teşbih tanımı yapmıştır.¹⁵⁸ İbn Reşîk ise “Teşbih, bir şeyi kendisine bir ya da daha fazla yönden benzeyen ancak tüm yönlerden ortak olmayan başka bir şeyle nitelemektir. Çünkü bir şeye tüm yönlerden benzeyen şey onun kendisidir.” demiştir.¹⁵⁹ Tüm bu tanımlar teşbihte bir ya da birden fazla sıfatta ortaklığa delalet ettiği gibi bütün sıfatlar itibarıyla benzerliği öngörmemektedir.

2.1.2. Kassâb'ın Tefsirinde Teşbihin Kullanımı

Kassâb tefsirinde teşbihi işlemiş ve kıyas yöntemini benimseyenlere itiraz etmek için “benzetme yönü” konusunu tartışmak suretiyle fikhî kıyas konusunda teşbihten yararlanmıştı. Üzerinde durduğu belâğî teşbihler yoluyla onun bu fikhî meseledeki görüşü ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁰ Ayrıca teşbihi, Arapların teşbih konusunda geniş kullanıma sahip olduklarına işaret etmek ve teşbihte mübalağanın caiz olup yalan sayılmaması hususlarına değinmek için de ele almıştır.

154 İbn Manzûr, a.g.e., c. 13, s. 503.

155 İbn Fâris, a.g.e., c. 3, s. 243.

156 Celaluddîn Kazvînî, **et-Telhîs fi Ulûmi'l-Arabiyye** (thk. Abdurrahman el-Berkukî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y. t.y., s. 238.

157 Askerî, a.g.e., s. 239.

158 'Izzuddîn İbnu'l-Esîr, **el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir** (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, s. 399.

159 İbn Reşîk el-Kayravânî, **el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi** (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd), Dâru'l-Cil, Suriye 1981, 1/286.

160 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 42-3. Bu sayfaların haşiye kısmında muhakkik Kassâb'ın kıyas yöntemi hakkındaki düşüncesinden bahsetmektedir.

Kassâb'ın kimi zaman açıkça teşbih lafzını kullandığı, kimi zaman da teşbihe ve temsile işaret eden “mesel” ve “darbimesel” kelimelerine¹⁶¹ yer verildiği görülmektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de mesel ve darbimesel sözcüklerinin İbn Abbâs ve Mücâhid gibi müfessirler tarafından yaygın olarak kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁶² Kassâb'ın tefsirinde teşbih konusu diğer konulara nazaran daha az yer tutmaktadır. Bu çalışmada Kassâb'ın teşbih üzerinde durduğu iki yön olan teşbih-fikhî kıyas ilişkisi ile Arapların teşbihteki kullanım genişliği konuları ele alınacaktır.

2.1.3. Teşbih-Fikhî Kıyas İlişkisi

Kassâb'ın tefsirinde iki farklı ilme ait iki konu olan belâğî teşbih ve fikhî kıyasın iç içe geçmiş şekilde işlendiği görülmektedir. Kassâb bu iki konu arasındaki ilişkiyi iki zıt görüş üzerinden incelemiştir: Kıyas yöntemini benimseyip Kur'an'da geçen teşbihleri kıyasa delil sayan görüş ve kıyas ile teşbihin birbirinden farklı olduğunu söyleyerek teşbihi kıyasa delil kabul etmeyen ve kıyas yöntemini tamamıyla reddeden görüş. Kassâb da bu iki görüşten ikincisini benimseyenler arasında olup tefsirinde fikhî kıyasın batıl olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁶³ Kassâb'ın tefsirinin birinci cildinin muhakkiki Ali et-Tuveycirî de Kassâb'ın, dinî nasları yüceltip koruma gayesiyle hareket ederek kıyası kökten reddeden Zâhirî mezhebine tabi olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁴

Belâğî teşbih ile fikhî kıyas arasındaki ilişkinin anlaşılması için öncelikle bu iki terim unsurlarıyla birlikte ele alınmalı ve benzerlikleriyle farklılıkları bilinmelidir. Yukarıda zikredilen teşbih tanımlarından İbn Reşîk'in “Teşbih, bir şeyi kendisine bir ya da daha fazla yönden benzeyen ancak tüm yönlerden ortak olmayan başka bir şeyle nitelemektir. Çünkü bir şeye tüm yönlerden benzeyen şey onun kendisidir.”¹⁶⁵ tanımı iki şey arasında benzerlik olduğunu, bu benzerliğin bir ya da birden fazla yönden olabileceğini ifade etmektedir. Kıyas ise “Hakkında açık bir hüküm bulunmayan bir

161 Ahmed Matlûb, **Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ**, el-Mecma‘ul-İlmî el-İrâkî, Irak 1987, c. 3, s. 191.

162 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, a.g.e., s. 94.

163 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 163.

164 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 43 haşiye. Ayrıca bkz.: Abdulkadir Şeybe el-Hamd, **İsbâtu’l-Kıyâs fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye ve’-Redd ‘alâ Münkirihî**, Mektebetu’l-Melik Fühîd, Riyad 2007, s. 51. (İmamiyye Şiası’nın, Zeydiyye’nin ve Mutezile’nin kıyasla amel etmeye karşı çıktığına işaret edilmektedir.)

165 el-Kayravânî, a.g.e., c. 1, s. 286.

meselenin hükmünü aralarında bulunan ortak illete binaen hükmü bulunan bir meseleye göre belirlemektir. Nebîzin şaraba, aralarında ortak olan sarhoş etme illetinden dolayı haram olma hükmünde ilhâk edilmesi buna örnektir.”¹⁶⁶

Bu iki tanımdan anlaşıldığı gibi belâğî teşbih ve fikhî kıyas, tarafları arasında benzerlik bulunması hususunda ortaktır. Beyan alimleri benzetme yönünün teşbihin iki tarafında var olmasını şart koştuğu gibi usûlcüler de kıyastaki illetin, asıl olan şarap ve fer’ olan nebîz arasındaki sarhoş etme illeti gibi, hem asılda hem de fer’de bulunmasını zorunlu kılmışlardır. Ancak teşbih ve kıyas, teşbihteki iki tarafın birbirinden farklı cinste olabilmeleri yönüyle birbirinden ayrılmaktadır. Teşbihte taraflardan ikisi de somut ya da ikisi de soyut olabileceği gibi müşebbeh soyut, müşebbeh bih somut ya da bunun tam tersi de olabilir. “Kötü doktor ölüm gibidir.” benzetmesi, tarafların soyutluk-somutluk bakımından birbirinden farklı olabileceğine örnektir. Kıyasın kimi alimlerce yapılan “Bir şeyi başka bir şeye, her yönden benzerlik söz konusu olduğu zaman kıyas etmektir.”¹⁶⁷ tanımında kullanılan “şey” ifadesinden yola çıkarak kıyastaki tarafların ikisinin de somut olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Ayrıca kıyastaki illetin açık ve net olması şartı¹⁶⁸, bu açıklığın ortaya çıkacağı varlıkların somut olmasını gerekli kılmaktadır. Örneğin sarhoş etme illeti şarapta açık ve nettir.

Kassâb, belâğî teşbihle fikhî kıyas arasındaki bu ilişkiyi teşbih içeren ayetler bağlamında işlemiş; ancak bu ayetlerdeki teşbihlerin türleri üzerinde durmamıştır. Zira onun öncelikli hedefi bu ayetlerdeki teşbihlerin tarafları ve benzetme yönlerine dikkat çekerek bunu, teşbihi kıyasın mutlak hükme götüren bir istidlal yöntemi olmasına delil gösterenlerin görüşlerini çürütmek için kullanmaktır. Bu noktada Kassâb, itiraz ettiği görüşü savunanların kim olduğundan bahsetmediği gibi kendi görüşünü delillendirmek için herhangi bir ayet veya hadis de kullanmamış; sözlerinde sadece doğru olduğunu düşündüğü mantıksal tahlile dayanmıştır. Onun bu görüşünde temel aldığı delillerden bazıları şunlardır:

166 Şeybetu’l-Hamd, a.g.e., s. 10.

167 Ebû’l-Hattâb el-Kelvezânî, **et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkah** (thk. Müfid Muhammed Ebû Amşa ve Muhammed b. Alî b. İbrahim), Merkezu’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, Suudi Arabistan 1985, c. 4, s. 5.

168 Bkz.: Necmuddîn et-Tûfî, **Şerhu Muhtasari’r-Ravda** (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Vizâratu’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1998, s. 306.

2.1.3.1. Bir şeyin kendi cinsinden olmayan başka bir şeye benzetilmesi:

Teşbihte tarafların farklı cinslerden olabilmesini Kassâb, kıyas yöntemini mutlak bir istidlal yöntemi olarak kabul edenlere bir karşı delil olarak kullanır. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere kıyas iki somut şey arasında gerçekleşirken teşbihin tarafları soyutluk ve somutluk yönünden aynı ya da farklı olabilmektedir. Kassâb'ın bu karşı delili tefsirinde iki yerde karşımıza çıkmaktadır:

- a. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ¹⁶⁹ ayetinin tefsirinde Kassâb, bu ayetin farklı cinslerden iki şeyin birbirine benzetilebileceğinin delili olduğunu zira binaların insan gibi ruhânî (canlı) cinsten olmadığını söyler.¹⁷⁰ Müşebbeh ile müşebbeh bihteki cins farklılığına, savaşçılar ruh taşıyan insanlarken binanın cansız bir varlık olduğuna işaret eder.

Daha sonra Kassâb, Allah yolunda savaşanlarla duvarları birbirine kenetlenmiş bina arasındaki benzetme yönünü açıklar ve bunun savaşta yardımlaşma, savaştan kaçmamaya azmetme olduğunu; yoksa saflarında duvar gibi hareketsiz durmaları olmadığını ifade eder.¹⁷¹ Onun bu sözünden de anlaşılacağı gibi bu ayetteki teşbihte taraflar arasındaki benzetme yönü tam değildir. Zira savaşçılar hareket ederken bina hareketsizdir ve savaşçıların sebatından maksat kaçmamak olup cansız bina gibi hareketsiz durmak değildir. Bu teşbihten yola çıkarak Kassâb, teşbihin kıyası mutlak olarak görenlere delil olmadığını söyler. Çünkü “kıyas; onu benimseyenlerin de dediği gibi bir şeyi hükümde, ona birçok yönden benzeyen bir şeye ilhak etmektir ve bu ayette bir şey kendisinin eşdeğeri olmayan bir şeye benzetilmiştir.”¹⁷² Yani kıyas ve teşbih, tarafların cins ve soyutluk-somutluk yönünden eşdeğer olup olmaları bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. Bu açıklamalarıyla Kassâb, kıyası benimseyip bu ve benzeri ayetlerdeki teşbihleri kendilerine delil kabul edenlerin görüşlerini çürütmüş olur. Araştırmacı bu ayeti kıyasın doğruluğuna delil kabul eden birine rastlamamış; ancak Mâverdi'nin يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُونَ¹⁷³ ayetine yaptığı yorumda وَكَذَلِكَ نُخْرِجُونَ ifadesi üzerinde durduğuna ve

169 Saf 61/4.

170 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 290.

171 el- Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 290.

172 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 290.

173 Rûm 30/19.

“Bitkileri çıkararak ölü toprağı nasıl yaşattıysa sizi de kıyamet günü yaşatacaktır. Burada kıyas yönteminin doğruluğuna bir delil vardır.”¹⁷⁴ dediğine rastlamıştır. Kezâ Tûfi, وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِہَا ۗ كَذٰلِكَ نُفِیُّكَ وَالنُّشُورُ¹⁷⁵ ayetini¹⁷⁵ kıyasa delil göstermiş ve ayetin benzerliğe dayanan bir kıyas içerdiğini söylemiştir. Buna göre bedenlerin ruhlarla diriltilmesi toprağın kuru ve çoraklığının ardından yeşillik ve çiçeklerle diriltilmesine kıyas edilmiştir. Aralarındaki ortak özellik topraktaki yeşillik ve çiçeklerin bedendeki ruha benzemesidir. Bu kıyastaki ortak yön benzerlik esasına dayanır ve aynı zamanda mecazidir. Zira ölüm canlı bedenler için hakiki iken toprak, şehir gibi yerler için kullanılıp “ölü şehir”, “ölü toprak” dendiğinde mecazidir.¹⁷⁶ Mâverdî (h. 450) ve Tûfi Kur’an’da geçen teşbihleri kıyasa delil gösteren usûl alimlerindedir.¹⁷⁷

Kassâb, savaşçılar ve bina arasındaki benzerlik yönüyle kıyastaki illetin farklılığı hakkındaki sözlerine devam eder ve hakkında “farklı miktarlarda değişimi caiz olmadığına dair” hüküm bulunan buğdaya mercimeğin kıyas edilmesini ele alır. Bunun üzerinden kıyas destekçilerinin mercimek ve buğday arasındaki tartılmak, saklanabilmek ve toprakta yetişmek gibi bir ortak özelliğin; kaçış ya da zayıflamak dışında hiçbir şeyle dağılmayan savaşçılarla, yıkılmak dışında hiçbir şeyin sarsmadığı duvardaki yere sağlam basma özelliğini birbirine benzettiğini söyler. Ancak daha sonra kıyası destekleyen birinin mercimeğin farklı miktarlarda takasının haram oluşunu mercimekle buğdayın tartılmak, saklanabilmek ve toprakta yetişmek özelliklerinde ortak olmasına bağlamasına itiraz eder. Çünkü böyle düşünen biri bina yıkıldığında bozulduğu gibi savaşçıların kaçmaları durumunda düzenlerinin bozulacağını, yani binanın yıkılmasının savaşçıların da dağılmasının mümkün olduğunu söyler. Bu durumda buğdayın farklı miktarlardaki takasının haram olması hükmünün de ortadan kalkabileceği ve mercimeğin de bu hükümde buğdaya tabi olacağını kabul etmiş olur. Bu da buğdayın farklı miktarlardaki takasını yasaklayan dini naslarla çelişmektedir.

174 Ali el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn** (thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., c. 4, s. 304.

175 Fâtr 35/9.

176 et-Tûfi, a.g.e., c. 3, s. 256.

177 Bkz.: İbrahim Ârif el-Herşelî, “*et-Teşâbuk beyne'l-Kıyâsi'l-Usûli ve't-Teşbihi'l-Belâğî*”, **Mecelletu Zanku li'l-Ulûmi'l-İslamiyye**, <http://zancojournals.su.edu.krd/index.php/JAHS/index> Sayı: 20, s. 5-6.

Daha sonra Kassâb, kıyas destekçilerini insafa ve “Buğdayla mercimek ya da pirinç arasındaki benzerliğin mercimekle pirinci buğday kılmadığını, zira savaşçıların safıyla bina arasındaki benzerliğin de savaşçıları bina kılmadığını” söylemeye davet eder.¹⁷⁸ Kassâb’ın bu çıkarımı İbn Reşîk’in müşebbeh ile müşebbeh bihin tüm yönlerden benzemeyeceğini, benzerse ikisinin bizzat aynı şey olacağını söyleyen teşbih tanımıyla örtüşmektedir.¹⁷⁹ Kassâb’ın sözlerinde ve teşbihle kıyasın farklılığını tartışmasında görüldüğü gibi o, görüşlerinde salt mantıksal analize dayanmakta ve görüşünü herhangi bir ayet ya da hadisle delillendirmemektedir.

Kassâb’ın ayetteki benzetme yönü konusundaki görüşüyle tefsir alimlerinin sözleri karşılaştırılacak olursa örneğin Mâturîdî (h. 333)’nin benzetme yönüne işaret etme noktasında Kassâb’dan önce davrandığı ve “Bu örnek sebatı ifade etmek için verilmiştir. Yani o savaşçılar saf tuttuğunda duvarları kenetlenmiş bir bina gibi sabit dururlar ve en ufak bir şey onların safını bozamaz.”¹⁸⁰ dediği görülmektedir. Zemahşerî (h. 538) de buradaki benzetme yönünün yapışık durmak olduğunu söylemiş ve “Sebat noktasında her birinin ortak niyete sahip oldukları ve duvarları kenetlenmiş bina gibi tek söz üzerinde anlaştıkları manası da anlaşılabilir.” görüşünü aktarmıştır.¹⁸¹

Bu ayetteki teşbihin tarafları ve benzetme yönü konusundaki sözleriyle Kassâb, Kur’an’ın savaşçıları binaya benzetmesini kıyasa delil gösteren kıyas destekçilerinin görüşlerini çürütmek istemiştir. Dolayısıyla o buradaki benzetme yönünün savaştan kaçmamak yani sebat olduğunu; ancak binanın sebatıyla savaşçıların sebatının birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. Zira savaşçılar savaşta sebat etmekle beraber hareketlidirler. Bu nedenle Kassâb, bu teşbihin birbirinden cins yönünden de farklı olan taraflarının benzetme yönü bakımından tam örtüşmediğini ifade eder ve bunun, iki tarafı da aynı cinsten olan fikhî kıyastan farklı olduğunu söyler. Kassâb bu teşbihin taraflarının cinslerini tahlil ederken “ruhânî” yani ruh taşıyan ifadesini kullanmıştır. Araştırmacı bu tabiri belâgat alimlerinden hiçbirinin teşbihin taraflarının cinslerini

178 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 290-292.

179 Kayravânî, a.g.e., c. 1, s. 286.

180 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne** (thk. Mecdî Bâsellûm), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 9, s. 629.

181 Cârullah ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf** (thk. Halîl Me’mûn Şeyhâ), Dâru’l-Ma’rifê, Beyrut 2009, s. 1102.

açıklarken kullandığına rastlamamıştır. Belâgat alimleri teşbihin taraflarını soyut-somut olarak taksim etmekle yetinmişlerdir.

- b. قَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرَغَى كَأَنَّهمْ أَعْجَارُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ¹⁸² ayetindeki¹⁸² teşbihi tahlil eden Kassâb bu teşbihte de topluluğun yere serilmiş olmaları bakımından hurma kütüklerine benzetilmesini “ruhânî” olanların diğerlerine teşbihine örnek olarak görür. “Diğerleri” derken kastı da cansız varlıklardır. Bu teşbihin kıyas yöntemine delil teşkil etmediğini savunan Kassâb¹⁸³, bu teşbihi de kıyasa delil olmadığını kanıtlamak için kullanır. Zira o, bir önceki örnekte teşbih ve kıyasın taraflarının cins bakımından aynı ya da farklı olması yönüyle birbirinden farklılaştığını, insanların cansız varlıklara benzetilmiş olması üzerinden anlatmıştır.

Bu ayetin tefsirinde ise o, benzetme yönünü açıklamamış ve teşbihin taraflarının farklı cinslerden olduğuna işaret etmekle yetinmiştir. Râzî (h. 606) ise bu ayetteki benzetme yönünü açıklamış ve şöyle demiştir:

“O kavim, içi boş hurma kütükleri gibidir; yani onlar içinde hiçbir şey olmayan hurma kökleri gibidirler... Kökünden koparılmış hurma ağaçlarına benzetilmiş olmaları da muhtemeldir. Böylece onların iri yaratılışta oldukları söylenmek isteniyor olabilir. Kastedilen bu ağaçların kökleri yerine gövdeleri de olabilir. Bu şekilde o kavmin, kendilerine isabet eden rüzgarla köklerinden ayrılıp etrafta dağılan devasa hurma gövdeleri gibi olduğu anlaşılır.”¹⁸⁴

Tâhir b. ‘Âşûr ise yerlere serilmiş kavim ile hurma ağacı arasındaki benzerliğin şu olduğunu söyler:

“Hurma ağaçlarını onun kütüklerinden ev yapımında faydalanıp ondan tavan ve sütunlar yapmak için kesenler bu kütükleri köklerinden ayırırlar. Çünkü kökleri onların ihtiyaç duyduğundan daha kalındır. Daha sonra bu kütükleri kurumaları ve nemlerinden arınmaları için yerde bırakırlar, kuruduktan sonra onlardan direkler ve sütunlar yaparlar.”¹⁸⁵

Bu ayetteki teşbihte müşebbeh bih olan hurma kütüklerinin boş olmakla nitelendirilmesi de bunların buldukları yerin çirkinliğiyle çirkinleştiklerini ifade

182 Hakka 69/7.

183 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 392-394.

184 Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru Mefâtilihî'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 30, s. 105.

185 Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, es-Seddâdu't-Tünusiyye, Tunus 1984, c. 29, s. 118.

etmek içindir. Bu nitelendirme sayesinde o kavmin içinde buldukları halin kötülüğü ortaya konarak muhataplar benzer bir duruma düşmek konusunda uyarılmıştır.¹⁸⁶ Burada müşebbeh bihe verilen nitelik aynı zamanda müşebbehin niteliğidir. Adeta onlar ruhları ve akılları olmayan boş cesetlerdir ve yine ruhları olmayan hurma kütüklerine benzemektedirler. Kassâb'ın da ulaşmak istediği sonuç budur; teşbihin tarafları, biri ruha ve harekete sahip olan insan, diğeri ise ruhu olmayan cansız bir varlık olmak üzere iki farklı cinstendir. Bu da taraflarından hakkında hüküm bulunan asıl ile hüküm bulunmayan fer'in aynı cinsten olması esasına dayanan kıyasa muhalif bir özelliktir.

2.1.3.2. Teşbihin taraflarının cins bakımından özdeş olup hal ve yaratılış bakımından farklı olması:

Daha önce de zikredildiği gibi teşbihte iki taraf somutluk ve soyutluk bakımından aynı ya da farklı olabilmektedir. Ancak Kassâb tefsirinde bu ayrıma değinmemekte, teşbihin taraflarının canlı -onun deyimiyile rûhânî- ya da cansız olmasına odaklanarak kıyas taraftarlarına itiraz etmektedir. Kassâb'ın üzerinde durduğu bir diğer teşbih türünde ise taraflar cins bakımından birbiriyle özdeştir. Nitekim *إِنَّ مَثَل عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* ayetini¹⁸⁷ ele alan Kassâb, bu ayeti bir darbimesel örneği olarak görmekte ve bu teşbihi kıyasa delil gösterenlere karşı çıkmaktadır. İtirazını ise şu şekilde gerekçelendirir:

“Çünkü kıyas bir şeyin başka bir şeye benzetilmesidir; oysa Hz. İsa'nın yaratılışı Hz. Âdem'in yaratılışına hiçbir şekilde benzemez. Zira Hz. İsa doğurulmuş, Hz. Âdem ise doğrudan yaratılmıştır. Hz. İsa bir anneden meydana gelmiş, Hz. Âdem ise annesiz ve babasız dünyaya gelmiştir. Öyleyse ikisi; et ve kandan meydana gelmiş olmaları, yiyip içme ve uyuma gibi hususlarda ortak olmaları dışında hiçbir şeyde birbirine benzemezler. Bu özellikler ise tüm insanlarda bulunur. O halde bu benzetmeden kasıt nedir? Bir çocuğun babası olmadan dünyaya gelmesi insanların alışık olmadığı bir şeydi. Allah, Hz. İsa'yı Hz. Meryem'e hiçbir erkek dokunmadığı halde var etmiş ve bu da insanların garibine gitmiş, kimileri bunu inkar etmişti. Allah da onlara, Hz. Âdem'i yarattığı gibi Hz. İsa'yı da

186 İbn 'Âşûr, a.g.e., c. 29, s. 119.

187 Âli İmran 3/59.

babasız yarattığını bildirmişti. Zira O'nun kudreti ikisini de nutfe olmaksızın yaratmaya yeterdi.”¹⁸⁸

Bu bağlamda Kassâb, fikhî kıyasla belâğî teşbihin farklı olduğunu ifade eder ve müşebbeh olan Hz. İsa'nın yaratılışı ile müşebbeh bih olan Hz. Adem'in yaratılışı arasındaki benzerlik yönünü açıklar. Buna göre benzetme yönü, normal yollardan bir sebep olmaksızın yaratılmış olmalarıdır. Hz. İsa annesine kimse dokunmamışken onun karnında var edilmiş, Hz. Âdem de kendinden önce bir insan yokken doğrudan topraktan yaratılmıştır. Yani ikisi de nutfe olmadan yaratılmıştır. Dolayısıyla aralarındaki ortak özellik tek cihette var olup tüm cihetleri kapsamamaktadır.

Daha sonra Kassâb, kıyas ehline itiraz etmek üzere şöyle der:

“Eğer kıyas yapan kişi Allah'ın bir şeyi yasaklamakla iki şeyi yasaklamaya kadir olduğunu söylese yemin olsun ki Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın yaratılışları hakkında verilen örnekteki gibi bir benzerliği ortaya koymuş olur. Eğer Allah'ın yasakladığı şeyin benzerinin de haram olduğunu söyleyip bunda da Allah'ın Hz. Âdem'i yarattığında onun yaratılışının bir benzeri olarak Hz. İsa'yı yarattığına dayanır ve Allah'a bir fiili zorunlu kılmaya çalışırsa o zaman Allah'a iftira etmiş ve örnekteki kıyasın benzerliği noktasında hata etmiş olur.”¹⁸⁹

Bu bağlamda Kassâb, kıyas destekçilerinin savunabileceği iki görüş sunar: Birincisi Hz. İsa ve Hz. Âdem arasındaki benzetme yönünün; Hz. Âdem'in babasız ve annesiz, Hz. İsa'nın ise annesinin rahminde babasız var edilmesi olduğu yönündeki görüştür. Bu görüşe göre Hz. Âdem'i yaratan, Hz. İsa'yı yaratmaya mutlaka kadirdir. Aynı şekilde Allah, kitabında bir şeyi haram kıldıysa ona benzeyen başka bir şeyi haram kılmaya da güç yetirir. Bu görüşü savunanlar Allah'ı, yapmadığı bir fiile mecbur kılmış olmazlar. Bu nedenle Kassâb da bu görüşü kabul etmiştir. İkinci görüş ise kıyas ehlinin, Allah'ın haram kıldığı bir asla benzetererek hakkında hüküm bulunmayan bir fer'i haram kılmak suretiyle Allah'ı yapmadığı bir fiile zorlamaları ve izledikleri bu yolda Hz. İsa ile Hz. Âdem'in yaratılışları arasındaki benzerliği delil göstermeleridir. Buna göre Allah'ın Hz. Âdem'i alışıldık yollar dışında var etmiş olması Hz. İsa'nın da aynı şekilde var edilmesine onu mecbur kılmıştır. Kassâb bu görüşü kabul etmemekte ve bunu Allah'a iftira etmek olarak değerlendirmektedir. Hakkında hüküm

188 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 218-9.

189 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 218-9.

bulunmayan bir şeyi hüküm bulunan başka bir şeye benzeterek ikincisinin haram oluşuna binaen ilkinin haram kılmayı da aynı şekilde iftira olarak görmüştür.

Hiz. İsa ve Hiz. Âdem'in yaratılışları arasındaki benzerliği delil olarak kullanan ya da delil olarak kullananlara işaret edenler hakkında İbnu'l-Kayyim (h. 751)'in hüküm elde etmede kullanılan kıyas yöntemleri üzerine konuşurken bu ayeti delil göstermesi ve bunu illet kıyası kapsamında değerlendirmesi zikredilebilir:

“İllet kıyası Yüce Allah'ın kitabında da birçok yerde karşımıza çıkar. إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ”¹⁹⁰ bunlardan biridir. Allah bu ayetle, Hiz. Âdem ve Hiz. İsa'nın oluş bakımından diğer yaratılmışlarda da mevcut olan bir özellik dolayısıyla benzediğini haber vermiştir. Bu özellik tüm yaratılmışların Allah'ın isteği ve tekvin sıfatına itaat etmek suretiyle varlığa gelmesidir. Öyleyse Hiz. Âdem'in babasız ve annesiz, Hiz. Havva'nın da annesiz dünyaya geldiğine inanan biri Hiz. İsa'nın babasız doğduğunu nasıl inkâr eder? Zira Hiz. Âdem ve Hiz. İsa yaratılma ve var edilme hususlarında ortaktırlar.”¹⁹¹

İbnu'l-Kayyim'in kıyas hakkındaki görüşü ise şu sözlerinde ortaya çıkar: “... Bu yüzden selefin bazen kıyası yerdiklerini ve dinden olmadığını söylediklerini, bazen de kıyası kullanıp onunla istidlal ettiklerini görürsün. Çünkü birincisi de doğrudur, ikincisi de...”¹⁹² Dolayısıyla İbnu'l-Kayyim, kıyası bazı yerlerde kabul ederken bazı yerlerde reddetmektedir.

Mevzubahis ayetteki teşbih ve benzetme yönü hakkında müfessirlerin görüşlerine gelirsek; Zemahşerî (h. 538), biri sadece babasız diğeri ise hem annesiz hem babasız var olmasına rağmen Hiz. İsa'nın Hiz. Âdem'e benzetilmesinin nedenini Hiz. İsa'nın Hiz. Âdem'le bir yönden özdeş olması olarak açıklar. Özdeşlik ise bazı vasıflar itibarıyla ortak olmak demektir. Hiz. İsa Hiz. Âdem'e benzetilmiştir; çünkü ikisi de alışılanın dışında bir surette varlığa gelmek noktasında ortaktırlar. Hem annesiz hem babasız dünyaya gelmek, sadece babasız dünyaya gelmekten daha garip ve daha mucizevî olduğu için bu benzetme yapılmıştır.¹⁹³ Zemahşerî'nin buradaki ifadeleri Kassâb'ın ifadeleriyle uyumlu olup “alışılmıştın dışında bir biçimde var olma”

190 Âli İmran 3/59.

191 Muhammed İbnu'l-Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakka'in**, (thk. Muhammed İbrâhîm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 1, s. 104.

192 İbnu'l-Kayyim, a.g.e., c. 1, s. 104.

193 Zemahşerî, a.g.e., s. 174.

benzetme yönü etrafında şekillenmektedir. Zemahşerî bu benzetmenin gayesini şöyle açıklar: “Burada insanların garipsedikleri şeyden daha garip olan bir örnek getirmek suretiyle inkârcıların şüpheleri yerle bir edilmiştir.”¹⁹⁴

Beyzâvî de bu teşbihin gayesini açıklamış ve şöyle demiştir:

““Onu topraktan yarattı” cümlesi benzetmedeki ortak yönün ne olduğunu açıklar niteliktedir. Yani Hz. Âdem nasıl annesi ve babası olmadan topraktan yaratıldıysa Hz. İsa da babası olmadan yaratılmıştır. Hz. İsa’nın halinden daha garip bir hal örnek verilerek inkârcılar yalanlanmış ve şüphe mahalli ortadan kaldırılmıştır. Bu cümlenin anlamı onun suretini topraktan yaratmış olduğudur.”¹⁹⁵

Tâhir b. ‘Âşûr da bu ayetteki benzetmeyi şöyle açıklamıştır:

“Benzetmenin mahalli ikisinin de babasız olarak dünyaya gelmiş olmaları, üstelik Hz. Âdem’in bir de annesiz olmasıdır. Bu yüzden “onu topraktan yarattı” ifadesi benzetme yönü olarak gelmiştir; bunun anlamı baba ve anne olmaksızın, bilakis yalnızca “Ol!” emriyle var olmasıdır. Bu benzetme yönü de teşbihin çoğunlukla geldiği gibi müşebbeh bihte daha güçlüdür.”¹⁹⁶

Kassâb’ın ve müfessirlerin görüş birliği ettikleri üzere Hz. Âdem ile Hz. İsa’nın yaratılışları arasındaki benzerlik yönü ikisinin de alışılmışın dışında varlığa gelmeleridir. Kassâb bu ayetteki benzetmenin gayesi üzerinde durmamıştır. Zira onun amacı, benzetme yönü hakkındaki beyanı yoluyla kıyas taraftarlarına ve bu ve benzeri ayetleri kıyasın sıhhatine delil gösterenlere karşı çıkmaktır.

2.1.3.3. Teşbihteki benzetme yönünün kıyastaki ortak illetten farkı (Benzetme yönünün aklî terkip olması):

Teşbih, benzetme yönü açısından birkaç kısma ayrılır. Bu kısımlardan biri de aklî terkip ifade eden teşbih olup bunda benzetme yönü birkaç farklı şeyden meydana gelen bir surettir ve akılla idrak edilir. Örneğin *مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ*

194 Zemahşerî, a.g.e., s. 174.

195 Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 2, s. 20.

196 İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. 3, s. 263.

أَسْفَارًا ayetinde¹⁹⁷ benzetme yönü, fayda bakımından zirveye ulaşmış bir şeyden istifade edememe durumudur. Bu benzetme yönü iç içe geçmiş birkaç unsurla elde edilir: Bir yanda içi ilimlerle dolu kitaplar ve bu kitapları taşıyan ama içindekileri bilmeyen bir eşek, diğer yanda kendilerine Tevrat indirilen ama Tevrat'tan istifade etmeyen Yahudiler.¹⁹⁸ Kassâb da bu ayetteki teşbih üzerinde durmuş ve bunun bir darbimesel olduğunu söylemiş, kendilerine kitap verilen Yahudilerin eşeklere benzetilmesindeki benzetme yönünü “kitapları taşımasına rağmen içindekiler hakkında bilgi sahibi olmamak” şeklinde açıklamıştır. Ayrıca ona göre eşeğin kitapları taşımasıyla Yahudilerin Tevrat'ı yüklenmeleri arasındaki benzerlik, iki tarafın da bu sıfatla nitelendirilme sebebinin diğer tarafın bu sıfata sahip olması demek değildir. Yani Yahudilerin Tevrat'ı yüklenip de ondan istifade etmemelerinin nedeni eşeğin kitap taşıyıp içinde yazanları bilmemesi değildir. Aynı şekilde eşeğin içinde yazanları bilmediği kitapları taşımasının nedeni de Yahudilerin Tevrat'ı ondan istifade etmedikleri halde taşımaları değildir. Ancak Kassâb'a göre kıyas taraftarlarının yaptığı bunun tam tersidir. Nitekim onlar, “Buğdayın farklı miktarlarda takas edilmesi ortak bir illete dayanır ki bu tartılabılme, saklanabilme ve bitki nev'inden olmadır.” derler ve buna binaen bu üç özelliğe sahip olanların farklı miktarlarda takasını haram kılarlar. Bu kıyaslarında da Tevrat'a sahip olan Yahudilerin kitap taşıyan eşeklere benzetildiği ayeti delil olarak kullanırlar.¹⁹⁹ Araştırmacı, bu ayeti delil göstererek kıyasın sıhhatini ispatlamaya çalışan kimseye rastlamamıştır.

Râzî de bu ayetteki teşbihin benzetme yönü hususunda Kassâb ile aynı görüşü benimsemiş ve “Tevrat'ta mevcut olan hükümlerden istifade etmeyen Yahudiler, ilim dolu kitapları taşıyıp içindekilerden bihaber olan eşeklere benzetilmiştir. Mana ehli bu ayetin, Kur'an'ın manalarını bilip de onlarla amel etmeyen ve adeta onlara ihtiyaç duymuyormuşçasına onlardan yüz çevirenlerin de durumunu açıkladığını söyler.” demiştir.²⁰⁰

Tâhir b. Âşûr da bu ayette istiare olduğunu söylemiş ve ayetteki teşbihi “... Bu ifadede onların hali kitap taşıyan eşeklerin haline benzetilmiş ve mecâzî mana hakiki

197 Cuma 62/5.

198 Bkz.: Ahmed el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 224.

199 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 296.

200 Râzî, a.g.e., c. 30, s. 5.

mana ile temsil edilmiştir. Ayrıca bu temsil, soyut bir şeyi somut ve bilinen bir şeye benzetmenin örneğidir.” şeklinde açıklamıştır.²⁰¹

Tüm bu örneklerden de görüldüğü üzere Kassâb, teşbih konusunu teşbihin tarafları ve benzetme yönü bağlamında ele almış ve türleri üzerinde durmamıştır. Bunun nedeni de daha önce belirtildiği gibi onun, teşbih konusunu işlemekteki asıl hedefinin Kur’an’daki teşbihleri fikhî kıyasın bir delili olarak görenlerin iddialarını çürütmek olmasıdır.

2.1.4. Arap Dilinde Teşbihin Kullanım Genişliği

Kassâb teşbihi, fikhî kıyas başta olmak üzere diğer fikhî meselelerle doğrudan bağlantılı olmayan bir yönden de ele almıştır. Bu, teşbihte Arap dilinin genişliğini ifade ettiği yöndür. Kassâb’ın ifadesiyle rûhânî bir şeyin cansız bir şeye benzetilmesi ve teşbihte mübalağanın caiz olup yalan sayılmaması gibi ifadelerde bu yön açığa çıkmaktadır.

2.1.4.1. Rûhânî olanın rûhânî olmayana benzetilmesi (Hareketli bir şeyin hareketsiz bir şeye benzetilmesi):

Belâgat kitapları teşbihin taraflarını belirlerken Kassâb’ın yaptığı gibi bir taksim yapıp “hareketsiz” ve “hareketli” ya da Kassâb’ın deyimiyle “rûhânî” terimlerine dayanmamıştır. Yalnızca teşbihin taraflarının soyut veya somut oluşuna göre bir ayırım yapılmıştır. Araştırmacı belâgat kitaplarının hiçbirinde Kassâb’ın rûhânî-rûhânî olmayan ayırımına benzer bir ayırma rastlamamıştır. Kassâb’ın bu taksiminde yalnız olması, bu belâgat alanını yani teşbihi fikhî bağlamda ele alarak Kur’an’daki teşbihleri kıyasa delil gösterenlere cevap vermeyi amaçlamasına bağlanabilir.

Kassâb’ın teşbihin taraflarını rûhânî ve rûhânî olmayan şeklindeki tasnifi وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَعِلْمَانُ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ ayetini²⁰² rûhânî olanı rûhânî olmayana benzetmenin bir örneği ve sözü inatla daraltmak isteyenlerin aleyhine bir delil²⁰³ sayması bağlamında ortaya

201 İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. 28, s. 213.

202 Tûr 52/24.

203 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 199.

çıkmaktadır. Bu ayetle o, teşbihin taraflarının farklı cinslerden olabileceğine işaret eder. Nitekim Allah Teâlâ canlı birer varlık olan gençleri cansız varlık olan inciye benzetmiştir. Bu teşbih aynı zamanda Kassâb'ın, yukarıda farklı örneklerinin de verildiği gibi, kıyası mutlak hüküm veren bir istidlal yöntemi olarak değerlendirenler aleyhine getirdiği delillerdendir. Aynı zamanda Kassâb bu teşbihin sözü daraltmak isteyenlere de bir cevap olduğunu belirtir. Bu düşüncesiyle o, insanın cansız bir varlığa benzetilmesini inkâr eden bir gruba itiraz ediyor ve onların inkârında Arap dilini daraltma çabası görüyor gibidir.

Müfessirlerden belâğî yöne işaret edenler arasında da teşbihin taraflarını rûhânî ve rûhânî olmayan şekilde bir tasnife tabi tutan birine rastlanmamıştır. Bilakis onlar yalnızca teşbihlerdeki benzetme yönüne işaret etmişlerdir. Örneğin söz konusu ayetteki benzetme yönünü İbnü'l-Cevzî güzellik ve beyazlık olarak belirlemiş ve “Adeta onlar güzellik ve beyazlıkta kimsenin elinin değmediği saklı inciler gibidirler.” demiştir.²⁰⁴

Râzî ise bu ayetteki benzetme yönünün saflık olduğunu söylemiş ve müşebbeh bihin saklı olmakla nitelendirilmesini ise renklerinin saflığını daha ziyadesiyle ortaya koyma ya da onların kapalı bir yere konan kadınlar gibi olup açığa çıkmadıklarını ve efendilerinin yanından ayrılmadıklarını ifade etmeye bağlamıştır.²⁰⁵ Tâhir b. ‘Âşûr ise benzetme yönünü güzel görünüş olarak yorumlamıştır.²⁰⁶

Müfessirlerin ve Kassâb'ın bu teşbih üzerine yaptıkları yorum göz önünde bulundurulduğunda Kassâb'ın benzetme yönüne odaklanmadığı, teşbihin taraflarının cinsine önem verdiği görülmektedir. Müfessirler ise tam aksine teşbihin tarafları üzerinde durmamış ve benzetme yönüyle ilgilenmişlerdir. Bu noktada müfessirlerin belâğî bir üslubu ele alırken güttükleri amacın farklılığı açığa çıkmaktadır. İbnü'l-Cevzî, Râzî ve Tâhir b. ‘Âşûr'un teşbihi zikretmekteki gayeleri teşbihin güzellik vasfını öne çıkarmakken Kassâb'ın amacı teşbihin tarafları arasındaki farklılığı göstererek Arap dilinin genişliğini ortaya koymak ve canlı varlığın cansız bir varlığa benzetilmesinin caiz olduğunu kanıtlamaktır. Teşbihin tarafları arasındaki cins

204 Cemâluddîn İbnü'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2002, s. 1356.

205 er-Râzî, a.g.e., c. 28, s. 254.

206 İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. 27, s. 55.

farklılığının cevazı vasıtasıyla Kassâb dolaylı yoldan kıyas ehline de itiraz etmiş olmaktadır.

2.1.4.2. Soyut olanın somut olana benzetilmesi:

Bazen teşbih biri soyut ve diğeri somut olan iki şey arasında meydana gelir. Bu türden teşbih Kassâb'ın tefsirinde *مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَظْلَمُ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ* 207 yaptığı yorumda ortaya çıkmaktadır. Buna göre bu ayet, darbimesele delildir.²⁰⁸ Darbimesel ifadesi ise, daha önce de zikredildiği üzere, Kassâb'ın teşbih manasında kullandığı bir terimdir. Bu ayette Kassâb teşbihin tarafları arasındaki ihtilafı ilgilene de teşbih yönünden incelediği diğer ayetler gibi bu ayette de teşbihin taraflarının cins bakımından farklı olabileceğini ve bunun Arap dilinin genişliğinden kaynaklandığını ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır.

Söz konusu ayeti²⁰⁹ Ebû Hilâl el-Askerî soyut bir şeyin somut bir şeye benzetilmesinin bir delili saymıştır. Ayrıca bu tür teşbihi en güzel ve beliğ teşbih türleri arasında saymış, ayetteki teşbihin benzetme yönünün de 'bir araya gelmenin imkansızlığı' ve 'fayda vermeme' olduğunu söylemiştir.²¹⁰ Bu sözleriyle o; tıpkı rüzgârın alıp uzağa götürdüğü ve dağılmış zerrelere haline gelip kimseye faydası dokunmayan küller gibi, kafirlerin Allah ile ve amelleriyle bir araya gelmelerinin imkansızlığını ve onların amellerinden hiçbir fayda görmeyeceklerini kastetmiştir.

Zemahşerî ise bu ayetteki benzetme yönünü 'işe yaramamak' ve 'oradan oraya savrulmuş zerrelere haline gelmek' şeklinde açıklamıştır. Zira kafirlerin amelleri imana ve Allah'a dair bilgiye dayanmayan bir esas üzerine kuruludur²¹¹ ve bu yönüyle rüzgârın zerrelere halinde dağıttığı kum tanelerine benzemektedir.

Kassâb ile müfessirlerin bu ayete dair yorumları karşılaştırıldığında görülür ki Kassâb, kafirlerin amellerini küle benzetmenin teşbihe delil olduğunu söylemekle yetinmiş ve benzetme yönüyle teşbihin gayesini açıklamamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî ve Zemahşerî

207 İbrahim 14/18.

208 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 52.

209 İbrahim 14/18.

210 Bkz.: Askerî, a.g.e., s. 240.

211 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 548.

ise benzetme yönüne odaklanmış ve kafirlerin amellerinden fayda görmeyeceklerini, bu amellerin rüzgârın zerrelere halinde dağıttığı küllere benzediğini ifade etmişlerdir.

2.1.4.3. Teşbihte mübalağanın caiz olması ve bunun yalan sayılmaması:

Şiirde doğruluk ve yalan meselesi, eleştiri kitaplarına konu edilen ve eleştirmenlerin etrafında tartıştığı bir mesele olmuştur. Kimileri gerçek şiirin içinde yalan bulunmayan şiir olduğunu söylerken kimileri de yalan barındıran bir şiiri tamamıyla reddetmiştir. Şiirin doğruluğu ile kastedilen ise lafız, terkip ve manada şiirin yanlışlardan hâli olmasıdır. Bu meseleye ilk kez dikkat çeken kişi olan İbn Tabâtabâ şiiri farklı yönlerden doğrulukla irtibatlandırmıştır: teşbihin doğruluğu, şairin doğruluğu ve kasidenin doğruluğu.²¹² İbn Kudâme ise “En tatlı şiir en yalanlı olandır.” sözünü desteklemiştir.²¹³ İhsan Abbâs, şiiri yalanla nitelendirenlerin ahlâkî bir sebepten hareketle bunu yaptığını; zira yalanın yozlaştırıcı bir etkisi olduğu söylemiştir. Nitekim şairler de gerçekte olmayan şeylerden bahsederler.²¹⁴

Kassâb ise bu konudan teşbih üslubu kapsamında bahsetmektedir. Ona göre teşbihte mübalağa yalan sayılmamaktadır. Bu konudaki görüşünü *يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ* ayetine²¹⁵ yaptığı yorumda açıklayan Kassâb şöyle demiştir:

““Gözleri düşmüş bir halde dağılmış çekirgeler gibi kabirlerden çıkarlar.” teşbihi daha önce Tûr suresinde geçen teşbihin bir benzeri olup insanın cansız bir şeye benzetilmesinin caiz oluşuna delildir. Ayrıca bunda, yoruma açık olmayacak kadar saf bir biçimde yalan ifadeler kullanmayan şairler için de delil vardır.”²¹⁶

Bu ayet Kassâb’ın, iki farklı cinsten şeyin birbirine benzetilebileceğini ispatlamak için yer verdiği ayetlerden biri olmakla beraber bir de şairlere delil olarak gösterilmiştir. Böylece o, teşbihte mübalağanın caiz olup yalan kapsamına girmediğine; zira bu ayette Allah Teâlâ’nın insanları dağılmış çekirgelere benzetmek suretiyle yaptığı teşbihte de mübalağa olduğuna işaret ediyor gibidir.

212 İhsan Abbas, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî inde’l-Arab (Nakdu’s-Şi’r)*, Dâru’s-Sekafe, Beyrut 1983, s. 34.

213 Bkz.: Abbas, a.g.e., s. 34 ve sonrası.

214 Bkz.: Abbas, a.g.e., s. 36.

215 Kamer 54/7.

216 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 206.

Zemahşerî buradaki benzetme yönünü açıklamış ve “Onlar çoklukta ve dalgalar halinde hareket etmekte dağılmış çekirgeler gibidir.”²¹⁷ demiştir. Râzî²¹⁸ ve Ebû Hayyân²¹⁹ da aynı görüştedir. İbnu'l-Cevzî ise benzetme yönü hakkında çekirgelerin yöneldiği sabit bir yön olmadığını, her birinin farklı tarafa dağıldığını; insanların da kabirlerinden korkmuş bir şekilde çıktığını ve nereye gideceklerini bilemediklerini ifade etmiştir.²²⁰ Bu görüşlerin hiçbirinde Kassâb'ın işaret ettiği, teşbihte mübalağanın yalan sayılması hususu yer almamıştır. Bu da araştırmacının ulaşabildiği kadarıyla, Kassâb'ın tefsirini diğer tefsirlerden ayıran bir özelliktir.

Bu bölümde ele alındığı üzere Kassâb, teşbihi iki yönden ele almıştır: Birincisi fikhî kıyasla ilişkisi, teşbihin taraflarında cins birliği gerekli değilken fikhî kıyasta bu birliğin gerekliliği ve bu farklılığın kıyas taraftarlarına itiraz etmede delil olarak kullanılmasıdır. İkincisi ise teşbihte Arap dilinin mübalağayı teşbihe dahil edecek kadar geniş olması ve mübalağanın teşbihte yalan sayılmamasıdır. Kassâb'ın teşbihi yalnızca bu iki yönden ele alması ise onun ulaşmaya çalıştığı gayesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun gayesi teşbihin salt güzellik yönünü açığa çıkarmak değildir. Bilakis o, bu gayenin de ötesinde düşüncelerini ve görüşlerini belirleyen fikhî gayelerle hareket etmiştir. Bu gayelerin benzerleri bir sonraki bölüm olan mecaz bölümünde de görülecektir.

2.2. Hakikat ve Mecaz

Belâgat alimleri dilin kullanımında iki seviyenin olduğunu idrak etmişlerdir. Bunlardan ilki insanlar arasında yaygın olan kullanım, ikincisi ise ifadede bilinen kalıplardan farklı olan kullanımdır. Başlangıçta “ittisâ” dedikleri ikinci kullanım daha sonra “mecaz” olarak terim haline gelmiştir.²²¹

Hakikat ve mecaz konusu da Kassâb'ın tefsirinde uzunca bahsettiği konulardandır. Zira bu konu, Kassâb'ın görüşlerini çürütmeye çalıştığı kalamî mezheplerin itikadi

217 Zemahşerî, a.g.e., s. 1065.

218 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 29, s. 293.

219 Bkz.: Muhammed Ebû Hayyân el-Endelusî, **el-Bahru'l-Muhît** (thk. 'Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvad), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 10, s. 37.

220 İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 1370.

221 Sammûd, a.g.e., s. 394.

görüşleriyle bağlantılıdır. İkinci bölümün giriş kısmında bahsedildiği üzere hakikat ve mecaz problemi hem dini hem dilsel bir problemdir. Nitekim İslami fikir akımlarının arasındaki ihtilaflar dil ve belâgat alanına taşınmıştır. Bu nedenle hakikat ve mecaz konusu diğer Kur'an ilimleriyle ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü daha önce de zikredildiği gibi Kur'an'ın beyan üslubu, bu beyanın muhatabı ile fıkıh, itikat gibi beyanla bağlantılı diğer ilimler arasında kurulan bağlantı temelinde işlenmektedir. İlahi beyanın işlenişinde bu bağlantı, söz yani Allah'ın kitabıyla muhatap yani müfessir arasında kurulur. Müfessir de mutlaka fikhî ve itikadî meselelerde kendi fikrî yöneliminin etkisini gösterir. Kassâb'ın tefsirinde de bu görülmektedir; nitekim o, üzerinde ihtilaf edilen konuları zikrederek hem kendi hem de muhaliflerinin görüşlerini serdederek ve muhaliflerinin görüşlerini dile bağlı deliller ya da mantıksal akıl yürütme yöntemiyle çürütmeye çalışır.

Bu bölümde Kassâb'ın mecazı tümüyle reddetmediği, yalnızca Allah'ın sıfatlarına ilişkin ayetlerde reddettiği görülecektir. Kassâb'ın mecaza karşı konumu şu sözlerinde net bir biçimde ortaya konmaktadır: “Kitabımızda birçok yerde işaret ettiğimiz üzere bir kelimenin bilinen zahir bir manası ve muhtemel batın bir manası varsa zahir mananın bırakılıp batın mananın kabul edilmesi ancak ümmetin icması ya da Kur'an ve sünnet bir nassın bulunmasıyla mümkün olur.”²²² Bu sözleriyle o, hakikat ve mecaz konusundaki görüşünü net olarak ortaya koymuştur. Ona göre batınî mananın zahiri manaya öncelenmesi için kastedilenin batınî mana olduğuna dair icma bulunması gerekir.

2.2.1. Hakikatin Tanımı

İbn Manzûr hakikatin sözlük anlamı hususunda şöyle söylemiştir:

“Bir şeyin gerçekliği ve hakiki ve zorunlu olarak vardığı yerdir. Bir şeyin hakikatine varmak onu kesin olarak bilmek demektir. Dilde hakikat, bir kullanımın gerçek anlamda olmasıdır. Mecaz ise bunun tam tersidir. Hakikatin bırakılıp mecazın murat edilmesi ise üç şey içindir; manada genişlik sağlama, tekit ve benzerlik. Bu üçünün olmadığı durumlarda hakikat zorunludur.”²²³

²²² el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 180.

²²³ İbn Manzûr, a.g.e., c. 10, s. 52.

İbn Fâris ise “h.k. kökü bir şeyin kesinliğine ve doğruluğuna işaret eder.” demiştir.²²⁴

Hakikatin terim anlamı hakkında ise Hatîb el-Kazvîni şöyle söyler: “Fiil ya da fiil manasında bir şeyin gerçek failine isnat edilmesidir. Fiil manasında bir şeyden kasıt mastar ya da isim fail gibi yapılardır.”²²⁵ Ayrıca hakikat, “Vaz olduğu mana için kullanılıp kendisiyle farklı bir anlam kastedilmeyen sözdür.” şeklinde de tanımlanmıştır.²²⁶

2.2.2. Hakikatin Çeşitleri

Hakikat üç kısma ayrılır:

- Örfî Hakikat: Örfe nispetle bu ismi almıştır. Söz konusu örf özel bir örf olabileceği gibi genel bir örf de olabilir. Özel örfte sözü bir mana için vazeden bellidir; örneğin fiil lafzını üç zamandan birini içeren mana için kullananlar sarf ya da nahiv alimleridir. Genel örfte ise sözün hangi mana için kullanılacağını belirleyen belli değildir. Misal “dâbbe” sözcüğü genel örfte yerde yürüyen her canlıyı ifade ederken özel örfte toynaklı hayvanlar için kullanılır.
- Luğavî Hakikat: Dili konuşanların belirlediği hakiki manadır. Örneğin dua manasını karşılayan salât kelimesi bu hakikat türündendir.
- Şer’î Hakikat: Şarî yani Allah’ın belirlediği hakiki manadır. Salât kelimesinin özel bir ibadet anlamındaki kullanımı bu türdendir.²²⁷

2.2.3. Mecazın Tanımı

Sözlükte mecaz, “Bir yolu, yeri geçmek, orada yürümek” demektir.²²⁸ Kamûsu’l-Muhit’te de “Bir yeri yürüyerek geçmek, arkasında bırakmak kökünden gelir. Bir

224 İbn Fâris, a.g.e., c. 2, s. 15.

225 Kazvîni, **el-İzâh**, c. 2, s. 392.

226 Muhammed İbnü’l-Hatîb, **Teyşîru’l-Beyân li Ahkâmi’l-Kur’an**, Dâru’n-Nevâdir, Suriye 2012, c. 1, s. 73.

227 Muhammed el-Fâsî, **eş-Şerhu’l-Mutavvel ‘âlâ Urcûzeti Muhammed et-Tayyib b. Keyrân fi’l-Hakikati ve’l-Mecâz** (thk. el-Mu’temid el-Harrâz), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1834, s. 93.

228 İbn Manzûr, a.g.e., c. 5, s. 326.

tarafından diğereine geçilen yola da mecaz denir. Hakikatin tersidir.” tanımı yer almaktadır.²²⁹

Terim olarak ise mecaz Abdulkahir el-Cürcânî’ye göre “Kendisi için vaz olunan mananın dışında kullanılan her kelime mecazdır. Bu mecaz ile kelimenin asıl manası arasında bir ilişki bulunmalıdır.”²³⁰ Alevî ise mecazın en iyi tanımının “Konuşulan dilde bir mana için vazedilmiş sözün, arada bulunan bir ilişki sebebiyle farklı bir anlamda kullanılması” olduğunu söylemiştir.²³¹

2.2.4. Kassâb’ın Mecaz Yerine Hakikate Hamlettiği Meseleler

2.2.4.1. Allah’ın sıfatlarının hakikatleri

İkinci bölümün giriş kısmında da ifade edildiği gibi Allah’ın sıfatları konusu İslami fikir akımlarının ihtilafa düştüğü konulardandır. Ehli sünnet bu sıfatların hakiki olduğunu söylerken Mutezile mecaz olduğunu iddia etmiştir. Kassâb ise Allah’ın kendisini nitelediği sıfatların mecazi olmasını reddedenlerdendir. Bu nedenle bu sıfatların mecazi olduğunu söyleyenlere Allah’ın basar, sem‘, rü’yet, nebilerle konuşma gibi sıfatlarının yer aldığı ayetler üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre söz konusu sıfatların tümü hakikidir.

229 Muhammed el-Firûzâbâdî, **el-Kamûsu’l-Muhît** (thk Muhammed Nuaym el-Arkasûsî), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2005, s. 506.

230 Abdulkahir el-Cürcânî, **Esrâru’l-Belâğa** (thk. Mahmûd Şâkir), Dâru’l-Medenî, Cidde, 1991, s. 351.

231 Yahya b. Hamza el-Alevî, **et-Tırâz li Esrâri’l-Belâğa ve Ulûmi Hakaiki’l-İ’câz**, Dâru’l-Kütübi’l-Hadyeviyye, Mısır 1914, c. 1, s. 64.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan ve Kassâb'ın işlediği meselelerden bazıları şunlardır:

a. “Kürsî”nin Hakikati

Kassâb, ²³²وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Cehmiyye'nin görüşünün yanlış olduğuna delildir. Onlardan kendilerini alim sanan bazılarının bilgiçlik taslayarak ‘Allah'ın kürsîsi onun ilmidir.’ dediklerini duydum. Bu yanlış sözlerinde ise ne şairi ne de kendisi bilinen şu mısrayı delil gösterirler:

وَلَا يُكْرِسِي عِلْمَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ²³³

.....

Bu mısra eğer Hassân b. Sâbit'e aitse²³⁴ ve o bunu Hz. Peygamber'e okuduysa, Hz. Peygamber de bu sözleri doğruladıysa da kürsînin bu durum nedeniyle “ilim” olarak sayılması iki yönden hatalı olur:

Birincisi Kur'an'daki kürsî lafzında son harfin yâ olması, zikredilen mısradaki ise hemze olmasıdır. İkincisi ise kitabımızın birçok yönünde işaret ettiğimiz üzere zahir manayı bırakıp batınî manayı tercih etmek için icma ya da Kur'an ve sünnetten bir nassın olması gerekliliğidir.²³⁵

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye'den bazılarının “Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.”²³⁶ Ayeti hakkında söylediklerini reddetmiştir. Nitekim onlardan bazıları, bu ayetteki “kürsî” lafzına -Kassâb'ın sözünden anlaşıldığı üzere- Hassân b. Sâbit'e nispet ettikleri beyte istinaden “Allah'ın ilmi” anlamını vermişlerdir. Kassâb'a göre bu mısranın Hassân b. Sâbit'e nispeti doğru olsa bile mısradaki kullanım, ayetteki “kürsî” lafzına “ilim” manasının verilmesinin delili olamaz. Bu bağlamda o, görüşünü iki delille temellendirmiştir: Birincisi dille ilgili delil olup beyitte kelime hemzeliyken ayette hemzeli gelmemesidir. İkinci delil ise Kassâb'ın Kur'an'da mecazla ilgili

232 Bakara 2/255.

233 Kassâb'ın cevabının aynısını İbn Kuteybe de vermiştir. Bu mısraya Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs kitabının 119. sayfasında yer vermiştir. Sa'lebî de beytin ilk mısrasıyla birlikte farklı bir rivayeti zikretmiş ve ما لي بأمرك كرسي..وهل بكرسي علم الغيب مخلوق olarak sunmuştur. (Bkz.: Ahmed es-Sa'lebî, **el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an** (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. 2, s. 232.), Ebû Hayyân da aynı beyti el-Bahrü'l-Muhît eserinin ikinci cildinde sayfa 290'da zikretmiş ve Sa'lebî'nin yaptığı gibi beyti kimseye nispet etmemiştir. Mâverî ise farklı bir rivayetine yer vermiş ve Ebû Züeyb'e nispet ederek علم الغيب مخلوق ve لا بكرسي علم الغيب مخلوق demiştir. (Bkz.: Alî el-Mâverî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, c. 1, s. 325).

234 Bu sözünden, bu mısra ile istihsat edenlerin mısrayı Hassân b. Sâbit'e nispet ettikleri anlaşılmaktadır.

235 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 178-184.

236 Bakara 2/255.

görüşünün temeli olan, sözün mecazi anlama hamledilmesi için bir hadis ya da icma olması gerektiğine dair kaidedir ki bu kaide Kassâb'ın mecazı tamamen inkâr etmediğinin de göstergesidir.

Cehmiyye'den “kürsî”nin ilim manasında kullanıldığını düşünenlere gelince, Ebû Saîd ed-Dârimî Ebû Saîd el-Cehmî'nin şöyle dediğini aktarmıştır: “Kürsînin manası ilimdir. İlimden başka bir manada kullanıldığını savunanı ise bizzat Allah'ın kitabı yalanlar.”²³⁷

Mâverdî de kürsî lafzının birkaç anlamını zikretmiş ve şöyle demiştir: “Kürsî ilim manasına gelir. Aynı kökten türeyen “kerâse” de üzerinde ilim yazan sayfa anlamına gelir. Ebû Züeyb şöyle demiştir:

مَالِي بِأَمْرِكَ كُرْسِيٍّ أَكَاتِمُهُ وَلَا بِكُرْسِيٍّ عِلْمِ الْغَيْبِ مَخْلُوقٍ²³⁸

Ayrıca Ebû Hayyân'ın, kürsî sır demektir, deyip Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyti örnek gösterdiği söylenmiştir:”

مَالِي بِأَمْرِكَ كُرْسِيٍّ أَكَاتِمُهُ وَلَا بِكُرْسِيٍّ عِلْمِ اللَّهِ مَخْلُوقٍ²³⁹

Görüldüğü gibi Mâverdî ve Ebû Hayyân Kassâb'ın ikinci mısrasını zikrettiği beyte yer vermişler; ancak onlar Kassâb gibi “kürsî” lafzının sonunu hemzeli olarak göstermemişlerdir. Zira onlar kelimeyi mecrur bir isim formunda zikretmişler; Kassâb ise fiil formunda rivayet etmiştir. Şâtıbî de Kassâb'ın yaptığını yapmış ve “Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.” manasındaki ayette geçen kürsî lafzını bazılarının ilim olarak tevil ettiğini söylemiş, bunda delil olarak da Kassâb'ın zikrettiği mısrayı zikrederek söyleyenin kim olduğunun bilinmediğini eklemiştir. “Onların bu mısradaki ‘يُكْرَسِي’ fiilini bilmek manasına yormuşlardır. Ancak bu fiil hemzeliyken كُرْسِيٍّ kelimesi hemzesizdir.”²⁴⁰

237 Osmân ed-Dârimî es-Sicistânî, **Nakdu'l-Îmâm Ebî Saîd** (thk. Reşid el-Elmaî), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1998, s. 152.

238 el-Mâverdî, a.g.e., c. 1, s. 325.

239 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 290.

240 İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakat** (Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân), Dâru İbn Affân, y.y. 1997, c. 4, s. 229.

Kürsî kelimesinin manasına ilişkin Ebû Hayyân'ın zikrettiği mecazi anlamlardan diğerleri de hakimiyet ve kudrettir. “Keza Araplar her şeyin aslına kürsî adını vermişlerdir. Hükümdara da kürsî adı verilmiştir; çünkü o yönetim, emir verme, yasaklama gibi işlerinin tümünü kürsüsüne oturduğu halde yapar. Bir şeyin bulunduğu yerin adıyla anılması da bir tür mecazdır.”²⁴¹ Ebû Hayyân kürsî için hakiki bir manaya da yer vermiş ve şöyle demiştir: “Kürsî, Cebrail'in ya da azamet sahibi başka bir meleğin ayaklarını koyduğu yerdir.”²⁴²

Zemahşerî de kürsînin manası bağlamında üçü mecazi, biri hakiki olmak üzere dört vecih zikretmiştir. Bu yönler şunlardır: “Mecazi yönlerin birincisi Allah'ın azametinin tasviridir ve ortada ne bir kürsü ne bir oturan vardır. İkincisi ilminin genişliği, üçüncüsü ise hakimiyetinin genişliğidir. Hakiki yön ise Allah'ın arşa göklerin ve yerin üstünde, arşa göre küçük bir kürsü yarattığına dair rivayettir.”²⁴³ Zemahşerî'nin bu yorumunda kullandığı tasvir kelimesinin mecaza işaret ettiği görülmektedir. Zira daha önce belirtildiği gibi Zemahşerî tasvir, tahyîl ve temsil kelimelerini mecaz yerine kullanmıştır. Bunun nedeni onun, bu kavramlarla yaptığı tevil ve tahlillerle Mutezile'yi destekleyecek yorumlara ulaşabilmesidir.²⁴⁴

Ebu's-Suûd²⁴⁵ ve Beyzâvî²⁴⁶ de kürsî ile Allah'ın azametinin temsil edildiğini yani bunun mecaz olduğunu söylemişlerdir. Tâhir b. Âşûr da “Ayette kastedilen gerçek anlamıyla kürsü değildir. Çünkü Allah'ın bir mekânda olduğu söylenemez, bu nedenle ayetteki mananın gerçek mana olmadığı anlaşılır.”²⁴⁷ demiştir.

Tüm bu tefsirlerden anlaşılacağı üzere “kürsî” lafzının manası hakikat ve mecaz arasında işlenmiştir. Mutezilî alimler ve ehli sünnet alimlerinden bazıları mecaz olduğunu söylerken Kassâb onu hakiki manasına yormuştur. Bunun sebebi onun, sözde açık bir hakiki anlam ve muhtemel bir mecazi anlam olması durumunda hakiki mananın tercih edilmesi yöntemini benimsemiş olmasıdır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu

241 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.

242 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 289 ve sonrası.

243 ez-Zemahşerî, a.g.e., s. 145.

244 Ahmed Ebû Zeyd, **el-Menha**, s. 187.

245 Muhammed Ebû's-Suûd el-Imâdî, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., c. 1, s. 248.

246 el-Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 154.

247 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 23.

yöntemi benimsemiş ve şöyle demiştir: “Allah’ın kelimasında asıl olan zahiri ve hakiki manasıdır. Hakiki manayı bırakıp mecazi mananın anlaşılması için mutlaka bir delil gerekir.”²⁴⁸ Görüldüğü gibi Kassâb ve Eş’arî Kur’an’da zahiri mananın asıl olduğu ve mananın mecaza hamledilmesinin mutlak olmayıp mecaza işaret eden bir delile bağlı olduğu noktasında aynı görüştedir.

b. Allah’ın Parmaklarının Hakikati

Kassâb Hz. Peygamber’in “Âdem oğullarının kalpleri Allah’ın parmaklarından ikisi arasındadır. Onları düzeltmek isterse düzeltir, bozmak isterse de bozar.”²⁴⁹ hadisi üzerinde durmuş ve şöyle demiştir:

“Bu hadisi inkâr etmezler ve ona iman ederler. Ancak ‘parmaklar’ ifadesini, sıfatları inkâr görüşlerine muhalif olmaması için, ‘nimetler’ olarak tevil ederler. Bu görüşlerinde de Arapların, yeşil çimenler ve çiçeklerden oluşan güzel manzaraya ‘asba’ demelerini delil olarak gösterirler. Böylece onlar her nimete ‘asba’ denebileceğini söyler ve ‘Âdem oğullarının kalplerinin Rahmân’ın iki parmağı arasında’ olmasını da ‘iki nimet arasında’ olması şeklinde yorumlarlar. Onların yaptığı, bir sözü anlamı dışında kullanmaktan ibarettir. Onlar, Arapların nimeti ‘asba’ olarak isimlendirdiğini söyleseler de bu mana uzak bir manadır. Çünkü eğer kalpler, iki nimet arasında olsaydı onların bozulması ihtimali olmazdı. Durum böyleyken, yani kalpler iki nimet arasındayken Hz. Peygamber’in kalplerin sebatı için dua etmesinin ne anlamı vardır? Eğer kalplerin iki nimetin arasındayken bozulması mümkünse ve Hz. Peygamber de bu nedenle kalplerin sebâtı için dua ettiyse de hem bize hem de onlara göre Hz. Peygamber’in imkânsız bir şey için dua etmesi caiz değildir. Bu da onların inkâr ettikleri şeyin tespitinde ve doğrulanmasında daha kuvvetli bir delildir. Biz ise onları, bu hadis üzerinden ispat edilen sıfatlar noktasında hoş görürüz. Çünkü Kur’an’da bizim görüşümüzü destekleyen birçok delil bulunmaktadır.”²⁵⁰

Bu metinde Kassâb, Cehmiyye’nin²⁵¹ “Âdem oğullarının kalpleri Allah’ın iki parmağı arasındadır.” hadisinde parmaklarla nimetlerin kastedildiğine dair tevilini reddetmiş

248 Ebû'l-Hasen el-Eş’arî, **el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne** (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî), Dâru’l-Müslim li’n-Neşr, Riyâd 2011, s. 459 ve sonrası.

249 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, **el-Câmi’u’s-Sahîh**, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire t.y., “Kader”, 6842.

250 el-Kassâb, a.g.e., c. 1., s. 201-2.

251 Cehmiyye; hadisteki parmaklar ifadesini nimetler manasında tevil etmiştir. Bkz.: İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **el-İhtilâf fî’l-Lafz ve’r-Redd ‘alâ’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe** (thk. Ömer Ebû Ömer), Dâru’r-Râye, Riyad 1991, s. 50-52. Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Saîd el-Merîsî el-Cehmî’nin hadisteki parmaklar ifadesini kudret olarak tevil ettiğini de aktarmıştır. (Bkz.: es-Sicistânî, **Nakdu’l-İmâm Ebî Saîd**, s. 133.)

ve Araplar nimeti ‘asba’ olarak isimlendirirse bile hadisteki mananın bundan uzak olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer kalpler iki nimet arasında olsaydı Hz. Peygamber dalalete düşmekten korkmaz ve kalpleri sabit kılması için Allah’a dua etmezdi. Cehmiye’nin tevili doğru olsaydı iki nimet arasında kalan kalplerin sabit kılınması için Hz. Peygamber’in dua etmesi caiz olmazdı.

Bu hadisteki ‘parmaklar’ ifadesi için Muhyiddîn İbnu’l-Arabî farklı bir tevil yapmış ve şöyle demiştir: “Bu iki parmaktan birincisi ilahi emirden, ikincisi ise ilahi nehyden kinayedir.”²⁵²

Mecazı kabul eden alimlerden olan²⁵³ İbn Kuteybe de “Parmaklar Sıfatını Tevil Edenlere Red” başlığı altında parmakların nimetler olarak tevil edilmesine karşı çıkmıştır. Bu yönüyle o, bu tevili kendisinden kırk yıl sonra vefat eden Kassâb’la aynı şekilde reddetmiş ve şöyle demiştir: “Bu tevil düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in daha önce zikredilen hadisiyle örtüşmediği görülür. Nitekim O duasında ‘Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzere sabit kıl.’²⁵⁴ demiştir. Eşlerinden biri O’na, ‘Ya Resulullah, kendin için korkuyor musun?’ diye sorduğunda ise ‘Müminin kalbi Allah’ın iki parmağı arasındadır.’ demiştir.”²⁵⁵ “Müminin kalbi iki nimet arasında olsaydı bu iki nimetle korunuyor olurdu ve sabit kılınması için dua etmeye gerek kalmazdı. Keza, eşinin ‘kendin için korkuyor musun’ sorusuna verdiği cevap da bu yargıyı desteklemektedir. Zira kalbinin korunuyor olması durumunda onun dalaletinden korkmaması gerekirdi.”²⁵⁶ İbn Kuteybe bu hadisteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin dil ve şiirden getirdiği delilleri de sunmuş ve şöyle demiştir: “Parmak nimettir dediler ve Râî’nin şu sözünü delil gösterdiler.”²⁵⁷

عَلَيْهَا إِذَا مَا أَحْمَلِ النَّاسَ إِصْبَعًا

ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِي الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ

252 ed-Dâmûnî el-Bekrî, **en-Nefhâtu’l-Kudsiyye fi Şerhi Meâni’t-Tedbîrâti’l-Îlâhiyye** (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Kitâb Nâşirûn, Beyrut t.y., s. 114.

253 Sammûd, a.g.e., s. 334.

254 Tahrîci yukarıda verilmiştir.

255 Tahrîci yukarıda verilmiştir.

256 ed-Dineverî, a.g.e., s. 50-52.

257 Dîvân’da beyit “إِذَا مَا أُجْذِبَ النَّاسَ إِصْبَعًا” rivayetiyle geçmiştir. er-Râî en-Nümeyrî, **Dîvânu’r-Râî en-Nümeyrî** (thk. Vâdih es-Samed), Dâru’l-Cil, Beyrut 1995, s. 165.

Yine Araplar, ‘ما أحسن إصبع فلان على ماله’ yani ‘Falancanın malını idaresi ne güzeldir.’ derler.”²⁵⁸

Kassâb’ın ve İbn Kuteybe’nin ifadelerine göre dilde parmak lafzının nimetten kinaye olarak kullanımı mevcuttur.²⁵⁹ Ancak Hz. Peygamber’in hadisindeki siyakta bu manaya ihtimal yoktur. Zira O, kalplerin sebatı için dua etmiştir. Aynı şekilde Kassâb’ın görüşü daha önce de ifade edilen, ikisi de mümkün olduğunda zahiri manayı alıp batını mananın reddedilmesi üzerine kuruludur. Cehmiyye’nin bu tevildeki gerekçesi ise hakiki mananın alınması durumunda bunun Allah’a cisimlik atfedilmesine sebep olacağı ve ilahi tenzihe aykırılık teşkil edeceğidir.²⁶⁰

c. Allah’ın Elinin Hakikati

İbn Teymiyye ‘Allah’ın eli’nin hakikatini tartışmış ve “Hayır, onun iki eli de açıktır”²⁶¹ ifadesinin Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. Ayrıca Mutezile’nin, ‘ellerle kastedilen nimetlerdir’²⁶² görüşünü ve Eşârlilerden bazılarının²⁶³ ‘ellerden kasıt nimetlerdir’²⁶⁴ görüşünü inkâr etmiştir. İbn Kuteybe de “el-İhtilâf fi’l-Lafz ve’r-Redd ‘alâ’l-Cehmiyye” kitabında bu konuyu tartışmıştır.²⁶⁵

258 ed-Dîneverî, a.g.e., s. 51.

259 İbnü’l-Enbârî parmak ifadesinin birinin yaptığı işten geriye kalan güzel iz ya da bir topluluğa yaptığı ve onların üzerinde açık şekilde belli olan iyilik anlamında da kullanıldığını söylemiştir. Araplar, “Falancanın malına olan nimeti yani malını idare edışı ne güzeldir.” derler. (Bkz.: Muhammed b. el-Kasım Ebû Bekir, **el-Müzekker ve’l-Müennes** (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme), Lecnetu İhyâi’t-Turâs, Mısır 1981, c. 1, s. 350-1; Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Sîde, **el-Muhassas** (thk. Halîl İbrahim Ceffâl), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1996, c. 5, s. 125.

260 Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 21.

261 Maide 5/64.

262 Mutezilî alim Kadı Abdulcebbâr “بل يدها مبسوطتان” ayetindeki elin nimet, “لما خلقت بيدي فاستكبرت” ayetindeki elin ise kuvvet manasında olduğunu söylemiştir. (Bkz.: Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse** (thk. Abdulkerim Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire t.y., s. 228.)

263 Eş’ariyye: İslami bir kelam mezhebi olup Mutezile’den ayrılan Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’ye nispet edilir. Mutezile, filozoflar ve diğer hasımlarına cevap vermede aklî muhakemeyi ve delilleri kullanarak dini hakikatleri ve İslam akaidini açıklarlar. (Bkz.: en-Nedvetü’l-Âlemiyye li’ş-Şebâbi’l-İslâmî, **el-Mevsûatu’l-Müeyyessera fi’l-Edyân ve’l-Mezâhib ve’l-Ahzâbi’l-Muâsıra** (nşr. Mâni’ b. Hammâd el-Cehnî), Dâru’n-Nedve el-Âlemiyye, Riyad 1999, c. 1, s. 83.)

264 İbn Teymiyye, **Beyânu Telbisi’l-Cehmiyye**, c. 1, s. 260. Eş’arîlerden elin kuvvet manasında olduğunu söyleyen biri “Bu hususta dört tevil vardır: ... İkincisi de kuvvet manasıdır ki bu da ‘أولي الأيدي والأبصار’ ayetindeki gibidir. Önceki ayetin manası da böylece ‘İki kuvvet; biri ödül biri ceza’ olur.” diyen Mâverdî’dir. (el-Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-2.) Ebû’l-Hasen el-Eş’arî ise el kelimesini mecaza hamletmemiş ve Allah için hakiki olduğunu söylemiştir. “Hadis ve sünnet ehlinin tümünün dediği gibi Allah’ın keyfiyeti bilinmeyen bir sureti iki eli vardır. خلقت بيدي (Sad: 75) ve بل يدها مبسوطتان (Maide: 64) ayetleri bunun delilidir. Yine Allah’ın keyfiyeti bilinmeyen bir surette iki gözünün olduğu da söylenir. (Alî el-Eş’arî, **Makalâtu’l-İslâmiyyîn** (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1990, c. 1, s. 345.)

265 ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 40.

Kassâb hem İbn Teymiyye'den hem de İbnu'l-Kayyim'den önce Allah'ın elinin hakiki manada olduğunu söylemiş ve tefsirinde iki yerde Cehmiyye ile Mutezile'nin iddialarına karşı çıkmıştır:

- “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”²⁶⁶ ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb, “Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”²⁶⁷ ayetine yaptığı tefsirinde bu ayetteki ‘el’i nimet ve kuvvet olarak tevil eden Cehmiyye ile Mutezile’ye itiraz eder. Bu sözlerini şu şekilde delillendirir: “Allah Teala'nın kendisiyle nitelendiği ve sıfatını yalnızca kendisinin bildiği yaratılmamış bir eli olmasaydı ‘Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.’ ayeti gereğince -onların sözüne göre- yaratılanların da elinin olmaması gerekirdi. Bu da ortada olan bir şeye muhalefet etmektir.” Dolayısıyla Kassâb, Mutezile ve Cehmiyye'nin Allah'ın hakiki bir eli olmadığını söylemekle aynı ayetteki “onların elleri” ifadesini de mecazi anlama hamletmek ve yaratılmışların da hakiki yani cismani elleri olmadığını söylemek zorunda kaldıklarını, bunun da herkesin gördüğü gerçeğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Kassâb şöyle demiştir: “Allah'ın elleri ifadesini kuvvet ve nimet olarak tevil etmekle ne elde ederler ki? Çünkü kuvvet ve nimet de yaratılmışlarda bulunan sıfatlardır. Burada tevil, Allah'ın yaratılmışlarda olana benzemeyen bir çeşit kuvvet ve nimete sahip olduğu şeklindedir. Öyleyse yine O'nun, yaratılmışlarda olana benzemeyen ellere sahip olduğu da söylenebilir.”²⁶⁸

Kendisi de bir Mutezili olan Zemahşerî “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.” ayetinin tefsirinde şöyle söyler: “Bîat edenlerin ellerinin üzerindeki el Allah'ın elidir. Allah ise organlardan ve cisimlerin sıfatlarından münezzehtir. Buradaki anlam Resulullah'a verilen sözün bizzat Allah'a verilen söz olduğudur.”²⁶⁹ Bu sözleriyle Zemahşerî'nin ayeti hakiki mana yerine mecazi manaya hamlettiği anlaşılmaktadır.

266 Fetih 48/10.

267 Fetih 48/10.

268 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 157-159.

269 Zemahşerî, a.g.e., s. 1025.

Ehli sünnet alimlerinden olan Beğavî (h. 510) de tefsirinde ayetteki ‘Allah’ın eli’ ifadesiyle kastedilenin Allah’ın nimeti olduğunu söylemiştir.²⁷⁰

İmam Sem‘ânî (h. 489) farklı tevillere yer vermiş ve şöyle demiştir:

“‘Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.’ Yani Allah’ın onlara yardım ve nimet eli, onların sana itaat etmeleri neticesinde onların üzerindedir. Onlar sözlerini yerine getirirse Allah da ‘onların elinin üzerindedir’ sözünü yerine getirir. Ayrıca ‘Allah’ın onlara ettiği ihsanı, onların sana yardımıyla ettikleri ihsanının üzerindedir; Allah’ın onlara nimeti, onların senin getirdiğini kabul etmekle sundukları nimetin üzerindedir.’ de denmiştir.”²⁷¹

Kassâb ayetteki el lafzını hakiki manasıyla kabul ederken tüm bu sunulan görüşlerde elin mecazi anlamıyla kabul edildiği görülmektedir. Zemahşerî’yle örneklendirilen Mutezile ile Beğavî ve Sem‘ânî ile örneklendirilen ehli sünnet görüşlerinin, bu bağlamda sözün mecazi anlamını kabul etme noktasında ittifak ettikleri dikkat çekmektedir.

- “Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”²⁷² ayetinin tefsirindeki itirazı: Kassâb bu ayetten, ilk ayette açıklanan Cehmiyye’nin teviline ve eli kuvvet ya da nimet olarak anlamalarına yaptığı itirazına delil çıkarımı yapmıştır. Kassâb, Arapların el ile kuvvet ya da nimet manasını ifade edebilmelerini inkâr etmez.²⁷³ Ancak bu ayette el lafzını kuvvet ya da nimet olarak da tevil etmez ve ayetteki anlamın bu iki anlamdan farklı olduğunu söyler.²⁷⁴ Bu düşüncesindeki delili ise şudur: Eğer “yed” lafzı nimet manasında kullanılmış olsaydı “eyâdi” şeklinde çoğul yapılması gerekirdi. Ancak görüldüğü gibi ayette "غلت أيديهم" ²⁷⁵ denilmiştir. “Eydî” şeklindeki çoğul sîga ise ancak “yed” kelimesine karşılık gelebilir ve nimet manasından uzaktır. Aynı şekilde ayetin devamında ikil sîga kullanılarak “onun iki eli de

270 el-Huseyn el-Beğavî, **Tefsîru'l-Beğavî** (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş), Dâru Tıybe, Riyâd 1991, c. 7, s. 300.

271 Mansûr es-Sem‘ânî, **Tefsîru'l-Kur’an** (thk. Ğanîm b. Ğanîm), Dâru'l-Vatan, Riyâd t.y., c. 5, s. 194.

272 Maide 5/64.

273 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.

274 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316.

275 Maide 5/64.

açıktır”²⁷⁶ denilmesi ‘kuvvet’ manasının geçersiz olduğuna delalet etmiştir. Zira kuvvet, ikil hale getirilemez.²⁷⁷

Kassâb’ın bu sözlerinden anlaşılan onun Arapçada ‘el’in kuvvet ve nimetten kinaye olarak kullanıldığını kabul ettiği; ancak bu ayette geçen ‘el’in kuvvet ve nimet olarak tevil etmesine itiraz ettiği. Onun bu iddiasındaki delili dil temelli bir delildir. Ona göre ayette ‘eydî’ şeklinde gelen çoğul sîgası ancak gerçek manadaki el için kullanılır. ‘Eyâdî’ şeklinde çoğul yapılması durumunda ise nimet manası kabul edilebilir. İbn Manzûr’un İbn Cinnî’den aktardığı “Eyâdî sîgası çoğunlukla organ için değil nimetler anlamında kullanılır.”²⁷⁸ sözü de Kassâb’ın görüşünü desteklemektedir. Başka bir yerde İbn Manzûr, “Başkaları ‘أشكر إلیك أیادیه ونعمه’ demiştir” ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla ayette nimet manası kastediliyor olsaydı ‘eyâdî’ şeklinde çoğul yapılır ve Arapların nimet için kullandığına dair bir delil bulunmayan ‘eydî’ sîgası tercih edilmezdi. Kassâb’ın ayetteki ‘yed’in hakiki manada olduğuna dair sunduğu diğer delili ise ayette ‘yed’ kelimesinin ikil halde kullanılmış olmasıdır. Ona göre Allah’ın kuvveti bölünemeyeceği için ikil sîgada gelen ‘yed’ kelimesi de kuvvet manasına hamledilemez.

Müfessirlerin bu ayet hakkındaki yorumlarına bakıldığında ise ellerin bağlı ya da açık olmasının cimrilik ve cömertlik manalarında birer mecaz olduğuna dair işaretlerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin Mâverdî “onun iki eli de açıktır” ifadesi için dört tevil sunmuştur: Birincisi buradaki elden maksadın nimet olduğu ve mananın da ‘biri din, diğeri dünya olan iki nimeti açıktır’ olduğudur. İkincisi ayetteki el kelimesinin, “Güçlü ve basiretli kullarımız...”²⁷⁹ ayetindeki gibi güç manasında kullanıldığı yönündeki tevidir. Üçüncüsü el ile mülkün kastedildiği, yani dünya ve ahirete sahip olduğu tevidir. Dördüncüsü ise buradaki ikil sîganın nimet sıfatında mübalağa kastıyla kullanıldığı yönündeki tevil olup Arapların “lebbeyk” ve “sa‘deyk” ifadeleri bunun benzeridir.²⁸⁰

276 Maide 5/64.

277 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 316-317.

278 İbn Manzûr, a.g.e., c. 15, s. 419.

279 Sad 38/45.

280 Mâverdî, a.g.e., c. 2, s. 51-52.

Zemahşerî de el açıklığı ve el kapalılığının cömertlik ve cimrilik anlamında peş peşe geldiğini söylemiştir.²⁸¹ Ebû Hayyân ise “El; organ anlamıyla kullanıldığında hakiki, başka anlamda kullanıldığında ise mecazidir ve nimet anlamına gelir. Ayetin siyaki ise elin açık ya da kapalı olmasının mecaz olduğuna ve cömertlikle cimriliğin kastedildiğine delalet etmektedir.” demiştir.²⁸²

Ulyeş, Sabbân’ın beyan hakkındaki risalesine yazdığı haşiyede şu ibarelere yer vermiştir: “‘El’den münezzehtir olan Allah’ın ‘onun iki eli de açıktır’ sözü kinaye babından mecazdır. Bu şekildeki kinayeli kullanım öylesine yaygındır ki bu söz söylendiğinde herhangi bir el ya da açıklık tasavvur edilmeksizin akla gelen cömertliktir.”²⁸³

Hasâisu’t-Tabîr el-Kur’anî kitabında ise “يد الله مغلوله”, “غلت أيدهم”, ve “بل يدها مبسوطتان” ibareleri hakkında şöyle geçmektedir: “Bu ibareler içinde kinayeye istiare bulunan bir müfret ya da mürekkep mecaz sayılabilir. Yahudilerin ‘وقالت اليهود يد الله مغلوله’²⁸⁴ ifadesi kinaye olarak da değerlendirilebilir; bu sözün kinaye olarak alınması hakiki mananın murat edilmesine de engel değildir. Ancak bu ihtilafı bir görüştür. Zira Allah Teala bu ayetten başka yerlerde de kendisine el isnat etmiştir. Kadim ulemanın ve sonrakilerin bu konudaki ihtilafına binaen, bu sözü söyleyen Yahudilerin itikat bakımından Müslümanlar gibi ince meseleleri gözetmediği ifade edilebilir.”²⁸⁵

Tüm bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda denebilir ki bazı müfessirler ayetteki ‘yed’ lafzını nimet ve cömertlikten kinaye olarak görmüşlerdir. Bu mananın açık bir şekilde ifade edilmesi yerine ‘el açıklığı’ olarak kinaye tercih edilmiştir. “Çünkü elinin açık olduğu ifadesinden zorunlu olarak Allah Teala’nın cömertliği ve nimetlerinin çokluğu anlaşılır.”²⁸⁶ Kinayenin buradaki işlevi manayı abartılı bir biçimde ifade etmektir. Kassâb’a göre mevzubahis kullanım mecaz olmayıp hakikidir.

281 Zemahşerî, a.g.e., s. 299 ve sonrası.

282 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 533.

283 Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ulyeş el-Mâlikî, **Hâşiyetu Ulyeş alâ’r-Risâleti’l-Beyâniyye li’s-Sabbân** (thk. Ahmed el-Mezîdî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 96-97.

284 Maide 5/64.

285 Abdulazîm el-Mut’inî, **Hasâisu’t-Tabîr el-Kur’anî ve Simâtuhu’l-Belâğiyye** (Basılmış Doktora Tezi), Mektebetu Vehbe, Mısır 1992, c. 2, s. 387.

286 el-Mut’inî, a.g.e., c. 2, s. 387

d. Mekrin (Tuzak) Hakikati

Kassâb, Cehmiyye'nin "Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır."²⁸⁷ ayetindeki Allah'a tuzak isnadını mecaza hamletmelerine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda o, bu ayetteki kullanımı mecaz olarak değerlendirenlerin "Allah gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır."²⁸⁸ ayetini de, Cehmiyye'nin Allah'ın tuzak kurma ve diğer fiillerini mecaza hamletmeleri gibi, mecaz olarak mı yorumlayacaklarını sorar²⁸⁹ ve ekler: "Diğer insanlardan farklı olarak onlara, istediklerine mecaz deme hakkını kim vermiştir?"²⁹⁰ Bu sözlerinde Kassâb, Cehmiyye'nin yaptığı tevillerindeki gerekçelerini istemektedir. Bir gerekçeleri yoksa bu durumda Allah'ın fiillerine işaret eden her sözün mecaza hamledilmesi mutlak olacaktır.

Bu araştırmada görüşlerine değinilen müfessirlerin büyük çoğunluğu ise Kassâb'ın aksine tuzak kurmayı mecaz bağlamında değerlendirmişlerdir. Misal Suyûtî bu ayetteki kullanımı "benzerlik için kullanılan lafız" kapsamında ele almış ve "مكر الله" ifadesinin, alakası musahebe olan mecaz olduğunu söylemiştir.²⁹¹

Ebû Hayyân²⁹² ve Neseî²⁹³ Allah'ın tuzak kurmasının ceza vermesi manasında olduğunu söylemiştir. Zemahşerî²⁹⁴ ve Beyzâvî²⁹⁵ ise mevzubahis kullanımın "tuzak bakımından onların en güçlüsü" anlamında olduğunu ve mukabele sanatı babından olduğunu²⁹⁶ yani onların tuzağının Allah'ın tuzağının karşısında olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁷

287 Âl-i İmrân 3/54.

288 Ankebut 29/44.

289 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213.

290 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 213-214.

291 Suyûtî, **el-İtkan**, s. 505.

292 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 2, s. 495.

293 Abdullâh en-Neseî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl** (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, c. 1, s. 258.

294 Zemahşerî, a.g.e., s. 174.

295 Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.

296 Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 19.

297 İbn Sinân el-Hafâcî şöyle demiştir: Lafızlar arasındaki mukabele mecazdır ve **جزاء سينة سينة مثلها** ayetinden yola çıkarak her yerde lafızlar arasında mukabele olduğunu söyleyemeyiz. (İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 132.)

İmam İzz b. Abdusselâm da bu ayeti fiillerde mecaz çeşitleri kapsamında ele almış ve bunların sebebin zikredilerek müsebbebin kastedildiği mecaz türünden olduğunu ifade etmiştir. Nitekim o, tuzak lafzından ceza manasına geçiş yapıldığını çünkü tuzağın cezaya sebep olduğunu söylemiştir.²⁹⁸ Daha sonra Allah'ın tuzağının hakiki manada olabileceğini de söylemiştir.²⁹⁹ Başka bir yerde ise bunun teşbih babından bir mecaz olabileceğini zikretmiştir.³⁰⁰

Zikredilen görüşlerden, Kassâb'ın müfessirlere muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, Allah'ın tuzak kurmasını mecaz değil hakikat olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünü de yine sözü mecaza hamletmek için bir gerekçenin lüzumu kaidesine göre belirlemiştir. Esasen Kassâb, tevili delil olmaksızın mutlak bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmış ve onu kayıtlandırmak istemiştir.

e. Allah'ın ve Münafıkların Aldatmasının Hakikati

Kassâb, “Münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışır, Allah ise onları aldatır.”³⁰¹ ayetine yaptığı yorumda şöyle der: “Onlara nispet edilen aldatma hakiki ya da mecazi bir haber olabilir. Eğer hakikiyse bunun karşılığının da hakiki olması daha iyidir. Ancak eğer mecazsa münafıkların burada bir suçu yoktur ve cezayı hak etmezler. Bu ise mümkün değilken nasıl savunulabilir? Üçüncü bir ihtimal ise zaten yoktur.”³⁰² Kassâb'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere münafıklara isnat edilen aldatma mecaz ya da hakikat babından olabilir. Hakiki olması durumunda buna karşılık gelen Allah'ın aldatması da hakiki olarak anlaşılır. Mecaz olması durumunda ise münafıkların ceza hak etmediği sonucuna varılır ki bu da imkansızdır. Kassâb bu iki ihtimali sunar ve üçüncü bir ihtimal olmadığını söyler. İki ihtimal arasında ise mecazın mümkün olmayışını gerekçesiyle ifade etmiştir. Sonuç olarak bu aldatmanın hem münafıklara hem de Allah'a isnadının hakiki olduğunu söylemiştir.

298 Bkz.: İzzuddîn b. Abdusselâm, *el-İşâra ila'l-İcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz* (thk. Abdulmun'im Beşnâî), Dâru ve Mektebetu'l-İmâm, Tırablus 2013, s. 90. Aynı noktaya Zerkeşî de işaret etmiştir. (Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire 1984, c. 2, s. 261.)

299 İzz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 91.

300 İzz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 234.

301 Nisa 4/142.

302 el-Kassâb, a.g.e., s. 278-279.

Bu ayetin tefsiri hakkındaki görüşlerine başvuru olan müfessirlerin çoğu ise buradaki aldatmanın mecazi anlamda olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Zemahşeri şöyle demiştir: “Münafıklar aldatan kişinin yapacağı iman etmiş gibi görünmek ve küfrünü saklamak davranışlarını yapıyor, Allah ise onları aldatıyor yani galip olan kişinin yapacaklarını yapıyor. Bu aldatmadan kasıt ise onların dünyada canlarını ve mallarını koruması, ahirette ise cehennem en alt katını onlar için hazırlamasıdır. Ayrıca onlara dünyada da rahat vermemiş ve onları daima rezalet, musibetler ve daimî korku içinde bırakmıştır. *خادع* isim faili ise burada *خادع* ve *خادع* fiillerinin isim faili olabilir ve manası, ‘aldatmada üstün gelen’dir.”³⁰³

Beyzâvî de bu ayete benzer bir ayet olan “Bunlar Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.”³⁰⁴ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Onların Allah’ı aldatması hakiki anlamda değildir; çünkü Allah’tan hiçbir şey gizlenmez ve onların amacı Allah’ı aldatmak değildir. Bilakis burada muzaafın hazfi gerçekleşmiştir ve kastedilen onların Allah’ın resulünü aldatmalarıdır. Bir başka ihtimal de Allah’ın resulüne yapılan muamelenin, onun halifesi olması hasebiyle Allah’a yapılmış sayılmasıdır.”³⁰⁵

İmam İzz b. Abdusselâm ise burada iki vecih zikretmiştir: “Birincisi Allah’ın onları aldatmasının sebebinin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi anlamında bir mecaz olması, Allah’ın onlara aldatmaya benzer bir muamelede bulunması anlamında teşbih bâbından bir mecaz olması ya da hakikat olmasıdır. İkincisi ise onların Allah’ı aldatmasıyla aslında aldatmaya benzer bir muamele etmelerinin kastedilmesi anlamında teşbih bâbından bir mecaz olması ve Allah’ın onları aldatmasının da muamelede mecaz olması ya da birincide sebebin zikredilerek müsebbebin kastedilmesi ve ikincisinde de mecazın mecazının olması mümkündür. Çünkü aslen onların aldatması mecazidir ve bu lafzın verilmesi de benzerlik bâbından mecazdır. Müsebbibin mecazında ise sebebiyet mecazı vardır.”³⁰⁶

303 Zemahşerî, a.g.e., s. 266.

304 Bakara 2/9.

305 Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 44.

306 İzz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 92.

Bu görüşlere binaen denebilir ki aldatma lafzını mecazi olarak değerlendirenler Allah'ın aldatma ya da aldatılmadan münezzehtir olduğunu düşünerek bunu yapmışlardır. Kassâb ise hem Allah'a hem de münafıklara isnat edilen aldatmayı hakiki olarak değerlendirmiştir. Bu görüşünde o, bir üçüncüsünün bulunmadığı iki ihtimali barındıran mantıksal varsayımdır. Buna göre münafıkların aldatması mecaz ya da hakikidir; eğer mecazsa onların hakiki olarak gerçekleşmeyen bu fiillerinden ötürü cezalandırılmamaları gerekir, ama eğer hakiki ise Allah'ın onların aldatmalarına verdiği cevabın da hakiki olması gerekir.

f. Allah'ın Bakmasının ve Konuşmasının Hakikati

Cehmiyye, Allah'ın hakiki anlamda bakıp konuşmasını inkâr etmiştir. Bundaki delilleri Allah'ın yaratılmışların sıfatlarıyla nitelenemeyeceği, aksi takdirde yaratılmışlarla arasında bir benzerlik olacağı düşüncesidir. Onlar şöyle demiştir: “Allaha'nın sözü yaratılmıştır. Allah, kelimelerin sıfatını kendisi dışında bir şeyde yaratmıştır ve bu sıfat onun zatıyla kaim değildir. Allah ahiret günü görülmeyecektir, çünkü o yaratılmışlara benzemez.”³⁰⁷ Mutezile de kelam sıfatının Allah'a isnadının mecazi olduğunu söylemiştir. Ehli sünnetin çoğu Allah'ın kelam sıfatı olduğunu kabul etmiş,³⁰⁸ Beyzâvî ve Ebû Suûd'un da içlerinde bulunduğu bir kısım ise bu sıfatı Allah'tan mutlak bir şekilde nefyetmeksizin tevil yoluna gitmişlerdir.³⁰⁹

Bu mesele Kassâb'ın tefsirinde iki yerde işlenmektedir:

- Birincisi “Şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacaktır...”³¹⁰ ayetidir.

Bu ayeti Kassâb, Allah'a bakma ve konuşma sıfatlarının isnadının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye'ye karşı delil olarak alır. Nitekim bu sıfatların mecaz olması durumunda ayette yerilenlerle Allah'ın konuşmaması ve onlara bakmamasının onlar

307 Ahmed İbn Teymiyye, **Der'u Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakl** (thk. Muhammed Sâlim), Câmîiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, c. 2, s. 149.

308 Bkz.: Abdurrahman es-Südeys, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, Dâru't-Tedmuriyye, Suudi Arabistan 2008, s. 197.

309 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24; Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.

310 Âl-i İmrân 3/77.

için zararlı olmadığı, Allah'ın onlar dışındakilerle konuşmasının ise mutluluk vermediği anlaşılır. Cehmiyye'nin bu iki sıfatın mecazi olduğunu söylemekle varacağı sonuç işte budur. Zemaşeri'nin ise Kassâb'ın burada istişhat ettiği delilin tam tersini ele aldığı görülmektedir; zira o şöyle demiştir:

“Allah'ın onlara bakmaması, onları küçük düşürmesi anlamında mecazdır. Eğer, ‘Bunun kendilerine bakılması caiz olanlarla olmayanlar arasında ne gibi kullanım farkı vardır?’ diye soracak olursan şöyle deriz: Kendilerine bakılması uygun olanlar için kullanıldığında kinayedir. Zira birisi bir insana önem verdiğinde ona yönelir ve gözlerine bakar. Daha sonra bu kullanım artmış ve ortada gerçek bir bakış olmasa da iyilik ve önemsemek anlamında kullanılmıştır. Ardından ise bu kinayeli ifade, kendilerine bakılmayacak kişiler için kullanılmış ve ihsanın eksikliğini ifade etmiştir.”³¹¹

Kassâb sözünü, “Allah'ın onlarla konuşmamasını onlar için bir ceza kılması” sözüyle bitirir ve bunun “konuşma”nın mecazi değil hakiki anlamda geldiğinin bir delili olduğunu söyler. Ona göre bu ibarenin mecazi olması, ayetin sonundaki “Onlar için elem dolu bir azap vardır.” ifadesinin de mecaza hamledilebilmesini gerektirir. Öyleyse azap nasıl hakikiyse konuşmak ve bakmak da hakikidir.³¹²

Beyzâvî de Allah'ın onlara bakmaması ve onlarla konuşmamasını, gazabından kinaye olarak değerlendirmiştir. Bu görüşündeki delili, birinin başka birine sinirlenip onu önemsememesi durumunda ondan yüz çevirmesi, ona yönelmemesi ve onunla konuşmaması gibi davranışlarda bulunmasıdır.³¹³ Ebû Suûd da bu şekilde düşünmüş ve ifadeyi mecaz olarak görmüştür: “Önemsenen birine yönelip onunla göz teması kurmanın yaygınlaşmasıyla ‘bakmak’ önemseme ve iyilikten kinaye haline gelmiştir. Ayette de bunun zıttı mecazi olarak gelmiştir.”³¹⁴

Tâhir b. Âşûr ise şöyle demiştir: “Allah'ın kıyamet günü onlara bakmaması ve onlarla konuşmaması, onlara olan gazabına işaret eder. Çünkü konuşmamanın öfkeden, bakmanın da yardım ve kurtuluştan kinaye olarak gelmesi yaygındır. Ayetteki

311 Zemaşerî, a.g.e., s. 376-377.

312 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 220.

313 Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 24.

314 Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 51.

‘bakmama’ ifadesinde bakışın nefyedilmesi de gazaptan kinayedir. Bu iki kinayeden gerçek anlamın anlaşılması da mümkündür.”³¹⁵

Müfessirlerin zikredilen sözlerinden, onların Kassâb’a muhalif oldukları ve ayette geçen “Allah’ın bahsedilen kişilere bakmaması ve onlarla konuşmaması” ifadesini hakiki değil mecazi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak Tâhir b. Âşûr’un hakiki mananın kastedilmesini mümkün saydığı görülmektedir ve bu sözle o, konuşmamayı ve bakmamayı hakiki manasıyla alan Kassâb’la aynı görüşü paylaşmaktadır. Kassâb’ın bu görüşündeki delili ise bu ikisinin mecazi olması durumunda Allah’ın onlara verdiği bir ceza ve mahrumiyet olamayacağıdır. Zira hiçbir mahrumiyet gerçekten vaki olmayan bir şekilde yerini bulmaz. Bu yorumunda Kassâb’ın görüşlerini serdederken izlediği; akli muhakeme ve savunduğu görüşü ulaştırarak varsayımların sunulması yöntemi açığa çıkmaktadır.

- İkincisi ise Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasından bahseden “Allah Mûsa ile de konuştu.”³¹⁶ ayetidir.

Bu ayetin tefsirinde Kassâb, ayeti Allah’ın kelamının mecazi olduğunu söyleyen Cehmiyye’ye karşı delil olarak değerlendirir ve Allah’ın kelamının hakiki olduğunu ifade eder.³¹⁷ Kassâb’ın bu görüşündeki delili, mecazi bir ifadenin masterla tekit edilmemesi, ayette ise bu neviden bir tekidin gerçekleşmiş ve تكليم masterının gelmiş olmasıdır.³¹⁸ Bazıları ise -Kassâb’ın deyimiyle- bu sorunsaldan çıkmak için ayetteki konuşma sıfatını tevil etmiş ve Allah’ın bir kelim yaratıp Musa’ya duyurduğunu söylemişlerdir.³¹⁹ Kassâb onların bu sözünü uzun uzadıya tartışmış ve “Mûsâ, ateşin yanına gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."”³²⁰ ayetini delil

315 İbn Âşûr, a.g.e., c. 3, s. 290.

316 Nisa 4/164.

317 İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye bu ayet hakkında Cehmiyye'nin, Musâ'nın Allah'la konuşup Allah'ın onunla konuşmadığını ve وكلم الله موسى تكليماً ayetinde Allah lafzının merfû değil mansup olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Muhammed İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele fi'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattile**, Dâru'l-Âsime, Riyad 1987, s. 217-218.) Ebû Saîd ed-Dârimî ise Cehmiyye'den Ebû Saîd el-Merîsî'nin Allah'ın beş duyu organıyla duyumsamadığını söylediğine işaret etmiştir. Dârimî Merîsî'ye hitaben şöyle demiştir: “Sen tevilinde ilahının duymayan bir sağır, konuşmayan bir dilsiz, görmeyen bir kör, eli kopmuş, oturan ve hareket edemeyen biri olduğunu iddia ettin.” (ed-Dârimî, **Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd el-Merîsî el-Cehmî**, s. 160.)

318 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279.

319 ed-Dîneverî, a.g.e., c. 1, s. 38. (Burada İbn Kuteybe Kur'an'ı Kerim'in yaratılmış olmasını inkâr etmiş ve Allah'ın, ona duyurduğu bir söz ihdas ettiğini söylemiştir.)

320 Kasas 28/30.

göstererek şöyle demiştir: “Onların dediği gibi Allah’ın bir kelam yaratması ve bizzat konuşmaması durumunda ‘Ben Allah’ım’ sözünün söylenmesi caiz midir? Bunun yerine -vay onların haline- ‘O alemlerin rabbi olan Allah’tır’ demesi gerekmez miydi?”³²¹ Dolayısıyla Kassâb, Cehmiyye’nin görüşünü bu ayette Allah’ın Musa’ya mütekellim sîgasıyla hitap etmiş olmasıyla çürütmüş ve tevillerinin doğru olmasının gaip sîganın kullanılmasını gerektirdiğini söylemiştir.

Beyzâvî, Ebû Suûd ve Ebû Hayyân da bu ayetteki konuşmanın gerçek anlamda olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Beyzâvî ayetteki konuşmanın, “Allah’ın peygamberleri arasından Musa’ya has kıldığı, vahyin en üst mertebesi” olduğunu söylemiştir.³²²

Ebû Hayyân da Kassâb ile aynı delili sunmuş ve Arapların fiili mastar ile tekit etmesinin ancak fiil hakiki anlamda kullanıldıysa gerçekleştiğini söylemiştir. Ona göre ayetteki “Allah Musa ile konuştu.” ifadesi de bu yüzden Allah’ın konuşma fiilini bizzat kendisinin yaptığı anlamına gelmektedir.³²³ Başka bir yerde Ebû Hayyân bu görüşünü tekrar vurgulamış ve “Fiilin mastarla tekit edilmesi fiilin gerçek anlamda vuku bulduğuna delildir, çoğunlukla kullanım bu şekildedir.” demiştir.³²⁴ Ebû Suûd da bu minvalde görüş belirtmiş ve “تَكْلِيمٌ” mastarının tekit olarak geldiğini, bunun da mecaz ihtimalini ortadan kaldırdığını” söylemiştir. İbn Kuteybe de bu delili kabul etmiş ve “Kelam manasının mastarla tekidi mecazi olmadığını ispatıdır.” demiştir.³²⁵ Bu görüşlerin tümü Kassâb’ın Allah’ın Musa ile konuşmasını hakiki olarak değerlendirmesi görüşünü teyit etmektedir. Kassâb bu görüşünde dilden delil getirmiş ve Arapların mastarla tekit yaptığı durumlarda mananın mecazi değil hakiki olarak anlaşıldığını söylemiştir.³²⁶

321 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 279-281.

322 Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 109.

323 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 535.

324 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 414.

325 Dîneverî, **Te’vîlu Müşkili’l-Kur’an**, s. 74.

326 Ebû Cafer en-Nehhâs nahiv alimlerinin fiilin mastarla tekit edilmesi durumunda mecaz olmadığı hususunda icma ettiklerini aktarmıştır. (Bkz.: Ebû Ca’fer en-Nehhâs, **İ’râbu’l-Kur’an** (thk. Hâlid el-Alî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2008, s. 217.)

g. Görme ve İşitmenin Hakikati

Kassâb, Allah'ın görme ve duyma sıfatlarının hakikatine tefsirinde iki yerde değinmiştir:

- Birincisi “Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık.”³²⁷ ayetidir.

Kassâb bu ayetin; Allah'tan işitme ve görme sıfatlarını nefyeden, Allah'ın işitme sıfatı olmaksızın duyup görme sıfatı olmaksızın duyduğunu iddia eden ve “Allah, kullarını hakkıyla görendir.”³²⁸ ayetini görme sıfatı ile görmesi ya da bir göz ile onlara bakması değil de onların hakkında bilgi sahibi olması şeklinde tevil eden Cehmiyye'ye karşı delil olduğunu düşünmektedir.³²⁹ Kassâb'a göre Allah Teala karışım halindeki az bir suyu görme ve işitme sıfatlarıyla nitelediği gibi kendisini de nitelemiş ve “Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”³³⁰ demiştir. Böylece O, iki yerde de bu iki sıfatı bir araya getirmiş ve lafızlarda değişiklik yapmamıştır.³³¹ Bu mesele, yani aynı sıfatların Allah ve yaratılmışlar için söylenmesi, hakkında İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye farklı görüşleri serdetmiştir. Cehmiyye'nin hayy, semî, basîr, alîm, kadîr, melik gibi sıfatları yaratılmışlar için hakiki Allah için ise mecaz olarak değerlendirdiğini zikretmiştir. Başka bir grup ise bu sıfatları Allah için hakiki, yaratılmışlar için mecazi görmüştür. Ehli sünnette ise bu sıfatlar hem Allah için hem de yaratılmışlar için hakikidir.³³² Daha önce de zikredildiği gibi ehli sünnet; Allah'ın kendisini nitelediği sıfatları üzerine hiçbir ekleme yapmadan ve üzerinden bir şey eksiltmeden, mecaz ihtimali olmaksızın ve zahirine muhalif bir biçimde tevil edilmeksizin, kulların sıfatlarına benzetmeksizin kabul etmektedir. Allah Teala'nın semî ve basîr olması, onun işitme sıfatıyla işittiği ve görme sıfatıyla gördüğü anlamına gelir. Bu da tıpkı ilim sıfatıyla alim olması gibidir.³³³

327 İnsan 76/2.

328 Bu ifade üç ayette geçmektedir: Âli İmran 3/15 ve 20, Mümin 40/44.

329 ed-Dârimî, a.g.e., s. 300.

330 Nisa 4/134.

331 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457.

332 Cevziyye, **Bedâiu'l-Fevâid**, c. 1, s. 165.

333 Ahmed Ebû Zeyd, **Mukaddime**, s. 44.

Kassâb, işitme ve görme sıfatlarını mecazi anlama hamleden Cehmiyye'nin görüşünü kabul etmemiş ve bunun Kur'an'da Allah'a isnat edilen sıfatların iptaline neden olduğunu söylemiştir. Ona göre eşyayı idrak etme özelliği yaratılmışlarda mevcut olmakla birlikte bu, Yaradan'ın eşyayı idrakinden farklıdır. Kassâb bu ayeti, Allah'a görme ve işitme sıfatlarının nispet edilmesinin ve bu sıfatların yaratılmamış ve hakiki olduğunun delili kabul eder.³³⁴ Cehmiyye'nin savunduğu görüş ise Mutezile'nin görüşüne muhaliftir; zira Mutezile Allah'ın hakiki manada âlim, kâdir, semî ve basîr olduğunu söylemektedir.³³⁵

- İkincisi ise “Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.”³³⁶ ayetidir.

Kassâb şöyle demiştir: ““Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.” ayeti Mutezile'ye³³⁷ ve Cehmiyye'ye kendisinden kaçışın olmadığı güçlü bir karşı delildir. Çünkü görme ve işitmenin anlamı bilme ve kuşatma olsaydı -Allah daha iyi bilir ama- “Ben sizinle beraberim.” ifadesiyle yetinilir ve tıpkı Mücadele suresinin “Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir.”³³⁸ ayetinde olduğu gibi “İşitirim ve görürüm.” denmezdi. Ayette onların işaret ettiği anlam tamamlandıktan sonra “İşitirim ve görürüm.” denmesi ise tüm şüpheyi ortadan kaldırmış ve Allah'ın işitme sıfatıyla işitip görme sıfatıyla gördüğü hususunda hiçbir müphemlik bırakmamıştır.”³³⁹

Kassâb bu ayetteki görme ve işitmenin hakiki olduğunu, mecaz olmadığını düşünmüş ve Allah Teala'nın birliktelik manasına bu sıfatları eklemesini delil olarak göstermiştir.

Zemahşerî de şöyle demiştir: ““Sizinleyim’, ‘sizi koruyorum ve size yardım ediyorum, sizinle onun arasında geçen söz ve fiilleri duyuyorum ve görüyorum’ demektir. Burada

334 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 457-458-559.

335 Eş'arî, **Makalât**, s. 261.

336 Taha 20/46.

337 Mutezile'nin bir kısmını kastediyor olması muhtemeldir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî Mutezile'nin çoğunun

Allah'ın hakiki manada alim, kadir, semî ve basîr olduğunu söylediklerini aktarmıştır. (Bkz.: Eş'arî, a.g.e., s. 183.)

338 Mücadele 58/7.

339 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.

adeta ‘Ben sizin için bir koruyucuyum, yardımcıyım, sizi gören ve duyanım.’ denmektedir.”³⁴⁰ Görüldüğü gibi Zemahşerî bu sözlerinde görme ve işitme sıfatları için mecazi bir anlama işaret etmemiş, ayeti hakiki manasıyla anlamıştır.

Beyzâvî de görme ve işitme sıfatlarını hakiki manasıyla kabul ettiği anlaşılan bir görüşü takip etmiş ve şöyle demiştir:

“Allah’ın onlarla olması koruma ve yardım etme iledir. Görüp duyması ise onlarla Firavun’un arasında geçenleri gördüğü ve duyduğu, onun şerrinden onları koruyacağı ve yardımını onlar için gerçekleştireceği şeyler yaratacağı anlamına gelir. Allah’ın onları görüp duyarak koruması anlamını kabul ederek başka bir şey takdir edilmemesi de mümkündür; zira koruyan kişi eğer güçlü, gören ve işiten olursa koruma tam olarak tahakkuk etmiş demektir.”³⁴¹

Râzî ise bu ayetteki görmeyi mecaza hamletmiş ve “Adeta göz koruyup gözetmenin sebebidir ve sebep zikredilerek müsebbep kastedilebilir. ‘Ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.’ ayeti bunun örneğidir.”³⁴²

Adı geçen müfessirlerin görüşleri göz önüne alındığında her biri farklı bir itikadi mezhebe sahip olan üç müfessirin aynı görüşte olduğu görülmektedir: Mutezile’ye mensup olan Zemahşerî, ehli sünnetten bir alim olan Beyzâvî ve görüşlerinden zâhirî mezhepten olduğu anlaşılan Kassâb. Üçü de mevzubahis ayetteki görme ve işitmenin hakiki manada geldiğini savunmuşlardır. Bu da Allah’ın sıfatları hakkındaki ayetler hususunda tüm mezheplerin farklı görüşte olmadığı ve az da olsa zaman zaman görüş birliği olduğunun delilidir.

Kassâb’ın üzerinde durduğu bu ayetlerden sonra anlaşılıyor ki o, Allah’ın sıfatlarının hakiki olması ve mecaz oluşunun inkâr edilmesi noktasında ehli sünnete tabi olmuştur. Ayrıca o, Allah’ın kendisini nitelediği sıfatların mecaz olduğunu savunan Mutezile ve Cehmiyye’ye cevap verirken bu üzerinde durduğu ayetleri delil olarak göstermiştir. Kullandığı bu delil, beyan ve akait ilimlerinin ikisinin de birbiri üzerinde etkili olduğunu, itikadi bir görüşteki farklılığın belâğî bir konudaki görüş farklılığından

340 Zemahşerî, a.g.e., s. 657.

341 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 28.

342 Râzî, a.g.e., c. 22, s. 54.

kaynaklandığını ve Kassâb'ın Allah'ın sıfatlarının mecazi olmadığı yönündeki görüşünün onun Kur'an'daki mecazı tümüyle reddetmesini gerektirmediğini kanıtlamaktadır.

h. Münafıkların Kalplerinde Hastalık Olmasının Hakikati

Allah Teala münafıklar için, “Kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁴³ demiştir.

Kassâb bu ayeti, münafıkların kalplerindeki hastalığın küfür ve nifaktan kinaye olduğunu ve maddi bir hastalığın kastedilmediğini söyleyen Kaderiyye ve Mutezile'ye karşı delil kabul etmektedir. Ayrıca Kassâb bazılarının, ayetteki ilk hastalığın küfür ikincisinin ise ceza olduğu yani Allah'ın onların cezalarını arttırdığı yönünde görüş belirttiğini aktarmıştır. Bu yorum ona göre Arapçanın esaslarına aykırıdır ve dile uyum sağlamamaktadır. Zira ona göre bir şeyin fazlası yine onun cinsinden olmalıdır.³⁴⁴ Kassâb bu düşüncesini örneklendirmiş ve şöyle demiştir: “Işığın karanlığı siyahlık bakımından arttırdığını ya da karanlığın ışığı aydınlık bakımından arttırdığını söylemek imkansızdır.”³⁴⁵ Bu sözleriyle o, Kaderiyye ve Mutezile'nin hastalığın küfür, nifak ve cezadan kinaye olduğuna dair görüşünü inkâr etmektedir. Kaderiyye ve Mutezile hakkında şöyle demiştir: “Onlar, münafıklara isnat edilen hastalığın maddi bir hastalık olmadığını ve küfür ile nifaktan kinaye olduğunu inkâr etmezler. Oysa görüldüğü gibi Allah, “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁴⁶ demektedir.”³⁴⁷ Kassâb'a göre bu ayetteki hastalık maddi bir hastalıktır ve herhangi bir şeyden kinaye olarak gelmemiştir. Onun bu görüşünde “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁴⁸ ifadesini delil olarak getirmesi ise Allah'ın onların ancak maddi hastalıklarını arttıracığını düşünmesi nedeniyledir.

Kassâb'ın delil olarak kullandığı şeyi Râzî tefsirinde işlemiş ve bazılarının bu ayetteki hastalık ifadesini küfür ve nifaktan kinaye olduğunu kabul etmediğini aktarmış ve bu

343 Bakara 2/10.

344 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 96.

345 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 96.

346 Bakara 2/10.

347 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 96-97.

348 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 96-97.

grubun delili olarak da Kassâb'ın delilini zikretmiştir. Buna göre “bir şeyin fazlası o şeyle aynı cinsten olmalıdır, yani “Kalplerinde bir hastalık vardır.”³⁴⁹ ifadesindeki hastalığın küfür ve cehaletten kinaye olması durumunda “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁵⁰ ifadesindeki hastalığın da küfür ve cehalet olarak anlaşılması gerekir. Bu da Allah Teala'nın küfür ve cehaletin faili olması anlamına gelir³⁵¹ ki Allah böyle bir şeyden uzaktır.

Râzî, bu ayetteki hastalık için farklı teviller de zikretmiştir. Birincisi hastalığın keder olarak tevil edilmesidir. İkincisi hastalıklarının ve inkârlarının sorumluluklar arttıkça artması şeklindeki yorumdur. Üçüncüsü “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”³⁵² ifadesinin iyiliklerin artmasını engelleme şeklinde yorumlanmasıdır. Dördüncüsü Arapların umursamazlığı hastalık olarak adlandırmasıdır, nitekim onlar جارية مريضة الطرف tabiriyle “uyuşuk cariye” anlamını kastetmişlerdir. Beşincisi ise hastalığın kalp ağrısı olarak yorumlanmasıdır.³⁵³

Kaderiyye ile Mutezile'nin yorumu da Kassâb'ın görüşü de bazı müfessirlerin kitaplarında geçen iki ihtimaldir. Ancak bu kitaplarda yorumlar kinaye lafzıyla değil mecaz lafzıyla geçmiştir. Örneğin Mutezili bir alim olan Zemahşerî, kalpteki hastalığın gerçek anlamda olup acının kastedilmesini de kalbin bazı durumları için istiare yapılmış bir mecaz olmasını da mümkün görmüştür. Bu, genel anlamda bir yorumdur. Ancak bu ayetteki kullanım hakkında Zemahşerî, kastedilenin “onların kalplerinde bulunan kötü inançlar ve küfür ya da kıskançlık, haset ve buğz” olduğunu söylemiştir.³⁵⁴ Beyzâvî de ayette gerçek anlamda bedensel maddi hastalığın ya da mecazi anlamda cehalet ve kötü inançların kastedilmesi mümkündür.³⁵⁵

Beğavî,³⁵⁶ Kurtubî³⁵⁷ ve Tâhir b. Âşûr³⁵⁸ ise ayetteki hastalıktan kastın mecazi olduğunu ve nifakla bozuk inanca işaret ettiğini söylemişlerdir. İzz b. Abdusselâm ise

349 Bakara 2/10.

350 Bakara 2/10.

351 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 2, s. 71.

352 Bakara 2/10.

353 Râzî, a.g.e., c. 2, s. 71.

354 Zemahşerî, a.g.e., s. 46.

355 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 1, s. 45.

356 Bkz.: Beğavî, c. 1, s. 66.

357 Bkz.: Muhammed el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an** (thk. Abdullah et-Turkî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006, c. 1, s. 299-300.

358 İbn Âşûr, a.g.e., c. 1, s. 278.

bunu teşbih bâbından bir mecaz olarak görmüş ve görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü hastalık bedeni bozan ve helake götüren bir şeydir. Küfür, nifak ve zinaya götüren şehvet de kalbin bozulmasına ve helakine neden olur.”³⁵⁹

Müfessirlerin bir ifade için mecaz ya da istiare demesi ise aynı şeydir. Zira istiare mecaz-ı luğavî kapsamındadır. Buna binaen hastalık lafzında açık istiare bulunduğu, nitekim küfür ve nifakın hastalığa benzetilip müşebbehin hazfedilerek müşebbeh bihin zikredildiği söylenebilir. Mutezile'nin bu ifadeye kinaye demesi ise onların kinayeyi bir istiare türü olarak değerlendirmelerine bağlanabilir. İbnu'l-Esîr de bu şekilde düşünmektedir; zira ona göre her kinaye istiaredir.³⁶⁰

2.2.2. Mecaz

Abdulvehhâb el-Mesîrî mecazın işaret edenle edilen arasındaki mesafeyi kısaltan bir vesile olduğunu, mecaz sayesinde beşerî dilin kapsamının genişlediğini ve bunun da bilinmeyen bir şeyi bilinen bir şeyle, insani olanı doğal olanla, manevi olanı maddi olanla ve sınırsız olanı sınırlı olanla irtibatlandırma yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir.³⁶¹ Açıklama için ise şöyle bir örnek vermektedir:

“Bir insanın asalet, yücelik ve cesaret gibi sıfatlara sahip olduğunu görürsek ‘bu insan asil, yüce ve cesurdur’ deriz ve daha birçok kelime eklememiz mümkündür. Ancak bu şekilde tabirimizin bir odak noktası bulunmayacaktır ve aslında bu insan için tam olarak hissettiğimiz şeyi de ifade etmemiş oluruz. Çünkü asalet, yücelik ve cesaret soyut sıfatlardır. Bu nedenle doğaya ve somut varlıklara yönelerek somut bir unsur arayışına girerek ‘aslan geldi’ deriz. Böylece aslan ve insan arasında ortak olan sıfat yani cesaret vasıtasıyla bir bağlantı kurmuş oluruz.”³⁶²

Nitekim mecazın işlevi yalnızca sanatsal yönde değildir ve daha önemli bir noktaya odaklıdır ki bu da sözün delaletini genişletmek ve onu ibarelerle kelimelerin anlamlarının oluşturduğu dar çerçeveden çıkarmaktır.

359 İzz b. Abdusselâm, a.g.e., s. 164.

360 İbnu'l-Esîr şöyle demiştir: “Kinayenin istiareye nispeti özel olanın genel olana nispetidir. Her kinaye istiaredir ama her istiare kinaye değildir. Bu ikisi arasında farklı bir ayrıma da gidilir; istiareli lafız sarıhken kinaye sarıh lafzın zıddıdır. Dolayısıyla bu ikisi arasında üç fark vardır: Husûs ve umum, sarıh olup olmama ve hakikat ya da mecaza hamledilme. Nitekim istiare babında onun bir mecaz türü olduğu söylenmişti. Bu durumda kinayenin mecaza nispeti ‘parçanın parçası’ mesabesinde.” (Bkz.: İbnu'l-Esîr, **el-Meselu's-Sâir**, c. 2, s. 185.)

361 Bkz.: Abdulvehhab el-Mesîrî, **el-Luğa ve'l-Mecâz**, Dâru's-Şurûk, Kahire 2002, s. 14.

362 el-Mesîrî, a.g.e., s. 14-15.

Mecaz Çeşitleri

Mecaz; luğavî ve aklî olmak üzere iki çeşittir. Luğavî mecazın kaynağı dildir, çünkü bu mecaz türünde kelime dildeki anlamının dışında kullanılır. Aklî mecaz ise bir şeyi kendi faili dışında bir faile isnat etmekle olur ve değişiklik dilde değil isnatta gerçekleşir. Luğavî mecazda gerçek anlamla mecazi anlam arasındaki ilişki benzerlik olduğunda ise istiare gerçekleşir. Benzerlik dışında başka bir ilişkiyle kurulan mecazlar ise mürsel mecaz kapsamına girer.³⁶³

Öyleyse mecazın şu şekilde taksim edildiği söylenebilir:

1. Aklî Mecaz
2. Luğavî Mecaz
 - a. Mecaz-ı Mürsel
 - b. İstiare

Bu çalışmada ise Kassâb'ın tefsirinde geçen mecaz-ı mürsel, mürekkep mecaz-ı mürsel, mecaz-ı tazmin, mecaz-ı hazif ve aklî mecaz üzerinde durulacaktır. Benzerliğe dayanan mecaz ise teşbih ve istiare bölümünde işlenmiştir.

2.2.2.1. Kassâb'ın tefsirinde mecaz-ı mürsel ve ilişkileri

Mecaz-ı mürsel, ifadenin belagatında önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü mecaz-ı mürsel sözün ve mesajın delaletini genişletmekte, farklı mecaz türleri ve ilişkilerinde hasıl olan hazfe odaklanmaya yardım etmektedir. Tüm bunlar muhatabın sanatsal yön üzerinde durmasını ve mecaz türleri arasındaki ilişkileri çözmek için aklıyla hayalini çalıştırarak manaya ulaşmanın zevkini tatmasını sağlamaktadır.³⁶⁴ Kassâb'ın tefsirinde geçen ilişkilerden bazıları şunlardır:

³⁶³ Bkz.: Abbâs, **el-Belâğa**, s. 140-141.

³⁶⁴ Muhammed Kasım ve Muhyiddin Dîb, **Ulûmu'l-Belâğa**, el-Müesetu'l-Hadîse li'l-Kitâb, Tırablus 2003, s. 231.

a. Mukarebe İlişkisi

Bu mecaz türünde zikredilen fiilin gerçekten vuku bulduğu değil, bu fiile yakın bir fiilin gerçekleştiği kastedilir. Örneğin “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman...”³⁶⁵ ayetinde gelmek fiiliyle kastedilen ölümün gelişinin yaklaşmasıdır.³⁶⁶ Burada mecaz ile bir şeye hak ettiği ve kendisine çok yaklaştığı başka bir şeyin sıfatı yüklenmiş olur. Nitekim “Falanca adamı falancanın aşkı öldürdü.” denir ve böylece mübalağa yapılarak aşkın öldürmeye yaklaştığı ifade edilmiş olur.³⁶⁷ Bu mecaz türünün Kassâb’ın tefsirinde aşağıdaki ayetlerde işlendiği görülmektedir:

- Kurban etmenin yakınlığı

Kassâb, “...Ona, şöyle seslendik: "Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin.”³⁶⁸ ayetine yaptığı yorumda şöyle demiştir: “Burada, onun rüyasında oğlunu kurban etmek için hazırladığını ve onu kurban etmediğini gördüğüne dair delil vardır. Çünkü eğer kurban ettiğini görmüş olsaydı kurban olarak sunmakla rüyayı gerçekleştirmiş olmazdı. Dolayısıyla “Seni kurban ediyordum.” ifadesi de Kur’an’da benzeri bulunan diğer dil genişlikleri gibidir. “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları güzelce tutun...”³⁶⁹ ayetinde iddetin sonunun yaklaşmasının kastedilmesi de kurban etmeye yaklaşmak gibidir.”³⁷⁰

Kassâb’ın bu ayetteki “أَذْبَحَكَ” lafzını kurban etmek değil de kurban etmeye yaklaşmak olarak değerlendirmesi burada ilişkisi mukarebe-yakınlık olan bir mecaz-ı mürsel bulunduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. İbrahim oğlunu gerçekten kurban etmemiştir, buna karşın ayette “rüyayı gerçekleştirdin” ifadesinin bulunması da rüyada kurban etmeye yaklaşıldığına delildir. Kassâb’a göre bu, Kur’an’da sık kullanılan bir üsluptur. “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları güzelce tutun...”³⁷¹ ayeti bu

365 Bakara 2/180.

366 Zerkeşî, a.g.e., c. 2, s. 292-293.

367 Alî eş-Şerîf el-Murtazâ, **Emâli'l-Murtazâ** (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1954, c. 2, s. 96.

368 Saffât 37/104-5.

369 Talâk 65/2.

370 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 735.

371 Talâk 65/2.

üslubun kullanıldığı bir diğer örnektir. Sırası geldiğinde bu ayetten ayrıca bahsedilecektir.

Semerkandî³⁷² ve Mukatil³⁷³ gibi müfessirler ayetteki “أذبحك” lafzını “seni kurban etmekle emredildim” olarak tevil etmişlerdir. Hâzin³⁷⁴ ve Bikaî³⁷⁵ gibi bazı alimler ise buradaki mananın “seni kurban etmeye çalışıyordum” olduğunu söylemişlerdir.

Kassâb’a ve görüşleri zikredilen müfessirlere göre Hz. İbrahim’in “أذبحك” lafzı hakikate değil mecaza hamledilmektedir. Bu mecazdaki ilişki ise mukarebedir. Kassâb, buradaki mecazı “siatu’l-lisân” yani dil genişliği olarak tabir etmiştir ve mecazın türüyle işlevi hakkında detaylandırma yapmamıştır.

- Geri döndürmenin yakınlığı

Kassâb, “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun.”³⁷⁶ ayetine yaptığı yorumda burada iddetin sona ermesi denerek bu süreye yaklaşılmasının kastedildiğini söylemiştir. Bu görüşündeki delili ise şudur: “Gerçekten iddetin bitmesi kastedilseydi bu, iddet bittikten sonra talâktan dönmenin mümkün olmasına neden olurdu.”³⁷⁷

Onun bu sözlerinden anlaşıldığı üzere burada iddetin sonuna varmak ifadesi gerçek anlamda kullanılmamıştır. Bilakis burada ilişkisi mukarebe olan bir mecaz vardır, yani kastedilen iddetinin bitiminin yaklaşmasıdır. Burada Kassâb’ın delili, hakiki mananın kastedilmesi durumunda kocanın eşini geri döndürme hakkının olmayacağıdır. Bu çalışmada görüşlerine başvuru olan müfessirlerin çoğu da bu şekilde düşünmektedir. Örneğin Maturîdî bu ayete yaptığı yorumda şöyle demiştir:

372 Bkz.: Nasr es-Semerkandî, **Bahru’l-Ulûm** (thk. Ali Muavvîd vd.), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 3, s. 120.

373 Bkz.: Mukatil Süleymân, **Tefsîru Mukatil** (thk. Abdullah b. Şehâte), Müessesetu’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut t.y., c. 3, s. 615.

374 Bkz.: Alâuddîn el-Hâzin, **Lübâbu’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl** (thk. Muhammed Şâhîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 4, s. 22.

375 Bkz.: İbrâhîm el-Bikaî, **Nazmu’d-Dürer fi Tenâsubi’l-Âyât ve’s-Süver**, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kahire t.y., c. 16, s. 264.

376 Talâk 65/2.

377 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 230-327.

“Bu lafızlar aynı olsa da manalarının değişebildiği malumdur. Buradaki değişiklik şöyle olur; ya gerçekten sürenin dolması kastedilir ya da sürenin dolmasının yaklaşması. Daha isabetli olan ise eşlerin birbirine dönme imkanının bulunduğu sürenin dolmasının yaklaştığı zaman dilimidir. Eşler sürenin dolmasından sonra değil, öncesinde birbirlerine geri dönme hakkına sahiptirler.”³⁷⁸

Ebû Hayyân,³⁷⁹ Beyzâvî³⁸⁰ ve Izz b. Abdusselâm³⁸¹ da ayetteki “iddetin dolması” ifadesini iddetin bitimine yakınlık olarak yorumlamışlardır. Izz b. Abdusselâm bu tür mecazi zikretmiş ve bunu “bir fiilin lafzından onun yakını olan başka bir fiile geçiş” olarak isimlendirmiştir. Örnek olarak da bu ayete benzer olan “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın.”³⁸² ayetini getirmiş ve “Bunun manası ‘kadınları boşadığınız ve bekleme sürelerini bitirmeye yaklaştıkları zaman onları iyilikle tutun’dur.” demiştir.³⁸³

Tüm bu görüşler Kassâb’ın, ayette kastedilenin iddetin dolması değil bitiminin yaklaşması olduğuna dair görüşüyle uyumludur. Ayrıca Kassâb’ın, açıkça söylemese de, burada mecazi kullanım tespit ettiği anlaşılmaktadır.

b. Âliyye İlişkisi

Bu mecaz türünde alet zikredilerek onun bıraktığı ize işaret edilmektedir. Böylece fiil yerine o fiilin yerine getirildiği alet zikredilmiş olur. Örneğin “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik...”³⁸⁴ ayetinde organ olan dil kelimesi geçmekle beraber konuşulan dil kastedilmektedir. Organ olan dil ise konuşmanın aracıdır. Dolayısıyla burada ilişkisi âliyye olan bir mecaz vuku bulmuştur.³⁸⁵

Kassâb bu ilişkiden açıkça bahsetmese de bunu kastettiğinin anlaşılmasını sağlayan işaretlerde bulunmuştur. Nitekim “İbrahim, onları da onların taptıklarını da terk edince ona İshak ile Yakub'u bağışladık ve her birini peygamber yaptık. Onlara rahmetimizden bağışta bulduk. Onlar için yüce bir doğruluk dili var ettik (güzel bir

378 Mâturîdî, **Te’vilât**, c. 10, s. 54.

379 Bkz.: Ebû Hayyân, a.g.e., c. 8, s. 278.

380 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 220.

381 Bkz.: Izz b. Abdusselâm, **Tefsîru’l-Kur’an** (thk. Abdullah el-Vehbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996, c. 3, s. 330.

382 Bakara 2/231.

383 Izz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 117.

384 İbrahim 14/4.

385 Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 221.

söz ile anılmalarını temin ettik).³⁸⁶ ayetlerine yaptığı yorumda bunun bir şeyi başka bir şey olarak isimlendirmenin³⁸⁷ dilde sağlanan genişlik nedeniyle cevazına delil olduğunu söylemiştir. “Ayette geçen lisân kelimesini halkın “kendisiyle konuşulan organ” anlamında kullandığı bilinmektedir. Burada ise bu manasından, “güzel bir övgü” manasına geçiş yapılmıştır.”³⁸⁸ Bu yorumundan anlaşılan onun lisân kelimesini hakiki değil mecaz anlamıyla kabul ettiğiidir. Dolayısıyla ayette, konuşmak kastedilerek konuşmanın vasıtası olan dil kelimesi kullanılmıştır. Yani ilişkisi âliyye olan bir mecaz-ı mürsel gerçekleşmiştir.

Râzî'nin yorumu Kassâb'ın yorumu ile de örtüşmektedir. Nitekim Râzî, “lisânu's-sıdk” ifadesinin güzel bir övgü anlamına geldiğini ve lisân kelimesiyle lisânın yerine getirdiği konuşma fiiline işaret edildiğini söylemiştir. Bu da tıpkı el ile verilen şeyi işaret etmek için “el” demek gibidir.³⁸⁹ Ahfeş de lisânın dil ya da söz anlamında kullanıldığını söylemiştir.³⁹⁰

c. Mücâvere İlişkisi

İlişkisi mücavere olan mecaz türünde bir şeyle onun civarında olan şeyi ifade edilir. Böylece zikredilen lafzın gerçek anlamı mecaz anlamının yakınında olur.³⁹¹ Bu tür Kassâb'ın tefsirinde tek bir yerde geçmektedir: “Yahudiler, "Üzeyr Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir.”³⁹² Kassâb bu ayette iki şey için delil görmüştür: Birincisi yakın bulunan iki şeyden birinin isminin diğerinin yerine kullanılabilmesidir. Zira söz söylemek ağızla değil dil ile yapılır. İkincisi ise bu ayette tekit olduğunun kesinliğine ve tekit olmadığını söyleyenlerin hata üzerine olduğuna delildir; zira sözler ancak ve ancak ağızdan çıkar.³⁹³

386 Meryem 19/49-50.

387 Kitapta شياً şeklinde geçmektedir. Doğrusu ise siyaka göre شيء şeklinde merfu olarak gelmesidir.

388 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 246.

389 Râzî, a.g.e., c. 21, s. 231.

390 Bkz.: Yahyâ el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'an**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, c. 2, s. 438.

391 Bkz.: Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 228.

392 Tevbe 9/30.

393 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 520.

Kassâb'ın “Birincisi yakın bulunan iki şeyden birinin isminin diğersinin yerine kullanılabilmesi” sözünden anlaşılan burada ilişkisi mücâvere olan bir mecaz-ı mürsel olduğudur. Zira burada “ağızlar” lafzı kullanılmış ve “diller” kastedilmiştir. Bu tabirin gayesi Hıristiyanların “Mesih Allah'ın oğludur” dediklerini tekit etmektir.

Zemahşerî bu ayet için iki vecih zikretmiştir. Birincisi bu sözlerin ağızla söylenen ve bir manası olmayan şeyler olduğudur. İkincisi ise ağızla inanç ve mezhebin kastedilmesidir. Burada adeta “Bu onların kalpleriyle değil ağızlarıyla söyledikleri inançları ve mezhepleridir” denmiştir.³⁹⁴ Bu iki veçhi Râzî de tefsirinde zikretmiştir.³⁹⁵ Tâhir b. Âşûr ise ağızla söylemek ifadesinin “onların sözlerinin yalan olması”ndan kinaye olduğunu söylemiştir.³⁹⁶

Müfessirlerin, ayetteki ağız kelimesini ilişkisi mücâvere olan mecaza hamletmeleri noktasında Kassâb'la ittifak ettikleri görülmektedir. Bu kelimenin zikredilmesi sözün Hıristiyanlar tarafından söylendiğini tekit etmiştir. Adeta onların Mesih'in Allah'ın oğlu olduğuna dair düşünceleri tüm ağızlarını doldurmuştur, yani onlar bunu alenen söylemişlerdir. Eğer, “Bu onların dilleriyle söyledikleri sözdür” denmiş olsaydı ağız lafzının verdiği mana yakalanmamış olurdu.

2.2.2.2. Kassâb'ın tefsirinde mürekkep mecaz-ı mürsel

Daha önceki örneklerde mecazın müfret bir lafızda gerçekleştiği görülmüştür. Mürekkep mecaz ise terkiplerde gerçekleşmektedir ve “terkibin tümü, parçalara ayrılmaksızın mecaz kabul edilmektedir.”³⁹⁷ Haber ifade eden ama inşaî manada kullanılan terkiplerde de durum böyledir. Bu durumda haber manasından inşa manasına intikal edilir. Üzüntü ve dua gibi gerekçelerle bu gerçekleşebilir. Örneğin “وَفَتَكَ اللهُ” denildiğinde bir haber cümlesi kurulmuştur ama kastedilen “Allah muvaffak etsin” anlamında bir duadır. İnşaî cümlelerle haber anlamının kastedilmesi de mümkündür. Hz. Peygamber'in “Benim adıma kasıtlı yalan söyleyen cehennemdeki yerini hazırlasın.”³⁹⁸ hadisinde emir kipi kullanılmış ve “hazırlar” anlamında haber

394 Zemahşerî, a.g.e., s. 430.

395 Râzî, a.g.e., c. 16, s. 37.

396 İbn Âşûr, a.g.e., c. 10, s. 168.

397 İbn Âşûr, a.g.e., c. 2, s. 232-233.

398 Müslim, “Mukaddime”, 3.

kastedilmiştir. Bazen de isim ya da fiil cümlesi formundaki inşâî cümleler inkâr ya da benzeri anlamlarda kullanılır ve buradaki ilişki mücâvere olur.³⁹⁹ Allah Teala'nın "Seni biz küçük bir çocuk olarak alıp aramızda büyütmedik mi?" ayetinde böyle bir kullanım vardır.

Kassâb'ın tefsirinde bu mecaz türüne dört yerde rastlanmaktadır. Bu dört yerde de mecaz, inşâî cümlelerde gerçekleşmiştir. Birincisinde soru ile ikrar kastedilmiş, ikincisinde soru ile azarlama kastedilmiş, üçüncüsünde soru ile küçük düşürme kastedilmiş ve dördüncüsünde emir ile ibâha manası verilmiştir.

- Sorudan İkrara Geçiş

Kassâb, "O gün Cehenneme, "Doldun mu?" deriz. O da "daha var mı?" der."⁴⁰⁰ ayetindeki "Doldun mu?" sorusunun zahiriyle anlaşılamayacağını söylemiştir. Bundaki delili Allah Teala'nın verilecek cevabı en iyi bilen olması ve Arapların dilinde şu meselin meşhur olmasıdır: "Bir kral halkına bir söz verip sonra bu sözünü yerine getirdiğinde halkından birine 'Sana verdiğim sözü yerine getirdim mi?' diye sorar. Oysa kral sözünü yerine getirdiğini bilmektedir ve bu sorusunu, o kişi için yaptığı şeyi bilmediği için sormamaktadır."⁴⁰¹ Kassâb burada da mecaza karşı tavrını belirleyen "Sözün mecazi anlaşılmasını gerektiren bir delil olmadıkça sözü zahiriyle kabul etme" kaidesine muhalefet etmemiştir. Zira burada da soru manasını delil olmaksızın mecazi anlama hamletmemiştir. Bilakis burada aklî bir delil öne sürmüştü ve Allah'ın, sorusunun cevabını sorduğu şeyden daha iyi bildiğini söylemiştir.

Zemahşerî de "Cehenneme soru sorulmasının nedeni tahyîl babındandır ve bununla mananın tasvir edilip kalpte yerleştirilmesi amaçlanmıştır." demiş⁴⁰² ve bunun için iki mana zikretmiştir: "Birincisi cehennemin onca genişliğine rağmen daha başka bir şey alamayacak kadar dolmasıdır." Zemahşerî tahyîl ifadesiyle mecazı kastetmektedir. Ahmed Ebû Zeyd bu durumu gerekçelendirmiş ve Zemahşerî'nin mecaz yerine tasvîr, temsil ve tahyîl kelimelerini kullanmasının bu terimler sayesinde Kur'an mecazlarını

399 Merâğî, *Ulûmu'l-Belâğâ*, s. 286.

400 Kaf 50/30.

401 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 194-195.

402 Zemahşerî, a.g.e., s. 1047.

kendi mezhebine destek olacak şekilde tahlil ve tevil edebilmesini sağladığını söylemiştir.⁴⁰³

İbn Atıyye (h. 542) de ayetteki sorunun ikrar ve kesinlik bildirdiğini söylemiştir.⁴⁰⁴ Beğavî ise Allah'tan sadır olan bu sorunun onun haberini tasdik ve sözünü gerçekleştirme manasını verdiğini söylemiştir.

Bu sözlerin tümü Kassâb'ın görüşüyle örtüşmektedir. Nitekim müfessirler ayetteki sorunun gerçek anlamda olmadığını, soru manasından ikrar manasına intikal edildiğini ve inşaî mana ile haberi manaya işaret edildiğini söylemişlerdir. Mecazın burada ifa ettiği vazife ise içindikilerle dolan cehennem halini korkunç şekilde tasvir etmek ve cehenneme bu sorunun sorulacağı gün hakkında muhataplara korku hissettirmektir. Mecazî soru kalıbı yerine hakiki ikrar kalıbının kullanılması durumunda ise şöyle denirdi: “Cehennem dolmuştu. Sonra o, ‘Daha fazla istiyorum’ dedi.” Bu haliyle cümle, mecazî soru kalıbının verdiği manayı vermemektedir. Zira soru kalıbı manayı genişleten ve muhataplarda verilecek “Daha var mı?” cevabını merak etme duygusu uyandıran bir özelliğe sahiptir. Keza soru kalıbı sözün kapsamını, soru ve cevaplardan oluşan bir diyalog oluşturması nedeniyle genişletmektedir. Bu da muhatabın soruların cevapları hakkında tahminler yürütmesine neden olur.

- Sorudan Azarlamaya Geçiş

Kassâb, “Ey İblis! Saygı ile eğilenlerle beraber olmamandaki maksadın ne?”⁴⁰⁵ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“Bu ayet, “Eğer Allah dileseydi biz ortak koşmazdık...”⁴⁰⁶ ayetine kadar olan bölümde zikrettiğimiz, Kur'an'daki bazı ifadelerin zıttı bulunması nedeniyle zahiriyle anlaşılmasının mümkün olmadığına, zıttı olan şeyin ancak muhalif olduğu şeyi reddederek anlaşılabilmesine ancak çelişen şeylerin hepsinin yorumlanmasının mümkün olduğuna delildir. Görüldüğü gibi Allah, İblis'e kendisinin daha iyi bildiği bir şeyi sormaktadır. Tevhit ehlinin birinin Allah'ın cevabı bilmeyip öğrenmek için İblis'e Adem'e neden secde ettiğini sorduğunu söylemesi mümkün müdür? Allah'a yemin

403 Ahmed Ebû Zeyd, *Menhâ*, s. 187.

404 Abdulhakk İbn Atıyye, *el-Muharriru'l-Vecîz* (thk. Abdusselâm Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 5, s. 165.

405 Hicr 15/32.

406 En'am 6/148.

olsun ki bu mümkün değildir ve Allah'ı bundan tenzih ederim. Allah ki onun kendisini de niyeti ve vicdanını da yaratmıştır. Burada olan ancak Arapların da sözlerinde kullandığı, diyalogda birinin bildiği bir şeyi tekit etmek için karşı tarafa sorması ve bununla onun görüşünü çürütmek istemesidir. Bunun örneği Kur'an'da çoktur. Örneğin Allah Teala Hz. Musa'ya elindeki görüşü bildiği halde “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?”⁴⁰⁷”⁴⁰⁸

Bu metin, “Ey İblis! Saygı ile eğilenlerle beraber olmamandaki maksadın ne?” ayetinde Allah'ın İblis'e yönelttiği sorunun hakiki manada kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir. Burada soru, “anlamak istemek” olan asıl manasından çıkmıştır; zira Allah, İblis'ten gelecek cevabı bilmektedir. Burada soru, cevabının bilinmesine rağmen gelmiş ve sorulan kişinin görüşünü çürütmek amaçlanmıştır. Soru üslubunun bu şekilde kullanımı Araplar arasında yaygındır. Kassâb da bu yönde görüş bildirmiştir. Ayette adeta Allah, İblis'e onun neden secde etmediğini bildiğinin haberini vermektedir.

Müfessirlerin bu ayette İblis'e secde etmemesinin nedeninin sorulmasına dair yorumlarına gelince; Ebû Suûd buradaki sorunun gerçek anlamından çıktığını ve azarlama ile İblis'in yaptığı şeyin batıl olduğunu ortaya koyma amacıyla geldiğini söylemiştir. Ebû Suûd'un şöyle dediği görülmektedir:

“Allah Teala Araf suresinde ‘Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?’ ve Sad suresinde ‘Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?’ buyurmuş ve bu olayla ilgili ayetlerin hepsinde olayın farklı bir yönünü zikrederek adeta İblis'in üç ayrı suç işlediğini hissettirmiştir. Bu üç ayetin her biri azarlama ve İblis'in fiilinin butlanını açığa çıkarma noktasında kâfidir.”⁴⁰⁹

Tâhir b. Âşûr da bu ayetteki sorunun azarlama manasında olduğunu ve gerçek anlamda kullanılmadığını söylemiştir.⁴¹⁰ Ebû Suûd ve Tâhir b. Âşûr'un her ikisinin görüşü de Kassâb'ın görüşüyle örtüşmektedir.

Kassâb, Allah'ın İblis'e sorduğu sorunun mecazi oluşunu ispat noktasında aklî muhakeme yöntemini izlemiş, Kur'an'da kendisiyle çelişen bir delil olması nedeniyle

407 Taha 20/17.

408 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 43-44.

409 Bkz.: Ebû Suûd, a.g.e., c. 5, s. 75.

410 Bkz.: İbn Âşûr, a.g.e., c. 14, s. 46.

hakiki manasına hamledilmesi mümkün olmayan yerler olduğunu söylemiştir. Allah'ın sorduğu sorunun hakiki manada olmasıyla çelişen delil ise “Yaratıcının cahil olmasının imkansızlığı” şeklindeki aklî delildir. Dolayısıyla zahiri Allah'ın cehaletine delalet eden hiçbir ayetin hakiki manasıyla alınmaması gerekir. Bu nedenle “Ey İblis! Saygı ile eğilenlerle beraber olmamandaki maksadın ne?”⁴¹¹ ayetindeki sorunun da mecazi anlamda bir soru olduğu anlaşılmaktadır. Bu mecazın ifa ettiği görev ise İblis'in Adem'e secde etmemesi nedeniyle azarlanmasıdır.

- Sorudan Küçük Düşürmeye Geçiş

Kassâb, “Allah'ın, onları hep birden toplayacağı, sonra da meleklerle, "Bunlar mı size ibadet ediyorlardı?" diyeceği günü bir hatırla!”⁴¹² ayetinde ‘Taha suresindeki örnekte olduğu gibi mesele⁴¹³ caizdir ve burada da soruyu soran sorulandan daha iyi bilir.’ demiştir.⁴¹⁴

Burada Kassâb'ın, ifadede soru anlamından çıkılması gerektiği zira Allah'ın cevabı meleklerden daha iyi bildiği görüşüne de değinilmelidir. Müfessirlerden bazıları bu “soru manasından çıkış”ın ifa ettiği belâğî işlevlerden bahsetmiştir. Nitekim Zemahşerî bu soruda kafirlerin azarlanmasının kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu ayet, tıpkı “Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?”⁴¹⁵ ayeti gibi olduğunu söylemiştir. Zira bu iki ayette Allah, Hz. İsa'nın da meleklerin de bu konuda suçsuz olduğunu bilmektedir. Sorunun onlara yöneltilmesi ise takrir babındandır ve gaye, Allah'la soru sordukları arasında bir diyalog oluşması suretiyle kafirlerin daha sert bir şekilde azarlanması, daha çok utanmasıdır. Böylece sorunun asıl yöneltildiği kişiler taltif edilecek ve hakkında konuşulan kişilerin hataları yüzlerine vurulacaktır.⁴¹⁶

Râzî de buradaki soru üslubunun kafirleri küçük düşürdüğünü söylemiştir.⁴¹⁷ Beyzâvî ise soru cümlesinin müşriklerin azarlanmasını ve şefaât beklentilerine dair ümitlerinin

411 Hicr 15/32.

412 Sebe 34/40.

413 Sorunun cevabı kastedilmektedir.

414 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 690-691.

415 Maide 5/116.

416 Zemahşerî, a.g.e., s. 876.

417 Râzî, a.g.e., c. 25, s. 265.

kırılmasını sağladığını söylemiştir.⁴¹⁸ Oysa onlar meleklerin onlara şefaathane edeceklerini ummaktadırlar. Ebû Hayyân⁴¹⁹ ve Ebu Suûd⁴²⁰ da aynı görüştedirler.

Bu görüşler ve Kassâb'ın görüşleri incelendiğinde meleklerle yöneltilen “Bunlar mı size ibadet ediyorlardı?” sorusu ile Hz. İsa'ya yöneltilen “Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?” sorusunun hakiki manasından çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Allah'ın sorduğu sorunun cevabını bilmemesi imkansızdır. Mecaz ile burada sağlanan belâğî vecih ise Allah'ı bırakıp cinlere ve Hz. İsa'ya tapan müşriklerin küçük düşürülmesidir. Ayrıca sorunun Hz. İsa'ya ve meleklerle yöneltilmesine rağmen müşriklerin kastedilmesi de yine onların şirklerinden ötürü azarlanmalarına işaret etmektedir. Çünkü Allah Teala meleklerin müşrikleri kendilerine ibadet etmekle emretmediğini ve Hz. İsa'nın kavmine ona ve annesine ibadet etmelerini söylemediğini bilmektedir.

- Emirle İbâhanın Kastedilmesi

Kassâb, “Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın.”⁴²¹ ayetinde, “İhramdan çıktığınızda avlanın.”⁴²² ayetinde ve “Allah'ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz.”⁴²³ ayetinde mananın zahirinin bırakılıp ibâha manasına geçildiğini ve bu ayetlerin lafzın zahiriyle anlaşılmayan ayetlerden olduğunu ifade etmiştir. Bunun delili ise bu emirlerin yasaklamanın ardından gelmesidir. Örneğin ilk ayette “yeryüzüne dağılın” ve “arayın” emirleri, Cuma namazı vaktinde satış yapma yasağından sonra gelmiştir. İkinci ayetteki “avlanın” emri ise ihramdayken avlanmanın yasak olduğu ifadesinin ardından gelmiştir. Üçüncü ayetteki “Allah'ı çok zikredin” emri ise belli bir çokluğa ulaşınca dek zikretmenin zorunluluğu anlamında değil, kurtuluşa ulaşmaya teşvik maksadıyla gelmiştir. Zira belirlenmemiş bir çokluk sınırının bilinmesi imkansızdır. “Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin.”⁴²⁴ ve “Hac

418 Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 249.

419 Bkz.: Ebû Hayyân, a.g.e., c. 7, s. 247.

420 Bkz.: Ebû Suûd, a.g.e., c. 7, s. 136.

421 Cuma 62/10.

422 Maide 5/2.

423 Cuma 62/10.

424 Ahzâb 33/41.

ibadetinizi bitirdiğinizde, artık (cahiliye döneminde) atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anışla Allah'ı anın.”⁴²⁵ ayetleri de bunun gibidir.⁴²⁶

Kassâb bu zikrettiği ayetlerde emir kipinin asıl manasından çıkarak ibâha manasını ifade ettiğini düşünmektedir. Bu da mürekkep mecaz kapsamında sayılmaktadır. Mecaz sayesinde bu ayetlerde Allah'ın mübah kıldığı şeylerin önemine işaret edilmiştir.

Beyzâvî,⁴²⁷ Ebû Hayyân⁴²⁸ ve Ebû Suûd da “...Yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın.”⁴²⁹ ayetindeki emir sîgasının ibâha manası verdiğini söylemişlerdir.

2.2.2.3. Mecaz-ı tazmin

Tazmin, mecaz ve mana genişliğinin bir türüdür. Fiilin manasının genişlemesi ve başka bir fiil yerine kullanılması esasına dayanır. Bu da mecaza yakındır. Bu mecaz türü Mutezile mezhebi ve onların ehli sünnetle muhalefetleriyle bağlantılıdır. Mutezile, tazmine bağlı eş anlamlılığın var olduğunu söylerken ehli sünnet Kur'an'da eş anlamlılığın çok nadir olduğunu ya da hiç olmadığını söylemektedir.⁴³⁰

Zerkeşî tazmini, bir şeye başka bir şeyin manasını vermek, şeklinde tanımlamıştır.⁴³¹ İzz b. Abdusselâm ise tazmin mecazını “Bir isme başka bir ismin manasını katman ve ikisini birtakım yerlerde aynı manada kullanmandır.” olarak tanımlamıştır.⁴³²

Tazmin isimlerde, fiillerde ve harflerde vuku bulabilir: İsimlerde tazmin, bir ismin anlamının başka bir ismin anlamına katılmasıdır ve bununla ikisinin manası birden sağlanır. “Bana, Allah'a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır.”⁴³³ ayetinde kullanılan “hakîk” kelimesi, “harîs” yani istekli anlamında gelmiştir.⁴³⁴ Fiillerdeki tazminde ise

425 Bakara 2/200.

426 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 299-300.

427 Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 212.

428 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 8, s. 265.

429 Cuma 62/10.

430 Ahmed Ebû Zeyd, **Menhâ**, s. 203.

431 Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 338.

432 İzz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 74.

433 Araf 7/105.

434 Bkz.: Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 338.

bir fiilin manası diğer bir fiilin manasına katılır ve ikisinin manası bir olur. Bir fiil bir harfle geçişli olurken başka bir harfle geçişli hale getirilirse ya harfin ya da fiilin tevیل edilmesi bu geçişliliğin doğru olması için gereklidir.⁴³⁵ Harflerdeki tazmin de bir harfin başka bir harf yerine kullanılabilmesidir.

Harflerin ve fiillerin tazmininin örneği “Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer...” ayetidir. Bu ayetteki tazminin يَشْرَب fiilinde mi yoksa ب harfinde mi gerçekleştiği hususunda ihtilaf vardır. Bazı alimler يَشْرَب fiilinin يَرْتَوِي manasında olduğunu ve bu yüzde ب harfiyle geçişli olduğunu söylemişlerdir. Zira يَشْرَب fiili harfe ihtiyaç duymaksızın geçişlidir. Dolayısıyla burada tazmin mecazı vuku bulmuş, hakiki olan يَرْتَوِي fiili ile mecazi olan يَشْرَب fiili tek bir kelime içinde bir araya getirilmiştir ki bu da يَشْرَب ifadesidir. Diğer alimler ise tazminin ب harfinde meydana geldiğini ve من manasında olduğunu söylemişlerdir.⁴³⁶

Bu örneği Kassâb da tefsirinde zikretmiş ve ب harfinin ayette manada genişlik dolayısıyla olağandışı olarak kullanıldığını, manada bir değişiklik meydana getirmediğini söylemiştir.⁴³⁷

Zerkeşî tazmin mecaz kapsamında değerlendirmiş ve bunun nedeni olarak da kelimenin aynı anda hem hakiki hem mecaz anlamı için vazedilmediğini zikretmiştir. Bu nedenle iki mana bir araya getirildiğinde mutlak mecazdan ayırt edilmesi için tazmin adı verilen özel bir mecaz gerçekleşmiş olmaktadır.⁴³⁸ Ahmed Hasen Hâmid'in ifade ettiğine göre belâgat alimlerinden bir grup da bu yönde görüş belirtmiş, tazminin hakiki manayla mecazi manayı bir araya getirdiğini ve böylece zikredilen lafzın hem hakiki hem de tazmin edilmiş manaya delalet ettiğini söylemişlerdir.⁴³⁹

Bu mecaz türü Kassâb'ın tefsirinde altı yerde geçmektedir. Bunların dördünde tazmin fiilde, birinde isimde ve birinde de harfte gerçekleşmiştir.

435 Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 338.

436 Bkz.: Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 338.

437 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 459.

438 Bkz.: Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 339.

439 Bkz.: Ahmed Hâmid, **et-Tazmîn fi'l-Arabiyye**, Dâru's-Şurûk, Beyrut 2001, s. 13.

a. Fillerdeki Tazmin

Görmek fiilinin bakmak ya da bilmek manasında kullanılması: Kassâb; “Allah’ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi?” , “Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi?” ve “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?” ayetleri üzerinde durmuş ve bu ayetleri Allah’ın kıyamet günü görülmeyeceğine delil gösteren Cehmiyye’ye karşı çıkmıştır. Bu ayetlerdeki görmek fiilinin gözle görmek manasında olmadığı noktasında Cehmiyye ile aynı fikirde olsa da bu ayetlerle Hz. Peygamber’in “Kıyamet günü Rabbinizi, ayı nasıl görüyorsanız öyle göreceksiniz ve onu görmede sıkışıklığa düşmeyeceksiniz.” hadisini bir arada düşünmeleri noktasında onlardan ayrılmaktadır. Bu bağlamda Kassâb şöyle demektedir: “Ayetlerde zikredilen şeylerde ترى fiili çekimlenmez, çünkü Arapların sözlerinde bu kullanım mecaz ve istiareli bir kullanımdır. “...Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler...” ayetinde duvara isnat edilen istemek fiilinin kullanılması da buna benzer. Burada duvarın insan iradesi gibi çekimlenen bir iradesi olduğu kastedilmemektedir. Örneğin “Zeyd’in yaptığı şeyi mutlak bir görüşle gördün mü?” denmezken “Kralı tahtının üzerinde mutlak bir görüşle gördüm.” ya da “Ayı mutlak bir görüşle gördüm ve görüyorum.” denebilmektedir. Yine “Allah’ın bana ihsanını mutlak bir görüşle gördüm.” ya da “Kitabında şöyle hüküm verdiğini, hırsızın elinin kesilmesine ve zina edenin kırbaçlanmasına hükmettiğini mutlak bir görüşle gördüm.” denmemektedir.

Kassâb’ın burada işaret ettiği cümlelerle kastettiği, ayetlerdeki görmek fiilinin farklı şekillerde çekimlenemeyecek ve ru’yet şeklinde mastarı alınamayacak durumda olmasıdır. Zira bu kullanımlar mecaz ve istiare babındandır. Bu bağlamda Kassâb, Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın aşağıdaki beytiyle istiṣhat etmiştir:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَهْلَكَ تُبَّعًا وَأَهْلَكَ لُقْمَانَ بْنَ عَادٍ وَعَادِيًّا⁴⁴⁰

“Görmedin mi ki Allah Tubba’ kavmini de

Âd kavminin (uzun yaşayanlarından) Âdî ile Lokman’ı da helak etmiştir.”

440 Ahmed Sa’leb, *Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1944, s. 288.

Kassâb'a göre bu beyitteki görmek fiilini farklı zamanlara göre çekimlemek mümkün değildir. Çünkü bununla kastedilen gözle görmek değildir. Ancak "Ona bir bakışla baktım ve bir defa onu taşırken gördüm." manasında "نظرت إليه نظرة فرأيته على كل حال" "مرة هو حامله" cümlesinde olduğu gibi gerçek manada kullanılan görmek fiili farklı şekillerde çekimlenebilmektedir. Hz. Peygamber'in hadisinde geçen "كما ترون القمر" yani "ayı gördüğünüz gibi" ifadesinde ise fiil başka bir şekilde çekimlenmiş ve bu da kastedilenin kalple görmek değil gözle görmek olduğunu kanıtlamıştır. Zira gözü gören birinin "Ayı gördüm." deyip de onu gözüyle görmediğini kastetmesi imkansızdır.⁴⁴¹

Dolayısıyla Kassâb, ayetlerde geçen ترى fiilinin mecazi olduğunu kabul etmekle beraber bununla Hz. Peygamber'in hadisi arasında bağlantı kurularak Allah'ın kıyamet günü gerçekten görüleceğini inkâr etmenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Nitekim ona göre Allah Teala hakiki anlamda görülecektir.

Kassâb'ın görüşüne benzer bir görüşe Maturîdî tefsirinde yer vermiş ve şöyle demiştir:

“O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”⁴⁴² ayeti hakkında söylediklerini açıkladık. Sözde ise asıl olan alışılğıeldik olanı almak ve hakiki manayı bıraktıracak bir karine olmadıkça hakiki manayı kabul etmektir. Bu tıpkı “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?”⁴⁴³ ayetinde olduğu gibidir. Birisi ‘Falanca kişiyi gördüm’ ya da ‘Falanca kişiye baktım’ dediğinde bizzat ona baktığı anlaşılır. Oysa ‘Onun şöyle dediğini gördüm’ ya da ‘Şöyle yaptığını gördüm’ dediğinde o kişiyi bizzat görmediği anlaşılır.”⁴⁴⁴

Ancak Maturîdî “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?” ayetinin tefsirinde buradaki görmek fiilinin mecazi olduğuna yer vermemiştir. “Rabbinin işleri düzenlemesine ve gölgeyi uzatmadaki lütfuna” demekle⁴⁴⁵ yetinmiştir. Bu sözleriyle o, “Rabbin” kelimesinin gizlenmiş muzaafi olduğunu takdir etmiş ve ayetteki görmek fiilini hakiki manasıyla kabul etmiştir. Semerkandî'nin görüşü de bu yöndedir. Nitekim o bu ayet hakkındaki görüşleri zikretmiş ve bazılarının ayette takdim-tehir olduğunu söylediğine işaret etmiştir. “Bazı alimler ayette takdim yapıldığını söylemiş

441 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 31-35.

442 Kıyamet 75/22-3.

443 Furkan 25/45.

444 Bkz.: Mâturîdî, a.g.e., c. 8, s. 29.

445 Mâturîdî, a.g.e., c. 8, s. 29.

ve cümleyi ‘Gölgeyi görmedin mi, Rabbin onu nasıl uzattı.’ şeklinde takdir etmişlerdir. Bazıları ise ayette hazfedilmiş bir muzaaf olduğunu söylemiş ve ‘Rabbinin işini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzattı?’ olarak yorumlamışlardır.”⁴⁴⁶ Sa‘lebî⁴⁴⁷ ve Beğavî⁴⁴⁸ de bu tefsirlerinde mananın “Rabbinin gölgeyi uzatmasını görmedin mi?” olduğunu söyleyerek benzer bir görüş belirtmişlerdir.

Tâhir b. Âşûr ise et-Tahrîr ve’t-Tenvîr kitabında şu ifadelere yer vermiştir: “Buradaki rü’yet gözle görmek manasındadır. Daha sonra bu fiil bakmak fiilinin manasını içine almış ve bakılan şeye إلى harfi ile işaret etmiştir. Eğer rü’yet fiiliyle kastedilen bir zatın durumlarından bir duruma bakmak ise fiili o durum için geçişli kılabilirsin. “Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?”⁴⁴⁹ ve “Görmediniz mi Allah yedi göğü, tabaka tabaka nasıl yaratmıştır?”⁴⁵⁰ ayetleri bu kullanıma örnektir. Dolayısıyla bu fiilin; zâtın bir durumuna, sıfatına ya da zarfına delalet etmesi durumunda bu şekilde geçişli yapılması doğru olur. “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!” ayetindeki kullanım da bunun gibidir.”⁴⁵¹

Müfessirlerin görüşlerine ve Kassâb’ın benimsediği yoruma göre “Allah’ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi?”⁴⁵², “Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi?”⁴⁵³ ve “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?”⁴⁵⁴ ayetlerindeki görmek fiili gerçek yani gözle görmek anlamıyla kullanılmamıştır. Bilakis burada bir mecaz-ı tazmin vuku bulmuştur ve görmek fiilinin anlamına bakmak fiili tazmin edilmiştir. Tâhir b. Âşûr da ayetlerdeki rü’yet fiilinin gözle görmek olduğunu söylemiş ve bunun delilinin de إلى harfi cerinin kullanılması olduğunu ifade etmiştir. Oysa رأى fiili aslen müteaddi bir fiildir.

Bir diğer ihtimal de ayetlerdeki görmek fiilinin bilmek fiilini tazmin etmiş olmasıdır. Böylece Allah, “Allah’ın nimetlerini küfürle değişenlerin haberlerini bilmedin mi?”,

446 Semerkandî, a.g.e., c. 2, s. 462.

447 Sa‘lebî, a.g.e., c. 7, s. 139.

448 Beğavî, a.g.e., c. 6, s. 86.

449 Fil 105/1.

450 Nuh 71/15.

451 İbn Âşûr, a.g.e., c. 19, s. 38.

452 İbrahim 14/28.

453 İbrahim 14/24.

454 Furkan 25/45.

“Bilmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi?” ve “Allah’ın gölgeyi nasıl uzattığını bilmedin mi?” manalarını kastetmiştir. Bunun delili, hitabın tüm asırlardaki tüm insanlara olması durumunda Allah’ın nimetlerini küfürle değişenleri gerçekten göremeyecek olanların varlığıdır. Allah’ın güzel bir sözü nasıl misal getirdiğini de herkesin görmeyebileceği bilinir. Çünkü bu kavli bir fiildir ve Allah’ın güzel söze misal getirdiği ayeti duyarak ya da okuyarak bilinebilir. Gölgenin uzatılmasının görülmesinin ise hakiki manada olması mümkündür. Zira muhatapların bunu görmesi ihtimal dahilindedir. Taberî’nin (h. 310) bazılarından rivayet ettiği “...Biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl’e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri bilelim diye kible yaptık.”⁴⁵⁵ ayetine yapılan yorum bu ihtimali güçlendirmektedir. Böyle denmiştir çünkü Araplar bilmek yerine görmek, görmek yerine bilmek fiillerini kullanırlar. “Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?”⁴⁵⁶ ayetinde de “görmedin mi” dendiğini ve “bilmedin mi” kastedildiğini düşünmüştür. Dolayısıyla ayetteki “bilelim diye” ifadesi ile de kastedilenin de “görelim diye” olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca bir kimsenin “gördüm”, “bildim” ya da “şahit oldum” dediğinde birbirine yakın şeyler söylemiş olacağını ve bunların birbirinin yerine kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁴⁵⁷ Sonuç olarak görmek fiilinin bakmak ya da bilmek manalarını tazmin ettiğini söylemek mümkündür ve iki durumda da fiilin tazmini gerçekleşmiş olur.

- **Zannetmek fiilinin kesin olarak bilmek manasında kullanılması:**

İbnu’l-Enbârî “Kitabu’l-Ezdâd”ında zannın dört manada gelebileceğini ve bunlardan ikisinin birbirine zıt olduğunu söylemiştir:

“Birincisi şüphe, ikincisi içerisinde hiç şüphe olmayan kesin bilgi. Kesin bilgi manası “Muhakkak ki biz Allah’ı yeryüzünde aciz bırakamayacağımızı, kaçarak da onu aciz bırakamayacağımızı zannettik.” ayetinde “bildik” manasında, “Suçlular (o gün) ateşi görünce onun içine düşeceklerini zannedecekler ve ondan kurtuluş yolu da

455 Bakara 2/143.

456 Fil 105/1.

457 Muhammed et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’an* (thk. Abdullah et-Turkî), Dâru Hicr, Kahire 2001, c. 2, s. 643.

bulamayacaklardır.” ayetinde ise “şüphesiz bir şekilde bildiler” anlamında kullanılmıştır.”⁴⁵⁸

Münâvî ise zannı, tersi kullanılmakla birlikte tercih edilen inanç olarak tanımlamış ve zannın hem şüphe hem de kesin bilgi anlamlarında kullanıldığını söylemiştir.⁴⁵⁹

Muhammed Hasan Cebel de iki zıt anlama delalet eden zan kelimesinin “Güçlü bir işaret sebebiyle bir işin iç yüzünde önemli bir şeyin var olduğuna dair beklenti” anlamı ekseninde olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁰

Kassâb’ın da veciz bir şekilde işaret ettiği üzere zan, kesin bilgi anlamında kullanılabilir. O, “Allah'a kavuşacaklarını zannedenler ise şu cevabı verdiler: "Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır.”⁴⁶¹ ayetini zannın kesin bilgi anlamında kullanıldığı yerler arasında tasnif etmiştir.⁴⁶² Zemahşerî de aynı şekilde düşünmüş ve bu ayetteki zannı yakîn olarak tefsir etmiştir.⁴⁶³

Bu ayet bağlamında Kassâb geniş bir şekilde yorum yapmamış ve görüşünü güçlendirecek bir şiirle ya da Kur’an ayetlerinden zannın kesin bilgi anlamında kullanıldığı bir ayetle de istihsat etmemiştir. Bu haliyle o, dil kitapları onun görüşünü desteklese bile, dile dair bir delil ya da ayetteki zan kelimesini zahirinden koparması için bir gerekçe sunmamıştır. Hasımlarını eleştirdiği noktalardan biri olan, delil ve gerekçe sunmaksızın sözün batınını kabul etme davranışını burada kendisinin yaptığı görülmektedir.

458 Ebû Bekir İbnu'l-Enbârî, **el-Ezdâd** (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1987, s. 14.

459 Abdurraûf b. el-Münâvî, **et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teârîf** (thk. Abdulhamîd Hamdân), Âlemu'l-Kütüb, Kahire 1990, s. 231.

460 Muhammed Hasen Hasen Cebel, **el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Muassal li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm**, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 2010, c. 3, s. 1373.

461 Bakara 2/249.

462 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 174.

463 Zemahşerî, a.g.e., c. 1, s. 143.

- **Bilmek fiilinin görmek manasında kullanılması:**

Kassâb "...ki resüllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin."⁴⁶⁴ ayetinde "Allah'ın bunu bilmesi, resullerin tebliğ görevi yaptıkları sırada ihdas edilmiş değildir. Bilakis onun tüm eşya hakkındaki bilgisi kadim ve ezeldir, o eşyayı yaratmasından önce onlar hakkındaki her şeyi bilir. Ancak burada dil genişliği kullanılarak 'onların risaleti rablerini dinleyip onlara itaat ederek tebliğ ettiğini görmesi' kastedilir." ifadelerini kullanmıştır.⁴⁶⁵

Buradan, bilmek fiiline görmek fiilinin tazmin edildiği anlaşılmaktadır. Böylece ayette adeta "Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini görsün." denmektedir. Kassâb bu görüşünü, Allah'ın ilminin kadim ve ezeli olması, muhdes olmamasıyla gerekçelendirmiştir.

Râzî "ليعلم" ifadesinin tefsiri için iki vecih zikretmiştir: Birincisi bu fiilin Allah'a değil Hz. Peygamber'e isnat edilmesidir. İkincisi ise birçok alimin tercih ettiği görüştür ve Allah'ın, peygamberlerinin tebliğ görevlerini yerine getirmesini bilmesi anlamının anlaşılmasıdır. Bu ayetteki bilmenin bir benzeri "Yoksa siz; Allah, içinizden cihad edenleri (sınayıp) ayırt etmeden ve yine sabredenleri (sınayıp) bilmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?"⁴⁶⁶ ayetinde de geçmektedir ve manası "onların tebliğ görevlerini yerine getirmeleri ve onlardan bunun bilinmesidir."⁴⁶⁷

Taberî'nin "...Biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri bilelim diye kıble yaptık."⁴⁶⁸ ayetine dair yapılan yorumlardan naklettiğine göre Araplar bilmek ve görmek fiillerini birbiri yerine kullanmaktadır. "Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?"⁴⁶⁹ ayetinde de buna benzer bir kullanım vardır ve "bilmedin mi" ifadesine işaret edilmektedir. "Bilelim diye" ifadesi de bu nedenle "görelim diye" manasına gelmektedir. "Gördüm", "bildim" ya da "şahit oldum" diyen biri birbirine yakın şeyler söylemiş olur ve bu fiiller birbiri yerine

464 Cin 72/28.

465 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 431.

466 Âl-i İmrân 3/142.

467 Râzî, a.g.e., c. 30, s. 170.

468 Bakara 2/143.

469 Fil 105/1.

kullanılmaktadır.⁴⁷⁰ Taberî'den nakledilen bu görüşler görmek fiilinin bakmak ve bilmek manalarında kullanıldığına dair bölümde zikredilmiştir. Taberî'nin bu ifadeleri Kassâb'ın "...ki resüllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin."⁴⁷¹ ayetinde bilmekten kastın görmek olduğu ve bilmek fiiline görmek anlamının eklenmesiyle mecaz-ı tazmin gerçekleştiği yönündeki görüşünü desteklemektedir.

- **Kılmak fiilinin olmak manasında kullanılması:**

Bu konuda Kassâb Kur'an-ı Kerim'in yaratılması hususuna dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım."⁴⁷² ayeti, Cehmiyye'nin dediği gibi جعل fiilinin kullanıldığı her yerde yaratmak manasına gelmediğinin delilidir. Onlar ki 'Biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık.'⁴⁷³ ayetinde 'yarattık' manasının kastedildiğini iddia etmişlerdir. Oysa bu sözlerinde hata etmişlerdir, zira burada mana 'kıldık'tır."⁴⁷⁴ Kur'an'ın yaratılması meselesi İslam mezhepleri arasında ihtilafa yol açan meselelerden biridir. Kassâb'ın yukarıdaki sözün anlaşılacağı ise onun Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmediğidir. Onun buradaki delili جعل fiilinin, Cehmiyye'ye muhalif olarak daima yaratmak manasında kullanılmadığıdır. Nitekim zikredilen iki ayette de bu fiil kılmak manasında kullanılmıştır.

Kassâb sözlerini, Kur'an'ın yaratılması hususundaki görüşünü ortaya koyarak ve جعل fiilinin صار manasını tazmin ettiğini söyleyerek noktalamıştır: "Kur'an'ın ve indirilen diğer kitapların yaratılmış olmadığını ortaya koyan en kuvvetli delil kelamın yaratana isnat edilmesidir. Bu kitaplar onun mütekellim olduğuna işaret eder. Münkir kimse bunu kabul ederse başka hiçbir delile ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu sayede kelam, yaratanın sıfatlarından biri olur ve onun yaratılmış olduğunu söylemek mümkün olmaz. جعل fiilinden yola çıkarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylemek ise tartışma anında zayıf kalan bir destektir. Zira bu fiilin siyaka göre değişen birçok anlamı vardır. Yaratma anlamını gerektirirse bu mana verilir, kılma anlamını gerektirirse kılma

470 Taberî, *Tefsir*, c. 2, s. 643.

471 Cin 72/28.

472 Âl-i İmrân 3/55.

473 Zuhuf 55/3.

474 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 215.

denir.”⁴⁷⁵ Bu kesit, Kassâb’ın جعل fiilinin manası hakkında siyaka dayandığını göstermektedir. Fiil bazen yaratmak bazen de kılmak anlamında gelebilir. İki mananın da kastedilmesi durumunda fiilin başka bir manayı içerdiği kesindir ve mecaz-ı tazmin vuku bulmaktadır.

Zemahşerî de Beğavî de Kassâb’ın görüşünü benimsemiş ve ayetteki جعل lafzının kılmak manasında olduğunu söylemişlerdir. Zemahşerî, جعلناه ifadesinin صيرناه anlamına geldiğini ve iki meful aldığını söylemiştir. Bir diğer anlam olarak da خلقناه ifadesini takdir etmiş ve bu fiilin takdir edilmesi durumunda tek meful aldığını söylemiştir. “Karanlıkları ve aydınlıkları yarattı.” ayetinde ikinci ihtimal gerçekleşmiştir.⁴⁷⁶ Beğavî ise ayetteki جعلناه ibaresinin “Bu kitabı Arapça bir kitap kıldık.” manasını verdiğini ifade etmiş; “açıkladık”, “isimlendirdik”, “nitelendirdik” manalarının da verildiğini zikretmiştir.⁴⁷⁷

Görüşünü delillendirmek için Kassâb, Allah’ın Hz. İsa’ya hitap ettiği “Sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım.”⁴⁷⁸ ayetini incelemiştir. Ayetteki جعل lafzının tefsirinde ise şöyle demiştir:

““Sana uyanları küfre sapanlardan üstün kılacağım’ manasındadır. Bizim mezhebimizi hafife alan bazıları جعل fiilinin iki meful alması durumunda kılmak, tek meful alması durumunda ise yaratmak manasına geldiğini⁴⁷⁹ zannetmişlerdir. Ancak ben bunu yalnızca bir dil sürçmesi olarak görüyorum. Çünkü Allah Teala, “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan...”⁴⁸⁰ buyurmuştur ve جعل fiilini iki meful ile kullanmıştır. Oysa güneş yaratılmıştır. Burada جعل fiilinin güneş ve ay için kılmak manasında kullanıldığı söylenebilir. Böylece güneşin ve ayın başlangıçta ışıksız olduğu ve daha sonra kendilerine ışık kılındığı anlaşılır. Aynı şekilde İsa’nın takipçileriyle müşrikler de önce yaratılmış, sonra biri diğerinden üstün kılınmıştır.”⁴⁸¹

Bu kesitte Kassâb, “Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde

475 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 217-218.

476 Zemahşerî, a.g.e., s. 984.

477 Beğavî, a.g.e., c. 7, s. 205.

478 Âl-i İmrân 3/55.

479 Zemahşerî’nin Keşşâf’ında zikrettiği yorum da bu şekildedir. (Zemahşerî, a.g.e., s. 984.)

480 Yunus 10/5.

481 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 216.

tutacağım.”⁴⁸² ayetinde geçen *جاعل* isim failini *مصير* yani kılan anlamında görmüştür. Daha sonra bu fiilin iki meful aldığımda kılmak, tek meful aldığımda yaratmak manasına geldiğini söyleyenlerin hatalı olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan...”⁴⁸³ ayetindeki *جعل* kullanımıyla gerekçelendirmiş ve burada iki meful ile kullanılan fiilin güneş ve ayın yaratılmış olmaları nedeniyle yaratmak manasında geldiğini söylemiştir. Ardından Kassâb; bu ayetteki *جعل* fiilinin kılmak manasında olabileceğini, güneşin ve ayın başlangıçta ışıksız yaratılıp sonra ışıklı hale getirilmiş olabileceğini söyleyenlere “Sana uyanları üstün kılacağım”⁴⁸⁴ ayetinde de aynı mananın verilebileceğini ifade ederek cevap vermiştir.

a. İsimlerdeki Tazmin

- *لعل* ismiyle yakînin kastedilmesi:

Kassâb, “Sonra iyilik yapanlara nimeti tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmete erdirmek için Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik ki Rablerinin huzuruna varacaklarına iman etsinler.”⁴⁸⁵ ayetinde, “Umulur ki hidayete ererler.”⁴⁸⁶ ayetlerinde ve “Umulur ki sakınırlar.”⁴⁸⁷ ayetinde *لعل* lafzının asıl hakiki manası olan şüphe ve temenni olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Zira bu durumda Allah'a şüphe ve temenninin isnat edilmesi gerekir ki bu da onu, kendini nitelediği sıfatlarla nitelemektir. Kassâb bu bağlamda şu soruyu sormaktadır: “Allah, yalnızca kendi isteği ile iman edeceklerini bildiği bir kavmin iman etmesini nasıl temenni eder ki? Oysa bunu kitabında bildirmiştir.”

Kassâb, *لعل* kelimesini zikrettiği yerlerde bunun kastedilen mecazi anlamının ne olduğuna dair bir yorum yapmamış; ancak bu kelimenin hakiki manası dışında kullanılmasının Arapçada örneklerinin olduğunu söylemiştir. Buna örnek olarak: *فعلنا*

482 Âl-i İmrân 3/55.

483 Yunus 10/5.

484 Âl-i İmrân 3/55.

485 En'am 6/154.

486 Enbiya 21/31; Müminun 23/49; Secde 32/3.

487 Araf 7/164.

”بفان كذا لعله يفعل كذا” yani, “Falancaya şunu yapması için bunu yaptık.” cümlesini zikretmiştir.⁴⁸⁸

Izz b. Abdusselam لعل ve عسى kelimelerinin teşbih barındıran mecazlar olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁹ Mâturîdî ise ayetteki لعل kelimesinin gerçekleşmenin kesinliğine işaret için kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁹⁰ Beğavî de mananın “Yeniden yaratmaya inanmaları ve ödül ile cezayı tasdik etmeleri için” olduğuna dair İbn Abbas’tan gelen bir söze yer vermiştir.⁴⁹¹

Tüm bu görüşlerden anlaşıldığı üzere لعل kelimesinin hakiki manasıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bu kelimenin sözlük anlamı şüphe ve temennidir ve bunların Allah’a nispet edilerek onun şüphe duyup temenni ettiğini söylemek imkansızdır.

b. Harflerin Tazmini

- ب harfinin على manasını tazmin etmesi:

Kassâb “Biz ona, anahtarlarını (bile taşımak) güçlü bir topluluğa ağır gelecek hazineler verdik.”⁴⁹² ayetine yaptığı yorumda şöyle demiştir:

“İrap ehlinden bazıları bu ayetteki “مفاتيحه لتتوء بالعصبة أولى القوة” ifadesinin maklup olduğunu, düzenli halinin ise “العصبة تتوء بالمفاتيح” olduğunu söylemiştir.⁴⁹³ Bana göre ise bu ifade de bir tersine çevirme yoktur. Bilakis على lafzı, تتقل yani ağır gelme manasında kullanılmış,⁴⁹⁴ ب harfi ise على harfinin yerine kullanılmıştır. Bu halde cümle, ما إن مفاتيحه لتتقل على العصبة, yani “onun anahtarları güçlü bir topluluğa ağır geldi” manasındadır. Allah bunun nasıl olduğunu daha iyi bilir.”⁴⁹⁵

Kassâb burada tazminin gerçekleştiğini düşünmektedir. Zira ona göre لتتوء بالعصبة terkindeki ب harfi على manasında, تتوء fiili ise تتقل manasında kullanılmıştır. Bu sözde

488 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 394-395.

489 Izz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 25.

490 Bkz.: Mâturîdî, a.g.e., c. 4, s. 320.

491 Beğavî, a.g.e., c. 3, s. 206.

492 Kasas 28/76.

493 Bu tevili Âmidî ve Müberrid kitaplarında zikretmişlerdir. (el-Hasen el-Âmidî, **el-Muvâzene beyne Şi’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturî** (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru’l-Meârif, Mısır t.y., c. 1, s. 217; Muhammed el-Müberrid, **el-Kâmil fi’l-Luğa ve’l-Edeb** (thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm), Dâru’l-Fikri’l-Arabî, y.y. 1997, c. 3, s. 265.)

494 Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde aynı görüşü kabul etmişlerdir. (Zemahşerî, a.g.e., s. 809; Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 185.)

495 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 574-576.

bir ters çevirmenin olduğunu ve düzgün halinin العصبية تنوء بالمفاتيح olduğunu kabul etmemektedir. İbn Sinân el-Hafâcî de bu şekilde düşünmüş ve burada murat edilen mananın Ferrâ ve diğerlerinin de zikrettiği gibi “Anahtarların güçlü topluluğa ağır gelmesi” olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁶ Ebû Hayyân ise bu sözün maklup olduğunu düşünenler arasındadır. Ona göre bu sözün manası “anahtarları güçlü bir topluluğun taşıması”dır. Ebû Hayyân bu görüşü Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh ve Ferrâ gibi alimlere nispet etmiş ve Nahhâs’ın da bu görüşü tercih ettiğini, bu mananın İbn Abbâs’tan rivayet edildiğini söylemiştir.⁴⁹⁷

Tâhir b. Âşûr da ayetteki ب harfinin ilişki ifade ettiğini söylemiş, mananın ise “anahtarları taşıyanlar güçlü bir kavim olmasına rağmen ağırlıkları nedeniyle bu kavmi yordukları” olduğuna yer vermiştir.⁴⁹⁸

Bu sözlere binaen ayetteki تنوء بالعصبية ifadesinde yer alan ب harfinin على manasını tazmin ettiği ve bunun da تنقل fiilinin تنقل fiilinin manasını tazmin etmesini gerektirdiği anlaşılmaktadır. Kassâb’ın tercih ettiği bu görüşün bir benzerine müfessirlerin kitaplarında rastlanmamıştır.

2.2.2.4. Hazif mecazı

Bu mecaz türünde bir kelime, hazif nedeniyle asıl irabından alınarak başka bir iraba aktarılır. Örneğin “Kente sor.”⁴⁹⁹ ayetinde kentin ehline sorulması kastedilmiş, muzaaf hazfedilerek onun irabı muzaaf ileyhe aktarılmıştır. “Rabbin geldiği zaman...”⁵⁰⁰ ayetinde de bunun bir benzeri vardır. Zira burada da muzaaf hazfedilmiştir. Ayette kastedilen “Rabbinin buyruğu geldiği zaman...” manasıdır.⁵⁰¹

Zerkeşî’ye göre meşhur olan görüş hazfın de bir mecaz türü sayılmasıdır. Bununla birlikte o, hazfın mecaz olduğunu kabul etmeyen ve bunu mecaz bir kelimenin başka

496 Hafâcî, a.g.e., s. 116.

497 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 7, s. 127.

498 İbn Âşûr, a.g.e., c. 20, s. 177.

499 Yusuf 12/82.

500 Feccr 89/22.

501 Bkz.: Cürçânî, *Esrâr*, s. 416; Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetu’l-İzâh fî Telhîsi’l-Miftâh*, Matba’atu Muhammed Alî Sabîh, Mısır t.y., c. 3, s. 169 ve sonrası. İzz b. Abdüsselâm da bu hazfın delillerinin çeşitlerini zikretmiştir. (İzz b. Abdüsselâm, *el-İşâra*, s. 16-26.)

bir kelime yerine kullanılması iken hazfın böyle olmaması ile gerekçelendiren bir görüşe de yer vermiştir.⁵⁰²

Hazif mecazını Mutezile kabul etmiştir.⁵⁰³ Nitekim İbn Cinni bu konu için bir bab ayırmış ve buna “Şücâtu'l-Arabiyye” adını vermiştir.⁵⁰⁴ Ayrıca bunu bir nevi ittisâ⁵⁰⁵ yani mecaz olarak görmüştür.⁵⁰⁶

- **Mefulün bihin hazfi:**

Mefulün bih, fiilin manasının öne çıkarılması için hazfedilebilir. Misal “De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"”⁵⁰⁷ ayetinde “İlme sahip olanla olmayan bir olur mu?” manası kastedilmiş⁵⁰⁸ ve ilmin varlığı ve yokluğuna vurgu yapılmıştır.

Mecazın bu türüne Kassâb’ın tefsirinde yalnızca bir yerde rastlanmaktadır. Onda da bunu açıkça ifade etmemiştir. Ancak sözünden anlaşıldığı üzere bu mecaz türünü kastetmektedir. Nitekim Kassâb, “Tevrat’la yükümlü tutulup da onu hakkıyla taşımayanların durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir. Allah’ın âyetlerini inkâr eden topluluğun hali ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁵⁰⁹ ayetinin, zahiriyle değil batınıyla insanlara hitap edilen sözlerden olduğunu söylemiştir. Yani “onlar, Tevrat’taki amelleri taşımış ve bunlara ulaşmamışlardır. Bilakis onlar kitaplarında mevcut olan ameli arkalarına atmışlardır. Yoksa ayette kastedilen, onların Tevrat’ta yazılanları taşımaları değildir. Burada dil genişliği sağlanmıştır.”⁵¹⁰

Kassâb’ın sözlerinden, bu sözde hazif gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Burada hazfedilen, asıl mefulün bihtir ki bu da “amel”dir ve böylece mana “Tevrat’la amel

502 Zerkeşi, a.g.e., c. 3, s. 103.

503 Ahmed Ebû Zeyd, **Menhâ**, s. 200.

504 Bkz.: Osmân İbn Cinnî, **el-Hasâis** (thk. eş-Şerbîni Şerîde), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2007, c. 2, s. 344 ve sonrası.

505 Bkz.: İbn Cinnî, a.g.e., c. 1, s. 355.

506 Sammûd, a.g.e., s. 394.

507 Zümer 39/9.

508 Abdulkahir el-Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz** (thk. Mahmud Muhammed Şâkir), Dâru'l-Medenî, Cidde 1992, s. 154.

509 Cuma 62/5.

510 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 296-297.

etmekle yükümlü tutulmuşlardır.” şeklinde olmaktadır. Zemahşerî,⁵¹¹ Ebû Suûd,⁵¹² Beğavî⁵¹³ ve Râzî⁵¹⁴ de aynı görüşü benimsemişlerdir.

“...tertemiz sahifeleri okuyan...”⁵¹⁵ ayetinde de bunun bir benzeri vardır. Nitekim Kassâb burada kastedilenin “tertemiz sahifelerde yazanı okuyan” olduğunu söylemiş ve bunun da dil genişliği sağladığını ifade etmiştir.⁵¹⁶ Bu ayette de asıl mefulün bih hazfedilmiştir. Kassâb’ın dil genişliği ile tabir ettiği şey ise mecaz için kullanılan “ittisa” lafzına benzemektedir.

“De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"”⁵¹⁷ ayetinde mefulün hazfedilmesindeki gaye ise fiilin manasının öne çıkarılması ve herhangi bir meful ile kayıtlandırılmamasıdır. Zira bu sözdeki asıl gaye fiilin kendisi, yani ilmin var olup olmamasıdır. Burada yapılan hazifile mananın genişlemesi sağlanmış ve muhatabın fiile odaklanıp meful ile meşgul olmaması hedeflenmiştir.

2.2.2.5. Kassâb’ın tefsirinde aklî mecaz ve ilişkileri

Aklî mecaz, “Fiil ya da fiil manasında bir şeyin (fiil yerine amel eden mastar, isim fail, isim meful, sıfat-ı müşebbehe ve ismi tafdil) asıl faili dışında bir faile aralarında bulunan bir ilişki nedeniyle ve hakiki mananın anlaşılmasına engel olacak bir karinenin varlığıyla isnat edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵¹⁸

Bu mecaz türünde müsned ile müsnedun ileyhi arasında çeşitli ilişkiler bulunabilmektedir. Bu ilişkilerden bazıları; zamâniyye, mekâniyye, masdariyye, fâiliyye, mefuliyye ve sebebiyyedir.⁵¹⁹ Kassâb’ın tefsirinde ise yalnızca sebebiyye ilişkisine yer verilmiştir.

511 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 1105
 512 Bkz.: Ebu Suûd, a.g.e., c. 8, s. 248.
 513 Bkz.: Beğavî, a.g.e., c. 8, s. 115.
 514 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 5, s. 30.
 515 Beyyine 98/2.
 516 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 533.
 517 Zümer 39/9.
 518 Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 333.
 519 Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 234 ve sonrası.

- İlişkisi Sebebiyye Olan Mecaz

Bu mecaz türünde müsned ile müsnedun ileyhi arasındaki ilişki sebebiyet ilişkisidir. Bir başka deyişle müsnedun ileyhi, müsnedin meydana gelmesinin sebebidir. Fiil de onun sebebine isnat edilir.⁵²⁰

Kassâb, “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.”⁵²¹ ayetine yaptığı yorumda bu mecaz türüne işarette bulunmuş ve Allah’ın fethi doğrudan Hz. Peygamber’e nispet ettiğini söylemiştir. Oysa fetih, Müslümanların eliyle gerçekleşmiştir. Kassâb şöyle demiştir: “Bu fethin Hz. Peygamber’in Mekke’yi fethi olduğu ya da tüm fetihlerinin olduğu söylenir. Bunların bizzat ona nispet edilmesi ise yanlış olmaz. Ayette bu fiilin Allah’a nispet edilmiş olması da fiilin Hz. Peygamber’e nispetini etkilemez. Hz. Peygamber fethettiği yerleri ashabıyla birlikte fethetmiştir. Ancak komutan ve reis o olduğu için fetih doğrudan ona isnat edilebilir.”⁵²²

Kassâb’ın bu sözlerinden, “Resulullah Mekke’yi fethetti” ifadesiyle fethi Resulullah’a nispet etmenin yanlış olmadığı anlaşılmaktadır. Zira fetihde komutan o olduğu için ona nispet edilmektedir. Daha sonra bu durumdan haber verilirken ise fetih Allah’a nispet edilmiştir; zira fethin sebebi de Allah Teala’dır. Burada da ilişkisi sebebiyye olan bir mecaza işaret edilerek fetih, Allah’a isnat edilmiştir.

Kassâb bu ayet bağlamında Mutezile’nin zahiri batınına muhalif olan sözleri yalan saydığından bahsetmiş ve bu ayeti onlara karşı delil olarak göstererek dil genişliği yani mecaz hakkında bilgisiz olduklarını söylemiştir.⁵²³

Çalışmamızın bu bölümünün girişinde mecaz konusunun doğruluk ve yalanla ilişkisine değinilmiştir. İbn Kuteybe da bu konuya değinmiş⁵²⁴ ve mecazı kabul ederek onu yalandan sayanların hatalı olduğunu söylemiştir. Ayrıca mecazın caiz ve iyi olduğunu, çünkü ifadede düşünceye mübalağa katarak düşünceyi tekit ettiğini

520 Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 238.

521 Fetih 48/1.

522 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 155.

523 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 156.

524 Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 332.

söylemiştir.⁵²⁵ Hamâdî Sammûd da mecazı yalanla özdeşleştirerek inkâr edenlerin Zahiriler olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁶

Kassâb'ın işaret ettiği konuya ise diğer müfessirlerin değindiğine rastlanmamıştır. Bu ayet bağlamında müfessirlerden bazılarının değindiği hususlara gelince; Beyzâvî ayetteki fetihten kastın hüküm olduğunu, yani “Senin için açık bir hüküm verdik.” denildiğini söylemiştir.⁵²⁷ Zemahşerî ise buradaki anlamın “Sana Mekke'nin fethini kolaylaştırdık” olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁸ Beyzâvî'nin sözüne göre fethetmek fiili, hüküm vermek fiilini tazmin etmiş; Zemahşerî'nin sözüne göre ise bu fiil, kolaylaştırmak anlamını tazmin etmiştir. Kassâb'ın işaret ettiği şey ise burada ilişkisi sebebiyye olan aklî mecaz bulunduğu yönündedir.

- İlişkisi Mefuliyye Olan Mecaz

Bu tür mecazda fiil ya da fiil manasındaki bir kelime, esasen mefulün bih olan unsura isnat edilir. Burada isim fail sîgasında gelen bir kelimeyle isim meful sîgası kastedilir. Örneğin *مکان آمن* dendiğinde *مکان مأمون*; *طريق مسلك* dendiğinde *طريق مسلك*; *غرفة مضيئة* dendiğinde ise *غرفة مضاءة* kastedilmektedir. Bu örneklerde isim fail sîgası kullanılmış ve isim meful sîgası kastedilmiştir. Bu üç örnekte de ilişkisi mefuliyye olan aklî mecaz gerçekleşmiş, fiil faili yerine mefulüne isnat edilmiştir. Bu mecazlardaki karine ise haliyyedir.⁵²⁹

Mefuliyye ilişkisiyle kurulan mecaza başka bir örnek de *كان المنزل عامرا وكانت حجره مضيئة* cümlesidir. Bu cümlede mecaz olmadığı düşünüldüğünde evin imar ettiği ve odalarının da ışık verdiği anlamı çıkmaktadır. Ancak burada kastedilen evin imar edilip odalarının ışıklı olduğudur. Dolayısıyla bu iki kelimedeki ilişkisi mefuliyye olan mecaz gerçekleşmiştir.⁵³⁰

525 Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 334.

526 Bkz.: Sammûd, a.g.e., s. 43. Ayrıca bkz.: Mahmûd el-İsfahânî, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib** (thk. Muhammed Muzaffer Baka), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke t.y., c. 1, s. 235.

527 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 126.

528 Zemahşerî, a.g.e., s. 1024.

529 Bkz.: Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 238.

530 Abdulaziz Atîk, **İlmu'l-Beyân**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985, s. 152.

Kassâb'ın tefsirinde bu mecaz türü "De ki: "Söyleyin bakalım: Suyunuz çekilirse, size kim temiz bir akar su getirir?"⁵³¹ ayetine yaptığı yorumda görülmektedir: "Bu ayet, lafızlarda mecazi bir anlamın hakikat yerine ikame edilebileceğinin delilidir. Zira أصبح fiili esasen canlılar için kullanılırken bu ayette su için kullanılmıştır. Bu kullanımın caiz olması ise dil genişliğinin yani mecazın destekleyicisidir. Ayrıca bilmeden ve bolca ibadet edip de bu ve beşerî sözde bulunan benzeri ifadeleri yalan sayıp sözün sahibi için utanç sebebi olduğunu söyleyen inatçılara karşı bir delildir."⁵³²

Kassâb أصبح fiilinin suya isnat edilmesini mecaz kapsamında görmüştür. Diğer müfessirlerin böyle bir yorumuna ya da bu ayetin belâğî yönünde değinen başka birine ise rastlanmamıştır.

Bu bölümde açıklananlardan yola çıkarak Kassâb'ın hakikat ve mecaz konusundaki tavrı anlaşılmaktadır. Tefsirinden zikredilen kısımlar onun mecazı tam olarak inkâr etmediği, yalnızca Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerde mecazı inkâr ettiği görülmektedir. Öte yandan Kassâb, sözün mecazi olarak anlaşılması için icma ya da Kur'an ve sünnetten bir nassın olması gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetleri mecaza hamledenlerden, bu tevillerini gerekçelendirmelerini istemiştir. Bu yönde bir tevilin bulunmaması durumunda ise Kassâb, ayetleri zahiriyle kabul etmeyi tercih etmiştir. Bu bağlamda o, hasımlarına cevap verirken aklî muhakeme yöntemini kullanmış ve bazen de kendi görüşünü destekleyen dilsel delilleri sunmuştur.

Allah'ın sıfatları hakkındaki ayetleri tefsiri sırasında Kassâb, beyan ilminin konularıyla itikat ilminin ilişkisini ortaya koymuştur. Buna göre itikadî anlamda üzerinde ihtilaf edilen konular aynı zamanda belâgat bakımından ihtilafli konulardır ve bunun tersi de mümkündür. Keza başta itikat ilmi olmak üzere ilahi beyanın incelenmesi sırasında Kur'an ilimlerinin göz önünde bulundurulması, müfessirlerin belâğî unsurlar içeren Kur'an ayetlerinin tefsirinde düştükleri ihtilafların sebeplerinin anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.

531 Mülk 67/30.

532 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 377 ve sonrası.

2.3. İstiare Konuları

İstiare, hakiki anlamdaki sözle ifade edilemeyecek bir mananın tabir edilmesini sağlayan bir söz sanatıdır. Ayrıca istiare, mecaz gibi anlamın kapsamını genişleten ve gerçek anlamın çizdiği sınırları ortadan kaldıran bir unsurdur. Öte yandan istiare, muhatabın anlaması mümkün olmayan ya da zor anlaşılabilir meseleleri daha kolay bir meseleye, manevi olanı maddi olana kıyas etmesi yoluyla anlamasını sağlar.

2.3.1. İstiaresinin Tanımı

Lisânu'l-Arab'da istiaresinin kökü, ödünç almak şeklinde tanımlanmış ve muâvere, teâvür gibi kelimelerle aynı anlamda olduğu söylenmiştir. İstiare, birinin bir şeyi başka birinden ödünç istemesi anlamına gelir.⁵³³

Terim olarak ise istiareyi Câhız şöyle tanımlamıştır: “İstiare, bir şeyin başka bir şey yerine ikame edildiğinde onun ismiyle isimlendirilmesidir.”⁵³⁴ Abdulkahir Cürçânî ise istiare hakkında “Bir şeyi bir şeye benzetmek ister de teşbihi açıkça ifade etmek istemezsen müşebbeh bihin lafzını müşebbeh için ödünç alırsın ve onun yerine kullanırsın. Örneğin ‘Cesaret ve gücü bakımından tıpkı aslan gibi olan bir adam gördüm.’ demek yerine ‘Bir aslan gördüm.’ dersin.” ifadelerini kullanmıştır.⁵³⁵

Belâgat alimlerinin istiare tanımı bir mana etrafında birleşmektedir ki bu mana, “Bir lafzın gerçek anlamından, daha önce bilinmeyen başka bir manaya aktarılması” şeklindedir.⁵³⁶

İstiaresinin yerine getirdiği belâğî gayeleri Ebû Hilâl el-Askerî şöyle sıralamıştır: Mananın açıklanması ve net bir şekilde ortaya konması, mananın tekit edilip mübalağalı bir şekilde sunulması, az lafızla manaya işaret edilmesi ve mananın açığa çıktığı ifadenin güzelleştirilmesi. Ebû Hilâl el-Askerî bu sıfatların isabetli bir istiarede

533 İbn Manzûr, a.g.e., c. 4, s. 618.

534 Ebû Osmân Amr Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn** (thk. Abdusselâm Harun), Mektebetu İbn Sînâ, Kahire 2010, c. 1, s. 118.

535 Cürçânî, **Delâil**, s. 67.

536 Abbâs, **el-Belâğa**, s. 163.

bulduğunu söylemiş ve isabetli bir istiarenin hakiki mananın içermediği özellikleri içermemesi durumunda hakiki mananın kullanılmasını daha evla görmüştür.⁵³⁷

2.3.2. İstiarenin Çeşitleri⁵³⁸

İstiare, taraflarından birinin bulunması veya hazfedilmesi bakımından ikiye ayrılır: Müşebbehin hazfedilip müşebbeh bihin zikredildiği tasrîhî (açık) istiare ve müşebbeh bihin hazfedilerek yerine onun gereklerinden birinin bırakıldığı meknî (kapalı) istiare.

Gerçekleştiği lafız bakımından ise istiare ikiye ayrılır: İstiarenin gerçekleştiği lafız camit bir isimse aslî, bu lafız fiil ya da türemiş isimse tebeî istiairedir.

İstiarenin taraflarının gereklerinin istiarede bulunup bulunmamasına göre de istiare üçe ayrılır: Müşebbeh bihin gereklerinden biri zikredilirse müreşşah, müşebbehin gereklerinden biri zikredilirse mücerret ve ikisinin gereklerinden de zikredilirse ya da ikisi için de bir şey zikredilmezse mutlak istiare gerçekleşir.

2.3.4. Kassâb'ın Tefsirinde İstiare Meseleleri

Kassâb, istiare konusuna veciz bir biçimde değinmiş; ayrıntılı olarak ele alıp çeşitlerini zikretmemiştir. İstiareyi zikretmesindeki gaye ise bu üslubun Arapların kullandığı ve dillerinin genişliğine işaret eden bir üslup olduğunu kanıtlamaktır. Ancak zaman zaman istiarenin sözde yerine getirdiği işleve işaret etmemiş, bunları üstü kapalı bir biçimde ifade etmiştir. Bu işlevler aşağıda ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

- Tekit:

Kassâb, “Mü'min erkeklerle mü'min kadınların nurlarının, önlerinde ve sağlarında koştuğunu göreceğin gün...”⁵³⁹ ayetine yaptığı yorumda şöyle demiştir: “Nurun koştuğunun zikredilmesi istiairedir ve sözü tekit etmektedir. Bu üslup muhakkak ki Arapların kullandığı bir üsluptur.” Kassâb, nurun koşması ifadesinin istiare olduğunu

537 el-Askerî, a.g.e., s. 268.

538 Atîk, a.g.e., s. 176 ve sonrası.

539 Hadid 57/12.

söylemiştir. Zira ayette nur, hareket eden ve koşan bir canlıya benzetilmiş ve benzetilen şey hazfedilerek onun özelliklerinden biri olan ‘koşma’ zikredilmiştir; böylece kapalı istiare gerçekleşmiştir. Kassâb, “Bu üslup muhakkak ki Arapların kullandığı bir üsluptur.” diyerek de istiarenin belâğî bir unsur olarak Araplarca kullanıldığına işaret etmektedir. Burada kastettiği, Arapların bazen sözün hakiki manasını terk ederek luğavî mecaz türlerinden biri olan istiareye yönelmeleridir.

“Nurun koşması” ifadesi müfessirler tarafından farklı şekillerde tefsir edilmiştir. Nitekim Beyzâvî şöyle demiştir: “Tevil ehli ‘Mü'min erkeklerle mü'min kadınların nurlarının, önlerinde ve sağlarında koştuğunu göreceğin gün...’ ayetinde ihtilafa düşmüştür. Kimileri bunu, ‘Işığın müminlerin önlerini ve sağ taraflarını aydınlatması’ olarak yorumlamışlardır.”⁵⁴⁰

el-Hâzin ise tefsirinde farklı bir tevil aktarmış ve şöyle demiştir: “Nurlarının önlerinde ve sağlarında koşması amel defterlerinin sağlarından verilmesi anlamındadır.”⁵⁴¹ Zemahşerî de Kassâb’a muhalif olarak bu ayetteki kullanımı istiare olarak değerlendirmemiş, hakiki manada olduğunu ifade etmiştir.

“Nur, onların iki yönünde bulunmasıyla onlar için bir şiar ve delil kılınmıştır. Zira onlar işledikleri hayırlı amellerle mutluluğa ermişler ve beyaz amel defterleriyle kurtuluşa ulaşmışlardır. Daha sonra onlar cennete girmek üzere sırat köprüsüne geldiklerinde onun üzerinden koşarak geçecekler ve nurları da onların yanlarında ve önlerinde koşacaktır.”⁵⁴²

Tâhir b. Âşûr ise bu ayetteki kullanımın istiare olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴³

Bu ayette kullanılan istiarenin belâğî işlevi söz konusu nurun azametini işaret etmektedir. Öyle ki bu nur hareket eden, mümin erkek ve mümin kadınlarının etrafını saran, hareketsizlikle sınırlandırılmamış ve sabitlenmemiş bir durumdadır. Bu istiare muhatabın zihnini açarak bu nuru ve nurun sahiplerini hayal etmesini sağlamıştır.

540 Taberî, **Tefsîr**, c. 22, s. 397.

541 el-Hâzin, a.g.e., c. 4, s. 248.

542 Zemahşerî, a.g.e., s. 1082.

543 İbn Âşûr, a.g.e., c. 27, s. 379.

Cansız bir varlığa hareketin isnat edildiği bu kullanım yerine başka bir üslubun kullanılması durumunda aynı ince manaya ulaşamayacaktır.

- **Kötü akıbetin ve azabın açıklanması:**

Kassâb, Allah'ın emrinden çıkan köy halkı hakkındaki “Böylece yaptıklarının cezasını tattılar...”⁵⁴⁴ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu ayette kullanılan mecaz, beşerî sözdeki istiarenin ve bir sözün başka bir söz için kullanılmasının delilidir. Zira tatma hakiki anlamda ağızla yapılır. Ancak burada azabın acısı ve akıbetin kötülüğü ifade edilmek istenmiş, bu yüzden de bu istiareli üslup kullanılmıştır. Esasen bu üslup Arapların kalamındandır.”⁵⁴⁵

Kassâb'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere ayetteki istiare kapalı istiare türündendir. Çünkü ayette köy, tat alabilen bir insana benzetilmiş ve insan hazfedilerek onun gereklerinden olan “tatma” özelliğiyle kendisine işaret edilmiştir. Kassâb bu istiaredeki gayeye de işaret etmiş ve Allah'ın, kötü akıbetle azap hakkında bilgi vermek istediğini söylemiştir.

Ardından Kassâb, istiare üslubuna yönelmenin insanlar için çok doğal olduğunu ve esasen sözlerinde buna ihtiyaç duyanın da onlar olduğunu söylemiştir. Allah Teala ise buna muhtaç olmamasına rağmen sözlerinde istiareyi kullanmıştır. Bu bağlamda Kassâb, “Buna ihtiyacı yokken ve onun sözde mecaza ihtiyaç duyduğunu söylemek küfürken Allah bu üslubu kullanıyorsa buna ihtiyacı olan insanların kullanması çok daha yerinde olacaktır. “...yaptığı işin kötü sonucunu tatması...”⁵⁴⁶ ayeti de bunun bir benzeridir.”⁵⁴⁷ demiştir. İzz b. Abdusselâm bu ayeti teşbih mecazı kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁴⁸

Semîn el-Halebî de “Yaptıklarının cezasını tattılar” ifadesinin Allah'ın mekrini gördükleri ya da buna bir lezzete ulaşmak gibi ulaştıkları anlamına geldiğini

544 Talak 67/9.

545 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 349.

546 Maide 5/95.

547 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 349.

548 İzz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 219.

söylemiştir.⁵⁴⁹ Öte yandan Tâhir b. Âşûr, ayetteki tatmak kelimesinin mutlak anlamda hissetmek olduğunu ve burada mecaz-ı mürsel gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁰

Bu ayette iç içe geçmiş iki adet meknâ istiare bulunmaktadır. Öncelikle köy, tat alan insana benzetilmiş ve müşebbehin özelliklerinden olan tatma lafzı istiare edilmiştir. Ancak burada hafzedilmiş bir “halk” kelimesi takdir etmek ve “köy halkının yaptıkları için kötü sonucunu tataları”ndan bahsetmek de mümkündür. Bu durumda tatmak lafzında istiare gerçekleşmemektedir. İkinci istiare ise azabın tadılan bir şeye benzetilmesindedir. Burada da müşebbeh bih hafzedilmiş yerine “tadılabilme” özelliği ikame edilmiştir. Bu istiare, Allah’ın emrine karşı gelenlerin akıbetinin nasıl kötü olduğunu ve onların hak ettiği azabın azametini açıklamak üzere gelmiştir. Bu öyle bir azaptır ki bir şey tadan kişi onun zevkine varmak için ağırdan alıp tat alma hissini nasıl devam ettiriyorsa azabın acısı da devamlı olacaktır. Nitekim tat alma, tadılması mümkün bir şeyin lezzetini alabilmek için ilk ve asıl vesiledir.

- Küçük düşürme:

Kassâb, “Yakında biz onun hortumunu damgalayacağız.”⁵⁵¹ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Bu, Arapların sözlerinde istiare bulunduğu ve bir sözün başka bir söz yerine kullanılabileceğinin delilidir. Bu ayette de hortum aslında yırtıcı hayvanların bir özelliğiyken görüldüğü gibi insanlar için kullanılmıştır. Araplar bazen insanlara ait özellikleri yırtıcı hayvanlar için kullanırlar. Züheyr’in aşağıdaki sözü bunun örneğidir:

لَا لِبَدِّ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَامِ⁵⁵²

Onun, tırnakları kesilmemiş bir aslanı vardır.”

549 Ahmed es-Semîn el-Halebî, **Umdetu'l-Huffâz** (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 2, s. 51.

550 İbn Âşûr, a.g.e., c. 28, s. 335.

551 Kalem 68/16.

552 Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın muallakasından bir mısradır. Beytin diğer mısrası “لدى أسد شاكى السلاح مقذف” şeklindedir. (Sa'leb, a.g.e., s. 23.)

Burada aslanın pençelerinden tırnak olarak bahsedilmiştir ki tırnak insana ait bir organdır. Tüm bunlar dil genişliğine delildir.”⁵⁵³

Kassâb bu ayette istiare kullanıldığını düşünmektedir. Zira burada insan, hortumu olan bir hayvana benzetilmiş, müşebbeh bih hazfedilerek yerine onun bir özelliği olan hortum bırakılmıştır. Kassâb daha sonra, bu üslubun Araplar arasında yaygın olduğunu kanıtlamak ve bunun dil genişliğinden sayıldığını göstermek için Züheyr’in beyitini zikretmiştir. Kassâb’ın işaret ettiği hususa İbn Atıyye de tefsirinde değinmiş ve şöyle demiştir: “‘Yakında biz onun hortumunu damgalayacağız.’ ayetinde kastedilen burundur ki Müberrid de böyle demiştir. Zira hortum lafzı, insanın burnu için istiare edilebilir. Oysa gerçek anlamıyla bu kelime hayvanların burnu için kullanılır.”⁵⁵⁴

Zemahşerî bu ayetteki istiarenin belâğî işlevini açıklamış ve şöyle demiştir: “Hortumun damgalanması ibaresiyle küçük düşürmenin en uç hali ifade edilmiştir. Çünkü yüze işaret koymak oldukça kötü ve küçük düşürücüdür.”⁵⁵⁵ Tâhir b. Âşûr da aynı noktaya işaret etmiş ve burun kastedilerek hortum denmesinin son derece çirkinleştirici olduğunu; dil alimlerinin hortum kelimesine dair açıklamalarında hakiki ve mecazi manalarının birbirinden ayrılmadığını söylemiştir.⁵⁵⁶

Kurtubî Mücâhid’den, hortumun burun manasında olduğunu aktarmıştır. Keza Ferrâ’ dan da hortum lafzının damga için tahsis edildiğini ve bunun da yüz manasında olduğunu nakletmiştir. “Zira bir şeyin parçasıyla onun bütünü kastedilebilmektedir.”⁵⁵⁷

Zeccâc da bunun manasının “Burnunu damgalayacağız.” olduğunu; hortumla burnun, damgalamakla da ahirette onların yüzlerinin kararmışlığı sayesinde tanınacakları bir işaret verilmesinin kastedildiğini söylemiştir.⁵⁵⁸

Zikredilen görüşlerin birçoğu Kassâb’ın da işaret ettiği gibi bu ayette istiare olduğu noktasında ortaktır. Nitekim ayette bahsedilen insan hortumu olan bir hayvana

553 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 380.

554 İbn Atıyye, a.g.e., c. 5, s. 348.

555 Zemahşerî, a.g.e., s. 1130.

556 Bkz.: İbn Âşûr, a.g.e., c. 29, s. 77-78.

557 Kurtubî, el-Câmî, c. 21, s. 157.

558 İbrâhîm ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'an** (thk. Abdulcelîl Şelbî), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, c. 5, s. 207.

benzetilmiş, daha sonra müşebbeh bih olan bu hayvan hafzedilerek onun özelliklerinden biri olan hortum zikredilmiştir. Bu istiarenin gayesi ise küçük düşürmek ve ayette kastedilenlerin alçaklığını net bir biçimde ortaya koymaktır.

2.4. Kinaye

Belâgatın sanatlarından biri olan kinaye; insanın duyguları, yaşadığı olay, örf ve adetlerine dayalı bir ifade biçimidir.⁵⁵⁹ Kadim belâgat alimleri kinayeyi istiare, teşbih, tevriye ve mübalağa ile iç içe görmüşlerdir.⁵⁶⁰

Aynı zamanda kinaye, insana hoş gelen bir kapalılık ve manayı doğrudan ifade etmekten uzaklık üzerine kuruludur ve muhatabın zihnini harekete geçirerek hayal gücünü etkilemenin yolunu açar. Bu da muhatabın, kendisiyle sanatçı arasındaki düşünsel ilişkiye ve anlamın hazzına ulaşmasını sağlar.⁵⁶¹

2.4.1. Kinayenin Tanımı

İbn Fâris kinayenin, “Bir şeyin üstü kapalı bir şekilde başka bir isimle adlandırılması” olduğunu söylemiş ve kinayenin lafzı güzelleştirmek ya da zikredilene ikramda bulunmak için kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁵⁶²

Lisânu’l-Arab’da ise kinaye şöyle tanımlanmıştır: “Kinaye bir şeyi zikredip başka bir şeyi kastetmendir. Bir şeyden kinaye yaptı demek, o şeye işaret eden başka bir şeyi zikrettiği anlamına gelir.”⁵⁶³

Kinayenin bir belâgat terimi olarak tanımını ise Abdulkahir Cürcânî şöyle yapmıştır: “Konuşan kişinin bir manayı ortaya koymak istemesi, bunun için dilde bu mana için konulmuş lafzın yerine mana bakımından onun müteakibi olan bir lafız kullanılarak asıl lafza bununla işaret etmesi ve bunu asıl lafza delil kılmasıdır. Bunun örnekleri;

559 Bkz.: Heyfâ Arabiyye, **el-Kinâye fi’l-Belâğati’l-Arabiyye beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbîk**, Dâru’l-Muktebes, Beyrut 2018, s. 23.

560 Bkz.: Arabiyye, a.g.e., s. 222. Ayrıca bkz.: Mustafâ el-Cüveynî, **el-Belâğatu’l-Arabiyye**, Menşe’etu’l-Meârif, İskenderiye 1985, s. 166.

561 Arabiyye, a.g.e., s. 339.

562 Ahmed İbn Fâris, **es-Sâhibî fi Fıkhı’l-Luğa** (haz. Ahmed Hasen Besec), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 200.

563 İbn Manzûr, a.g.e., c. 15, s. 233.

biri için “kılıç askısı uzun” diyerek onun uzun boylu olduğunu, “kazanının külü çok” diyerek çok ziyafet verdiğinin, bir kadın için “öğlen vakti uyuyan” olduğunu söyleyerek onun refah içinde yaşadığının ve hizmetçilerinin olduğunu kastedilmesidir. Görüldüğü gibi tüm bunlarda bir mana murat edilmiş, bu mana asıl lafızıyla ifade edilmeyip ona tabi olan başka bir lafızla aynı manaya ulaşılmıştır. Kılıç askısı uzunsa onu taşıyan kişinin boyu uzundur, bir adamın misafiri çok gelirse kazanının altında külü çok olur, hizmetinde tüm işlerini halledenler olan kadın öğlene kadar uyur.”⁵⁶⁴

Sekkâkî ise kinayeyi, “Bir şeyin açıkça zikredilmeyip onu gerektiren başka bir şeyin zikredilmesiyle söylenenden söylenmeyene geçiş sağlanmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶⁵

2.4.2. Kinayenin Çeşitleri ve Kassâb’ın Değindiği İşlevleri

Kassâb tefsirinde kinayeye değinmiş ve onu Mutezile ile Kaderiyye’den muhaliflerine cevap vermede kullanmış, Cehmiyye’nin Kur’an ayetlerinden birindeki kinayeye dayandırdıkları itikadî görüşlerini çürütmek için kinayeden yararlanmış. Kinayeye değindiği yerlerde Kassâb, Kur’an’da kinaye olduğunu reddetmemekte; bazı yerlerde kinayenin olduğunu, bazı yerlerde ise olmadığını açıklamaktadır. Kinaye olmadığını ifade ettiği yerler bu çalışmada hakikat başlığı altında ele alınmıştır.

Kassâb kinayeyi, sıfattan ve mevsuftan (zattan) kinaye olmak üzere iki çeşidiyle ele almış; ancak üzerinde durduğu kinayelerde türünü zikretmeyip kısaca açıklamakla yetinmiştir.

a. Sıfattan Kinaye

Bu kinaye türünde kinayeli lafız bir sıfata işaret etmektedir. Örneğin bir kadın için “küpesinin sallanma yeri uzun” denmesi onun boynunun uzun olduğuna delalet

564 Cürcâni, **Delâil**, s. 66.

565 Sekkâkî, a.g.e., s. 402.

etmektedir.⁵⁶⁶ Bu kinaye türü Kassâb'ın tefsirinde yer almış ve farklı işlevleri işlenmiştir. Bu işlevler aşağıdaki gibidir:

- **Sakinleşme ve Yumuşaklık**

Kassâb, “Korkudan açılan kanadını (kolunu) kendine çek.”⁵⁶⁷ ayeti bağlamında şöyle demiştir: “Bu ayet bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılabilmesinin delilidir. Burada kullanılan ‘kanat’ kelimesi kuşlara aittir ve insanın kanadı yoktur. Buradaki ifadede sakinleşme ve durulmadan, âsâsının yılanı dönüşmesi nedeniyle onda hasıl olan korkunun gitmesinden kinaye var gibidir. “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir.”⁵⁶⁸ ayeti de bunun gibidir. Zira tevazuun kanadı yoktur; burada ancak yumuşaklık ve ağırbaşlılıktan kinaye vardır.”⁵⁶⁹

Kassâb, “Korkudan açılan kanadını (kolunu) kendine çek.”⁵⁷⁰ ayetindeki kanat ifadesinin sakinleşme ve durulma sıfatından, “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir.”⁵⁷¹ ayetinde ise yumuşaklık sıfatından kinaye olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Zemahşerî “Korkudan açılan kanadını (kolunu) kendine çek” ifadesi için biri burada durulma sıfatından kinaye olduğuna işaret eden Kassâb'ın görüşüyle örtüşen iki anlama yer vermiştir. Zemahşerî'nin zikrettiği ilk anlam, “Elini onu korumak için yerleştireceğin pazunun altına koy” şeklindedir. İkinci anlam ise Musa'nın donup kaldığına ve kendini tutmasına işaret eder. Zemahşerî bunun bir kuşun fiilinden istiare olduğunu, çünkü kuş korktuğunda kanatlarını açıp serbest bıraktığını söylemiştir.⁵⁷² Sealibî de bu ayet için iki anlam zikretmiştir: Birincisi Allah Teala'nın Hz. Musa'ya gerçekten elini kolunun altına koymasını emretmesidir ki bu şekilde onun korkusu hafifleyecektir. İkincisi ise mecazi anlamdır ve Hz. Musa'ya azim ve sebatın emredildiğini gösterir.⁵⁷³ İzz b. Abdusselam ise “Onlara merhamet ederek tevazu

566 Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 243-244.

567 Kasas 28/32.

568 İsra 17/24.

569 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 564.

570 Kasas 28/32.

571 İsra 17/24.

572 Zemahşerî, a.g.e., s. 800.

573 Abdurrahmân es-Seâlibî, **el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an** (Muhammed Ali Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. 4, s. 272.

kanadını indir.”⁵⁷⁴ ayetini teşbih mecazı kapsamında değerlendirmiş ve bunun alçak gönüllülük ve yumuşaklıktan mecaz olduğunu söylemiştir. Zira kuş gökyüzüne yükselirken kanatlarını yükseltip açmakta, aşağı inerken ise alçaltıp toparlamaktadır. Dolayısıyla tevazu da kuşun yere inerken kanatlarını alçaltmasına benzetilmiştir.⁵⁷⁵

İbnu'l-Mevsîlî, İbnu'l-Kayyim'in “es-Savâiku'l-Mürsele” kitabının muhtasarında Arapların ‘merhamet kanadı’ ibaresini bir mana için vazedip de daha sonra başka bir mana için kullanmadığını söylemiş ve bunu savunanların hata edeceğini ifade etmiştir. Zira ‘merhamet kanadı’ ifadesinin aslan veya güneşte olduğu gibi biri hakiki ve diğeri mecaz olmak üzere iki anlamı yoktur.⁵⁷⁶

“Korkudan açılan kanadını (kolunu) kendine çek.”⁵⁷⁷ ayeti bağlamında müfessirlerin görüşleri ve Kassâb'ın tevili göz önüne alındığında bu ayette azim ve sükûn sıfatlarından kinaye olması muhtemeldir. Buna göre Allah Teala Hz. Musa'yı bu sıfatlarla donanmakla emrederek korkusunu azaltmasını istemiştir. Bu anlamı açıkça ifade etmek yerine kinayeli kullanımın tercih edilmesi ise kuşların sakinlik ve durulma için kanatlarını toparlaması nedeniyle. Zemahşerî'nin işaret ettiği mana da bunu desteklemektedir.⁵⁷⁸

- Durumun Değişmesi

Kassâb, kız evlatla müjdelenen kişinin yüzünün kararmasını ifade eden “...içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!”⁵⁷⁹ ayetindeki “simsiyah kesilme” tabirinin kız evlatla müjdelenen adamın yaşadığı değişim ve zorluktan kinaye olduğunu söylemiş, Arapların şu sözüyle istihsat etmiştir: “Falanca benim yüzümü nasıl kararttıysa Allah da onun yüzünü karartsın.” Bu söz biri başka birine kötülük yapıp onu insanlar arasında çirkin bir duruma düşürürse böyle denir. Öte yandan Kassâb “Kıyamet günü Allah'a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir.”⁵⁸⁰, “Sanki

574 İsra 17/24.

575 İzz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 198.

576 İbnu'l-Mevsîlî, a.g.e., s. 737.

577 Kasas 28/32.

578 Zemahşerî, a.g.e., s. 800.

579 Nahl 16/58.

580 Zümer 39/60.

yüzleri, karanlık geceden parçalarla örtülmüştür.”⁵⁸¹ ve “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır.”⁵⁸² ayetlerindeki “kararma” manasının hakiki olup kinaye olmadığını ve bu kişilerin gerçekten yüzlerinin siyah olacağını söylemiştir.⁵⁸³

Müfessirlerden İmam Mâverdî “...içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!” ayetinde yüzün kararmasından kastın hüznü ve keder olduğu görüşünü ve alimlerin çoğunun benimsediği yüzün gerçekten kararmasının kastedildiği görüşünü zikretmiştir.⁵⁸⁴

Kurtubî,⁵⁸⁵ Beyzâvî⁵⁸⁶ ve Râzî⁵⁸⁷ ise yüzün kararmasının hüznü ve kederden kinaye olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hayyân da şöyle demiştir:

“Yüzün kararması; kız çocuğun doğmasının üzerine surat asmak, nefret etmek ve kederlenmekten kinayedir. Sevincin gereklerinden biri yüzün aydınlanması ve parlamasıyken hüznü ve kederin gereklerinden biri yüzün solup kararmasıdır. Bu yüzden yüzün aydınlanması sevinçten, kararması da hüznünden kinaye olarak kullanılmıştır.”⁵⁸⁸

Kassâb’ın ve müfessirlerin görüşleri dikkate alınırsa denebilir ki ayette zikredilen “yüz kararması” ibaresi kız çocukla müjdelenen adamın hüznü ve kederinden kinaye olabilir. Burada açık ifadenin yerine kinayeli ifadenin kullanılmasının nedeni ise hüznün yüz ifadesini değiştiren bir şey olmasıdır.

- **Korkunun Şiddetinin Açıklanması**

Kassâb, “Baldırların açılacağı gün...”⁵⁸⁹ ayeti üzerine şöyle demiştir:

“Cehmiyye, Mutezile ve birçok dil alimi bu ayeti tevil etmiş ve burada şiddet ve zor durumdan kinaye olduğunu söylemişlerdir. Biz de baldır kelimesinin dilde şiddetli durum bağlamında kullanılmasını inkâr etmemekle birlikte bu şekildeki bir kullanımın daima olmayacağını söylüyoruz. Bize göre burada ساق kelimesi nur anlamında kullanılmıştır. Zira Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o bu ayet hakkında “Yani

581 Yunus 10/27.

582 Âl-i İmrân 3/106.

583 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 75-77.

584 Bkz.: Mâverdî, a.g.e., c. 3, s. 194.

585 Bkz.: Kurtubî, **el-Câmi**, c. 12, s. 340.

586 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 3, s. 230.

587 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 20, s. 56-57.

588 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 5, s. 488.

589 Kalem 68/42.

o azametli nur açığa çıkar ve herkes ona secde eder.” demiştir. Kabul edilmesi gereken söz budur. Bu nurun ise Allah’ın nurundan başkası olmadığı açıktır; çünkü secde yalnızca ona edilir ve yaratılmışlar ancak ona dua eder.”⁵⁹⁰

Kassâb bu ifadeleriyle “Baldırların açılacağı gün...”⁵⁹¹ ayetindeki ساق kelimesi için yapılan ve bunun şiddet ve zor durum şeklinde tevil edilmesini inkâr etmiştir. Ancak o bu kelimenin Arapların dilinde bu şekilde kullanılıyor olmasını inkâr etmemiş, sadece Hz. Peygamber’in bu ayet bağlamında zikredilen kelimenin azametli nur olduğuna dair hadisine dayanarak başka bir tevil yolu izlemiştir. Kassâb’a göre hadiste geçen azametli nur ile kastedilen Allah’ın nurudur. Zira Hz. Peygamber insanların bu nura secde edeceklerini haber vermiştir.

Müfessirlerin benimsediği görüş ise Cehmiyye ve Mutezile’nin ساق kelimesini durumun zorluğu ve şiddeti şeklinde yaptıkları teville örtüşmektedir. Mutezilî alim Zemahşerî’nin de açıkça bu görüşü ifade etmiştir:

“Baldırların açılacağı günün anlamı durumun şiddetleneceği ve zorlaşacağı gündür. Ortada baldır da hakiki anlamda bir açılma da yoktur. Bu tıpkı eli kesilmiş cimri biri hakkında “eli bağlı” demek gibidir. Oysa ortada bir el de bağ da yoktur. Bu yalnızca cimriliği ifade eden bir meseldir.”⁵⁹²

Zemahşerî’nin görüşünü Ebû Suûd⁵⁹³ ve Beyzâvî⁵⁹⁴ de tefsirlerinde kabul etmişlerdir.

İmam Neseffî ise ayette kinaye olduğunu, alimlerinin çoğunun baldırların açılması ifadesini durumun şiddeti vaziyetin zorluğunun tabiri olarak değerlendirdiklerini söylemiştir. Yani baldırların açılacağı günden kasıt, durumun şiddetlenip vaziyetin zorlaşacağı gündür ve ortada baldır da açılma da olmamasına rağmen bu ifadeyle zorluktan kinaye yapılmıştır. Nitekim insanlar zor bir durumla karşılaştıklarında baldırlarını açarlar.⁵⁹⁵

590 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 386-387.

591 Kalem 68/42.

592 Zemahşerî, a.g.e., s. 1132.

593 Bkz.: Ebû Suûd, a.g.e., c. 9, s. 18.

594 Bkz.: Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 237.

595 Neseffî, a.g.e., c. 3, s. 524-525.

Öte yandan Izz b. Abdusselâm bu ayeti mecaz çeşitleri bağlamında zikretmiş ve “Burada Allah; düşmanlarının hesaba çekilmesi, küçük düşürülmesi, ayıplanması ve cezalandırılmasını mübalağalı bir şekilde açıklayarak mecaz kullanmıştır.” demiştir.⁵⁹⁶

Farklı fikri mezheplere sahip olan müfessirlerin yukarıdaki sözlerinden onların ساق kelimesini hakiki manasına hamletmedikleri ve bu ifadeyi durumun zorluğuyla vaziyetin şiddetinden kinaye olarak yorumladıkları anlaşılmaktadır. Ancak Kassâb, müfessirlerden farklı bir tevili benimsemiş ve ayetteki ساق kelimesinin Allah’ın nuru olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber’in hadisini temel aldığı bu görüşüyle o, Cehmiyye ve müfessirlerle söz konusu kelimedeki kinaye olduğu noktasında hemfikir olmuş ancak tevili hususunda onlardan ayrılmıştır.

Müfessirlerin görüşlerinden hareketle denebilir ki korku ve şiddetin sonucunda tıpkı savaşta olduğu gibi paçalar sıyrıldığı için Allah Teala bu ayette açıkça ifade etmek yerine kinayeyi tercih etmiştir.⁵⁹⁷ Kassâb’ın tevilinde ise Allah’ın nuru ile baldırın açılması arasında herhangi bir gerektirme yönü bulunmamaktadır.

b. Zattan (Mevsuftan) Kinaye

Bu kinaye türüyle işaret edilen şey bizzat zatın kendisidir. Ancak burada kinayeli lafzın işaret ettiği şeye has olması şarttır. Bunun nedeni kinayeden o şeye intikalin sağlanabilmesidir.⁵⁹⁸

Ebû Nüvas’ın şarap tasviri sunduğu aşağıdaki beyitte bunun bir örneği vardır:

فَلَمَّا شَرِبْنَاهَا وَدَبَّ دَبِيبُهَا إِلَى مَوْطِنِ الْأَسْرَارِ قَلْتُ لَهَا: فِئِي⁵⁹⁹

“Onu içtiğimizde ve her yerde yayılıp beyne ve kalbe ulaştığında

(Şarap sunan o kıza) dur dedim.”

⁵⁹⁶ Izz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 236.

⁵⁹⁷ Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 1132.

⁵⁹⁸ Atîk, a.g.e., s. 215.

⁵⁹⁹ Bu beyte Ebû Nüvâs’ın divanına rastlanmamıştır. İbn Hicce bu beyti zikretmiştir. (Takiyuddîn İbn Hicce, **Hizânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb** (thk. Isâm Şaîto), Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, Beyrut 1987, c. 2, s. 17.)

Beyitte “sırların yuvası” tabiri, beyin ya da kalpten kinayedir.⁶⁰⁰

Zattan Kinayenin Kassâb’ın Tefsirinde Değınilen İşlevleri

- Duyulması Hoş Olmayan Şeylerden Kulağı Koruma

Kassâb, “...biriniz abdest bozma yerinden gelirse...”⁶⁰¹ ayetinde hacet gidermekten kinaye olduğunu söylemiştir. Zira o yerden gelen kişi mutlaka küçük ya da büyük abdestinden birini gidermiştir.⁶⁰²

Kassâb غائط lafzının hacet gidermekten kinaye olduğunu söylemiş, müfessirler de bu yönde görüş belirtmişlerdir. Nitekim Ebû Suûd’un tefsirinde bu kelimenin çukur ve korunaklı yer anlamına kullanıldığı, bu yerden gelmenin de abdest bozmaktan kinaye olduğu; zira abdest bozmak isteyen kişinin kendini diğer insanların görmelerine engel olmak için bu gibi bir yere gittiği ifade edilmiştir. Burada bahsedilen yerden gelmenin tek bir kişiye isnat edilmesi ise tüm muhatapların utanılan ya da zikredilmesi müstehcen olan bir şeye nispetini açıkça ifade etmemek içindir.⁶⁰³

Ebû Hayyân da abdest bozmaya çukur yer anlamında غائط dendiğini ifade etmiş ve buna Arapların tartıda sıvı bir şey olduğu anlamında “tartı aktı” ve nehirdeki suyun aktığını kastederek “nehir aktı” demelerini delil getirmiştir.⁶⁰⁴ Taberî,⁶⁰⁵ Maverdî⁶⁰⁶ ve Beğavî⁶⁰⁷ de غائط kelimesinin abdest bozmak ve hacet gidermekten kinaye olduğunu söylemişlerdir. Muhammed Reşîd Rıza bu kinayenin gayesinin, kapalı bir şekilde söyleyerek açık ifade etmenin hoş olmadığı bir şeyi gizlemek olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁸

600 Atık, a.g.e., s. 216.

601 Maide 5/6.

602 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 301.

603 Ebû Suûd, a.g.e., c. 2, s. 180.

604 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 3, s. 261.

605 Taberî, Tefsîr, c. 7, s. 62.

606 Mâverdî, a.g.e., c. 1, s. 490.

607 Bkz.: Beğavî, a.g.e., c. 2, s. 222.

608 Muhammed Rıza, **Tefsîru’l-Menâr**, el-Hey’etu’l-Mısıriyye el-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1990, c. 5, s. 118.

Zikredilen görüşlerden hareketle ayette kinaye olduğu, abdest gidermekten kinaye için غائط lafzının kullanıldığı söylenebilir. Bu kinaye sayesinde kulaklar, duyulması hoş olmayan sözlerden korunmuştur.

- Abartılı Şekilde Korkutma

Kassâb, “Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içerisindeki birtakım sağırlar ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırır. Kimi de dilerse onu dosdoğru yol üzere kılar.”⁶⁰⁹ ayetindeki “karanlıklar” ifadesinin Mutezile ve Kaderiyye’ye karşı delil olduğunu söylemiştir. Zira bu ifadenin hakiki manaya da “Allah’ın ayetlerini tasdik edenlerin nuruna bakmayı engelleyen örtüler” anlamında kinayeye de açık olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁰ Bu iki ihtimal de tefsir kitaplarında yer almıştır. Nitekim Ebû Hayyân ayetteki “karanlıklar” kelimesinin gören gözün körlüğünden kinaye olduğunu ve “karanlıklarda” ifadesinin “kör” ifadesinden daha belîğ olduğunu söylemiştir. Ona göre bunun nedeni, “Küfrün birçok yönü olmasına rağmen karanlıkların, hepsini kapsayan bir zarf haline getirilmesidir.”⁶¹¹ İbn Atıyye de “karanlıklarda” ifadesinin “körlük” yerine kullanıldığını; ancak ilk ifadenin daha korkutucu ve etkileyici olduğunu söylemiştir.⁶¹² Beğavî⁶¹³ ve Neseffî⁶¹⁴ ise karanlıkları, küfrün ve dalaletin karanlığı şeklinde yorumlamışlardır.

Diğer taraftan Tâhir b. Âşûr ayette temsili bir teşbih olduğunu söylemiş ve şöyle demiştir:

“‘Karanlıklarda’ ifadesi kullanılarak ‘...körler, dilsizler ve sağırlar...’⁶¹⁵ ayetindeki gibi körlükle nitelenmemişlerdir. Bundaki gaye benzeyenin suretinin bir kısmıyla benzetilenin suretinin bir kısmı arasında benzerlik oluşturacak bir şeyin meydana getirilmesidir. Nitekim onların içinde buldukları küfür ve onları dalalet içinde kalmaya sürükleyen şey, bir karanlığa giren kişiyle kurtuluşa giden yola erişme arasındaki engel

609 En’âm 6/39.

610 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 342-343.

611 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 4, s. 127.

612 İbn Atıyye, a.g.e., c. 2, s. 290.

613 Bkz.: Beğavî, a.g.e., c. 7, s. 142.

614 Neseffî, a.g.e., c. 1, s. 502.

615 İsra 17/97.

noktasında tıpkı karanlık gibidir... Bu temsil, temsil şartlarını son derece sağlayan bir biçimde gelmiştir.”⁶¹⁶

Zikredilen sözlere ve Kassâb’ın görüşüne istinaden karanlıklar lafzının müfessirler nezdinde gören gözün körlüğü ve küfür sıfatından kinaye olduğu, zira körlük sıfatının açıkça ifade edilmek yerine karanlıklar lafzıyla kendisine işaret edildiği söylenebilir. Çünkü karanlığın içinde olmak, körlüğün levazımındandır. Kassâb’a göre ise “İnanların ışığının görülmesine engel olan örtüler”den yani mevsuftan kinaye vardır. Buna göre “örtüler” açık ifadesi zikredilmemiş, bu “karanlıklar” lafzıyla kinayeli bir biçimde sunulmuştur. Çünkü bir yerde örtülerin bulunması demek orada karanlığın olduğuna işaret eder. Bu ifadede kinaye sayesinde kâfirlerin durumu ve dalaletlerinden ötürü onların başına gelecek şeylerin korkunçluğu mübalağalı bir biçimde anlatılmıştır.

- Abartılı Biçimde Niteleme

Kassâb, “Fakat o, sarp yokuşa atılmadı.”⁶¹⁷ ayetini eşyanın tavsifinde mübalağanın caiz olduğuna delil olarak zikretmiştir. Nitekim sarp yokuş, kişiye zor gelen amelden kinayedir ve Allah bu ameli sarp yokuş olarak isimlendirmiştir. Daha sonra da bu zor amelin köle azat etmek ve kıtlık zamanı yemek yedirmek olduğunu açıklamıştır.⁶¹⁸

Kassâb’ın görüşünü Ebû Hayyân da benimsemiş ve şöyle demiştir: “Sarp yokuş, para harcama bakımından nefse ağır gelen bu amelden istiaredir ve bu amel dağların dik yokuşlarına benzetilmiştir. Zira bu yokuşları çıkmak zordur ve onu çıkan kişi meşakkat çeker.”⁶¹⁹ Ebû Suûd da عقیبة lafzının “üzerinde zor yürünen dağ yolu” olduğunu söylemiştir.⁶²⁰ İbn Atıyye ise bu ayette meşakkatli amelden istiare olduğunu söylemiştir. Bu da para harcamanın dağdaki yürümesi zor sarp yokuşa benzetilmesi suretiyle yapılmıştır.⁶²¹

616 İbn Âşûr, a.g.e., c. 7, s. 219.

617 Beled 90/11.

618 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 519.

619 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 10, s. 482.

620 Ebû Suûd, a.g.e., c. 9, s. 162.

621 İbn Atıyye, a.g.e., c. 5, s. 485.

Kassâb'ın ve müfessirlerin görüşlerine binaen denebilir ki ilahi beyanda bu zor ve meşakkatli amelin açıkça ifade edilmesi yerine kinayeli üslup seçilmiştir. Zira zor amel manası, dağlarda bulunan sarp yokuş ifadesinden çıkarılabilmektedir.

- Gelişime Delalet Etme

Kassâb, “Kim âhret tarlasını isterse, onun tarlasını artırırız. Kim de dünya tarlasını isterse, ona da istediğinden veririz...”⁶²² ayetindeki حرث kelimesinin amelden kinaye olduğunu söylemiştir. Bunun gerekçesi olarak ise tarlada büyüme ve gelişme olduğu gibi amelde de hayrın ve şerrin geliştiğini zikretmiştir. Kassâb, Abdullah b. Ömer'in şu sözüyle istişhat etmiştir: “Ebediyete kadar yaşayacakmış gibi dünya için ek (çalış), yarın ölecekmiş gibi ahiret için ek (çalış).”⁶²³

Müfessirlerin bu ayet bağlamındaki görüşleri de Kassâb'ın görüşüne paraleldir. Nitekim Zemahşerî, حرث kelimesinin kendisinden fayda umulan amel için kullanıldığını söylemiş ve bunu mecaz kapsamında zikretmiştir.⁶²⁴ Ebû Hayyân da bu yönde görüş belirtmiş ve ekip biçmenin kazancın yollarından biri olduğunu, bu yüzden kendisinden gelişme umulan her kazanç yolu için bunun istiare edildiğini söylemiştir.⁶²⁵

Öte yandan Ebû Suûd حرث kelimesinin esasen yere tohum atma olduğunu, daha sonra amellerin meyveleri ve sonuçlarını ifade etmek için teşbih temelli bir istiareye dönüştüğünü söylemiştir. Buna göre ameller, tohumlardan meydana gelen mahsullere benzetilmiş ve “kim amelleriyle ahiret sevabını isterse onun sevabını katlarız” manası kastedilmiştir.⁶²⁶

Tüm bunlara göre حرث lafzı, amelden kinaye olabilir; nitekim doğrudan amel denmeyerek bu lafızla kinaye yapılmış ve tarımdaki gelişip büyüme ile amele işaret edilmiştir. Bu ibarede kinayenin kullanılmasıyla gelişmeye delalet sağlanmıştır. İzz b. Abdusselam ise tarla lafzının, mekânın zikredilerek içindekinin kastedildiği bir mecaz

622 Şûra 42/20.

623 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 95.

624 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 977.

625 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 7, s. 491.

626 Ebû Suûd, a.g.e., c. 8, s. 29.

türü olduğunu, bu kelimenin mastar olup ekilen şey için de kullanıldığını söylemiş ve bu tabiri ilişkisi mahalliyye olan bir mecaz-ı mürsel şeklinde değerlendirmiştir.⁶²⁷

- **Tariz:**

Kassâb, “Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var.”⁶²⁸ ayetinin tarize açık bir delil olduğunu ve tarizin yalandan sayılmadığını kanıtladığını söylemiştir. Ayrıca koyun lafzının kadından kinaye olmadığını ve bizzat kadın için kullanıldığını söyleyenler de vardır. Antere’nin şu sözü buna delildir:

يَا شَاةَ مَا قُنْصِي بِمَنْ حَلَّتْ لَهُ حَرُمْتُ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمْ تَحْرُمِ

“Ey kendisine helal kılınan kişi tarafından avlanan

*Ve bana haram kılınan -keşke öyle olmasaydı- koyun (kadın)...*⁶²⁹

Ancak bu doğru olsa bile ayetteki kullanımın tarizin cevazına delalet etmesine engel değildir. Çünkü bu meleklerin gerçekte kadınları da koyunları da yoktur ve buna rağmen “benim ise” diyerek gerçekte kendinin olmayan bir şeyi kendine isnat etmiştir. Ancak burada murat edilen Hz. Davud’un bir hataya karşı uyarılmasıdır ve bu da gerçekleşmiştir.⁶³⁰

Kassâb mevzubahis ayette hasmıyla beraber Hz. Davud’un huzuruna çıkan adamın söylediği koyun lafzının manası üzerinde durmuştur. Ona göre bu ayet onun “meârîz” olarak isimlendirdiği şeyin cevazına delalet etmektedir. Bu terim esasen fıkıh ilminde kullanılan ve sözdeki kinayelere delalet eden bir terimdir.⁶³¹ Kassâb da meârîz dediği şeyin cevazı derken sözdeki kinayelerin cevazına işaret etmektedir. O, ayetteki نعمة kelimesinin kadından kinaye olduğunu söylemiş ve bunda, bu kelimenin kinaye değil bizzat kadın olduğuna dair görüşü delil göstermiştir. Kassâb’ın iki vecih olan hakikat ve kinaye vecihlerini zikrettikten sonra “Ancak bu doğru olsa bile ayetteki kullanımın

627 Izz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 262.

628 Sad 38/23.

629 Bu beyit şairin meşhur muallakasındandır. Divanında ise “لمن حلت به” ifadesiyle yer almaktadır. (el-Hatîb et-Tebrîzî, **Şerhu Dîvâni Antera** (thk. Mecîd Tîrâd), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1992, s. 178.)

630 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 750-751.

631 Muhammed el-Berketî, **et-Ta’rifâtu’l-Fıkhiyye**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 209.

tarizin cevazına delalet etmesine engel değildir. Çünkü bu meleklerin gerçekte kadınları da koyunları da yoktur ve buna rağmen “benim ise” diyerek gerçekte kendinin olmayan bir şeyi kendine isnat etmiştir. Ancak burada murat edilen Hz. Davud’un bir hataya karşı uyarılmasıdır ve bu da gerçekleşmiştir.”⁶³² demesi dikkat çekicidir. Kassâb’ın bu sözünden anlaşılan نعمة kelimesinin hakiki de olsa kinaye de olsa ayetin sözde kinayelerin olduğuna delil olmasının değişmemesidir. Zira melekler hakikatte kadınlara da koyunlara da sahip değillerdir. Bu tarizlerdeki amaç ise yalnızca Hz. Davud’u uyarmaktır. Ancak daha sonra Kassâb, ayetteki نعام lafzının koyunlar olduğunu ifade etmiştir. “Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder.” kısmına yaptığı yorumda “Araplar نعمة kelimesini kadınlar için kullansa da burada koyunlar kastedilir. Çünkü ortaklık kadınlarda olmaz, koyunlarda olur.” demiştir.⁶³³ Dolayısıyla Kassâb, “Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var.”⁶³⁴ kısmında bu ayetin kinayeye cevaz olduğuna dair sözleriyle çelişmiştir.

Izz b. Abdusselam ayetin bu kısmını teşbih mecazı kapsamına almış ve kadının koyunla temsil edildiğini söylemiştir.⁶³⁵ Müfessirlerden ise bazıları نعمة lafzını kinaye olarak görmüş bazıları ise burada hakiki mana olduğunu zikretmiştir. Nitekim Zemahşerî ayette koyunların zikredilmesinin iki veçhi olduğunu söylemiştir: Birincisi bu sözde temsil olmasıdır. Yani iki hasım hüküm için makama çıkmıştır ve ikisi de temsildir. Zemahşerî, temsilin azarlamada çok daha belîğ olduğunu şu sözlerle gerekçelendirir: “Açıklanmasından utanılacak bir şeye dikkat çekmek, Hz. Davud’un ayıbını örtmek ve onun saygıdeğerliğini muhafaza etmek için tıpkı çirkin şeylerden kinaye yapıldığı gibi kapalı lafızlar kullanılmıştır.” İkinci vecih ise نعمة kelimesinin kadından istiare yani kinaye olarak gelmesidir. Araplar yine koyun anlamına gelen شاة kelimesini kadın için kullanmışlardır. Zemahşerî ayetin devamında ortaklardan bahsedilmesinin bu veçhi zayıflattığını söylemiştir. Hz. Davud’un bunu bir mesel olarak kullanmış olması durumunda ise bir beis kalmamaktadır.⁶³⁶

632 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 751.

633 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 752.

634 Sad 23/38.

635 Izz b. Abdusselâm, **el-İşâra**, s. 194.

636 Zemahşerî, a.g.e., s. 923.

Taberî نعمة ile kastedilenin kadın olduğuna işaret etmiş ve şöyle demiştir: “Bu, Hz. Davud’un huzuruna çıkan hasımlardan birinin verdiği örnektir. Nitekim -söylendiğine göre- Hz. Davud’un doksan dokuz tane karısı bulunmaktaydı, oysa onun saldırıp öldürdüğü adamın tek bir eşi vardı.”⁶³⁷ Beyzâvî de bu ayetin tefsirinde نعمة kelimesi için “Koyunun dişi olanına denir ve kadından kinaye olarak da kullanılır. Tarize varan kinaye ve temsil kastedilen manaya ulaştırmada daha belîğdir.”⁶³⁸ ifadelerini kullanmıştır. Kurtubî ise Nahhâs’tan şu sözleri aktarmıştır: “Araplar kadına işaret etmek için نعمة ya da شاة kelimelerini kullanırlar. Bunun nedeni ikisinde de sekinet, acziyet ve zayıflık bulunmasıdır.”⁶³⁹ Kurtubî şöyle devam eder: “Koyunu kadından kinaye olarak zikretmek en belîğ tarizlerdendir... Tıpkı “Zeyd Amr’a vurdu.” demeleri gibi burada da hakikaten koyun bulunmamaktadır.”⁶⁴⁰

Ebû Hayyân ise نعمة kelimesini hakiki manasıyla yorumlamış ve dişi koyun olduğunu söyleyerek bu ifadeyi kinayeye hamletmenin zarureti olmadığını ifade etmiştir. Bunun gerekçesi ise ona göre “Bu konuşmanın meleklerden sadır olması ve gayenin de bir meseleyi tasvir etmek olmasıdır. Bu temsil kastedilen manaya ulaştırmada daha belîğ ve murat edilene delalette daha kuvvetlidir.”⁶⁴¹

Kasımî ise tefsirinde İbn Hazm’dan şunları aktarmıştır:

“Koyunlar hususunda anlaşmazlığa düşenler hakiki manadadır. Ayette geçtiği gibi biri diğerine düşmanlık etmiştir. Onların melekler olduğunu ve kadınlar hakkında bir meseleye tarizde bulduklarını söyleyen ise Allah’ın adına yalan söyler ve Kur’an’a onda yazmayan bir şey ekler. Böylece o Allah’ı yalanlar ve kendi pis nefsinin temize çıkararak melekler adına da yalan söyler.”⁶⁴²

Bu görüşlerin ve Kassâb’ın tevilinin ardından نعمة kelimesinin kadından kinaye olduğunu söylemek mümkündür. Bu kinaye ile tariz ve muhatabın uyarılması sağlanmıştır.

637 Taberî, Tefsîr, c. 20, s. 51.

638 Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 27.

639 Kurtubî, a.g.e., c. 18, s. 163.

640 Kurtubî, a.g.e., c. 18, s. 164.

641 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 7, s. 376.

642 Muhammed el-Kasımî, **Mehâsinu’t-Te’vîl** (haz. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 8, s. 249.

Tüm bunlardan hareketle Kassâb'ın, bazı ayetlerde kinayenin varlığına dayanarak itikadi sonuçlara varan hasımları Mutezile, Kaderiyye ve Cehmiyye'ye kinaye üzerinden cevap verdiği görülmektedir. Kassâb Kur'an'da kinayenin varlığını kabul edip bazı yerlerde kinaye olduğunu ispat etmekle birlikte bazı yerlerde kinayeyi reddetmiştir. Onun bu tavrındaki temel gayesi ise belâğî değildir. Bu nedenle kinayeyi işlerken çeşitlerine değinmemiş ve hızlıca açıklayarak kinayeyi hasımlarına verdiği cevaplar çerçevesinde kullanmayı amaçlamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE MEÂNİ İLMİ KONULARI

Giriş

Meâni ilmi, Abdulkahir el-Cürcânî'nin Delâilu'l-İ'câz kitabında ortaya koyduğu nazım teorisiyle meydana gelmiştir. Nitekim bu kitabında Cürcânî, kendisinden öncekilerin edebi mülâhazalarından meânî ilmini teşkil edecek kurallar elde etmiştir.⁶⁴³ Ayrıca o, belâgatta anlam özelliklerinin lafızlara lafız olmaları açısından yaklaşılarak anlaşılamayacağını, bu özelliklerin ancak sözdeki nazma, üsluba ve söyleyişe bakarak ortaya çıkabileceğini tespit etmiştir.⁶⁴⁴

A. Meâni İlminin Tanımı

Sözlük anlamı olarak meâni Mekayîsu'l-Luğa kitabında “ayn, nûn ve bir illet harfinden oluşan kelimeler üç temel anlamda kullanılır; birincisi bir şeyi büyük bir istekle hedeflemektir, ikincisi itaat ve boyun eğmeye delalet eder, üçüncüsü ise bir şeyin açığa çıkıp zuhur etmesidir.” şeklinde açıklanmıştır.⁶⁴⁵

Lisânu'l-Arab'da ise “Bir şeyin manası onun ulaştığı yerdir. “عنيت بالقول كذا” dendiğinde “Bu sözle falanca şeyi kastettim.” denmiş olur. Bir sözün manası onun söylenme maksadıdır.” denmiştir.⁶⁴⁶

Terim olarak meâni ilmini Sekkâkî şöyle tanımlamaktadır: “Bir ifadedeki sözün özelliklerinin ve bu ifadenin güzelliği ile diğer şeylerin peşine düşerek bunlar sayesinde durumun gerektirdiği şekilde söz söylemede ortaya çıkabilecek hatalardan korunmaya yarayan ilimdir.”⁶⁴⁷ Hafîb el-Kazvîni ise meâni ilmini “Muktezây-ı hale uygun söz söylemenin durumlarını belirleyen ilimdir.” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁴⁸

643 Abdulazîz Atîk, **İlmu'l-Meânî**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 2009, s. 25-26.

644 Dayf, el-Belâga: **Tatavvur ve Târîh**, s. 163.

645 İbn Fâris, a.g.e., c. 4, s. 146.

646 İbn Manzûr, a.g.e., c. 15, s. 106.

647 Sekkâkî, a.g.e., s. 161.

648 Kazvîni, **el-İzâh**, c. 1, s. 84.

B. Meâni İlminin Faydaları⁶⁴⁹

Meâni ilmi sayesinde belâgatın sırlarına vakıf olunur ve güzel biçimdeki telif, terkiplerin yetkinliği, ifadenin mükemmelliği, latif bir biçimde yapılan îcaz ve kelimelerin açıklığı gibi Kur'an-ı Kerim'deki güzellik ve i'câz vecihleri ortaya çıkar. Meâni ilmi sekiz konuyu ihtiva etmektedir⁶⁵⁰: Haberî isnadın durumları, müsned ileyhin durumları, müsnedin durumları, cümlede fiile taalluk eden unsurların durumları, kasr, inşa, fasl-vasl ve îcâz-ıtnâb. Ancak bu konuların hepsi Kassâb'ın tefsirinde yer almamaktadır. Çalışmada da bu tefsirde ele alan konular üzerinde durulacaktır.

3.1. Hazif

Zerkeşî hazfî, sözün bir kısmının ya da tamamının bir delil için düşürülmesi olarak tanımlamış ve haziften bahsedilebilmesi için bir takdirin olması gerektiğini söylemiştir.⁶⁵¹ Abdulkahir el-Cürçânî ise hazif hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu incelikli, olağanüstü ve sihre benzeyen bir şeydir. Çünkü burada sen, bir şeyin zikredilmemesini zikredilmesinden ve susmanın konuşmadan daha fasih olduğunu, anlamı daha iyi ifade ettiğini görürsün.”⁶⁵²

Hazfînin birçok gayesi bulunmakla birlikte bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir⁶⁵³:

- Sebep olduğu müphemlik sayesinde muhatabın dikkatini çekerek tazim ve yüceltme sağlar.
- Hazfedilen şeye ulaşmanın zevkini arttırır.
- Bir sözün hazfedilmesi, zikredilmesinden daha etkili olabilir.
- Kısa ve özlü ibareler sağlayarak az lafızla çok mana ifade edilmesine yarar.

649 Bkz.: Merâğî, a.g.e., s. 42; Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 259-260.

650 Kazvîni, **el-İzâh**, c. 1, s. 85.

651 Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 102.

652 Cürçânî, **Delâil**, c. 1, s. 146.

653 Bkz.: Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 104-105.

3.1.1. Kassâb'ın Tefsirinde Hazif

3.1.1.1. Müsned ileyhini hazfi

Arapçada cümle, müsned ve müsned ileyhi olmak üzere iki temel unsurdan oluşur. Müsned ve müsned ileyhi arasındaki ilişkiye ise isnat denir. Burada müsned ileyhi, hakkında hüküm bildirilen ve haber verilen unsurdur. Müsned ileyhi cümlede aşağıdaki görevlerde olabilir:

- Tam bir fiil ya da fiile benzeyen bir şeyin faili olabilir. Örneğin *تغيرت أحوال الناس* cümlesinde *تغير* fiili *أحوال* failine isnat edilmiştir. Fiile benzeyen şeylerin örneği ise fiilden türeyen ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe gibi kalıplardır. *أنت الحسن خلقه* cümlesi bunun gibidir.
- Naib-i fail olabilir. ⁶⁵⁴“*غلبت الروم*” ayetinde bu şekilde bir kullanım görülmektedir.
- Haberi olan bir mübteda olabilir. *الحياة كفاح* cümlesinde böyledir.
- Mübtedanın ref'ettiği ve habere ihtiyacı ortadan kaldıran kelime. *ما مجوّدٌ فضلك* cümlesi buna örnektir.
- Aslen mübteda olan ve *كان* ya da *إن* gibi harflerin ismi olarak gelen bir kelime olabilir. Misal *إن الله على كل شيء قدير* cümlesinde *الله* lafzı bu konumdadır.

Müsned ileyhini bazı durumları belâğî gayelere hizmet etmektedir. Bunlar; zikir ve hazif, takdim ve tehir, tarif ve tenkîr, takyîd, kasr ve muktezanın zahirinden müsned ileyhinin ya da başka bir unsurun çıkmasıdır.⁶⁵⁵

a. Mübtedanın Hazfi

Mübteda birçok farklı gayeyle hazfedilebilir. Bunlardan biri gereksiz bir ifadeye bulunmaktan kaçınmaktır. Örneğin sorulan bir sorunun cevabında mübteda

654 Rûm 30/2.

655 Bkz.: Atfık, *İlmü'l-Meânî*, s. 120 ve sonrası.

hazfedilebilir. “Hutame'nin ne olduğunu sen ne bileceksin? Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir.”⁶⁵⁶ ayetinde sorulan soruya cevap verilirken mübteda hazfedilmiş ve cümle “O, Allah'ın yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir.” şeklinde takdir edilmiştir. Bazen de mübtedanın hazfı, cevabında ف gelen bir şart cümlesinin cevap kısmında gerçekleşir. “Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir.”⁶⁵⁷ ayetinde takdir, “...o amel kendi lehinedir... kötülüğü de onun aleyhinedir.” şeklinde olur. Kimi zaman da قال ve bu fiilden türeyen kelimelerden sonra gelen cümlede mübteda hazfedilir. “Bunun üzerine karısı bir çığılık kopararak yönelip elini yüzüne vurdu. "Kısır bir kocakarı!" dedi.”⁶⁵⁸ ayetinde bu türden bir hazif gerçekleşmiştir. Nitekim burada “Ben kısır bir kocakarıyım.” ifadesi takdir edilmektedir. Burada yapılan hazfın nedeni sözü uzatma konusunda yaşanan göğüs darlığı ve söz aktarımı sonrasında mübtedanın hazfedilmesinin mümkün olmasıdır. Keza yaşanan bir acı ya da sıkıntı nedeniyle de mübteda hazfedilebilir. Bir diğer neden de bir fırsatı kaçırma korkusudur. Örneğin bir avcıya “Ceylan!” diye seslenilmesi bunun gibidir. Müsned için mutluluk verici bir haberin hızlı bir şekilde ulaştırılmak istenmesi de mübtedanın hazfını gerektirir. Bir yarışmada ödül alan birinin “Bu ödülüm.” demek yerine “Ödülüm!” demesi bunun gibidir. Medih, zem ya da merhamet dileme amaçlı da mübteda hazfedilebilir. Örneğin duada “الحمد لله أهل الحمد” denir ve kastedilen “الحمد لله هو أهل الحمد” cümlesidir. Müsned ileyi belirlenmiş ve bilinen bir şeyse de hazfedilebilir. “Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. Dilediğine de hesapsız rızık verirsin.”⁶⁵⁹ ayetinin başında hazfedilmiş bir “sen” takdir edilir. Bu hazfın sebebi tüm bunların failinin Allah'tan başkası olmadığına bilinmesidir. Zikredilen şeyin anlamını daha iyi ortaya koymak için mübtedanın hazfedilmesinin örneği de صبر جميل ifadesidir; burada da takdir edilen صبر جميل cümlesidir.

Kassâb'ın tefsirinde mübtedanın hazfı konusu, onun “أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاكُمْ” ayetine⁶⁶⁰ yaptığı yorumda işlenmiştir. Bu ayetteki kullanımın Kassâb, açıkça söylenmesi mümkünken bir sözün gizlenmesinin cevazına delil olduğunu söylemektedir. Nitekim “فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ” ifadesinde şüphesiz bir hazif

656 Hümeze 104/5-6.

657 Fussilet 41/46.

658 Zâriyât 51/29.

659 Âl-i İmrân 3/27.

660 Ahzâb 33/5.

vardır ve burada takdir “فهم إخوانكم” şeklindedir.⁶⁶¹ Dolayısıyla Kassâb bu ayette هم zamirinin hafzedildiğini söyleyerek Taberî ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁶⁶² Öte yandan Ferrâ bunun için iki vecih zikretmiştir: Birincisi mübteda konumundaki هم zamirinin hafzedilmesiyle ikincisi ادعوهم إخوانكم ومواليكم şeklinde takdir edilen bir fiil hafzidir.⁶⁶³ Burada şart cümlesinin cevabının başında gelen ف sonrasında hazif gerçekleşmiştir.

b. Fiilin Hazfi⁶⁶⁴

Fiilin hafzedilmesini gerektiren şeylerden en önemlileri şunlardır:

- Zikredilmesi zorunlu olmayan bir şeyi zikretmeyerek sözü gereksiz uzatmaktan kaçınmak. Bu tür hazif, sorulara verilen cevaplarda gerçekleşebilir. Örneğin “ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله”⁶⁶⁵ ayetinde Allah lafzına isnat edilen yaratmak fiili hafzedilmiştir.

- Müsnedi hafzedilmiş şekilde ve mukadder bir soruya cevaben gelen cümlede de fiil hafzedilebilir.

Kassâb’ın fiilin hafzine işaret ettiği noktalardan en önemlileri ise şunlardır: “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ”⁶⁶⁶ ayetini incelerken o, bu ayette Allah’tan başka dost edinenlerin sözlerinden önce bir “قالوا” ya da “يقولون” fiilinin hafzedildiğini söylemiştir.⁶⁶⁷ Taberî de bu ayette hafzedilen fiili “يقولون” şeklinde takdir etmiştir.⁶⁶⁸ Zemahşerî ise burada hafzedilen unsurun nasp konumunda bir hal olduğunu ve bunun takdirinin de “قائلين” olduğunu ifade etmiş ve İbn Mesud’un bu ayeti “قالوا ما نعبدهم” şeklinde okuduğunu aktarmıştır.⁶⁶⁹ Kassâb’ın ve diğer müfessirlerin görüşlerinden yola çıkarak bu ayette الذين lafzının mübteda olduğu ve haberi konumundaki fiilin hafzedildiği görülmektedir.

661 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 642.

662 Taberî, **Tefsîr**, c. 11, s. 362.

663 Bkz.: Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, c. 1, s. 141-142.

664 Bkz.: Atîk, **İlmu'l-Meânî**, s. 129 ve sonrası.

665 “Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler.” Lokman 31/25.

666 “Onu bırakıp da başka dostlar edinenler, "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz" diyorlar.” Zümer 39/3.

667 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 3.

668 Taberî, **Tefsîr**, c. 20, s. 156.

669 Zemahşerî, a.g.e., s. 399.

Bir diğer ayet ise “فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمِمَّنْ خَلْفَهُ رِصْدًا”⁶⁷⁰ ayetidir. Kassâb bu ayetteki رِصْدًا lafzının hazfedilmiş ve “يكونون” şeklinde takdir edilen bir fiille nasbedildiğini söylemiştir. Bu takdirle ayetin anlamı “O, Resulün önünde ve arkasında melekler yürütür ki onu gözetleyici olsunlar.” olmaktadır. Dolayısıyla رِصْدًا kelimesi, يكونون fiilinin haberi olmaktadır. Bir diğer ihtimal de رِصْدًا kelimesinin hal üzerine mansup olduğu yönündedir; bu veçhe göre ayetin manası “Melekler onu gözetler durumdadır.” şeklinde takdir edilir. Bu iki ihtimalin ardından Kassâb başka bir vecih daha zikreder ve şöyle der: “-Allah daha iyi bilir- burada kastedilen, Allah Teala'nın Resulün önünde ve arkasında gözetleyici meleklerle yürüdüğü de olabilir. Bu vecih tercih edilirse رِصْدًا kelimesinin, harf-i cerrinin hazfedilmesiyle mansup olduğu söylenir.”⁶⁷¹

Kassâb'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere o bu ayette, رِصْدًا kelimesini nasbeden يكونون fiilinin hazfedildiğini düşünmektedir. Gırnatalı İbn Cüzey de tefsirinde aynı veçhi tercih etmiştir.⁶⁷² Öte yandan Zemahşerî şöyle demiştir: “Bu ayetin manası Allah Teala'nın risalet görevi için seçtiği kişinin önünde ve arkasında gözetleyici, yani koruyucu melekler yürüttüğüdür.”⁶⁷³ Onun bu yorumuna göre رِصْدًا kelimesini nasbeden fiil يَسْأَلُK fiilidir ve ayette zikredilmiştir. Ebû Suûd⁶⁷⁴ ve Tâhir b. Âşûr⁶⁷⁵ da bu görüşten yana olmuşlardır. Kassâb'ın görüşü ise buna muhaliftir; nitekim ona göre رِصْدًا kelimesi ya hazfedilen يكونون fiilinin haberi ya da harf-i cerri hazfedildiği için nasp konumundadır. Takdir edilen bir fiil hazfi gerçekleştiği kabul edildiğinde buradaki hazfın gayesinin sözü kısa tutmak olduğu söylenebilir.

3.1.1.2. Mefûlün bihin hazfi

Mefûlün bihin hazfedilmesindeki belâğî gayelerden en önemlileri şunlardır:

- Sözü kısa tutmanın yanında mananın genelliğini sağlamak. “والله يدعو إلى دار السلام”⁶⁷⁶ ayetinde takdir edilen mana “Allah tüm kulların esenlik yurduna çağırır.” şeklindedir.

670 “O, Resulün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür...” Cin 72/27.

671 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 430-431.

672 Bkz.: Muhammed İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* (thk. Muhammed Sâlim Hâşim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 2, s. 498.

673 Zemahşerî, a.g.e., s. 1149.

674 Bkz.: Ebû Suûd, a.g.e., c. 9, s. 48.

675 İbn Âşûr, a.g.e., c. 29, s. 249.

676 “Allah esenlik yurduna çağırır...” Yunus 10/25.

Burada yapılan hazifle Allah'ın esenliğe daveti genelleştirilmiş ve sözde kısalık ile îcâz sağlanmıştır.

- Cümlelerin söylenme nedeni yalnızca fiilin faile isnadı olduğunda ve mefulün bir önemi olmadığıda da mefulün bih hazfedilebilir. Bu durumlarda müteaddî (geçişli) fiil, lâzım (geçişsiz) fiil gibi olur. Örneğin “O dinarları verir.” cümlesinde temel gaye, kişinin dinarları kime verdiği bakılmaksızın verme fiilini ona isnat etmek ve verilen şeyin türünü belirlemektir.

- Sözde îcâzı sağlamak amacıyla da mefulün bih hazfedilebilir. “رب أرني أنظر إليك”⁶⁷⁷ ayetinde de takdir “Rabbim, bana *zâtını* göster, bakayım.” şeklindedir.

- Sözü müphem bir şekilde söyledikten sonra açıklama ve bununla manayı muhatapın zihnine yerleştirme gayesiyle de mefulün bih hazfedilebilir. Bu türden hazifler, istemekle alakalı fiillerle kurulan şart cümlelerinde gerçekleşir ve başta hazfedilen meful şartın cevabında zikredilir. “ولو شاء لهداكم أجمعين”⁶⁷⁸ ayetinde bu neviden bir hazif gerçekleşmiştir. Nitekim burada anlam, “Allah hidayetinizi isteseydi sizi doğru yola iletirdi.” şeklinde takdir edilir.

- Muhataplardan gizleme amacıyla da mefulün bih hazfedilebilir. Bunun nedeni mefulün bih olarak gelen şeyi korumak ya da hoş olmayan bir şeyse dili ondan korumak olabilir.

Sıla cümlesinde gelen ve öncesine dönen bir zamirin hazfî de mefulün bihin hazfî ile ilişkilidir. Nitekim mefulün bih sıla cümlesinde gelebilecekken hazfedilebilir.

“وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ”⁶⁷⁹ ayetinde يعملون fiilinin mefulü olan ◦ zamiri hazfedilmiştir. Takdir edilen “يعملونه”⁶⁸⁰ lafzıdır.

677 “Rabbim, bana (kendini) göster, bakayım.” A’râf 7/143.

678 “Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.” Nahl 16/9.

679 “Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” Bakara 2/144.

680 Bkz.: Cürcânî, *Delâil*, s. 153 ve sonrası; Atîk, *İlmu’l-Meânî*, s. 130 ve sonrası; Hasen Abdurrezzâk, *el-Belâğatu’s-Sâfiye*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kahire 2006, s. 149 ve sonrası; Muhtâr Atıyye, *el-Îcâz fi Kelâmi’l-Arab ve Nassi’l-Îcâz*, Dâru’l-Ma’rife el-Câmi’iyye, Mısır t.y., s. 289; Tâlib ez-Zevbaî, *İlmu’l-Meânî*

Kassâb'ın tefsirinde mefulün bihin hazfî, iki gayesi üzerinden yer almıştır:

- Birincisi manada genelliği yani ta'mîmi sağlamaktır. Bu gayeyle gerçekleşen haziflere Kassâb'ın verdiği örneklerden bazıları şunlardır:

Allah Teala'nın "أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا"⁶⁸¹ ayetinin tefsirinde Kassâb, bu ayeti mefulün bih konumunda gelen ◦ zamirinin hazfedilmesinin evla olduğu durumlardan görmüştür. Ona göre bu ayette geçen "من أضل الله" ve "ومن الله يضل الله" ibarelerinde bu zamir hazfedilmiştir. Nitekim bu ibarelerin aslı من أضله الله ve الله يضل الله şeklindedir. Kassâb bu ayetteki hazfe başka bir ayetten de delil getirir. "أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ" ayetinde أضل fiili bu kez mefulün bih konumundaki zamiri ile gelmiştir. Bu durumlarda zamirin hazfedilmesi de zikredilmesi de caizdir.⁶⁸² Mevzubahis ayette hazfedilen ve mefulün bih konumunda olan zamir mahallen mansuptur ve kendisinden önceki من ism-i mevsulüne döner. İsm-i mevsul, fiil, fail ve mefulün bih aynı mertebede olduğu için bu zamirin hazfedilmesi caiz görülmüş ve bununla tahfif amaçlanmıştır. Mefulün bihin cümledeki ek unsurlardan olması da onun hazfîni evla kılmıştır.⁶⁸³ Arapçada nasp mahallinde olan ve bir isme dönen zamirler iki şartla hazfedilebilir: Birincisi bu zamirin muttasıl olması, ikincisi ise onu nasbeden şeyin bir fiil ya da sıfat olmasıdır.⁶⁸⁴

Söz konusu ayette nasp mahallinde ve mefulün bih olarak bulunan zamirin hazfedilmesi ise fiilin hükmünü genelleştirme ve sözün belli bir kişiye has kılınmasını engelleme gayesini gerçekleştirmektedir. Bu hazifle söz mutlak hale gelmiştir. Mefulün zikredilmesi durumunda muhatapların aklı belli bir kişiye odaklanacaktır. Bunun olmaması ve muhatapların mefulün bih olarak zikredilen belli bir kişinin kastedildiği vehmine kapılmaması için zamir hazfedilmiştir. Bunun yanı sıra mefulün hazfî, muhatapların mefule değil fiile odaklanmalarını sağlamıştır.

beyne Belâğati'l-Kudâmâ ve Üslûbiyyeti'l-Muhdesîn, Câmiatu Kar Yûnus, Bingazi 1996, s. 241 ve sonrası; el-Mut'înî, a.g.e., c. 2, s. 52 ve sonrası.

681 "Allah'ın sapırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah kimi sapırırsa, sen onun için asla bir çıkış yolu bulamazsın." Nisa 4/88.

682 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 260.

683 Ebû'l-Berakât b. el-Enbârî, **Esrâru'l-Arabiyye** (Berakât Hebbûd), Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1999, s. 264.

684 Bkz.: Muhammed Nâzîru'l-Ceyş, **Şerhu't-Teshîl** (thk. Alî Muhammed Fâhir vd.), Dâru's-Selâm, Kahire 1428 h., c. 2, s. 692.

Kassâb'ın takdir ettiği mananın aynısını Taberî⁶⁸⁵ de kabul etmiştir. Keza Zemahşerî'nin şu sözlerinden aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır: “Allah'ın dalaletle düşürdüğü kimselerden kasıt, O'nun dalalet grubuna kattığı kişilerdir.”⁶⁸⁶ Râzî de Mutezile'den bu ayetteki mananın “Siz Allah'ın cennet yolundan saptırdıklarınızı cennet yoluna erdirmek mi istiyorsunuz?” olduğunu aktarmıştır.⁶⁸⁷

Kassâb'ın mefulün hazfını işlediği bir diğer ayet de “من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون”⁶⁸⁸ ayetidir. Bu ayeti de o, mefulün bih konumundaki ◦ zamirinin hazfedilmesi evla olan durumlardan saymış ve takdirin “من يهده الله” ve “ومن يضلله” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁹ Bu ayetteki mefulün bih hazfı bir önceki hazifle benzerlik göstermektedir. Kassâb'ın takdir ettiği manayla Râzî⁶⁹⁰ ve Taberî'nin⁶⁹¹ görüşleri paraleldir.

Kassâb “ومن يهن الله”⁶⁹² ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir: “ومن يهن الله”⁶⁹³ ayeti mefulün bih konumundaki ◦ zamirinin hazfedilmesinin evla olduğu ayetlerdendir.”⁶⁹⁴ Nitekim o, ayetteki يهن lafzı için hazfedilmiş bir mefulün bih takdir eder ve hazfedilmemiş halinin “ومن يهنه الله” şeklinde olduğunu söyler. Zemahşerî⁶⁹⁵ ve Taberî⁶⁹⁶ de aynı yönde görüş belirtmişlerdir.

Bu ayette muttasıl zamir halindeki mefulün bihin hazfedilmesinin ardındaki belâğî gaye ise alçaltma fiilinin kapsamını genelleştirmek ve bu fiilin belli bir şahsa özel olmadığını ortaya koymaktır. Bu hazif sayesinde söz mutlak hale gelmiş ve mefulün zikredilmesi durumunda muhatapların zihinlerinin tek bir kişiye odaklanmasına engel olunmuştur. Keza bu hazifle, muhatapların mefulle ilgilenmeden fiile odaklanmaları sağlanmıştır.

685 Bkz.: Taberî, Tefsîr, c. 7, s. 289.

686 Zemahşerî, a.g.e., s. 289.

687 Râzî, a.g.e., c. 10, s. 226.

688 “Allah kimi doğru yola iletirse, odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa, işte onlar, ziyana uğrayanların ta kendileridir.” A'râf 7/178.

689 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 450.

690 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 15, s. 63.

691 Taberî, Tefsîr, c. 10, s. 590.

692 “Allah kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur.” Hac 22/18.

693 Hac 22/18.

694 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 315-316.

695 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 692.

696 Bkz.: Taberî, Tefsîr, c. 16, s. 488.

Kassâb'ın hazfe dair yorum yaptığı bir diğer ayet de “بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم” 697 ayetidir. Ona göre bu ayet meful konumundaki • zamirinin hazfinin hoş olduğu bağlamlardandır ve ifade “من أضله الله” şeklinde takdir edilir.⁶⁹⁸ Ebû Hayyân da Kassâb'la aynı takdiri tercih etmiş ve “Bunun manası Allah'ın saptırdığı birini kimsenin hidayete eriştiremeyeceğidir.” demiştir.⁶⁹⁹ Neseî de tefsirinde aynı görüşü sunmuştur.⁷⁰⁰ Öte yandan Zemahşerî bu ayet bağlamında, “Allah'ın; lütfunu hak etmediğini bildiği için saptırdığı, yüz üstü bıraktığı ve lütfuyla muamele etmediği birini hidayete eriştirmeye kimin gücü yeter?” demiştir.⁷⁰¹ Bu ayetteki hazfin gerekçesi de fiilin hükmünü genelleştirerek muhatabın zihnini meful ile meşgul etmekten kaçınmaktır.

- Kassâb'ın tefsirinde işlenen mefulün hazfinin ikinci gayesi de sözün delaletidir. Bu gaye Kassâb'ın tefsirinde iki ayet bağlamında görülmektedir:

Birinci ayet “وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين” 702 ayetidir. Bu ayetin tefsirinde Kassâb şöyle demiştir:

“Bu birçok şeye delildir. Bunlardan bazıları sözü kısa tutmak ve sözün manaya işaret etmesidir. Örneğin وإن يكذبوك ibaresinde Muhammed (s.a.v)'in ismi gizlidir ve mefulün bih konumundadır. Aynı şekilde yalanlananların kim olduğu da Hz. Musa dışında açıkça ya da zamirle zikredilmemiştir. Böylece muhatap bu ayet dışındaki ayetlerde zikredilen bilgilere müracaat etmek durumunda kalacak; Nuh kavminin Hz. Nuh'u, Âd kavminin Hz. Hûd'u, Semûd kavminin Hz. Sâlih'i, Hz. İbrahim'in kavminin onu, Lût kavminin Hz. Lût'u ve Medyen kavminin Hz. Şuayb'ı yalanladığını görecektir.”⁷⁰³

Kassâb bu ayette yalanlamak fiilinin mefulünün sözde kısalığı sağlama ve manaya işaret etmekle yetinme amacıyla hazfedildiğini, önceki ayetlerin burada hazfedilen mefullere delalet ettiğini ve bu önceki ayetler vasıtasıyla muhatabın hangi peygamberleri hangi kavimlerin yalanladığını öğrendiğini söylemektedir. Nitekim

697 “Fakat, zulmedenler bilgisizce nefislerinin arzularına uydular. Allah'ın (bu şekilde) saptırdığı kimseleri kim doğru yola iletir?” Rum 30/29.

698 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 613.

699 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 7, s. 167.

700 Neseî, a.g.e., c. 2, s. 444.

701 Zemahşerî, a.g.e., s. 830.

702 “Ey Muhammed! Eğer seni yalanlarsa bil ki, onlardan önce Nûh, Âd ve Semûd kavimleri de (peygamberlerini) yalanlamışlardı. İbrahim'in kavmi ile Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (yalanlamışlardı). Mûsâ da yalanlandı...” Hac 22/42-44.

703 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 330-331.

Nesefî de tefsirinde aynı görüşe yer vermiştir.⁷⁰⁴ Zemaşerî de bu ayetteki hazfin takdirini belirlemiş ve “Senden önceki peygamberleri onların kavimleri yalanlamıştı.” demiştir.⁷⁰⁵ Râzî de ayeti, “Onlardan önce başka milletler de peygamberlerini yalanlamıştı.” şeklinde yorumlamıştır.⁷⁰⁶ Tüm bu sözlerde müfessirlerin hazfedilmiş bir mefulün bih takdir ettikleri görülmektedir. Burada gerçekleşen hazfin nedeni sözün hazfedilen şeye delalet etmesidir.

İkinci ayet ise “وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ”⁷⁰⁷ ayetidir. Bu ayetin tefsirinde Kassâb şöyle demektedir:

“Bu da mefulün bih mahallindeki • zamirinin hazfedilmesi hoş olan yerlerdendir. Burada mana -Allah daha iyi bilir- “Kur’an’ın kendisine ulaştığı kişiler” şeklindedir. Ayrıca kimse bu mefulü hazfedilmiş بلغ fiilini bulûğa eren çocuklar manasına hamledip ilahi hitap ve uyarıyı Resulullah (s.a.v)’in zamanında yaşayanlarla sınırlandırarak İslam’ı yerle bir edemez.”⁷⁰⁸

Bu tefsirinde Kassâb fikhî bir meseleye işaret etmektedir. Buna göre ayette geçen بلغ fiilini kimileri, “Bu Kur’an’la bulûğa ermiş olanları uyarayım diye...” şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁰⁹ Kassâb bu yorumu kabul etmemiştir; zira bu yorum ilahi hitabı Resulullah (s.a.v)’in döneminde yaşayıp bulûğa erenlerle sınırlandırmakta ve sonradan doğanları bu hitabın kapsamı dışında bırakmaktadır. Râzî de bu yorumu tefsirinde zikretmiş ve şöyle demiştir:

“Bu ayette kastedilen Kur’an’ın ulaştığı Arap ve Acem’den, insanlar ve cinlerden herkesi uyarmaktır. Kur’an’ın kıyamet gününe kadar kendisine ulaşan herkesi uyarmanın kastedildiği söylenmiştir... Bu tevile göre ayette hazif gerçekleştiği ve mananın ‘Bana, onunla sizi ve Kur’an’ın eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.’ şeklinde takdir edildiği söylenir. Bu ifadede بلغ fiilinin mefulüne söz delalet ettiği için zamiri hazfedilmiştir... Bu ifadenin tefsiri hakkında başka bir görüş daha vardır. Kimileri بمن ifadesinin bulûğa ermek ve mükellef olmak anlamında değerlendirmişlerdir. Bu durumda mefulü ihtiyaç olmayacağı için hazif de

704 Bkz.: Nesefî, a.g.e., c. 2, s. 444.

705 Zemaşerî, a.g.e., s. 697.

706 Râzî, a.g.e., c. 23, s. 42.

707 “İşte bu Kur’an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.” En’âm 6/19.

708 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 333.

709 Bu takdire Nehhâs ve Ebû Abdullah es-Semlâlî de işaret etmiştir. Bkz.: Ahmed en-Nehhâs, **Meâni’l-Kur’ân** (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Câmiatu Ümmü’l-Kurâ, Mekke 1997, c. 2, s. 406; Ebû Abdullah es-Semlâlî, **Ref’u’n-Nikab ‘an Tenkîhi’s-Şihâb** (thk. Ahmed es-Serrâh), Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 2004, c. 3, s. 131.

gerçekleşmemiş olur. Ancak alimlerin büyük çoğunluğu ilk görüşten yanadır.”⁷¹⁰

Zemahşerî de bu ifadedeki mahzufu takdir etmiş ve “Arap ve Acem’den kendisine Kur’an’ın ulaştığı herkes” demiş ve farklı vecihleri sıralamıştır: “İnsan ve cinlerin kastedildiği ya da kıyamet gününe kadar kendisine ulaşan herkesten bahsedildiği söylenmiştir. Saîd b. Cübeyr’den ‘Kime Kur’an ulaşırsa o Muhammed (s.a.v)’i görmüş gibidir.’ sözü aktarılmıştır.”⁷¹¹

Öte yandan Taberî, ayetteki hazfi “Sizden başka Kur’an’ın kendisine ulaştığı kişiler” olarak takdir etmiş⁷¹² ve eklemiştir: “بلغ سıla cümlesidir ve ayetteki من kelimesine dönen • zamiri hazfedilmiştir. Çünkü Araplar من, ما ve الذي ism-i mevsullerinden sonra gelen sıla cümlelerinde böyle kullanırlar.”⁷¹³

Kassâb’ın ve diğer müfessirlerin sözlerine bakıldığında Kassâb’ın görüşünün diğer meşhur müfessirlerin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Bu görüş, “وأوحى إلي هذا” ayetinde mefulün bih mahallindeki zamirin hazfedildiği ve bu türden hazfın, sözün hazfedilen kelimeye delalet etmesi durumunda gerçekleşebileceği yönündedir.

3.1.1.3. Cümlelerin hazfi (Söz aktarımı cümlesi)

Zerkeşî, söylenen sözün aktarıldığına dair cümlelerin sıklıkla hazfedildiğini ve bunun Kur’an’da da çok olduğunu söylemiştir.⁷¹⁵ Bunun Kur’an’dan bir örneği “وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا”⁷¹⁶ ayetidir. Bu cümle “Onlar, ‘...ibadet ediyoruz.’ diyorlar.” şeklinde takdir edilir.⁷¹⁷ Sözün aktarımını sağlayan cümleler kelimeler için tamamlayıcı bir unsurdur. Hazfedilmesi durumunda da sözün bağlamı

710 Râzî, a.g.e., c. 12, s. 188.

711 Zemahşerî, a.g.e., s. 322.

712 Taberî, **Tefsîr**, c. 9, s. 182.

713 Taberî, **Tefsîr**, c. 9, s. 184.

714 “İşte bu Kur’an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.” En’âm 6/19.

715 Muhammed ez-Zerkeşî, **en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh** (thk. Zeyne’l-Âbidîn Bilâferîc), Advâu’s-Selef, Riyâd 1998, c. 3, s. 629.

716 “Onu bırakıp da başka dostlar edinenler, "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz" (diyorlar)." Zümer 39/3.

717 Bkz.: Ebû'l-Berakât el-Enbârî, **el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003, c. 1, s. 114.

kendisine delalet eder ve hazfî, zikredilmesi durumunda hasıl olmayacak îcaz ve belâgat güzelliği sağlar.⁷¹⁸

Kassâb'ın tefsirinde söz aktarımı cümlesinin hazfine işaret edilmiştir. Saffat suresinde geçen “وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون”⁷¹⁹ ayetinde Kassâb, sözün aktarıldığına dair cümlenin hafzedildiğini söylemiş ve ayeti “Melekler şöyle diyordu: ...” şeklinde takdir etmiştir.⁷²⁰ Kassâb bu ayetteki hazfe delil olarak surede bu ayetin öncesinde “ولقد علمت”⁷²¹ ayetine kadar meleklerin yalnızca “أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون”⁷²² ayetinde zikredildiğini öne sürmüştür. Ardından şöyle demiştir: “Araya giren sözlerin manası adeta ‘Saf durduklarını ve Allah’ı tesbih ettiklerini söyleyen ve bu yönleriyle kul özelliği sergileyip çocukları olmaktan uzaklaşan melekler nasıl Allah’ın çocukları olurlar?’ demektedir.”⁷²³

Mücâhit, “وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون”⁷²⁴ ayetinden sonra gelen “سبحان الله عما”⁷²⁵ ayetinin meleklerin sözü olduğunu zikretmiştir.⁷²⁶ Zemahşerî⁷²⁷ ve İbn Âşûr⁷²⁸ da aynı yönde düşünmüş; ancak Kassâb'ın takdir ettiği söz aktarımı cümlesinin hazfîni takdir etmemişlerdir.

Kassâb'ın serdettiği görüşe binaen “وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون”⁷²⁹ ayetinde söz aktarımı cümlesinin hafzedildiği ve buna da siyakın delalet ettiği söylenebilir. Bu hazfîni gayesi güzel bir îcaz sağlamaktır.

3.1.1.4. Şart cümlesinin cevabının hazfî

718 Bkz.: Atyye, a.g.e., s. 389.

719 “Şüphesiz biz (orada) saf duranlarız. Şüphesiz biz (Allah’ı) tespih edip yüceltenleriz.” Saffât 37/165-166.

720 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 741.

721 Saffât 37/158.

722 Saffât 37/150.

723 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 741.

724 Saffât 37/165-166.

725 Saffât 37/159.

726 Mücâhid İbn Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid* (thk. Muhammed Ebû'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslamî el-Hadîse, Kahire 1989, s. 571.

727 Zemahşerî, a.g.e., s. 916.

728 İbn Âşûr, a.g.e., c. 29, s. 38.

729 Saffât 37/165-166.

Şart cümlesinin cevabı iki nedenle hazfedilebilir: Birincisi ihtisarı sağlamaktır. Örneğin “وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون”⁷³⁰ ayetinde şart cümlesinin cevabı olan “yüz çevirdiler” cümlesi hazfedilmiştir. İkinci neden ise hazfedilen sözü tasvir etmenin mümkün olmaması ya da muhatabın zihninin sınırlandırılmamasıdır. Böyle durumlarda hazfedilen sözün zikri durumunda delalet ve mana daralacaktır.⁷³¹

Bu türden hazif Kassâb’ın tefsirinde “ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم”⁷³² ayetine yaptığı yorumda işlenmiştir. Bu bağlamda Kassâb ayetin, sözü tamamlayan bir şeyin hazfedilmesinin yalnızca îcaz ve ihtisarı sağlamak amacıyla mümkün olabileceğine delil olduğunu söylemiştir. Ardından Nemir b. Tevleb’in⁷³³ mütekarib vezninden aşağıdaki beytini sözlerine örnek olarak zikretmiştir:

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَخْشَاهَا فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيَّمَا⁷³⁴

“Ölüm ki ondan kim korkarsa

Nerede olursa olsun bulacaktır onu.”

Ancak Kassâb bu beytin hangi yönüyle delil olduğunu söylememiştir. Burada hazif “أينما” edatının şart cümlesinde ve cevap cümlesinde gerçekleşmiştir. Cümlenin takdiri “Nerede olursa olsun onu bulacaktır.” şeklindedir.⁷³⁵

Kassâb ayette geçen hazfî gerekçelendirerek şöyle demiştir:

“Çünkü Allah Teala لولا ile cümleye başlamış ve sonrasında sözü lafzen tamamlayacak herhangi bir şey zikretmemiştir. Adeta -Allah daha iyi bilir- ‘Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı size bundan önceki hükümleri açıklamazdı. Ancak size olan lütfundan dolayı bu hükümleri açıklamış ve iftiraya uğrayan kişi

730 “Onlara, “Önünüzde ve arkanızda olan şeylerden (dünya ve ahirette göreceğiniz azaplardan) sakının ki size merhamet edilsin” denildiğinde (yüz çevirirler).” Yasin 36/45.

731 Bkz.: Kazvîni, **el-İzâh**, c. 2, s. 291-292; Atıyye, a.g.e., s. 360 ve sonrası.

732 “Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı...” Nûr 24/10.

733 en-Nemr b. Tevleb b. Ukayş el-Uklî; şairdir. Hz. Peygamber’e gelerek Müslüman olduğu ve onu bir şiirle övdüğü söylenir. Bkz.: İbn Sa’d, a.g.e., c. 7, s. 39; Yûsuf el-Kurtubî, a.g.e., c. 4, s. 1531.

734 en-Nemr b. Tevleb, a.g.e., s. 116.

735 Bkz.: İbrâhîm eş-Şâtîbî, **Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (el-Mekasıdu’s-Şâfiyye)** (thk. Abdulmecîd Kutâmiş), Ma’hedu’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî bi Câmiati Ümmi’l-Kurâ, Mekke 2007, c. 6, s. 163.

hakkında adaletli bir hüküm belirlemiş, zina eden kadın ve erkeği kırbaç cezasıyla temizlemiştir.’ demektedir. Bu manaya yakın bir şey kastetmesi de muhtemeldir.”⁷³⁶

Kısaca Kassâb لولا'nın cevabının îcaz ve ihtisar amacıyla hazfedildiğini söylemiştir. Bu da sözün tamamlayıcı unsurlarından birinin hazfedilmesi kapsamındadır.

Bunun ardından Kassâb mevzubahis ayete, îcaz ve ihtisar amacıyla hazif gerçekleşen benzer başka bir ayeti örnek getirmiştir. Bu ayet “ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم”⁷³⁷ ayetidir. Buradaki hazfi açıklarken şöyle demiştir: “Çünkü لولا, sıla cümlesine ihtiyaç duyan bir kelimedir.”⁷³⁸ Kassâb’ın sıla cümlesiyle kastettiği şartın cevap cümlesidir. Burada hazfedilen ifade ise şöyle takdir edilir: “Allah’ın lütfu ve rahmeti sizin üzerinize olmasaydı ve Allah çok esirgeyici ve çok merhametli olmasaydı attığınız iftira ve benzeri amelleriniz için sizi cezalandırırdı.” Dikkat edilirse ayetin öncesinde “Allah size âyetleri açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷³⁹ denmiştir. Söz konusu ayetin açıklayıcısı bu olabilir. Keza “...sizden hiçbiriniz asla temize çıkamazdı.”⁷⁴⁰ sözünün de kendisinden önce gelen tüm hazifli cümlelerin açıklayıcısı olması muhtemeldir. Burada adeta “Birinci, ikinci ve üçüncü defa Allah’ın lütfu üzerinize olmasaydı sizden hiçbiriniz temize çıkamazdı.” denmektedir.⁷⁴¹

Bu açıklamalarıyla Kassâb, لولا'nın cevabının hazfedildiği tüm ayetleri serdederek şart cümlesinin cevabının mevcut olduğuna işaret etmiştir.⁷⁴² Bu ayetler şunlardır: “Eğer size dünya ve ahirette Allah’ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, içine daldığınız bu iftiradan dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu!”⁷⁴³, “Eğer Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap

736 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 430-431.

737 “Allah’ın lütfu ve rahmeti sizin üzerinize olmasaydı ve Allah çok esirgeyici ve çok merhametli olmasaydı...” Nûr 24/20.

738 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 431.

739 Nûr 24/18.

740 Nûr 24/21.

741 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 431-432.

742 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 431-432.

743 Nûr 24/14.

dokunurdu.”⁷⁴⁴ ve “Rabbin tarafından daha önce söylenmiş bir hüküm ve belirlenmiş bir süre olmasaydı onlar da hemen cezalandırılırlardı.”⁷⁴⁵

Öte yandan Zemahşerî, “Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı...”⁷⁴⁶ ayetinde لولا kelimesinin cevabının zikredilmediğini, bu hazfin de gizlenmesi mümkün olmayan büyük bir şeyden dolayı olabileceğini söylemiş ve eklemiştir: “Söylenmeyen öyle sözler vardır ki söylenenlerden daha belîğdir.”⁷⁴⁷

İbn Kesir de ayetteki لولا kelimesinin cevabını “Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı zor duruma düşerdiniz ve birçok işinizde meşakkat yaşardınız.” şeklinde takdir etmiştir.⁷⁴⁸ Beyzâvî ise لولا’nın cevabının hazfedilmesindeki gayeyi şöyle açıklamıştır: “Anlatılan durumu tazim etmek için hazfedilmiştir.”⁷⁴⁹ Ayrıca Ebû Suûd da şöyle demiştir:

“لولا’nın cevabı hazfedilerek ifade daha korkutucu hale getirilmiş, hazfedilen şeyin sözlerle sınırlanmayacak kadar zor olduğuna işaret edilmiştir. Adeta ‘Allah’ın size olan lütfu, merhameti olmasa ve tövbeleri had safhada kabul edip her işi ve hükmünde hikmet sahibi olmasa liân hükmünde ortaya koyduğu hükümleri belirlemezdi; böyle bir durumda sözler kifayetsiz kalırdı.”⁷⁵⁰

Tâhir b. Âşûr da bu kullanım hakkında “لولا’nın cevabı, içeriğindeki korkutuculuğu ifade etmek için hazfedilmiştir. Bu sayede لولا’nın işaret ettiği şeyin olmamasının, yani Allah’ın lütfu ve merhametinin yokluğunun zorluğu anlatılmıştır.” demiştir.⁷⁵¹

Aktardığımız müfessirlerin sözleri ve Kassâb’ın görüşüne bakıldığında Kassâb ve müfessirlerin bu sözde îcaz ve ihtisarı sağlama amacıyla hazif gerçekleştiği noktasında aynı fikirde oldukları görülmektedir. Bu îcaz sayesinde sözün içeriğinin daha

744 Enfâl 8/68.

745 Tâhâ 20/129.

746 Nûr 24/10.

747 Zemahşerî, a.g.e., s. 721.

748 İsmâil İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm** (thk. Muhammed Şemsuddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 6, s. 11-12.

749 Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 100.

750 Ebû Suûd, a.g.e., c. 6, s. 159.

751 İbn Âşûr, a.g.e., c. 18, s. 168.

korkutucu biçimde ifade edilmesi, sözün delaletinin dar çerçevesinin genişletilmesi belâğî işlevi gerçekleşmiştir.

3.1.1.5. Mevsufun hazfî

Sıfatın tek bir mevsufa has olması, mevsufa doğrudan delalet etmesi ve sıfatın tek başına mevsuf için kullanımının yaygın olması şartlarıyla mevsuf hazfedilerek sıfat onun yerine kullanılabilir.⁷⁵² Mevsufun hazfedilmesi Arapçada mümkün olup fesahat ve belâgattan sayılan hoş bir üsluptur.⁷⁵³ Bu üslubun Kur'an'dan örneği “والذاريات و الذاريات”⁷⁵⁴ ayetidir. Burada kastedilen “tozutup savuran rüzgarlar”dır. Bir başka örneği de “فأهلكوا بالطاغية”⁷⁵⁵ ayetidir, burada da طاغية kelimesi, صيحة kelimesinin sıfatıdır ve bu mevsuf hazfedilmiştir.

Kassâb tefsirinde mevsufun hazfîni “وأويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين”⁷⁵⁶ ayeti bağlamında işlemiş ve vâv harfinden sonra gelen معين kelimesinin suyun sıfatı olduğunu, suyun hazfedilerek bu kelimeyle kendisine işaret edildiğini söylemiş; suyun değil de yerin sıfatı olsaydı vâv harfine gerek olmayacağını ifade etmiştir.⁷⁵⁷

Bu yorumunda Kassâb, معين kelimesinin sözde ihtisarı sağlamak için hazfedilmiş bir mevsufun sıfatı olduğunu ve ifadenin “ماء معين” şeklinde takdir edildiğini düşünmektedir. Zemahşerî ise bu ayette hazfedilmiş bir mevsuf takdir etmemiş, معين kelimesini “açıkta bulunan ve akan su” olarak tanımlamıştır. Ayrıca bu kelimenin ilk harfi olan mîm harfinin zâit olup olmadığına dair ihtilaflara yer vermiştir. Buna göre kelimeyi عان (görmek) kökünden türemiş bir ism-i meful kalıbında görenler, bunun gerekçesi olarak böyle bir suyun ortada olması nedeniyle gözle görülmesi olduğunu söylemişlerdir. Dizle bir yere vurmanın ركب fiiliyle ifade edilmesi de bunun gibidir. Kelimeyi معن (fayda vermek) kökünden türemiş ve فعيل kalıbına girmiş olarak

752 Bkz.: Atyye, a.g.e., s. 327 ve sonrası.

753 “Korkunç bir sarsıntı ile helak edildiler.” Hâkka 69/5.

754 “Tozutup savuranlara...” Zâriyât 51/1.

755 “...korkunç bir sarsıntı ile helâk edildi.” Hâkka 69/5.

756 “Meryem oğlu İsa'yı ve annesini büyük bir mucize kıldık ve her ikisini de oturmaya elverişli, akarsulu yüksek bir yere yerleştirdik.” Mü'minûn 23/50.

757 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 355.

değerlendirenler ise böyle bir suyun insanlara verdiği fayda nedeniyle bu ismi almış olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵⁸

Diğer taraftan Beyzâvî, Kassâb'la aynı düşünmüş ve “Burada ماء معين yani açıkta bulunan ve akan su kastedilir.” demiştir.⁷⁵⁹ Aynı şekilde Tâhir b. Âşûr “Maîn, açıkta bulunan ve yerde akan sudur. Bu kelime hazfedilmiş bir mevsufun sıfatıdır. Sıfatı kendisine delalet ettiği için hazfedilmiştir. “حملناكم في الجارية” ayetinde de benzer bir kullanım vardır.” demiştir.⁷⁶⁰

Tüm bu sözlerden hareketle “وأويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين”⁷⁶¹ ayetinde sözün kendisine delalet ettiği bir mevsufun hazfedildiği sonucuna varılmaktadır. Bu hazif sayesinde mevsuf ve sıfatın ayrılmayacak biçimde bir araya geldiği, öyle ki artık mevsufun zikredilmesine gerek kalmadığı ortaya konmuştur. Bu ayeti duyan muhatabın zihninde suyun sıfatı olan maîn anlamı sudan önce canlanacak ve böylece muhatap sıfatın özünü kavrayacaktır. Mevsufun zikredilmesi durumunda ise sıfat, mevsuftan önce zihne ulaşmayacak ve zihin sıfattan çok mevsufla meşgul olacaktır. Allah en iyisini bilir.

3.1.1.6. Câr ve mecrûrun hazfi

Mustafa Ebû Şâdî câr ve mecrûrun hazfinin Kur'an'da çokça gerçekleştiğini, bunun bazen haber, bazen mevsuf, bazen de sıla cümlesi ya da fiile taalluk eden diğer unsurlarda olabileceğini söylemiştir. “ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق”⁷⁶² ayetinde inkâr etmek fiilinin câr ve mecrûru hazfedilmiştir. Buradaki hazif “Allah'ı inkâr edenler” şeklinde takdir edilir. Yapılan hazifle tazim sağlanmış ve buradaki inkârın her türlü inkârı kapsamı sağlanmıştır.⁷⁶³ Kassâb'ın tefsirinde öne çıkan câr ve mecrûr hazfi örnekleri ise aşağıdaki gibidir:

758 Zemahşerî, a.g.e., s. 709.

759 Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 89.

760 İbn Âşûr, a.g.e., c. 18, s. 67.

761 Mü'minûn 23/50.

762 “İnkâr edenleri imana çağıran (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırp çağırılmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir.” Bakara 2/171.

763 Mustafa Ebû Şâdî, *el-Hazfu'l-Belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'l-Kur'an, Kahire t.y., s. 95.

Birinci ayet olan “فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون”⁷⁶⁴ ayetinde sözdeki işaretle yetinilmesi nedeniyle hazif gerçekleşmiştir: Kassâb bu ayette به câr ve mecrûrunun hazfedilip ve buna işaret etmekle yetinildiğini, fasih Arapların da bu üslubu sözlerinde sıklıkla kullandığını söylemiştir. Burada kıyamet gününün zorlukları soydaşları arayıp sormak üzerinden ifade edilmiştir. Buna göre kıyamet gününde insanlar eş dostlarından hiçbir fayda göremeyecektir; yoksa kastedilen mutlak anlamda konuşmamak ve soruşturmamak değildir.⁷⁶⁵

Kassâb به'nin hazfedilmesi sözüyle يتساءلون fiiline taalluk eden câr mecrûrun hazfedilerek buna işaretle yetinildiğini kastetmektedir. Ayrıca sözün kendisine delalet etmesi durumunda bu türden hazfın, Arapların fesahatinden olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda hazfedildiğini söylediği bu به câr ve mecrûrundaki zamirin ayetteki يتساءلون بالأنساب kelimesine döndüğünü ifade etmektedir. Böylece sözün takdiri “يتساءلون بالأنساب” yani eş dostu arayıp sorma olmaktadır. Oysa أنساب kelimesi müennes cemidir ve bu kelimeye dönen bir zamir takdir edildiğinde • değil ها zamiri takdir edilmelidir.

Kassâb'ın zikrettiği veçhi Mâturidî de zikretmiştir.⁷⁶⁶ Keza İbnu'l-Cevzî'nin bu hususta naklettiği üç görüşten biri câr ve mecrûrun hazfedildiği yönündedir. Bu görüşe göre ayetin manası “Onların kıyamet günü hakkını kendisine devretmesi için kimseyi arayıp sormadıkları” şeklindedir. İkinci ve üçüncü görüş ise câr ve mecrûr hazfi takdir etmemekte, ifadenin manasını “kimsenin birbirini arayıp sormaması” olarak belirlemektedir.⁷⁶⁷ Öte yandan Taberî, bu ayette bir mahzuf takdir etmekle birlikte bunun عن harf-i ceri olduğunu söylemiş ve ifadeyi “O gün onların arasında onları bir araya getiren bir soy bağı yoktur, arayıp sormazlar ve birbirlerini ziyaret etmezler, yalnızca kendi durumları hakkında sorup dururlar.” şeklinde tevil etmiştir.⁷⁶⁸

Tâhir b. Âşûr ise ayette geçen tesâül kelimesini birbirine sormak olarak tanımlamış ve o korkunç günün durumuna uygun bir soruşmanın kastedildiğini söylemiştir. Bu da

764 “Sûr'a üfürüldüğü zaman, (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.” Mü'minûn 23/101.

765 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 372.

766 Mâturidî, a.g.e., c. 7, s. 495.

767 İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 981.

768 Taberî, **Tefsir**, c. 17, s. 112.

onların birbirinden yardım ve destek istemesi şeklindedir. “ولا يسأل حميم حميما” ((O gün) hiçbir samimi dost, dostunu sormaz.) ayetinde de bu türden bir kullanım vardır.⁷⁶⁹

Tüm bu sözlere binaen “ولا يتساءلون”⁷⁷⁰ ifadesinde بها şeklinde takdir edilen bir câr ve mecrûr olduğu ve sözün mahzûfa işaret etmesi nedeniyle hazfedildiği söylenebilir. Bir diğer ihtimal de عن harf-i cerrinin hazfedilmiş olması ve mananın da “kimsenin kimseye bir şey hakkında sormaması” şeklinde takdir edilmesidir. Bu ihtimal kabul edildiğinde hazfîn belâğî gayesi tesâül fiilini belli bir şeyle kayıtlı olmamasıdır. Bu sayede muhatabın zihni birçok farklı ihtimale açık olacak ve insanların o gün ne hakkında sordukları hususunda zihni bir şeye odaklanmayacaktır. Oysa câr ve mecrûr zikredilseydi bu mana genişliği sağlanamazdı.

Kassâb’ın câr ve mecrûrun hazfîni işlediği ikinci ayet sözün delaleti nedeniyle hazif gerçekleşen “هذا يوم لا ينطقون”⁷⁷¹ ayetidir. Kassâb “هذا يوم لا ينطقون”⁷⁷² ayeti için iki vecih zikretmiştir. İlk olarak burada kastedilenin “Özür dilemek için konuşmazlar.” olduğunu, daha sonra da bu ayette “Hiçbir şey konuşmazlar.” ifadesinin kastedildiğini söylemiştir. Bu iki vecihte de hazfedilen bir câr ve mecrûr takdir edilmektedir. İlkinde takdir edilen câr ve mecrûr بالاعتذار iken ikincisinde بشيء şeklindedir.⁷⁷³ Kassâb birinci takdirinde “هذا يوم لا ينطقون”⁷⁷⁴ ayetinden, ikinci takdirinde ise “هذا يوم لا ينطقون”⁷⁷⁵ ayetinden yola çıkmış görünmektedir.

Kassâb’ın zikrettiği ikinci takdiri Beyzâvî de zikretmiştir. Onun yer verdiği bir diğer takdir de şu sözlerinde açığa çıkmaktadır: “Bu onların konuşmadığı bir gündür, yani konuşulmayı hak eden bir sözle konuşmazlar. Çünkü faydasız bir söz konuşmak hiç konuşmamak gibidir. Onların dehşet ve korku nedeniyle konuşmadıkları da kastediliyor olabilir.”⁷⁷⁶ Keza Ebû Suûd aynı takdiri zikretmiş ve ikinci bir takdir olarak da şöyle demiştir: “Bunun manası hiçbir şey konuşmamaları ya da onlara faydası olacak bir şey konuşmamalarıdır ki bu da hiç konuşmamak gibidir. Bu ayet يوم

769 İbn Âşûr, a.g.e., c. 18, s. 126.

770 “... ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.” Mü’minûn 23/101.

771 “Bu, konuşamayacakları gündür.” Mürselât 77/35.

772 Mürselât 77/35.

773 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 474.

774 “Onlara izin de verilmez ki, özür dilesinler.” Mürselât 77/36.

775 Mürselât 77/35.

776 Beyzâvî, a.g.e., c. 5, s. 276.

kelimesini nasederek de okunmuştur; buna göre mana ‘Bu anlatılanlar insanların konuşmadıkları günde olur.’ şeklindedir.”⁷⁷⁷ Bikaî ve Neseî de buradaki mananın “onlara faydası dokunacak bir şey konuşmazlar.” olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷⁸

Tüm bu takdirler sözün delaletinden yola çıkarak belirlenmiştir ve sözde îcazı ve ihtisarı sağlama, muhatabın zihnini tek bir şeyle sınırlamama ve fiilin manasını mutlak olarak ifade etme amacıyla câr ile mecrûrun hazfine dayanır. Câr ve mecrûrun zikredilmesi durumunda onların yalnızca tek şey hakkında konuşmadıkları anlaşılacaktır. Ancak yapılan bu hazifle muhatapların onların konuşmadıkları şey hakkında farklı ihtimalleri düşünmeleri sağlanmıştır. Esasen bu nedenle müfessirler, hazfedilen şeyin ne olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Üçüncü ayet ihtisar amacıyla hazif gerçekleşen “*وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى*”⁷⁷⁹ ayetidir. Zemahşerî *أفعل* sîgasından sonra gelen *من* harf-i cerrinin bu kalıpla ism-i tafdil ve fiil manası aynı anda murat edilirse hazfedilebileceğini söylemiştir. Örneğin “*زيد*” cümlesinde bu kalıpta gelen iki kelimenin başına onların isim olduklarını belli eden *ال* takısı ya da sonrasında fiil olduklarına işaret edecek *من* harf-i cerri gelmemiştir. Zira hükmen mevcut olan lafzen mevcut gibidir. “*وإن تجهر بالقول فإنه يعلم*” *وإن تجهر بالقول فإنه يعلم* ayetinde de böyledir. Buradaki *أخفى* kelimesinden sonra harf-i cer geldiği takdir edilir ve mananın “Gizli olandan daha kapalı olanı da bilir.” olduğu söylenir. Gizli olandan daha kapalı olan ise insanın kendisiyle olan konuşmasıdır. Bu kelimenin *من* harf-i cerri alan bir fiil olduğuna delalet eden ise *أخفى* fiilinin gayri munsarif olmasıdır.⁷⁸¹

Yine Zemahşerî bu türden hazfin haberde sıklıkla, sıfatta ise daha az gerçekleştiğini söylemektedir. Bunun nedeni olarak da haberin temel gayesinin anlam olmasını, bu anlamın da verilmesi için bazen bir karineyle yetinilebileceğini ifade etmektedir. Sıfat ise sözde iki şekilde gelmektedir: Birincisi bir şeyi tahsis etmek, ikincisi ise övgüdür. Bu iki şekil de sözü uzatmayı gerektiren durumlardır ve îcaz ile ihtisar bu durumlara

777 Ebû Suûd, a.g.e., c. 9, s. 81.

778 Bkz.: Neseî, a.g.e., c. 3, s. 587; Bikaî, a.g.e., c. 21, s. 180.

779 “Sen sözü açığa vursan da gizlesen de Allah için birdir. Çünkü O, gizliyi de bilir, ondan daha gizli olanı da.” Tâhâ 20/7.

780 Tâhâ 20/7.

781 İbn Yaîş el-Mevsîlî, *Şerhu'l-Mufassal* (thk. Emîl Bedî Yakub), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 4, s. 132.

uymaz. Dolayısıyla böyle durumlarda sözü hafzetmek uygun değildir. Örneğin “ما رأيتَه” cümlesinde kastedilen, “Onu bu seneden önce görmedim.” ifadesidir.⁷⁸²

“وهو الذي يبدأ” sığasından sonra gerçekleşen câr ve mecrûr hazfî konusuna Kassâb “وهو الذي يبدأ” ayetinin tefsirinde değinmektedir. Bu sözün manası Allah Teala için bu işin “onun kudretine kıyasla alt bir seviyede” olmasıdır. Kassâb buradaki hazfînin gayesini sözde ihtisarı sağlamak olarak belirlemiş ve müfessirlerden bazılarının “Allah için yarattığı kullarını tekrar yaratması ‘ol’ demesi ve olması kadar kolaydır. Bu, Allah’ın kullarını en başta nutfeden, alakadan ve mudgadan yaratmasından daha kolaydır.” dediğini aktarmıştır.⁷⁸⁴

Kassâb’ın yorumunda işaret ettiği أهون fiilinden sonra hafzedilmiş bir câr ve mecrûr takdirini Zemahşerî, Râzî ve Tâhir b. Âşûr da kabul etmişlerdir. Nitekim Zemahşerî, “Bu onun için; sizin akıllarınızın kavrayabileceğinden ve idrak edebileceğinizden daha kolaydır. Çünkü yaratılmış bir şeyi tekrar ortaya çıkarmak, onu sıfırdan yaratmaktan daha kolaydır.” demiştir.⁷⁸⁵ Keza Râzî de “Sizin gözünüzde yeniden yaratmak yoktan yaratmaktan daha kolaydır.” şeklinde açıklamış ve başka görüşler de aktarmıştır. Buna göre kimileri ayette geçen أهون kelimesini “daha kolay” değil “kolay” olarak yorumlamış ve “الله أكبر” dendiğinde “الله كبير” kastedilmesini buna örnek olarak vermişlerdir. Bazıları da bunu, “Yaradan için yeniden yaratmanın yoktan yaratmaktan daha kolay olması” şeklinde açıklamışlardır. Râzî bu görüşlerden birincisini daha doğru bulmuş ve “Bu görüş üzerine konuşuruz ve deriz ki yoktan yaratmak parçaları yaratarak birleştirmekten yeniden yaratmak sadece bir araya getirmektir. Şüphesiz bir iş, iki işten daha kolaydır ve burada ism-i tafdil olması kendisinde zorluk bulunan başka bir işin var olmasını zorunlu kılmaz.” demiştir.⁷⁸⁶ Tâhir b. Âşûr da aynı şekilde “Yaratılmış bir şeyi yeniden yaratmak, onu yaratan kişi için ilk defa yaratmaktan daha kolaydır.” demiştir.⁷⁸⁷

782 İbn Yaîş, a.g.e., c. 4, s. 132.

783 “O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu O'na göre daha kolaydır.” Rûm 30/27.

784 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 612-613.

785 Zemahşerî, a.g.e., s. 528.

786 Râzî, a.g.e., c. 25, s. 117-118.

787 İbn Âşûr, a.g.e., c. 21, s. 83.

Tüm bu sözlerden yola çıkarak Kassâb'ın diğer müfessirlerle bu konuda müttefik olduğu anlaşılmaktadır. Her biri ayette hazfedilmiş bir câr ve mecrûr olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre bu hazif, sözde îcazı ve ihtisarı sağlamak için yapılmış ve sözün geri kalanı hazfedilen unsura delalet etmiştir.

3.2. Itnâb

Belâgat sözün muktezây-ı hale uygun olması şeklinde tanımlanmaktadır. Muktezây-ı hal bazen îcazı gerektirirken bazen de sözün uzatılmasını gerektirebilir. Misal hikmetli sözlerde ve veciz ifadelerde konuşanın sözü kısa tutması uygunken medih, övünme ve öğüt verme gibi makamlar sözde itnâbı tercih etmeyi gerektirir.⁷⁸⁸ Itnâbın gerekli olduğu durumlarda konuşanın veciz ifadelerine yer vermesi belâgatın dışına çıkmasına neden olur.

Cürcânî itnâbı “Murat edilen manayı alışıldık ibarelerden daha fazla ibareyle ifade etmektir. Lafızların muradın aslından daha fazla olmasıdır, diyenler de vardır.” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁸⁹ İbnu'l-Esîr ise “İtnâb, bir fayda için lafızların manalardan fazla tutulmasıdır.” demiştir.⁷⁹⁰

İtnâb üslubuna övgü kabilinden şöyle söylenmiştir:

“Konuşmanın amacı açıklamaktır. Açıklamak da ancak çok kelimeyle olur. Sözün faydalı olması ancak iknanın gerçekleşmesiyle olur. Sözün en iyisi en açık olanıdır. En açık olanı da manaları en iyi şekilde ihata eden sözdür. Manaların tam anlamıyla ihata edilmesi de ancak uzun uzadıya ifade etmekle olur. İcaz havas içinken itnâb hem avam hem havas ve hem zeki hem ahmak içindir. Yönetimle ilgili kitaplar da halktan herkesin anlaması için uzun tutulmuştur.”⁷⁹¹

3.2.1. Itnâb Çeşitleri

İtnâb birçok farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan bazıları şöyledir:

788 Bkz.: Besyûnî Abdulfettâh Feyyûd, **İlmu'l-Meânî**, Müessesetu'l-Muhtâr, Kahire 2012, s. 489-490.

789 Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 28.

790 İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 120.

791 Askerî, a.g.e., s. 190.

- Kapalı bir ifadenin ardından onu açıklayan bir ifadenin gelmesi; bu tür itnâbda aynı mana iki farklı surette görülür ve bu sayede mananın muhatabın zihnine bir defa müphem ve mücmel haliyle, bir defa da açıklanmış ve detaylandırılmış haliyle yerleşmesi sağlanır. Örneğin “وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين”⁷⁹² ayetinde “ذلك الأمر” ifadesinde işaret edilen müphem durum, daha sonra “دابر هؤلاء...” ifadesiyle açıklığa kavuşturulmuş ve bu sayede mananın nefislerde yerleşmesi sağlanmıştır.

- Genelin ardından özeli zikretmek; bu tür itnâbda özel olanın üstünlüğüne dikkat çekilir. Misal “Namazlara ve orta namaza devam edin.”⁷⁹³ ayetinde tüm namazlardan sonra “orta namaz” tekrar zikredilmiş ve böylece orta namazın faziletine dikkat çekilmiştir.

- Tekrar ile itnâb; bu tür itnâbda bir şey iki veya daha fazla zikredilir. “Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler.”⁷⁹⁴ ayetlerinde ve Hz. Yûsuf’un dilinden “Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı.”⁷⁹⁵ ayetinde bu türden itnâblar vardır.

- Tevşîf şeklinde yapılan itnâb; bu tür itnâbda sözün sonunda, devamında birer birer açıklanacak ikil bir kelime getirilir. “İlim iki ilimdir; bedenlerin ilmi ve dinlerin ilmi.” cümlesinde bu neviden bir itnâb vardır.

- Parantez arası cümlelerle de itnâb yapılabilir. Bu tür cümlelerde söz sırasında ya da birbirine bağlı iki sözün arasında bir ya da daha fazla ara söz getirilir. Bu ara sözün irabdan mahalli yoktur ve mütekellim bir gaye nedeniyle bu ara sözü zikreder. “Ben - Allah seni korusun- hastayım.” cümlesi buna örnektir.

- Tezyîl yoluyla yapılan itnâbda bir cümlenin ardından onunla aynı manaya gelen bir cümle eklenir ve bununla mananın tekit edilmesi amaçlanır. “De ki: "Hak geldi, batıl

792 “Ona şu durumu kesin olarak bildirdik: "Sabaha çıkarken onların sonu kesilmiş olacak.”” Hicr 15/66.

793 Bakara 2/238.

794 Nebe’ 78/4-5.

795 Yûsuf 12/4.

yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkumdur.”⁷⁹⁶ ayetinde bu türden bir itnâb gerçekleşmiştir.

- Itnâb bu zikredilenler dışında farklı şekillerde de gelebilir. Örneğin “Onu gözlerimle gördüm.”, “Bunu elimle tuttum.”, “Şuraya ayağımla bastım.”, “Bunu dilimle tattım.” gibi cümlelerde itnâb vardır. Zira görmek ancak gözle, tutmak ancak elle, basmak ancak elle ve tatmak ancak dille yapılır. Bu ifadelerdeki itnâbın gayesi ise gerçekleşmesi zor olan bir şeyin gerçekleştiğini kesin bir dille ifade etmektir.⁷⁹⁷

3.2.3. Itnâbı Gerektiren Durumlar:

- Manayı tekit ederek yerleşmesini sağlamak.
- İcazlı bir ifadede hasıl olabilecek karışıklıklara engel olmak.
- Tazim etmek ve korkutmak.⁷⁹⁸

3.2.4. Kassâb’ın Tefsirinde Itnâb Çeşitleri ve İşlevleri

3.2.4.1. Tekit etme ve yerleştirme için tekrar etme:

İbnu’l-Esîr tekrarı “Lafzın manaya birden fazla kez delalet etmesi” olarak tanımlamıştır.⁷⁹⁹ Suyûtî de tekrarı, fesahati güzelleştiren unsurlardan görmüştür.⁸⁰⁰ Nitekim tekrar, itnâbın bir parçasıdır ve itnâbdan daha özeldir. Tekrar bazen anlamlı, bazense anlamsızdır. Anlamlı olduğu zaman itnâba dahil edilir.⁸⁰¹ Kassâb’ın tefsirinde itnâba dahil olan tekrara iki çeşidi üzerinden değinilmiştir⁸⁰²:

a. Lafzın ve Mananın Tekrarı

796 İsra 17/81.

797 Bkz.: Kazvînî, **el-İzâh**, c. 2, s. 301 ve sonrası; Saîdî, a.g.e., c. 2, s. 132; Merâğî, a.g.e., s. 192.

798 Bkz.: Merâğî, a.g.e., s. 201 ve sonrası.

799 İbnu’l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 146.

800 Suyûtî, **el-İtkan**, s. 553.

801 İbnu’l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 120.

802 Bkz.: İbnu’l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 146 ve sonrası. (Burada tekrarın çeşitleri sunulmuştur.)

Kassâb Mürselat suresindeki “ويل يومئذ للمكذبين”⁸⁰³ ayetinin tekrar edilmesini sözde tekidin ve sözün aksini söyleyenlere itirazın caiz olmasına delil olarak göstermiştir.⁸⁰⁴ Öte yandan İbnu'l-Cevzî “ويل يومئذ للمكذبين”⁸⁰⁵ ayetinin tekrar edilmesi hakkında her tekrarda farklı bir mananın murat edildiğini söylemiştir.⁸⁰⁶ Onun bu sözünün manası ayette lafız ve manada değil sadece lafızda tekrar olduğudur. Kurtubî ise şöyle demiştir: “ويل يومئذ للمكذبين” ibaresinin tekrar edilmesindeki maksat tehdidin ve korkutmanın tekrarıdır. Bunun tekrar olmadığı; zira her tekrarda farklı bir mananın kastedildiği de söylenmiştir.”⁸⁰⁷

Zikredilen görüşlere ve Kassâb'ın görüşüne binaen “ويل يومئذ للمكذبين”⁸⁰⁸ ayetindeki tekrarın hem lafız hem manada olduğu, bununla da mananın tekit edilmesinin kastedildiği söylenebilir. Kassâb'ın görüşü de bu yöndedir. Buna göre tekrardaki tekit, tehdidin tekit edilmesini sağlamıştır. Bir diğer ihtimal de manada değil sadece lafızda tekrar hasıl olduğu görüşüdür ve İbn Fûrek de şu sözleriyle bu görüşe işaret etmiştir:

“Bu mananın tekrarı değildir; çünkü her zikredildiğinde kendinden önce söylenen şeyi yalanlayanlar için ‘yazıklar olsun’ denmektedir. Sonra denmiştir ki bu sözün ikinci, üçüncü, dördüncü ve sonraki tekrarları da bu minvaldendir ve genel anlamda yalanlamak değil her tekrardan önceki şeyin yalanlanması kastedilir.”⁸⁰⁹

Bu görüş kabul edildiğinde bu ayetin tekrarı itnâbın tekrar babına dahil olmamaktadır. Çünkü itnâb, aynı mananın farklı şekillerde ifade edilmesine dayanır.

b. Lafzî Tekrarlamaksızın Mananın Tekrarı

İbnu'l-Esîr bunu tekrarın çeşitleri arasında saymış ve bir mananın farklı lafızlarla yinelenmesi olarak tanımlamıştır. “Bana itaat et ve isyan etme.” sözü bunun gibidir. Çünkü itaat etmek isyan etmemekle aynıdır.⁸¹⁰ Kassâb tefsirinde, “ومن يؤمن بالله ويعمل

803 Mürselât 77/15.

804 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 472-473.

805 Mürselât 77/15.

806 İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 1503.

807 Kurtubî, a.g.e., c. 21, s. 518.

808 Mürselât 77/15.

809 Muhammed İbn Fûrek, **Tefsîru İbn Fûrek** (thk. Süheyme Buhârî), Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Suudi Arabistan 2009, c. 3, s. 124.

810 İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 146.

”811”⁸¹¹ ayetine yaptığı yorumda bu türden bir ıtına işaret ederek şöyle demiştir: “Bu, sözde tekin varlığına delildir ve Arapların sözlerinde tekit olmadığını söyleyenlere bir cevaptır. Zira ayette geçen *أبد* ifadesini yine ayetteki *hulûd* kelimesi içermektedir. Burada ikisi birden zikredilerek bunun tekidi sağlanmıştır.”⁸¹² Kassâb’ın bu sözlerinden anlaşılan Allah Teala’nın keliminde bir mananın, *hulûd* manasının, farklı lafızlarla tekrar edildiğidir. Çünkü ebedilik ile *hulûd* aynı manadadır. Kassâb da buradaki tekrarın mananın tekidini sağladığını söylemiş ve bunun da Arapların kullandığı bir üslup olduğunu ifade etmiştir.

Ardından Kassâb, Allah Teala’nın iman edenlerin ardından ayetlerini yalanlayanları da zikrettiğini, onların cezasının da cehennem olduğunu ve orada ebedi kalacaklarını söylediğini; ancak burada ebed kelimesini zikretmediğine dikkat çekmiştir. Nitekim ”813”⁸¹³ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“Arapların sözlerinde tekit olmadığını savunan kişi cehennem ehlinin cehennemde cennetliklerin cennette kaldıkları gibi ebedi kalmayacaklarını mı düşünür? Yoksa bu sözünden dönerek cennet ehline vaatlerde bulunulan ayette zikredilen ebed kelimesinin, cehennem ehlinin tehdit edildiği ayette *hulûd* kelimesi olması nedeniyle, hafzedilmesinden zarar gelmeyecek bir tekit ifadesi olduğunu kabul mu eder?”⁸¹⁴

Kassâb bu türden bir ıtına Talak suresindeki şu ayette de işaret etmektedir: “ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدین فیها أبدا”⁸¹⁵ Bu ayette geçen “*خالدین فیها*” ibaresinin Arapların dilinde tekin caiz olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. Bunun nedenini de *hulûd* kelimesinin ebed kelimesinin manasını barındırması ve esasen ona delalet etmesi olarak açıklamaktadır.⁸¹⁶

Kassâb’ın açıklamalarına binaen “ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يكفر عنه سيئاته ويدخله جنات تجري”⁸¹⁷ ve “ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدین فیها أبدا”⁸¹⁷

811 “Kim Allah'a inanır ve salih amel işlerse, Allah onun kötülüklerini örter ve onu içinden ırmaklar akan, ebedi kalacakları cennetlere sokar.” Tegabün 64/9.

812 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 318.

813 Tegabün 64/9.

814 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 318.

815 “Kim Allah'a inanır ve salih bir amel işlerse Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar.” Talak 65/11.

816 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 350.

817 Tegabün 64/9.

ayetlerinde itnâbın çeşitlerinden biri olan lafzı tekrarlamaksızın manayı tekrar etme gerçekleşmiştir. Bu tekrar sayesinde müminlerin cennette “sonsuz kadar kalmaları” manası tekit edilmiş ve bu mananın kalplerde ve zihinlerde yerleşmesi sağlanmıştır. Nitekim Mâturidî tefsirinde Kassâb’ın zikrettiklerine işaret etmiş ve خالدین ile أبدا kelimelerinin aynı anlamda olup tekit için bir arada zikredildiğini söylemiştir.⁸¹⁹

Öte yandan Taberî ve Semerkandî, buradaki mananın “sonsuz kadar kalmak” olduğunu söylemişlerdir.⁸²⁰ Mananın bu şekilde olduğu kabul edildiğinde ayette tekrar gerçekleşmemiş olmaktadır. Zira “kalmak” süreli olabileceği gibi daimî de olabilir ve daha sonra getirilen أبدا kelimesi bu kalmanın türünü belirleyen bir açıklayıcı olarak gelmiştir. Ebû Suûd’un tefsirindeki ifadeleri de bu ihtimali güçlendirmektedir. Nitekim o “وهم فيها خالدون”⁸²¹ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“Yani onlar orada daimidirler. Hulûd, devamlı olsun ya da olmasın bir yerde sabit kalmak demektir. Bu nedenle üzerine kazan konulup yemek pişirilen taşlara havâlid denmiştir. Keza insanda değişmeyen şeye de haled (can) denmiştir. Bu kelimenin manasında ebedîlik olsaydı Allah Teala’nın “خالدین فيها أبدا” sözünde bu şekilde kayıtlandırılmazdı. Nitekim başka yerlerde daimî olmayan şeyler için kullanılmış olsa da burada kesinlikle daimîlik anlamı içermektedir.”⁸²²

Bu sözlerine göre Ebû Suûd, ayetteki أبدا kelimesinin hulûd kelimesini kayıtlandırdığını ve bir arada “sonsuz kalma” anlamını verdiğini söylemiştir. Çünkü ona göre hulûd, uzun süreli kalmak demektir ve sonsuz olan da süreli olan da bunun kapsamına girer.⁸²³ Kur’an’da da bu iki kelimenin birlikte gelmesiyle bahsedilen kalma çeşidinin sonu olmayan daimî bir kalma olduğu ortaya konmuştur. Tekrar ve itnâb olmadığına işaret eden bu yorumuyla o, Kassâb’ın görüşünün tersini benimsemiştir.

818 Talak 65/11.

819 Mâturidî, a.g.e., c. 3, s. 655.

820 Bkz.: Taberî, **Tefsîr**, c. 11, s. 23; Semerkandî, a.g.e., c. 3, s. 413.

821 “...Onlar orada ebedi kalacaklardır.” Bakara 2/25.

822 Ebû Suûd, a.g.e., c. 1, s. 70.

823 İbn Fâris şöyle der: “h.l.d sebata ve devamlılığa delalet eden bir köktür. Bir yerde kalma anlamında خلد kullanılır (İbn Fâris, a.g.e., c. 2, s. 207). İbn Manzûr ise huld kelimesinin anlamı için “Bir evde ordan çıkmayacak şekilde kalmak. Bir yerde sabit kalmak ve çıkmamak.” demiştir. (İbn Manzûr, a.g.e., c. 3, s. 164).

3.2.4.2. Özelin üstünlüğünü ortaya koymak için genelden sonra özeli zikretme:

Bu da tekrarın çeşitlerinden biri olup “lafzı tekrarlamayıp manayı tekrarlama” türüne dahildir. Örneğin “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik...”⁸²⁴ ayetinde dağlar, yerin bir parçası olmasına rağmen ayrı olarak zikredilmiştir; bu da bahsedilen emanetin büyüklüğüne dikkat çekmektedir. Keza “İçlerinde her türlü meyve, hurma ve nar vardır.”⁸²⁵ ayetinde de bunun bir benzeri vardır.

Bu türden itnâb Kassâb’ın tefsirinde yalnızca bir ayet bağlamında işlenmiştir. Nitekim Kassâb, “Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.”⁸²⁶ ayetinin “Arapların sözlerinde tekrar ve tekit olmadığını, bir mananın ancak bir lafızla ifade edildiğini düşünenlere cevap olduğunu” söylemiş ve eklemiştir: “Burada Allah Teala’nın rükûyu, namazın bir parçası olmasına rağmen ayrıyeten zikrettiğini görüyorum.”⁸²⁷ Kassâb bu yorumunda, özel olan rükûnun genel olan namazın bir parçası olduğunu ve namazın ardından rükûnun zikredildiğini; ayette rükû ile namazın aynı anlamda kullanıldığını ve Araplar arasında böyle bir kullanımın yaygın olduğunu ifade etmektedir.

Kassâb’ın bu sözlerine göre “rükû edenlerle beraber rükû edin” cümlesiyle “namaz kılın” cümlesi aynı manadadır. Aynı mananın iki farklı ibareyle ifade edilmesi ise namaza daveti tekitli hale getirmek içindir. Ancak Kassâb’ın bu görüşü; Mâturidî, Zemahşerî, Ebû Hayyân, Ebû Suûd ve Tâhir b. Âşûr’un görüşleriyle örtüşmemektedir. Nitekim onlar tefsirlerinde “rükû edenlerle beraber rükû edin” sözünün manası için üç vecih zikretmişlerdir: Birincisi burada kastedilenin bizzat rükû olduğu yönündedir. Nitekim Zemahşerî, “Buradaki namaz kılma emri Müslümanların namazı gibi namaz kılma ve onlar gibi rükû etme anlamındadır. Çünkü Yahudilerin namazlarında rükû yoktur.” demiştir.⁸²⁸ Mâturidî de tefsirinde aynı ifadeleri kullanmıştır.⁸²⁹ İkinci veçhe göre ayette rükû ile kastedilen Allah’ın dinine boyun eğip itaat etmektir. Ebû Hayyân ve Ebû Suûd bu yönde görüş belirtmişlerdir.⁸³⁰ Üçüncü vecih ise buradaki rükûdan

824 Ahzâb 33/72.

825 Rahmân 55/68.

826 Bakara 2/43.

827 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 116.

828 Zemahşerî, a.g.e., s. 74.

829 Bkz.: Mâturidî, a.g.e., c. 1, s. 448.

830 Bkz.: Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 336; Ebû Suûd, a.g.e., c. 1, s. 97.

kastın cemaatle namaz olmasıdır. Zemahşerî şöyle demiştir: “Rükû ile namazın kastedilmesi de mümkündür; bu secde denerek namazın kastedilmesi gibidir. Namaz kılanlarla namaz kılmanın yani cemaatle namazın emredilmesi de muhtemeldir. Adeta ayette ‘Namazı kılın, onu namaz kılanlarla eda edin, tek başına değil.’ denmektedir.”⁸³¹ Öte yandan Mâturidî, “Rükû edenlerle rükû etmek; namaz kılanlarla yani Müslümanlarla birlikte olmak, onlara din ve mezhep konusunda itikadi anlamda muhalefet etmemektir.” dendiğini aktarmıştır.⁸³² Keza Ebû Hayyân’ın bu hususta aktardığı birçok görüşten biri rükû ile namazdan kinaye yapılması, yani rükû edenlerle rükû edin diyerek namaz kılanlarla namaz kılınmasının kastedilmesidir. Namaz secdeyle de ifade edilmiş ve bütün, parçanın ismiyle isimlendirilmiştir. Ayette geçen مع kelimesi ise bu namazı cemaatle eda etme manasını verir. Çünkü namazın emredildiği ilk kısımda cemaatle kılma şartı yoktur.⁸³³ Son olarak Ebû Suûd da “rükû edenlerle beraber rükû edin” ifadesini cemaatle namaz şeklinde yorumlamış ve rükûnun zikredilmesini Müslümanların namazlarını Yahudilerin namazlarından ayırma gayesine bağlamıştır.⁸³⁴

Tüm bu görüşler manen bir tekrarın hasıl olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Zira bu görüşler rükû edenlerle beraber rükû etme emrinin namaz kılma emrinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Buna göre rükûdan maksat şu üç şeyden biridir: rükûnun bizzat kendisi, Allah’ın dinine boyun eğmekten kinaye, cemaatle namaz.

3.2.4.3. Diğer itnâb şekilleri

Diğer itnâb çeşitleri Kassâb’ın tefsirinde iki yerde işlenmiştir. Birincisi “...iki kanadıyla uçan her tür kuş...”⁸³⁵ ifadesidir. Kassâb “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş...”⁸³⁶ ayetindeki “iki kanadıyla uçan” ibaresinin kuş kelimesini tekit ettiğini; zira uçan her canlının mutlaka iki kanadıyla uçtuğunu söylemiş ve bunu da sözde tekidi inkâr edenlere bir cevap addetmiştir.⁸³⁷

831 Zemahşerî, a.g.e., s. 74.

832 Mâturidî, a.g.e., c. 1, s. 447-448.

833 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 336.

834 Ebû Suûd, a.g.e., c. 1, s. 97.

835 En’âm 6/38.

836 En’âm 6/38.

837 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 341.

Kassâb'ın bu sözlerinden "...iki kanadıyla uçan her tür kuş..."⁸³⁸ ifadesindeki itnâbın belâğî gayesi olarak kuş cinsini tekit etmeyi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu ayet hakkındaki yorumları üzerinde durulan müfessirler ise cümledeki "iki kanadıyla uçan" ifadesinin zait olduğunu söylemişler; ancak bu zait ifadenin cümleye kattığı belâğî boyut hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Müfessirlerin işaret ettiği belâğî işlevlerden en öne çıkanları şunlardır:

- Genellik ve kuşatma: Nitekim Zemahşerî şöyle demiştir:

“‘İki kanadıyla uçan’ ifadesi zaittir ve cümleye kattığı belâğî boyut manayı genelleştirme ve kuşatmadır. Buna göre adeta ayette ‘Gökyüzünde iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi her hali korunaklı ve başıboş bırakılmamış olmasın.’ denmektedir. Bunun zikredilmesindeki gaye nedir, dersen Allah’ın kudretinin azametini, ilmindeki lütfuna ve hakimiyetinin genişliğine dikkat çekmek olduğunu söylerim.”⁸³⁹

Yani Zemahşerî, ayetteki "iki kanadıyla uçan" ifadesini zait görmüş ve bunun zikredilmesinin ifadenin gökyüzünde uçan bütün kuşları kapsamasını sağladığını söylemiştir.

- Sözde mübalağayı sağlama: Taberî bu işlevi açıkça ifade etmiş ve şöyle demiştir:

“...iki kanadıyla uçan her tür kuş...”⁸⁴⁰ ayeti nasıl yorumlanır? Tüm kuşlar iki kanadıyla uçmaz mı? İki kanadıyla uçtuğu şeklindeki haberin manası nedir? Daha önce zikrettiğimiz gibi Allah Teala bu kitabı bir kavmin diliyle ve onların bilip sözlerinde kullandıkları üsluplarıyla indirmiş, onlara bu şekilde hitap etmiştir. Onlar ki sözde mübalağayı sağlamak isterlerse örneğin ‘Falanca kişiyle ağızla konuştum’, ‘Ona ayaklarımla gittim’ ya da ‘Ona elimle vurdum’ derler. Allah Teala da onlara sözlerinden aşına oldukları bir üslupla hitap etmiştir.”⁸⁴¹

- Sıfatın güçlendirilmesi ve takriri: Ebû Suûd bu görüşten yana olmuş ve "iki kanadıyla uçan" ifadesindeki belâğî işlevin uçma sıfatını güçlendirmek ve takrir etmek olduğunu

838 En’âm 6/38.

839 Zemahşerî, a.g.e., s. 326.

840 En’âm 6/38.

841 Taberî, **Tefsîr**, c. 9, s. 237.

söylemiştir. Buna göre ayetin manası “Gökyüzünün herhangi bir yerinde alışılmış olduğu gibi iki kanadıyla olan her kuş...” şeklindedir.⁸⁴²

- Mecaz ihtimalini ortadan kaldırma: Râzî bu belâğî işleve işaret etmiş ve şöyle demiştir: “Burada hakiki mananın murat edildiği kesinleşmiştir. Çünkü bazen çok hızlı koşan ata mecazi olarak kuş denebilir. ‘İki kanadıyla uçan’ ifadesiyle bu ihtimal ortadan kalkar.”⁸⁴³

Kassâb’ın ve diğer müfessirlerin görüşlerine binaen “...iki kanadıyla uçan...”⁸⁴⁴ ifadesi “kuş” manasını karşılamaktadır. Çünkü uçan kuş ancak iki kanadıyla uçmaktadır. Dolayısıyla bu ifade cümlede zait olup itnâb kapsamına girmektedir. Bu itnâb, Kassâb’ın ve diğer müfessirlerin işaret ettiği birçok belâğî işlevi yerine getirmiştir.

Diğer itnâb çeşitlerine değinilen bir diğer ayet de “فخر عليهم السقف من فوقهم”⁸⁴⁵ ayetidir. Kassâb “قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم”⁸⁴⁶ ayeti hakkında şöyle demiştir: “Bu ayet sözde tekidin caiz olduğunun delilidir. Zira tavanın çökmesi ancak insanın üzerine olabilir. Görüldüğü gibi Allah Teala bu manayı tekit etmiştir.”⁸⁴⁷ Buna göre Kassâb, ayetteki “من فوقهم” ibaresinin “يخر” kelimesini tekit ettiği düşüncesindedir. Çünkü bir tavan ancak insanın üzerine çökebilir. Sonuç olarak “من فوقهم” ifadesi zaittir.

Aynı konuyu İbnu’l-Esîr itnâb bahsinde işlemiş ve bu ayetin bağlamının korkutma ve tehdit olduğunu, bu nedenle tavanın ancak insanın üzerine çökebilmesine rağmen “من فوقهم” ifadesinin getirildiğini söylemiştir. Daha sonra “قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون”⁸⁴⁸ ayetine yer vermiştir. Bu ayette geçen “من فوقهم” ifadesinin, düşürüldüğünde hasıl olmayacak belâğî bir işlevi

842 Ebû Suûd, a.g.e., c. 3, s. 131.

843 Râzî, a.g.e., c. 28, s. 284.

844 En’âm 6/38.

845 “... tavanları başlarına çöktüverdi...” Nahl 16/26.

846 “Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah’ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çöktüverdi...” Nahl 16/26.

847 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 53.

848 Nahl 16/26.

yerine getirdiğini; muhatabın korku duymasını ve bahsedilen kavmin üzerine bir tavanın yıkıldığını hayal etmesini sağladığını söylemiştir.⁸⁴⁹

İbnu'l-Cevzî de bazı alimlerden aktardığı şu sözlere yer vermiştir:

“Bu ayette mevzubahis kavmin tavanın altında olduklarına dikkat çekmek için ‘من فوقهم’ denmiştir. Bu denmeseydi onların bu tavanın altında olmadıkları ihtimali de mümkün olacaktır. Çünkü Araplar ‘ev üzerimize yıkıldı’, ‘dükkân başımıza yıkıldı’ ya da ‘ev üzerimize çöktü’ derler ve tüm bunlarda dedikleri şeylerin altında değildirlere.”⁸⁵⁰

Keza Ebû Hayyân bu şekilde düşünmüş ve “من فوقهم” ibaresinin, onların tavanın altında oturmuyor olmaları ihtimalini ortadan kaldırdığını söylemiştir.⁸⁵¹ Tâhir b. Âşûr ise Kassâb’la aynı şekilde düşünmüş ve “من فوقهم” ibaresinin “فخر عليهم السقف” ifadesini tekit ettiğini söylemiştir.⁸⁵²

Kassâb’ın tekit olduğuna işaret ettiği ayetlerden “ولا طائر يطير بجناحيه”⁸⁵³ ve “فخر عليهم”⁸⁵⁴ ikisi de fiili ona taalluk eden şeylerle kayıtlama türündendir. Bu kayıtlamadan maksat anlamı yoğunlaştırmak ve doğru yöne çekmek, yani tekit etmektir.⁸⁵⁵ Muhammed Ebû Mûsâ “فخر عليهم السقف من فوقهم”⁸⁵⁶ ayetini fiilin kayıtlandırılmasının bir örneği olarak görmüş ve buna benzer örnekler arasında “ولا طائر يطير بجناحيه”⁸⁵⁷ ayetini sunmuştur. Ardından şöyle demiştir:

“ذلكم قولكم بأفواهكم”⁸⁵⁸ ayetine bakıldığında görülür ki ‘ağızlarınızla’ lafzı fiili kayıtlandırmak için gelmiştir ve hafzedilse de mana anlaşılacaktır. Çünkü bir söz söylemek yalnızca ağızla mümkündür. Ancak burada bahsedilen söz Allah’a iftira olunca Allah Teala da bu sözü söyleyen kişiyi daha şiddetli bir ifade ile tehdit etmiş ve sözü onun her yanından göndererek bu asılsız sözden dönmesini istemiştir.”⁸⁵⁹

849 Bkz.: İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 122-123.

850 İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s. 775.

851 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 5, s. 471.

852 Bkz.: İbn Âşûr, a.g.e., c. 14, s. 135.

853 En'âm 6/38.

854 Nahl 16/26.

855 Bkz.: Muhammed Ebû Mûsâ, **Hasâisu't-Terâkîb**, Mektebetu Vehbe, Kahire 1980, s. 253.

856 Nahl 16/26.

857 En'âm 6/38.

858 “Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz sözünüzdür...” Ahzâb 33/4.

859 Bkz.: Ebû Mûsâ, a.g.e., s. 253 ve sonrası.

Bu son ayet için varılan sonuç “ولا طائر يطير بجناحيه”⁸⁶⁰ ayeti için de geçerlidir; nitekim burada da uçmak fiili ‘iki kanadıyla’ ibaresiyle kayıtlandırılmıştır.

Kassâb’ın itnâb ve hazfe değindiği ayetlerin serdedildiği bu bölümle onun bu iki konuya kısaca değindiği ve bunlardan ayrıntılı bahsetmediği görülmüştür. Ancak onun bu veciz değerlendirmelerinde hazif ve itnâbın belâğî işlevlerine önemli işaretler bulunmaktadır. Bu işaretler vasıtasıyla o, tefsirinde önem verdiği belâğî boyuta göndermelerde bulunmakta ve bunu hem belâğî unsurların detaylarına girmeden hem de îcazlı ifadelerle kolay, açık bir dille yapmaktadır.

860 En’âm 6/38.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: KASSÂB'IN TEFSİRİNDE BEDÎ İLMİ KONULARI

Giriş

İbnu'l-Mu'tezz, bedî ilmini kurup konularını belirleme hakkındaki ilmi çalışmalara başlayan ve bedî sanatlarını içeren el-Bedî kitabını telif eden kişidir.⁸⁶¹ Belâgat alimleri bedî ilmini sözün ayrıcalıkları noktasında özel bir mertebeye görmüşler, bu mertebeye tabiatıyla sanatçı olanların ulaşabildiğini ve bu alanın yaratıcılık gerektirdiğini düşünmüşlerdir.⁸⁶² Kur'an-ı Kerim'de geçen bedî sanatları da içlerinde manevi gayeler barındırmakta ve derin bir güzellik sağlamaktadır. Nitekim Kur'an'daki bedî sanatları sadece lafzî süslemek amacıyla gelmediği gibi Kur'an'ı bedî unsurlarından soyutlamak da mümkün değildir. Bilakis bu sanatlar Kur'an'da, ortadan kaldırılması manayı ihlal edecek bir konumdur.⁸⁶³

A. Bedî İlminin Tanımı

Lisânu'l-Arab'da geçtiğine göre bedî kelimesinin kök harfleri olan b.d.'a, bir şeyi ortaya koymak ve başlatmak demektir. Bedî ya da bed' ise ilk olan şey demektir. Kur'an-ı Kerim'de “قل ما كنت بدعا من الرسل” ayetinin manası “Ben ilk gönderilen peygamber değilim. Benden önce çok peygamber gönderildi.” şeklindedir. Bedî hem ortaya çıkan acayip şey hem de yaratıcı anlamına gelir. “أبدعت الشيء” bir şeyi benzersiz bir biçimde ortaya koydum, demektir. Bedî aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biridir. Yarattıklarını benzersiz biçimde yarattığı için ve her şeyden önce ilk yaratan olduğu için bu ismi almıştır. Bu mübdi' manasında olabileceği gibi bir şeyi başlatan anlamında da olabilir.⁸⁶⁴

Terim anlamıyla bedîyi Hatîb el-Kazvînî, “Delaleti açık ve söylendiği makama uygun (fasih ve belîğ) sözü güzelleştirme unsurlarını bildiren ilim” olarak tanımlamıştır.⁸⁶⁵

861 Abdulaziz Atîk, **İlmu'l-Bedî**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 2002, s. 75.

862 Bkz.: Münîr Sultân, **el-Bedî**, Meârif, İskenderiye 1986, s. 11.

863 Bkz.: Abdulfettâh Lâşîn, **el-Bedî fî Dav'i Esâlîbi'l-Kur'an**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1999, s. 3-4.

864 İbn Manzûr, a.g.e., c. 6, s. 8.

865 Kazvînî, **et-Telhîs**, s. 347.

B. Bedî İlminin Unsurları

Bu unsurlara muhassinât da denmektedir. Bununla kastedilen, sözün manevi ta'kidden uzak olup delaletinin açık olması ve muktezây-ı hale uygun olmasının ardından söze güzelleştirici unsurların eklenmesidir. Bedî ilmindeki muhassinât denen süsleme unsurları; lafzî ve manevi olmak üzere ikiye ayrılır.

Manevi süsleme unsurları öncelikle manayı güzelleştirmeye ilgilidir. Ancak bazı manevi unsurlar lafzî güzelleştirmeye de yarayabilir. Tıbâk, mukabele, tevriye, tecâhul-i ârif, leff-ü neşr (muraâtu'n-nazîr), te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zemm, te'kîdu'z-zemm bimâ yuşbihu'l-medh, hüsn-ü talîl ve irsâd bunlardan bazılarıdır.

Lafzî süsleme unsurları ise lafız odaklıdır. Seci ve izdivâc, cinas, reddu'l-acüz ale's-sadr, lüzumu mâ lâ yelzem, iktibas, tazmin ve îdâ' bunlardandır.⁸⁶⁶

4.1. İltifat Sanatı

Hasen Tabl belâgat ve edebi eleştiri külliyyatında iltifat teriminin birçok farklı terimle birlikte geçtiğini, bunların tümünün de “üsluptaki değişiklik” noktasında ortak olduğunu söylemiştir. Bu terimlerden bazıları; sarf, insiraf, televvun, muhâlefetu mukteza'z-zâhir, şücâ'atu'l-arabiyyedir.⁸⁶⁷ Ancak Arap belâgat ve edebi eleştiri külliyyatında en yaygın şekilde kullanılan terim iltifattır.⁸⁶⁸

Mekayîsu'l-Luğa kitabında l.f.t kökünün bükülme, bir şeyi kendi doğrultusundan ayırma anlamına geldiği söylenmiştir. İltifat kelimesi ise yüzü çevirme olarak tanımlanmıştır.⁸⁶⁹ İbn Manzûr ise “لَفَتَ وَجْهَهُ عَنِ الْقَوْمِ” cümlesini “yüzünü kavminden çevirdi” olarak tanımlamış ve teleffut kalıbının daha çok kullanıldığını söylemiştir. Bir şeye teleffut ya da iltifat etmeyi yüzünü ona çevirmek olarak açıklamıştır.⁸⁷⁰

866 Bkz.: Atîk, **İlmu'l-Bedî**, s. 76 ve sonrası; Kasım ve Dîb, a.g.e., s. 64 ve sonrası.

867 İbnü'l-Esîr iltifat sanatı hakkında “Arapçanın cesaretidir. Çünkü cesaret öne çıkmaktır ve cesur insan kimsenin binemediği bineklere biner ve kimsenin giremediği yerlere girer. Bkz.: İbnü'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 3.

868 Hasen Tabl, **Üslûbu'l-İltifât fî'l-Belâgati'l-Kur'aniyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998, s. 11.

869 İbn Fâris, a.g.e., c. 5, s. 258.

870 İbn Manzûr, a.g.e., c. 2, s. 84.

Terim olarak iltifatı İbnu'l-Mutezz; konuşanın sözünü hitap sîgasından haber sîgasına, haber sîgasından hitap sîgasına çevirmesi ya da bunun bir benzerini yapması olarak tanımlamıştır. Bir manadan diğerine yönelmeyi de iltifat olarak isimlendirmiştir.⁸⁷¹ Öte yandan İbnu'l-Esîr iltifat hakkında şöyle demiştir:

“Bu kelimenin aslı insanın sağdan sola dönmesinden, yüzüyle kimi zaman bir tarafa kimi zaman başka tarafa yönelmesinden gelir. Sözde de bir sîgadan başka sîgaya geçmek iltifattır. Muhatap sîgasından gaip sîgasına, gaip sîgasından muhatap sîgasına yönelmek bunun gibidir. Mazi fiilden gelecek zaman fiiline, gelecek zamandan mazi fiile geçiş yapmak da böyledir.”⁸⁷²

Sekkâkî de “Bu çeşit, sözü hikâye üslubundan gaip sîgaya aktarmaktan bahsediyorum, sadece müsnedun ileyle ilgili değildir. Bilakis hikâye, gaip ve muhatap sîgalarının tümü kendi içlerinde değiştirilebilir ve bu da meanî alimleri nezdinde iltifat olarak adlandırılır.” demiştir.⁸⁷³

Zerkeşî iltifat sanatının gayesine işaret ettiği sözlerinde şöyle demektedir: “Dinleyiciyi yumuşatıp alıştırmak, onun dinçliğini yenileyip söze tek bir üslupla devam edilmesi durumunda meydana gelebilecek dikkat dağınıklığını önlemektir.”⁸⁷⁴ Diğer taraftan Hasen Tabl, iltifat sanatının Kur'an-ı Kerim'de oldukça yaygın olduğunu, hatta Kur'an'da en çok geçen belâgat sanatı olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁵

4.1.1. Kassâb'ın Tefsirinde İltifat Çeşitleri

Kassâb, iltifat sanatı bulunan ayetlere yaptığı yorumlarda açıkça iltifat lafzına yer vermemiştir. Bunun yerine bu sanatı ifade etmek üzere “haber üslubundan hitap üslubuna dönme”, “gaip lafızla hâzır lafzı kastetmek”, “gaipten haber verme lafzından hazırden haber verme lafzına dönme” gibi ifadeler kullanmıştır. Keza ayetlerde iltifat üslubuna işaret etmekle yetinmiş, bu üslubun yerine getirdiği belâğî işlev hakkında konuşmamıştır. Bazen de Kur'an kıraatlerinden birinin doğruluğuna işaret etmek için

871 Abdullah İbnu'l-Mutezz, **el-Bedî fî'l-Bedî** (thk. İrfân Mataracı), Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 2012, s. 73.

872 İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 3.

873 Sekkâkî, a.g.e., c. 1, s. 199.

874 Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 314.

875 Tabl, a.g.e., s. 55.

iltifat sanatını delil olarak kullanmıştır. Kassâb'ın iltifat sanatına işaret ettiği yerler, aşağıdaki iltifat çeşitleri altında mütalaa edilebilir.

4.1.1.1. Muhatap sîgasından gaip sîgasına iltifat (heybet ve azamet hissi verme):

Zemahşerî'ye göre gaip sîgasından muhatap sîgasına geçişin sözde sanatlı bir üslup olduğunu düşünmekte, bir üsluptan diğerine geçişin dinleyicinin dikkatini canlı tutma ve can kulağıyla dinlemesini sağlama noktasında faydalı olduğunu söylemektedir.⁸⁷⁶ Öte yandan İbnu'l-Esîr ona bu konuda itiraz etmekte ve onun bu görüşünü sözde bir kusur telakki etmektedir. Bunun nedeni ona göre; bir üsluptan diğerine geçmekteki hedefin dinleyicinin dikkatini canlı tutmak olması durumunda dinleyicinin tek bir üsluptan sıkıldığı ve canlandırılmaya ihtiyaç duyduğunun anlaşılmasıdır. Ardından Kur'an'da birçok yerde gaipten muhataba ya da muhataptan gaibe geçiş olduğunu söyleyen İbnu'l-Esîr, tüm bu geçişlerin sözün gerektirdiği bir fayda nedeniyle yapıldığını ifade etmekte ve bu faydayı tek bir şeyle sınırlandırmayı mümkün görmemektedir. Bu faydanın bazen gaip sîgadan muhatap sîgasına geçerek muhatabı tazim etmek olduğunu bazen de gaibi tazim etmek için bunun tam tersinin yapılabileceğini söylemektedir.⁸⁷⁷

İltifatın bu türü Kassâb'ın tefsirinde “Rabbimiz! Şüphesiz sen, gizlediğimizi de açığa vurduğumuzu da bilirsin. Yerde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.” “Hamd, iyice yaşlanmış iken bana İsmail'i ve İshak'ı veren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir.”⁸⁷⁸ ayetine yaptığı yorumda işlenmektedir. Kassâb bu ayette “Hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.” ifadesinde “Rabbimiz! Şüphesiz sen, gizlediğimizi de açığa vurduğumuzu da bilirsin.” sözündeki hitap üslubundan haber üslubuna geçiş olduğunu; bunun da “Sana hiçbir şey gizli kalmaz.” ifadesi kullanılmayarak yapıldığını söylemiştir. Kassâb bu geçişi, “ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مسلمين”⁸⁷⁹ ifadesinin mansup okunduğu kıraate delil olarak görmüştür. Zira bu ayette “والله ربنا”⁸⁸⁰ ifadesinin mansup okunduğu kıraate delil olarak görmüştür. Zira bu ayette

876 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 28-29.

877 Bkz.: İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 3, s. 2-4.

878 İbrahim 14/38-9.

879 En'âm 6/23.

880 Hamza, Kisâî, Halef, A'meş, Alkame, Mufaddal, Şa'bî, Hasen b. Ayyâş “والله ربنا” şeklinde yani ربنا kelimesini nida üzere mansup olarak okumuşlardır. Bkz.: Ferrâ, a.g.e., c. 1, s. 330; Abdurrahmân b. Zencele, **Huccetu'l-Kırâ'ât** (thk. Saîd el-Efgânî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, s. 244; Abdullatif Hatîb, **Mu'cemu'l-Kırâ'ât**, Dâru Sa'duddîn, Dimaşk t.y., c. 2, s. 407.

bahsedilen kıraatin kabul edilmesi gaip sîgadan hitap sîgasına iltifat olduğunu göstermektedir.⁸⁸¹

Kassâb'ın “Hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.” ifadesini hitap sîgasından gaip sîgaya iltifat olarak kabul etmesi görüşü, bu sözün İbrahim (a.s)'den sâdır olması üzerine kuruludur. Nitekim Allah Teala'dan sâdır olması durumunda üslupta bir iltifat sanatı gerçekleşmemiş olacaktır. Müfessirlerden bazıları bu sözü söyleyenin Hz. İbrahim olduğunu bazıları da Allah Teala olduğunu söylemişlerdir. Misal Ebû Hayyan, bu sözün sahibinin Hz. İbrahim olduğunu söylemiş ve delil olarak da sözün öncesinde ve sonrasındaki sözlerin ona ait olduğunu göstermiştir. Ardından bu sözün, Allah Teala'nın Hz. İbrahim'i tasdik etmek için söylediği bir sözü olduğuna dair başka bir görüşü aktarmıştır.⁸⁸² Öte yandan Beğavî, müfessirlerden çoğunun bu sözü Allah Teala'nın sözü olarak gördüklerini söylemiştir.⁸⁸³

Tâhir b. Âşûr da “Hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.” sözünün “Şüphesiz sen, gizlediğimizi de açığa vurduğumuzu da bilirsin.” sözünü destekleyici bir tezyîl olduğunu; yani bunun manasının “Sen bizim içinde bulunduğumuz halleri ve her şeyi bilirsin.” olduğunu söylemiştir. Sözün tezyîl olması nedeniyle içinde Allah lafzı açıkça söylenmiş, bu sayede cümlenin bir önceki cümleden müstakil bir halde gelmesi ve mesel halinde kullanılması sağlanmıştır.⁸⁸⁴

Ebû Suûd ise bu ayetteki iltifatın faydası hakkında şunları söylemiştir: “Hitap sîgasından birçok sıfatı kapsayan Allah lafzına geçiş, heybet ve hüküm hissi verir. ‘Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.’⁸⁸⁵ ayetinde de bunun bir benzeri vardır. Ayetin sonunda genel ifadenin kullanılma sebebi bu hükmün tek bir şeyle ilgili olmayıp her şeyi kapsamaması ve buna uygun olanın Allah Teala'nın adını her şeyin varlık ilkesi olarak zikredilmesi gerekliliğidir. Bu ayetteki

881 Bkz.: el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 38.

882 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 5, s. 422.

883 Bkz.: Beğavî, a.g.e., c. 4, s. 357.

884 İbn Âşûr, a.g.e., c. 13, s. 243.

885 Mülk 67/14.

sözün bizzat Allah Teala'nın sözü olduğu, ara söz olarak gelip İbrahim (a.s)'ı tasdik ettiği de söylenmiştir.⁸⁸⁶

Kassâb'ın ve diğer müfessirlerin görüşlerine bakıldığında ayette hem iltifatın varlığı hem de yokluğunun mümkün olduğu görülmektedir. İltifat sanatının var olup olmadığı, "Hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." sözünün kime ait olduğu ile ilgilidir. Allah Teala'ya aitse ayette iltifat olmadığı söylenir. Hz. İbrahim'e aitse burada hitap sîgasından gaip sîgaya iltifat gerçekleştiği söylenir. Bu iltifat, Allah Teala'nın isminin açıkça söylenmesini gerekli kılmıştır, bu da heybet ve azamet hissi vermiştir. "Sana hiçbir şey gizli kalmaz." ifadesi gibi zamirle kendisine işaret edilmesi durumunda lafzı celalin yerine getirdiği belâğî işlev hasıl olmayacaktır.

4.1.1.2. Gaip sîgadan muhatap sîgasına geçiş

a. Birinci Ayet; Muhatabın Şanını Tazim: Kassâb "Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm olan Allah'a mahsustur."⁸⁸⁷ ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Bu sözün başında hazfedilmiş bir -De ki- vardır. Adeta Allah Teala 'De ki Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz."⁸⁸⁸ demektedir. Böylece söz birbiriyle uyumlu olmakta ve hamt, hikâye sîgasına hamledilebilmektedir. Bu da -Allah daha iyi bilir- Ebû Ubeyd'in⁸⁸⁹ Arapların haber sîgasından muhatap sîgasına geçiş yaptığına dair sözünden hakikate daha yakındır; ancak bu söz de güzel, reddedilmeyecek bir sözdür."⁸⁹⁰

Kassâb Fatiha suresinin en başında ilk ayeti olan "Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan Allah'a mahsustur." ayetinden önce gelen bir "De ki" ifadesi takdir etmektedir. Bu takdir Ebû Ubeyd'in, "Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan Allah'a mahsustur." ayetinden "Ceza gününün maliki..." ayetine kadar devam eden gaip sîgadan "Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz." ayetinden

886 Ebû Suûd, a.g.e., c. 5, s. 53.

887 Fâtiha 1/1.

888 Fâtiha 1/1-4.

889 Ebû Ubeyd: Ebû'l-Kasım b. Sellâm. Hicri 157 yılında doğmuştur. Arapçanın ilimlerine hakimdi. Ğarîbu'l-Kur'an isimli bir kitabı vardır. Mekke'de hicri 224 yılında vefat etmiştir. Biyografisi için bkz.: Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 10, s. 490; Bağdâdî, a.g.e., c. 12, s. 401. (Kassâb'ın kendisine nispet ettiği bu söze ulaşamamıştır.)

890 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 83-84.

itibaren muhatap sîgasına bir geçiş olduğuna dair görüşüne zıttır. Ancak Kassâb Ebû Ubeyd'in görüşünü inkâr etmemiş, bilakis bu görüşü güzel bir görüş olarak değerlendirmiş; bununla birlikte “De ki” takdirini daha doğru bulmuştur.

Kassâb'ın mahzûf takdiri yönündeki görüşü Taberî ve Mâturîdî tarafından da savunulmuştur.⁸⁹¹ Kassâb'ın da güzel bulduğu ve gaip sîgadan muhatap sîgasına geçiş olduğunu söyleyen diğer görüşü ise Zemhaşerî, Râzî ve İbnu'l-Esîr desteklemiş ve bu ayette iltifat sanatı olduğunu söylemişler; ancak iltifat sanatının ayette yerine getirdiği belâğî işlev noktasında farklı görüşler ortaya atmışlardır.

Nitekim Zemahşerî, hitap üslubunun ibadetin Allah'a mahsus olduğuna daha iyi delalet etmesi nedeniyle bu iltifatın gerçekleştiğini savunmuş ve şöyle demiştir: “Bu bağlamın özelliği öncelikle hamda layık olanın zikredilip onun büyük sıfatlarına yer verilmesiyle şâmi yüce ve övgüyü, itaati ve kendisinden yardım istenmesini hak eden bir varlığa dair ilim hasıl olmasıdır. Daha sonra bu varlığa, zikredilen sıfatlarla seslenilmiş ve ‘Ey sıfatları bunlar olan; biz ancak sana ibadet ederiz ve ancak senden yardım dileriz. Senden başkasına ibadet de etmeyiz başkasından yardım da dilemeyiz.’ denmiştir; böylece daha önce verilen tüm bu sıfatlara sahip olan varlığın ibadete layık olan tek varlık olduğu, muhatap sîgasıyla daha net bir şekilde ortaya konmuştur.”⁸⁹²

Öte yandan İbnu'l-Esîr, gaip sîgadan muhatap sîgasına geçişin nedeni olarak hamdın ibadetten farklılığını zikretmiştir. Nitekim o şöyle demektedir:

“Gaip sîgadan muhatap sîgasına, hamdın ibadetten farklı olması nedeniyle geçiş yapılmıştır. Dikkat edilirse insan herhangi birine hamdedebilirken herkese ibadet etmez. Durum böyle olunca hamd lafzı, haber cümlesinde ve gaip sîgada gelmiştir; ‘Hamd sana olsun.’ denmemiştir. Ancak itaatin en ileri boyutu olan ibadet söz konusu olduğunda doğrudan muhatap sîgası kullanılmış, surenin sonunda da ‘kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet’ denilerek yine açık bir şekilde hitap gerçekleşmiştir.”⁸⁹³

Râzî'ye göre ise bu iltifatın belâğî gayesi birden fazla olmakla birlikte şu hususlarda özetlenebilir:

891 Bkz.: Taberî, **Tefsîr**, c. 1, s. 139-140; Mâturîdî, a.g.e., c. 1, s. 362.

892 Zemahşerî, a.g.e., s. 28-29.

893 İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 5.

- Gaip sîgasıyla temsil edilen uzaklıktan muhatap sîgasıyla temsil edilen yakınlığa geçişi sağlama.

- İbadetin hizmet olması, hizmetin de muhatap sîgasıyla olması.

Bunlar ışığında denebilir ki ilk üç ayette Allah Teala'ya övgü olması nedeniyle övgüye uygun olan gaip sîgası tercih edilmiş, daha sonra ibadetten bahsedilince de ibadete daha uygun olan muhatap sîgasına geçilmiştir.⁸⁹⁴

Saîd Nursî de bu ayette iltifat olduğunu savunmuş ve şöyle demiştir: “İyyâke lafzı ‘Rabbine onu görüyormuş gibi ibadet et’ şiarını temsil eder.”⁸⁹⁵ Bu sözleriyle o, ayetteki iltifat sanatının kul ile Allah’ı adeta yan yana getirme işlevini yerine getirdiğine işaret etmektedir.

Tüm bu sözlerden yola çıkarak bu suredeki iltifat sanatının yerine getirdiği işlevin birçok farklı şekilde anlaşılabilirliği görülmektedir. Yine Kassâb’ın işaret ettiği ve ayette iltifat sanatının varlığını öngören görüşün müfessirler nezdinde yaygın olduğu görülmektedir.

b. İkinci Ayet: Kassâb şöyle demiştir: “Kendilerine âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman o kafirlerin yüz ifadelerinden inkarlarını anlarsın. Neredeyse, kendilerine âyetlerimizi okuyanlara hışımla saldıracaklar.”⁸⁹⁶ ayetinde haber sîgasından hitap sîgasına geçişin delili vardır. Eğer bu caiz olmasaydı ayette ‘O kafirlerin yüz ifadelerinden inkârları anlaşılır.’ denirdi.”⁸⁹⁷ Bu sözleriyle Kassâb, ayette haber sîgası olarak adlandırdığı gaip sîgasından muhatap sîgasına geçişin caiz oluşuna delil görmektedir. Bu geçişin caiz olmaması durumunda ise ayetteki “anlarsın” ifadesi yerine “anlaşılır” ifadesinin kullanılması gerektiğini söylemiştir. Zemahşerî tefsirinde يُعرف şeklinde meçhul sîgayla kıraatin de olduğunu aktarmıştır.⁸⁹⁸

894 Râzî, a.g.e., c. 1, s. 255-256.

895 Saîd Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fi Mezânni'l-İcâz* (thk. İhsân es-Sâlihî), Şeriketu Sözlür, Beyrut 2002, s. 30.

896 Hac 22/72.

897 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 342.

898 Bkz.: Zemahşerî, a.g.e., s. 70. İsa b. Ömer bu şekilde (يُعرف) okumuştur. Bkz.: Hatîb, a.g.e., c. 6, s. 143.

Araştırmada görüşlerine başvurulmuş müfessirlerin hiçbirinin bu ayette iltifat sanatı olduğuna dair bir görüşüne rastlanmamıştır. Açıkçası bu ayette gaip sîgasından muhatap sîgasına bir geçiş de söz konusu değildir. Nitekim ayet en başından itibaren Resulullah (s.a.v)'a hitaben gelmiştir.⁸⁹⁹ Bu ayetten önce gelen ayetler buna delalet etmektedir. Ayetteki تعرف fiili de yine ona hitabendir. Bu tıpkı “Zeyd gelirse onun yüzünde mutluluğu görürsün.” cümlesi gibidir; burada bir üsluptan diğerine iltifat gerçekleşmemiştir.

c. Üçüncü Ayet; Korkutma ve Azarlama: Kassâb “Onlar, "Rahmân bir çocuk edindi" dediler. And olsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız.”⁹⁰⁰ ayetinin “والله ربنا”⁹⁰¹ ayetindeki görüşünü desteklediğini söylemiştir. Çünkü bu ayette “siz ortaya attınız” denmiş ve öncesindeki üslup devam ettirilip “onlar ortaya attılar” denmemiştir. Bu da ona göre mecrur ve mansup kıraatleri muhtemel kılan bir dil genişliğine işaret etmektedir.⁹⁰² Bu sözlerinde Kassâb, ayette “dediler” lafzındaki gaip sîgasından “ortaya attınız” lafzındaki muhatap sîgasına geçiş olduğuna işaret etmekte, bu iltifatın رَّبَّنَا و الله kıraatinin cevazına delil olduğunu söylemektedir.

Bu iltifatın yerine getirdiği belâğî işlev Beyzâvî'ye göre “Abartılı bir şekilde yermek ve onların Allah'a karşı küstahlıklarını onların aleyhine kayda almaktır.”⁹⁰³ Diğer taraftan Ebû Suûd şöyle demiştir: “Azarlamamanın son noktasında işledikleri oldukça çirkin ve iğrenç bu fiilden dolayı hasıl olan gazap ortaya konmuş; yaptıkları işin çirkinliği, cehaletleri ve küstahlıkları anlatılmıştır.”⁹⁰⁴ Tâhir b. Âşûr ise iltifat sanatının gayesini şöyle açıklamıştır: “Murat edilen manada hiçbir karışıklığa mahal vermeden azarlamamanın kendilerine net bir şekilde ulaşılması sağlanır.”⁹⁰⁵ Allâme Alevî ise bu iltifatın gerekçesi için şunları söylemiştir: “Gaip sîgadan muhatap sîgasına, işledikleri suçu bizzat onlara söylemek için geçilmiştir.”⁹⁰⁶

899 Râzî, a.g.e., c. 23, s. 66.

900 Meryem 19/88-89.

901 “Sonunda onların manevraları, "Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz (ona) ortak koşanlar değildik" demelerinden başka bir şey olmayacaktır.” ayetinden bir kesittir. En'âm 6/23.

902 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 279-280.

903 Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 20.

904 Ebû Suûd, a.g.e., c. 5, s. 285.

905 İbn Âşûr, a.g.e., c. 16, s. 170.

906 Muhammed el-Emin el-Ermî el-Hererî, **Hadâiku'r-Rûh ve'r-Reyhân fî Ravâbî Ulûmi'l-Kur'an** (haz. Hâşim Muhammed Mehdî), Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2002, c. 17, s. 243.

Sonuç olarak denebilir ki Kassâb ve müfessirler bu ayette iltifat sanatı olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu sanatın gayesi konusunda da her biri “muhatapları azarlama” noktasında birleşmektedir. Buna göre Allah Teala onların attıkları iftirayı gaip sîgasıyla haber verdikten sonra bu iftira nedeniyle azarlamak istediği zaman muhatap sîgasına geçmiştir; zira azarın muhatabı daha fazla ve derinden etkilemesi için bunda muhatap sîgasının kullanılması gerekir.

d. Dördüncü Ayet: “O ağır iftirayı uyduranlar, sizin içinizden bir güruttur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın. Aksine o sizin için bir hayırdır.”⁹⁰⁷ ayeti hakkında Kassâb şöyle demektedir: “Bu ayet birçok şeye delildir... Bunlardan biri ‘Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın.’ kısmında haber sîgasından muhatap sîgasına geçiştir. Burada kastedilen ‘iftirayı ve onun atılmasını sizin için kötü bir şey sanmayın’dır. ‘Aksine o sizin için bir hayırdır.’”⁹⁰⁸ Kassâb’ın sözlerinden anlaşılan, onun “Ağır iftirayı uyduranlar” ifadesindeki gaip sîgasından “... sanmayın” ifadesinde muhatap sîgasına geçiş olduğu yönündeki görüşüdür. Bu ayetteki yorumu onun ikinci ayetteki yorumuna benzemektedir. Burada da esasen bir üsluptan diğerine geçiş yoktur; Allah Teala ayetin başından itibaren kendilerine iftira atılanlara seslenmekte ve iftira atanlar hakkında haber vermektedir.⁹⁰⁹ Dolayısıyla burada bir üslup değişikliği hasıl olmamış, nitekim bu ayette iltifat sanatı olduğuna dair başka bir söze de rastlanmamıştır.

4.1.1.3. Mütakellim sîgasından gaip sîgasına geçiş (Merhamet ve güven hissi):

Kassâb, “Allah'a karşı gelmekten sakınanları Rahmân'ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi toplayacağımız, suçluları da suya koşan susuz develer gibi cehenneme sevkedeceğimiz günü düşün!”⁹¹⁰ ayeti hakkında şöyle demiştir:

“Bu ayet birçok şeye delildir; bunlardan biri de En’âm suresindeki ‘والله ربنا’ ifadesinin dil genişliği kabilinden mansup okunabilmesidir. Bu da haber sîgasından muhatap sîgasına geçişle gerçekleşmiştir. Dikkat edilirse Allah Teala ‘Allah'a karşı gelmekten sakınanları Rahmân'ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi toplayacağımız...’ demiş ve hem Rahmân ismini hem

907 Nur 24/19.

908 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 432.

909 Bkz.: Râzî, a.g.e., c. 23, s. 173; Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 100.

910 Meryem 19/85-86.

de ‘biz’ sîgasını kullanmış, ‘Bizim huzurumuzda toplayacağımız...’ dememiştir.”⁹¹¹

Bu ayet, Kassâb’ın “والله ربُّنا” ifadesinin mansup okunuşuna delil olarak gösterdiği üçüncü ayettir. Bu ayette o, “toplayacağımız” ifadesindeki mütekellim sîgasından, “Rahmân’ın huzurunda” ifadesindeki gaip sîgasına geçildiğini; nitekim “bizim huzurumuza” demediğini ortaya koymaktadır.

Müfessirlerden Kassâb’ın görüşüne işaret eden kimsenin bir sözüne ulaşılammakla birlikte Beyzâvî, Rahmân isminin kullanılma sebebine işaret etmiştir. Bu işaret vasıtasıyla ayetteki iltifatın yerine getirdiği belâğî işlev anlaşılabilir. Nitekim Beyzâvî şöyle demiştir: “Bu surede bu ismin seçilmesinin bir nedeni vardır. Belki de bunun nedeni; sözün bağlamının Allah’ın sayısız nimetleri ve bunlara şükredenlerle inkâr edenlerin heyetler halinde Allah’ın huzuruna çıkmaları, bunun da tıpkı kralların huzuruna çıkan insanların onlardan ihsan ummaları gibi olmasıdır.”⁹¹² Dolayısıyla Kur’an’da mütekellim sîgasından gaip sîgasına geçilmeseydi ve “Rahman’ın huzurunda” yerine “huzurumuzda” denseydi Beyzâvî’nin “Rahman” isminin seçilmesine dair işaret ettiği fayda hasıl olmazdı. Beyzâvî’nin işaret ettiği görüşten Şerefuddîn et-Tayyibî de bahsetmiş ve eklemiştir: “Adeta burada ‘Allah’a karşı gelmekten sakınanları, onları rahmetiyle kuşatan ve merhametiyle sarıp sarmalayan Rablerinin huzuruna çıkardığımız gün...’ denmektedir.”⁹¹³ Dolayısıyla bu ayette Rahman isminin kullanılması, Allah’ın rahmetinin hissettirilmesi belâğî işlevini yerine getirmiştir.

Öte yandan İbnu’l-Cevzî, bu ayette iltifat sanatını ortadan kaldıran bir kıraate yer vermiş ve şöyle demiştir: “İbn Mesûd ve Ebû İmrân ‘يوم يَحْشُرُ’ ve ‘وَيَسُوقُ’ şeklinde; Übeyy b. Ka’b, Hasan el-Basrî, Muâz el-Kari’ ve Ebu’l-Mütevekkil en-Nâcî ise ‘يوم يَحْشُرُ’ şeklinde okumuşlardır.”⁹¹⁴

Bu görüşlerden hareketle araştırmacının ulaşabildiği kadarıyla Kassâb’ın bu ayetteki iltifatla ilgili sözlerinin münferit olduğu anlaşılmaktadır. Onun da bu iltifatla ilgili

911 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 278-279.

912 Beyzâvî, a.g.e., c. 4, s. 20.

913 el-Huseyn et-Tayyibî, **Hâşiyetu’t-Tayyibî alâ’l-Keşşâf** (thk. Ömer Hasen el-Kayyâm), Câizetu’d-Dubây ed-Devliyye li’l-Kur’ani’l-Kerîm, Dubai 2012, c. 10, s. 105.

914 İbnu’l-Cevzî, a.g.e., s. 886-887.

işaretleri, doğru bulduğu kıraate delil gösterme bağlamında gelmiştir; bu nedenle de ayetteki iltifat hakkında uzun uzadıya konuşmamış ve gayesiyle işlevini açıklamamıştır.

4.1.1.4. Gaip sîgasından mütekkellim sîgasına geçiş:

a. Birinci Ayet; Mütekkellimin Rahmetini Teyit Etme: Kassâb “Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler var ya; işte onlar benim rahmetimden ümit kesmişlerdir.”⁹¹⁵ ayeti hakkında şöyle söylemektedir: “Bu ayet gaip lafzı hâzır lafızla ifade etmenin delilidir. Dikkat edilirse önce ‘Allah’ın ayetlerini ve ona kavuşmayı inkâr edenler...’, sonra ‘...onlar benim rahmetimden ümit kesmişlerdir.’ denmiş ve ikinci kısımda ‘...onun rahmetinden...’ denmemiştir.”⁹¹⁶ Kassâb bu sözlerinde hâzır lafızla mütekkellim sîgasını kastetmektedir. Zerkeşî bu ayete işaret etmiş ‘cümlelerin iki ayrı parçasında olmasa bile’ iltifat gerçekleşmesinin örnekleri arasında bu ayeti zikretmiştir.⁹¹⁷

Râzî de rahmetin Allah’a mütekkellim sîgasıyla isnat edilmesinin gerekçesi olarak şunları söylemiştir: “Rahmet zikredildiğinde bunu bizzat kendisine isnat ederek ‘rahmetim’ demiş, azap zikredildiğinde ise bunu kendisine isnat etmemiştir. Bu da Allah Teala’nın rahmetinin azabının önüne geçmesi nedeniyle ve kullarına rahmetinin herkesi kapsadığını, kendisinin rahmet sahibi olduğunu bildirmesi içindir.”⁹¹⁸ Bu sözlerden yola çıkılarak ayette gaip sîgasından mütekkellim sîgasına geçişin nedeninin Allah’a isnat edilen rahmetin kullara hissettirilmesi olduğu söylenebilir.

Tâhir b. Âşûr ise ayette iki farklı sîganın kullanılmasını şu sözleriyle açıklamaktadır: “‘Allah’ın ayetleri’ ifadesinde mütekkellim zamiri olmaksızın Allah lafzının verilmesi ayetlerin önemine dikkat çekmek ve Allah’a nispet edilen bu ayetlerin inkâr edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktır. ‘Rahmetim’ lafzında mütekkellim sîgasına geçiş yapılmasıyla ise sözdeki üslup muktezây-ı zâhire döndürülmüştür.”⁹¹⁹

915 Ankebut 29/23.

916 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 579.

917 Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 332.

918 Râzî, a.g.e., c. 25, s. 51.

919 İbn Âşûr, a.g.e., c. 20, s. 234.

Yukarıda verilen sözlerden hareketle bu ayette gaip sîgasından mütekellim sîgasına geçiş olduğu; nitekim ‘Allah’ın ayetleri’ kısmında kullanılan gaip sîgasından ‘rahmetim’ kısmındaki mütekellim zamiriyle mütekellim sîgasına geçiş yapıldığı sonucuna varılmaktadır. Bu iltifatın gayesi ise Allah Teala’nın rahmeti bizzat mütekellim zamiriyle kendine isnat etmesi ve muhatapların böylece onun rahmetinden emin olup bu rahmetin büyüklüğünü hissetmeleridir.

b. İkinci Ayet; Mütekellimin İlgisini Ortaya Çıkarmak: Kassâb ““Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı.”⁹²⁰ ayetine yaptığı yorumda şöyle demektedir: “...Sana vahyettiğini, İbrahim'e emrettiğini...” sözü, gaip lafızdan hâzır lafza geçişin caiz olduğuna delildir.⁹²¹ Bu sözlerinde Kassâb, gaip sîgasından mütekellim sîgasına geçişin caiz olduğunu bu ayetteki kullanımla delillendirmektedir. Ancak araştırma süresince müfessirlerden birinin böyle bir görüşüne rastlanmamıştır. Yalnızca Alûsî'nin bu ayetteki iltifatın yerine getirdiği belâğî işlev hakkında açıklaması vardır. Buna göre bu işlev, Allah Teala'nın peygamberi Muhammed (s.a.v)'e özellikle işaret etmek istemesidir. Nitekim Alûsî şöyle demektedir: “Mütekellim sîgasına geçilerek azamet nûnuyla vahyetmenin ifade edilmesi, Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyine son derece özen göstermesi nedeniyledir. Bu da Hz. Muhammed (s.a.v)'e verilen şeriatın en önemli şeriat olduğuna delildir. Keza ayetin bu kısmında ism-i mevsullerin aslı olan الذي isminin kullanılması da bunu destekler.”⁹²²

Bu ayette Allah Teala, insanlara vahyettiği dinden haber vermeye gaip sîgasıyla başlamış ve “Nûh'a emrettiğini...” demiştir. Daha sonra Hz. Muhammed (s.a.v)'e vahyinden bahsederken mütekellim sîgasına geçmiş ve “Sana vahyettiğimiz...” demiştir. Bu da bu vahyin önemine işaret etmektedir. Nitekim İbrahim, Musa ve İsa peygamberlere vahyettiğinden bahsederken yine gaip sîgasına dönmüştür.

920 Şûrâ 42/13.

921 el-Kassâb, a.g.e., c. 4, s. 90.

922 Şihâbuddîn el-Alûsî, **Rûhu'l-Meânî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. 13, s. 22.

4.1.1.5. Mütakellim sîgasından muhatap sîgasına geçiş:

Kassâb, “De ki: "Bana, (Allah'a) teslim olanların ilki olmam emredildi ve sakın Allah'a ortak koşanlardan olma (denildi).”⁹²³ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Burada haber (mütakellim) sîgasından hitap (muhatap) sîgasına geçiş olması muhtemeldir. Zira önce ‘...olmam’ denmiş sonra ‘...olma’ ifadesi gelmiştir. Bir diğer ihtimal de burada ihtisarı sağlamak için bir mahzuf takdir edilmesidir. Adeta ‘De ki: Bana (Allah’a teslim olanların ilki olmam emredildi ve bana müşriklerden olma, denildi.’ denmektedir.”⁹²⁴ Ardından Kassâb şöyle demiştir: “Hangisi olursa olsun dildeki genişliğe işaret eder. Allah murat ettiği manayı en iyi bilendir.”⁹²⁵

Kassâb bu ayet hakkında iki ihtimal sunmuştur. Birincisi “...olmam” ifadesindeki mütakellim sîgasından “...olma” ifadesindeki muhatap sîgasına iltifat edildiği ihtimalidir. Araştırma sırasında görüşlerine başvurulmuş müfessirlerden hiçbirinin bu ihtimale değinmediği tespit edilmiştir. Diğer ihtimal ise bazı müfessirlerin görüşleri tarafından desteklenmektedir. Örneğin Beyzâvî şöyle demiştir: “Müşriklerden olma, yani bana ‘müşriklerden olma’ denildi. Baştaki ‘de ki’ ifadesine atfedilmesi de mümkündür.”⁹²⁶ Zemahşerî de ayetteki mevzubahis ifadeyi “Bana müşriklerden olma, denildi.” şeklinde takdir etmiştir.⁹²⁷

Kassâb ise bu iki ihtimali de dildeki genişliğe delil kabul etmektedir. Ona göre ayette iltifat olsa da hazif olsa da varılan sonuç dildeki genişliktir.

Kassâb’ın tefsirinde iltifat sanatının en öne çıkan örneklerinden bahsedilen bu kısımda Kassâb ile müfessirlerin görüşlerinin ayetlerdeki iltifat sanatı hususunda örtüştüğü; ancak bazılarında Kassâb’ın görüşünü destekleyen müfessirlerin bulunmadığı görülmektedir. Kassâb’ın bu sanatı ele aldığı ayetlerde kimi zaman amacı bir kıraate delil göstermek kimi zaman da Arapçadaki dil genişliğini ve bir üsluptan diğerine geçişin caiz olduğunu ispatlamaktır. Amacı bu olduğundan bu bedî sanatını ele aldığı yerlerde uzun uzadıya yorum yapmamıştır. Bununla birlikte iltifat sanatına işaretleri

923 En’âm 6/14.

924 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 332-333.

925 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 332-333.

926 Beyzâvî, a.g.e., c. 2, s. 156.

927 Zemahşerî, a.g.e., s. 321.

vasıtasıyla onun bedî üsluplarının henüz yerleşip ilim halini almadığı, bu ilim hakkında sistematik eserlerin telif edilmediği bir dönemde bedî üsluplarından biri olan iltifat hakkında bilgi sahibi olduğu sonucuna varılmaktadır.

4.2. Te'kîdu'l-Medh bimâ Yuşbihu'z-Zemm (Yergi Biçiminde Pekiştirmeli Övgü)

Abdulazîz Atîk bedî sanatlarının manevi muhassinâtı kısmında olan bu sanatı İbnu'l-Mutezz'in keşfettiğini ve bazı belâgat alimlerinin bu bedî sanatını "istisna" olarak adlandırdığını söylemektedir.⁹²⁸ Bu sanat üç çeşittir: Birinci çeşit bir şeyde bir yergi sıfatının bulunmadığını söyledikten sonra bundan bir övgü sıfatını istisna etmek şeklinde olur. Nâbiğa ez-Zübyânî'nin basit veznindeki şu beytinde buna örnek vardır:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُوْفُهُمْ بِهِنَّ فَنُؤْلٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَابِ⁹²⁹

"Onların hiçbir kusuru yoktur. Ancak onların kılıçları düşmanla savaşmaktan yıpranıp bozulmuştur."

Bu beytinde Nâbiğa öncelikle methettiği kişilerde hiçbir kusur olmadığını söylemiş, sonra dönüp bir kusur zikrederek ilk sözünden istisna yapmıştır. Bu kusur da onların kılıçlarının düşmanla savaşmaktan yıpranmış olmasıdır ki bu bir övgü sıfatı olup yergi sıfatı değildir.

İkinci çeşit bir övgü sıfatını zikrettikten sonra istisna edatı getirerek başka bir övgü sıfatına yer vermek şeklinde olur. Hz. Peygamber'in "أنا أفضل العرب بيد أني من قريش" yani "Ben Arapların en fasihiyim. Ancak ben Kureyş'tenim." sözünde bu çeşit görülmektedir. Bu çeşitte istisna edatının müstakil olarak gelmesi ve muttasıl olarak takdir edilmemesi gerekir. Çünkü burada bir övgü sıfatıyla istisna edilebilecek genel bir yergi sıfatı nefyedilmez.

Üçüncü çeşitte ise içerisinde yergi manası olan bir fiilden övgü manasında bir sıfat istisna edilir ve bu fiil sıfatta amel eder. Allah Teala'nın "Sen sırf, Rabbimizin âyetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyuyorsun." ayetinde hınç duymaktan

928 Atîk, *İlmu'l-Bedî*, s. 164.

929 Ziyâd en-Nâbiğa ez-Zübyânî, *ed-Dîvân* (thk. İbrahim Muhammed Ebû'l-Fadl), Dâru'l-Meârif, Mısır t.y., s. 44.

kasıt ayıplamaktır. Oysa Allah’a iman etmek tüm iyiliklerin ve övgülerin başıdır. Bu nedenle ayette geçen ve ayıplamak, yermek anlamı taşıyan **تَقَم** fiilinden **إِلا** edatıyla istisna yapılmış ve övgü sıfatı olan iman getirilmiştir. Yine bu fiil, iman olarak tevil edilen **أَن آمَنَّا** lafzında amel etmektedir.⁹³⁰

4.2.1. Kassâb’ın Tefsirinde Te’kîdu’l-Medh bimâ Yuşbihu’z-Zemm

Kassâb’ın tefsirinde manevi muhassinâtta biri olan bu sanata tek bir yerde işaret edilmiştir. Nitekim o “Bir şey söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Halbuki o küfür sözünü söylediler ve (sözde) Müslüman olduktan sonra inkâr ettiler. Ayrıca başaramadıkları şeye (peygamberi öldürmeye) de yeltendiler. Sırf, Allah ve resulü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar. Eğer tövbe ederlerse kendileri için hayırlı olur.”⁹³¹ ayetinin, Nâbiğa’nın aşağıdaki beytine⁹³² delil olduğunu söylemektedir:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

Yine bu ayet aşağıdaki beytin⁹³³ de delilidir:

ولا عيب فينا غير عرق لمعشر كرام وأنا لا نخط على النمل

“Bizim hiçbir kusurumuz yoktur.

Ancak biz soylu bir topluluğun yakınıyız ve karıncayı bile ezmeyiz.”

Kassâb bu örneklerindeki delilin ne olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Ayet ‘نقم’ fiiliyle başlar ve istisna lafzından sonra farklı cinsten olan zenginleştirme fiiliyle devam eder.

930 Bkz.: es-Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi’l-Miftâh** (thk, Abdulhamîd Hindâvî), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 269 ve sonrası; Nüveyrî, a.g.e., c. 7, s. 101 ve sonrası; Atîk, **İlmu’l-Bedî**, s. 164 ve sonrası.

931 Tevbe 9/74.

932 Zübyânî, a.g.e., s. 44.

933 Beyit için bkz.: İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **Edebu’l-Kâtib** (thk. Alî Fâûr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 24; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **el-Meânî’l-Kebîr fi Ebyâti’l-Meânî**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984, c. 2, s. 637. İbn Kuteybe beyti Arapların hikmet ehlerinden biri olan Ömer b. Cum’a ed-Dûsî’ye nispet etmiştir. İbn Abbâs onun Araplar içinde üç yüz yıl geçirdiğini söylemiştir. (Bkz.: İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe** (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 1, s. 615.)

İki şairin sözleri de kusur ifadesiyle başlamış ve sonra bundan istisna yapılarak övgü sağlanmıştır.”⁹³⁴

Kassâb’ın bu sözünden ve belâgat alimlerinin te’kîdu’l-medh bimâ yuşbihu’z-zemm sanatına örnek olarak getirdikleri Nâbiğa’nın beytini zikretmesinden anlaşılan, onun söz konusu ayette bu sanatın varlığını kabul ettiği bir başka deyişle Allah Teala, ayetin başında ‘وما نَقْمُوا’ demiş ve sonra birincinin cinsinden olmayan başka bir şeyle yani zenginleştirmeye bundan istisna yapmıştır. Bu istisna da bir yergi sıfatıyla değil övgü sıfatıyla gerçekleşmiştir. Sonuç olarak Allah Teala, hınç duymak fiilinden zenginleştirmek fiiliyle istisna yapmıştır. Nâbiğa da aynı şekilde önce kusur sıfatını nefyetmiş, sonra istisna edatı getirerek başka bir övgü sıfatıyla anlamı tamamlamıştır.

Bu ayet bağlamı itibarıyla münafıklardan bahsetmektedir; bu yönüyle buradaki sanat ‘bir şeyi zıddına benzeyen başka bir şeyle tekit etme’ olarak adlandırılmaya daha uygundur. Nitekim Tâhir b. Âşûr tefsirinde aynı ayete yorum yaparken bu ismi kullanmıştır.⁹³⁵ Bir diğer isimlendirme de Abdurrahman Habenneke’nin kullandığı ‘bir düşünceyi, zıddının ikrarına benzeyen başka bir düşünceyle tekit etme’ şeklindedir. O bunu şöyle açıklamıştır: “Konuşan kişi övgü, yergi, bir sıfatın ya da olayın ikrarı veya inkârı gibi bir sözle başlar; daha sonra ilk söylediği sözden istisna yapacağını hissettirecek gibi sözüne devam edip en sonunda ilk söylediği sözü tekit eder.”⁹³⁶ Nitekim Abdurrahman Habenneke bu ayete de yorum yapmış ve şöyle demiştir: “Zenginleştirmenin gerektirdiği onları sevgiye ve itaate sevk etmesidir, hınca değil. Dolayısıyla istisnadan sonra gelen ifade, onların hınçlarının hiçbir sebebi olmadığını tekit etme konumundadır.”⁹³⁷

Tefsir kitaplarında da bu ayetteki kullanımın yergi biçiminde pekiştirmeli övgü ya da daha dakik bir ifadeyle düşünceyi zıddının ikrarına benzeyen başka bir düşünceyle tekit etmeye işaret eden görüşler bulunmaktadır. Misal Ebû Hayyân şöyle demiştir: “Sırf, Allah ve resulü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar.”⁹³⁸ ayeti, “Sadece Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilmiş olan (ilahi

934 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 549-550.

935 Bkz.: İbn Âşûr, a.g.e., c. 10, s. 270.

936 Abdurrahmân Hasen Habenneke, **el-Belâğatu’l-Arabiyye**, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1996, c. 2, s. 392.

937 Habenneke, a.g.e., c. 2, s. 392.

938 Tevbe 9/74.

kitap)lara inandığımızdan ötürü bizden hoşlanmıyorsunuz.”⁹³⁹ ayeti gibidir. Allah ve Resulü tarafından zengin kılınmış kişinin buna şükretmesi gerekir, bu yüzden hınç duyması değil. Oysa onlar zenginliklerini hınçlarına sebep kıldılar.⁹⁴⁰ Ebû Hayyân da Kassâb’ın istihsat ettiği Nâbiğa’nın beytini zikretmiştir.

Râzî de benzer bir görüş sunmuş ve “Sırf, Allah ve resulü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar.”⁹⁴¹ ayetindeki kullanımın onların hınç duymasına hiçbir sebep olmadığına dikkat çekmek için geldiğini söylemiştir.⁹⁴² Keza Tâhir b. Âşûr şöyle demiştir: “Sırf, Allah ve resulü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için...”⁹⁴³ ayetinde alay bâbından bir istisna vardır. Bu, bir şeyi zıddına benzeyen başka bir şeyle pekiştirmektir.”⁹⁴⁴ Ardından İbn Âşûr, bu sanatın ayette yerine getirdiği işlevi açıklamış ve şöyle demiştir: “Buradaki nükte, konuşan kişinin hükmüyle çelişecek bir şey ortaya atacak gibi davranıp daha sonra hükmünü destekleyen bir şey söylemesi; bununla da adeta hükmüyle çelişen bir şeyi olanca gücüyle arayıp bulamadığını ifade etmesidir.”⁹⁴⁵

Kassâb’ın ve görüşleri zikredilen diğer müfessirlerin sözlerine bakıldığında bu iki taraf arasında uyum gözlenmektedir. Kassâb ve diğer müfessirler, münafıklardan bahseden ayette bir bedî sanatı olduğu hususunda hemfikirdirler. Nitekim bu ayette istisna üslubuna yer verilmiştir. Bu kullanım, muhataba istisnadan sonra ilk hükme zıt bir hüküm geleceği hissi vermiş; ancak istisna ile münafıkların hınç duymasının gereksizliği pekiştirilmiştir. Bu üslup; yergi biçiminde pekiştirilmiş övgü, bir şeyi zıddına benzer bir şeyle pekiştirme ya da bir düşünceyi zıddının ikrarına benzeyen bir şeyle pekiştirme olarak adlandırılmıştır.

939 Mâide 5/59.

940 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 5, s. 74.

941 Tevbe 9/74.

942 Râzî, a.g.e., c. 16, s. 140.

943 Tevbe 9/74.

944 İbn Âşûr, a.g.e., c. 10, s. 270.

945 İbn Âşûr, a.g.e., c. 10, s. 270.

4.3. Mübalağa

Belâgat alimleri bedî ilminin bir dalı olan mübalağadan ğuluv, ifrât, ifrât fi'l-iğrâk, iğrâk, ifrât fi's-sıfa ve benzeri isimlerle bahsetmişlerdir.⁹⁴⁶ Mübalağa sanatı yetkin üsluplardan sayılıp söz söyleme kudretine delalet ettiği, manada genişlik sağladığı ve övgü, yergi, özür dileme, övünme ve mersiye makamlarında kullanıldığı söylenmiştir.⁹⁴⁷ Örneğin edip, genellikle sultan ya da yönetici konumunda olan memduhunu nitelerken mübalağaya başvurur ve bu sayede memduhunun rızasına ya da ondan gelecek ikrama nail olur. Yergide ise edibin kalbi yerdiği kişiye karşı öfke ile doludur ve bu öfkesini hafifletmenin tek yolunu mübalağada bulur. Keza özür dileyen edip, affını istediği kişinin rızasını kazanmak için mübalağa sanatından istifade eder. Övünme makamındaki edip ise kendisinin ve kabilesinin faziletlerini ortaya döküp rakibi olan edibe üstün gelmeye çalışmak için mübalağa üslubunu kullanır. Yine mersiye söyleyen kişi üzüntüyle dolup taşar, bu duygularla ruhu darlığa girer ve ölen yakınına nitelediği mübalağalı sözleriyle dinleyenlere hüznünün vardığı boyutu ve ölenin ne kadar kıymetli olduğunu anlatmaya çalışır. Zaman zaman yalan boyutuna ulaşacak tüm bu mübalağalar beşerî sözde görülür. Kur'an'daki mübalağa üslubunun gayesi ise manayı muhatabın zihnine yaklaştırmak, idraki zor bir şeyi açıklamaktır. Bu mübalağalı ifadelerde söylenen şey bazen beşer aklına göre gerçekleşmesi mümkün olmayan; ancak her şeye gücü yeten Allah'ın gerçekleştirebileceği bir şey olabilir. Bu nedenle mübalağa olarak isimlendirilen şeyin beşer aklının kavrayabileceği şeylere göre bu ismi aldığı; dolayısıyla beşerî kelamdaki mübalağayla ilahi kelamdaki mübalağanın anlamının farklılaşabileceği bilinmelidir.

Lisânu'l-Arab'da mübalağanın sözlük anlamına ilişkin şu ifadeler yer almaktadır: “بلغ ifadesi bir şeye ulaşmak ve sonuna varmak demektir. بالغ ise bir şey için uğraşmaktır.”⁹⁴⁸

Terim anlamıyla mübalağayı Ebû Hilâl el-Askerî “Bir manayı ulaşabileceği son noktaya ulaştırman, ondan bahsederken en ufak bir sınırlamaya yer vermemendir.”

946 Bkz.: Eyyûb Bedrân, “*el-Mübalağa fi's-Sûrati' Beyâniyye*”, *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benîn*, 1983/1, s. 329.

947 Bedrân, a.g.e., s. 330.

948 İbn Manzûr, a.g.e., c. 8, s. 419-420.

şeklinde tanımlamış ve buna Kur'an'dan "Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; halbuki onlar sarhoş değillerdir."⁹⁴⁹ ayetini örnek vererek şöyle demiştir: "Burada 'her emzikli kadın çocuğundan geçer' densesydi de güzel bir söz ve tam bir belâgat hasıl olurdu. Ancak 'emzirmekte olduğu çocuk' kayıtlandırmasıyla mübalağa yapmıştır; çünkü emziren anne çocuğunun kendisine olan ihtiyacını bildiği için ona en şefkatli davranan, yakınlığından dolayı ona en düşkün olan, gece gündüz yanından ayrılmayan ve bu nedenle muhabbeti ve yakınlığı artan kişidir."⁹⁵⁰ Diğer taraftan Suyûtî mübalağayı "Konuşan kişinin bir niteliği zikrederek bunda ilerlemesi, öyle ki kastettiği manadan daha ileri bir seviyeye götürmesidir." şeklinde tanımlamıştır.⁹⁵¹

Abdurrahman Habenneke ise şöyle demiştir: "Alimler ve edebiyatçıların çoğu güzel bir biçimde yapılan, insanların müstehcen ve çirkin bulmadığı bir itidal üzere olan, siyakın uygun olduğu durumlarda hayali tasvirlerle meydana getirilen mübalağayı kabul etmişlerdir. Ancak mübalağada konuşan kişinin muhatapları, ifadesinin hakikat olduğuna dair bir vehme sevk etmemesi gerekir. Aksine muhatabın, bu sözlerin mübalağa kabilinden olduğunu bilmesi ve makul bir miktarda mananın ilerisine giden bu sözle genellikle kastedilen manayı anlaması gerekir."⁹⁵²

Mübalağa üç çeşittir. Birincisi tebliğ denen çeşittir ki bunda iddia edilen nitelik şiddetinde bir değişiklik olmakla birlikte aklen ya da adeten mümkündür. "Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez."⁹⁵³ ayetinde bu türden bir mübalağa vardır. İkincisi iğrâk denilen mübalağa türüdür; burada iddia edilen nitelik şiddetinde bir değişiklik olsa da aklen mümkün, adeten imkansızdır. Şairin vâfir vezninden söylediği şu sözlerinde⁹⁵⁴ bu türden bir mübalağa vardır:

وَتَتَّبِعُهُ الْكِرَامَةَ حَيْثُ سَارَا

وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِيْنَا

949 Hac 22/2.

950 Askerî, a.g.e., s. 365.

951 Suyûtî, *İtkan*, s. 604.

952 Habenneke, a.g.e., c. 2, s. 450.

953 Nur 24/40.

954 Bu beyti Kudâme b. Ca'fer mübalağalı anlamların sıfatlarına delil olarak zikretmiş ve Umeyr b. el-Eyhem et-Tağlibî'ye nispet etmiştir. Bkz.: Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Matba'atu'l-Cevâib, İstanbul 1900, s. 50.

“Biz komşumuza bizim aramızda olduğu sürece iyilik ederiz.
O nereye giderse gitsin ona olan iyiliğimiz peşinden gider.”

Mübalağanın son çeşidi olan ğuluvda (aşırılık) ise iddia edilen nitelik şiddetinde bir değişiklik olsa bile hem aklen hem de adeten imkansızdır.⁹⁵⁵ Ebû'l-Alâ' el-Maarrî'nin vâfir vezninden söylediği şu beytinde⁹⁵⁶ böyle bir mübalağa vardır:

تَكَادُ قَسِيئُهُ مِنْ غَيْرِ رَامٍ تَمَّكُنُ فِي قَائِمِهِمُ النَّبَّالَا

“Onun yayları, adeta okları düşmanlarının kalplerine kendi başına atıp saplar.”

Öte yandan Zerkeşî, sözdeki mübalağanın takdiri hakkında bazı sözler aktarmıştır: Kimilerine göre mübalağa, imkansızlığa delaleti nedeniyle sözü güzelleştiren bir unsurdur. Bazıları ise sözün en güzelinin en abartılı olan söz olduğunu söylemişlerdir. Bir diğer grup da mübalağanın sözü güzelleştiren bir unsur olmakla birlikte tek unsur olmadığını; ancak bir kusur olsaydı Allah Teala'nın keliminde bulunmayacağını söylemiştir.⁹⁵⁷

4.3.1. Kassâb'ın Tefsirinde Mübalağa

Kassâb, tefsirinde bazı yerlerde mübalağaya ve mübalağada ileri gitmeye dair işaretlerde bulunmuş; bunları da konuşurken bir övgü veya yergi sözü söylemek isteyen kişinin mübalağalı ifadeler kullanmasının bir delili olarak görmüştür. Ancak bu işaretlerinde Kassâb, uzun uzun konuşmamış ve diğer müfessirlerin kitaplarındakine benzer bir inceleme yapmamıştır. Nitekim Kassâb'ın mübalağa olduğunu söylediği ayetlerin birçoğunda müfessirler mecaz, teşbih ya da istiare tespit etmişlerdir. Zira mübalağa, -Zerkeşî'ye göre- iki şekilde yapılır: Birincisi sözü kinayeli, teşbihli, istiareli ve mecazlı bir şekilde ifade etmektir ki burada asıl olan, kelimeyi sözlük anlamının dışında kullanmaktır. İkincisi ise mananın anlaşılmasını sağlayan mananın tekrar edilmesi, gerektiği durumlarda yakın anlamlı sıfatların örneğin korkutma amacıyla bir arada kullanılmasıdır. “Yahut (inkarcıların küfür içindeki halleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne

955 Atık, İlmu'l-Bedî, s. 100 ve sonrası.

956 Ebû'l-Alâ' el-Maarrî, *Saktu'z-Zened*, Dâru Sâdir, Beyrut 1957, s. 48.

957 Bkz.: Zerkeşî, a.g.e., c. 3, s. 55.

dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar.”⁹⁵⁸ ayetinde ikinci türden bir mübalağa vardır.⁹⁵⁹

Kassâb’ın tefsirinde mübalağaya işaret ettiği yerlerden en önemlileri ise şunlardır:

- Yergide mübalağa: Kassâb “Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler.”⁹⁶⁰ ayeti hakkında şöyle söylemektedir: “Bu ayet, bir övgüde ya da yergide bulunmak isteyen kişinin bunu abartarak yapabileceğinin ve bunun yalan sayılmayacağıının delilidir. Böyle yapan kişi günah işlemiş de olmaz; çünkü Allah Teala’nın bu ayette sağır, dilsiz ve kör olarak nitelediği kişilerin duymalarında, konuşmalarında ve görmelerinde bir sıkıntı yoktu. Ancak Allah Teala onun öğütlerine kulak asmayan, hak din olan tevhidi kabul etmeyen, hidayet yolundan sapan kişiyi sahip olduğu duyulardan istifade etmemesi nedeniyle bu sıfatlarla nitelemiştir.”⁹⁶¹

Bu sözlerinde Kassâb, Allah Teala’nın münafıkları sağır, dilsiz ve kör olarak nitelediği bu ayetin abartılı bir yergide bulunmak isteyen kişiye delil olduğunu ve yalan ya da günah bir şey olmadığı sürece kişinin bunu yapabileceğini söylemektedir. Kassâb’ın bu ayeti, mübalağalı bir şekilde nitelemeye delil olarak göstermesinin nedeni bahsedilen münafıkların hakikatte sağır, dilsiz ve kör olmamaları; yalnızca büyülenerek Allah’ın davetine icabet etmemeleri ve Allah’ın onlardan istediği şekilde bu uzuvlarından faydalanmamalarıdır.

Ebû Hayyân da Kassâb’ın sözlerine benzer şeyler söylemiştir: “Bununla murat edilenin mübalağalı bir şekilde yerilmeleri olabileceği ve onların yani münafıkların cehalet ve donuklukta hayvanlar gibi hatta hiçbir şekilde duyup konuşamayan ve göremeyen cansız eşyalar gibi oldukları söylenmiştir. Bu üç duyudan istifade edemeyen kişi de yerilmeyi en çok hak eden kişidir.”⁹⁶² Zemahşerî ise şöyle demiştir: “Bu konunun alimleri bunu istiare değil belîğ teşbih olarak isimlendirirler. Çünkü burada müsteâr olan münafıklar zikredilmiştir.”⁹⁶³

958 Nur 24/40.

959 Zerkeşi, a.g.e., c. 3, s. 55-56.

960 Bakara 2/18.

961 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 101-102.

962 Ebû Hayyân, a.g.e., c. 1, s. 112.

963 Zemahşerî, a.g.e., s. 52.

Diğer taraftan Muhammed el-Emîn eş-Şenkîfî bu ayetten münafıkların duymadığı, konuşmadığı ve görmediği sonucuna çıkarmış ve ardından şöyle demiştir: “Bunun zıddını söyleyen başka ayetler vardır. Bu iki grup ayet arasında telife gitmenin yolu açıktır; doğrusu onlar başka şeyler konuşsalar da hakkı söyleme noktasında dilsizdiler, başka şeyler duysalar da hakkı duyma noktasında sağırdılar ve başka şeyleri görseler de hakkı görme noktasında kördüler... Arapların sağırılık kelimesini, etkisi görülmeyen duyma için kullanmaları muhtemeldir. Aynı şekilde faydasız söz, hiç söylenmemiş telakki edilir.”⁹⁶⁴

Tüm bu sözler dikkate alındığında münafıkların gören gözlere, konuşan dillere ve duyan kulaklara sahip olmalarına rağmen sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirilmesinde bir mübalağa olduğu sonucuna varılmaktadır. Öyle ki onlar hakkı duymaktan, onu söylemekten ve görmekten yüz çevirmeleri nedeniyle sağır, dilsiz ve kör addedilmişlerdir. Bu manasıyla anlaşıldığında ayetin gerçek anlam dahilinde olduğu ve onların hakikat dışında her şeyi görüp, duyup, konuştukları düşünülebilir. Bu ihtimal kabul edilirse ayette mübalağa olmadığı söylenir.

- Teşvik etme ve uzaklaştırma: Kassâb, “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?”⁹⁶⁵ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu ayet Bakara suresindeki ‘Onlar sağırdılar, dilsizdirler, kördürler.’⁹⁶⁶ ayetinin bir benzeridir. Dikkat edilirse bu ayette kâfir kişi yaşamasına rağmen ölü olarak adlandırılmış ve ‘dirilttiğimiz’ lafzıyla İslam’a eriştirmek kastedilmiştir. Böylece hayat ve ölüm, İslam ve küfür yerine ikame edilmiş ve mübalağa yapılmıştır. Bu da Arapların dilinde oldukça yaygındır. Şairin⁹⁶⁷ hafif vezninden söylediği şu sözlerinde⁹⁶⁸ olduğu gibi:

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاخَ بِمَيِّتٍ إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ

964 Muhammed el-Emîn el-Muhtâr eş-Şenkîfî, **Def‘u İhâmi’l-İztırâb an Âyâti’l-Kitâb**, Dâru Âlemu’l-Fevâid, Mekke 1426 h., s. 14-15.

965 En‘âm 6/122.

966 Bakara 2/18.

967 İbnu’r-Ra‘lâ: Adî b. er-Ra‘lâ el-Ğassânî, annesine nispetle meşhur olmuş bir Cahiliye şairidir. (Abdulkadir el-Bağdâdî, **Hizânetu’l-Edeb** (thk. Abdusselâm Hârûn), Mektebetu’l-Hâncî, Kahire 1997, c. 9, 586; Ziriklî, a.g.e., c. 4, s. 220.) Beyit için bkz.: Asmaî, a.g.e., s. 152; Askerî, a.g.e., s. 315; Ziyâuddîn İbnu’ş-Şecerî, **el-Emâlî** (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Mektebetu’l-Hâncî, Kahire 1992, c. 1, s. 232.

968 Bkz.: Asmaî, a.g.e., s. 152; Askerî, a.g.e., s. 315; İbnu’ş-Şecerî, a.g.e., c. 1, s. 232.

‘Ölüp de rahatlayan değildir asıl ölü

Asıl ölü diriler arasındaki ölüdür.’”⁹⁶⁹

Bu tefsirinde Kassâb, Allah Teala'nın mübalağa bâbından kâfiri ölü olarak nitelediğini, İslam'la hidayete ermesini ise diriltmeye benzettiğini söylemiştir. Kassâb'ın bu işaretinin bir benzerine tefsir kitaplarında rastlanmamıştır. Bu mübalağanın yerine getirdiği belâğî işlevi ise ayette bir temsil olduğunu söyleyen Alûsî'nin şu sözlerinden çıkarmak mümkündür: “‘Ölü iken dirilttiğimiz’ ifadesi Müslümanları müşriklere itaat etmekten kaçındırmak için bundan men ettikten sonra söylenmiş bir temsildir. Burada Müslümanların vahiy nuruyla aydınlanmış oldukları, kâfirlerin ise küfür ve isyanın karanlığında boğuldukları; durum böyleyken Müslümanların onlara itaat etmesinin mümkün olmayacağı ortaya konmuştur.”⁹⁷⁰ Dolayısıyla bu ayetteki mübalağanın amacı ölüme benzeyen küfürden Müslümanları kaçındırmak ve içinde hayat bulunan İslam'a teşvik etmektir.

Kassâb, mübalağalı bir nitelirmede bulunarak yaşayan birini ölmüş birine benzeten, ölen kişinin de dünyadan rahatladığı için aslında ölmediğini söyleyen ve “Asıl ölü diriler arasındaki ölüdür.” diyen İbnu'r-Ra'î el-Ğassânî'nin sözüyle de istihsat etmiştir. Bu mübalağanın amacı ise ölüme benzer hale gelmiş bir hayatın zorluğunu ortaya koymak ve ölünün de ölümlle eriştiği rahat nedeniyle hayattaymış gibi olduğunu açıklamaktır.

- Korkunun şiddetini açıklamak: Kassâb, “İnsanları sarhoş görürsün; halbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”⁹⁷¹ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu ayet daha önce Bakara suresinde geçen, bir şeyi neredeyse zıddıyla niteleyecek kadar mübalağalı bir şekilde tasvir etmenin bir benzeridir. İşlerinde donuk olan ve neyden nasıl istifade edeceğini bilmeyen kişinin ölü olarak nitelendirilmesi, çok zeki birine şeytan denmesi bunun gibidir. Dikkat edilirse bu ayette de ‘İnsanları sarhoş görürsün.’ ifadesinden sonraki ‘halbuki onlar sarhoş değildirler.’ ifadesiyle onların -Allah daha iyi bilir- şaraptan sarhoş olmadıkları, aksine yaşadıkları sarsıntı

969 el-Kassâb, a.g.e., c. 1, s. 368.

970 Alûsî, a.g.e., c. 4, s. 262.

971 Hac 22/2.

nedeniyle üzerlerine çöken korkunun onları bu hale getirdiği anlaşılmaktadır.”⁹⁷² Bu sözleriyle Kassâb, sarsıntı yaşayan insanların sarhoş olarak nitelendirilmesinde bir mübalağa olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu ayet hakkında Zemahşerî ise şöyle demiştir: “‘İnsanları sarhoş görürsün.’ ifadesi teşbih kabilindedir ve hakikatte onlar sarhoş değildirler. Ancak Allah’ın azabı karşısında düştükleri korku onların akıllarını almış ve idraklerini kapatmıştır. Bu yönleriyle onlar, aklını ve idrakini kaybeden sarhoşlara benzemişlerdir.”⁹⁷³ Tâhir b. Âşûr ise “İnsanların bu şekilde nitelendirilmeleri belîğ teşbihtir. Daha sonra gelen ‘Halbuki onlar sarhoş değildir.’ ifadesi de bu teşbihle kastedilen mananın karinesidir.” demiştir.⁹⁷⁴

Zemahşerî ve İbn Âşûr’un ifadeleri teşbih ve belîğ teşbih etrafında şekillenmektedir. Belîğ teşbih de mübalağa kapsamına girmektedir; çünkü belîğ teşbihle teşbih edatı ve benzetme yönü hafzedilerek müşebbeh bihin müşebbehin bizzat kendisi olduğuna işaret edilir. Bu teşbih türü de içerisindeki mübalağanın gücü bakımından en üst mertebedeki teşbih kabul edilir.⁹⁷⁵ Dolayısıyla Zemahşerî ve İbn Âşûr’un sözlerinde mübalağaya bir işaret bulunduğu söylenebilir. Mübalağanın yerine getirdiği belâğî işlev ise kıyamet günü insanların gördükleri şeyler karşısında nasıl şiddetli bir korkunun içine düştüklerini açıklamaktır.

- Dalaletin şiddetini açıklamak: Kassâb, “Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.”⁹⁷⁶ ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Bu ayet de Bakara suresinde geçen ‘Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördüler.’ ifadesinin bir benzeridir. Zira onlar kulaklarıyla duyup akıllarıyla düşünerek delilleri kavrayacak durumda olmalarına rağmen onları kurtuluşa erdirecek bir akıldan ve onlardan istenen icabetten yoksun kalmışlardır. Bu nedenle de akli ve duyma yetisi olmayan konumuna düşmüşlerdir. Bu da Mürchie ve Kaderiyye’nin iddialarının çürüten bir delildir. ‘Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.’

972 el-Kassâb, a.g.e., c. 2, s. 314.

973 Zemahşerî, a.g.e., s. 689.

974 İbn Âşûr, a.g.e., c. 17, s. 191.

975 Sübkî, a.g.e., c. 2, s. 117.

976 Furkan 25/44.

sözü ise daha önce söylediğimiz, bir şeyin vasfında mübalağa yapılabileceğinin delilidir.”⁹⁷⁷

Allah Teala bu ayette, heva ve heveslerini ilahları gibi kabul edip heveslerinin peşinden gidenleri duymayan ve akletmeyen hayvanlara benzetmiştir. Ardından daha ileriye giderek onların hayvanlardan daha şaşkın olduklarını söylemiştir. Kassâb da bu nitelirmede, tıpkı Bakara suresinde münafıkların “sağır, dilsiz ve kör” şeklinde nitelendirilmelerinde olduğu gibi bir mübalağa yapıldığını söylemiştir. Ayrıca o, buradaki mübalağanın sebebinin bu vasıflarla nitelendirilenlerin gerçekten duymayan ve akletmeyen kişiler olduğu görüşünü reddetmiştir.

Zemahşerî bu ayette bahsedilenlerin hayvanlardan daha şaşkın olarak nitelendirilmelerinin sebebini şöyle açıklamaktadır: “Çünkü hayvanlar onlara yem verip onları koruyan sahiplerinin peşinden giderler, kendilerine iyilik yapanı da kötülük edeni de bilirler, kendilerine fayda sağlayacak şeyi isteyip zarar verecek şeyden uzak dururlar, yemek ve sularının olduğu yerlere giderler. Oysa bu insanlar Rablerinin emirlerine uymazlar, Rablerinin onlara olan iyiliğini de düşmanları olan şeytanın kendilerine kötülüğünü de bilmezler, onlar için en büyük fayda olan sevabı isteyip en büyük zarar olan cezadan korunmazlar, cenneti ve cehennemi vadeden hakikatin peşinden gitmezler.”⁹⁷⁸ Zemahşerî’nin bu sözlerinden, hevalarının peşinden gidenlerin ayette mübalağalı bir şekilde nitelendirilmelerinin sebebi anlaşılmaktadır. Bu da hayvanların kendileri için faydalı olana yönelmesine karşın hevalarının peşinden gidenlerin onlara faydalı olacak hakikate yönelmemeleridir.

Râzî de Zemahşerî’nin sözüne benzer sözler söylemiş; Allah Teala’nın mevzubahis insanları önce hayvanlara benzetip sonra da bunun yerine onların hayvanlardan daha beter olduklarını söylemesinin nedenini şöyle açıklamıştır: “Bunun nedeni ikinci ifadedeki yerginin birinci ifadede daha ağır olmasıdır. Öyle ki ۞ ifadesiyle önceki söz iptal edilip yeni bir söz söylenmiştir. Böyle nitelendirilmelerinin sebebi onların duyma yetilerini ve akıllarını kaybetmeleri; çünkü inatlarının şiddetinden başka bir söz duyamayacak, duysa bile anlayamayacak hale gelmeleri ve bu nedenle akli ve duyma

977 el-Kassâb, a.g.e., c. 3, s. 510-512.

978 Zemahşerî, a.g.e., s. 747.

yetisi olmayan bir şey mesabesinde kabul edilmeleridir. Bu yönden onlar kendilerine sözün fayda etmemesi, düşünüp akletmeye çalışmamaları, geçici zevklere yönelip aklî ve ebedî saadete yüz çevirmeleri bakımından hayvanlara benzetilmişlerdir.”⁹⁷⁹

Bu sözlere binaen ayette, hevalarını ilah edinip onun peşinden gidenlerin akletmeyen hayvanlara benzetildiği söylenebilir. Bu mübalağa ile bahsedilen kişilerin içinde buldukları dalaletin boyutu açıklanmıştır. Öyle ki onlar kendilerine sunulan hakikat hakkında düşünüp akletmemeleri nedeniyle tıpkı hayvanlar gibidir.

Kassâb’ın mübalağa sanatına işaret ettiği yerler üzerinde durulduğunda onun bu incelemelerindeki hedefinin sözde mübalağanın caiz olduğuna ve bunun yalan sayılmadığına delil göstermek olduğu görülmektedir. Bu ayetlerde Kassâb, nitelemede mübalağa yapılmasının sebeplerini açıklamıştır. Nitekim onun bu husustaki görüşleriyle aynı ayetler hakkında müfessirlerin yaptıkları yorumlar benzerlik arz etmektedir. Kimi zaman Kassâb’ın, bu üslubun Arapların dilinde var olduğunu göstermek amacıyla şiirden örnekler getirdiği de görülmektedir.

979 Râzî, a.g.e., c. 24, s. 463.

SONUÇ

Tefsir ilmi, Arap belâgatıyla yakından ilişkilidir. Zira ayetlerin anlaşılması dil ve belâgata dair inceliklerin bilinmesine ve bunlar vasıtasıyla murat edilen manaya ulaşılmasına dayalıdır. Yine bu sayede Kur'an-ı Kerim'in beyanî i'câzının vecihleri ortaya konur. Tefsir ve belâgat ilişkisi etrafında şekillenen bu çalışma da aşağıdaki sonuçlara ulaşmıştır:

- Kassâb'ın tefsiri, belâgat meselelerinin uygulamaya döküldüğü ilmi bir çalışma sayılmaktadır. Oysa Kassâb, belâgat çalışmalarının dil ve nahiv kitaplarında dağınık halde bulunan belâğî mülâhazalardan ibaret olduğu bir dönemde yaşamıştır. Nitekim bu, onun belâgat konularını ele alış biçimindeki farklılığı ve bazı terimleri farklı isimlendirmesini açıklamaktadır. Öte yandan Kassâb'ın beyan ilmi konularının üzerinde detaylı bir şekilde durduğu görülmektedir. Bunun nedeni de Kassâb ve Mutezile ile Cehmiyye'den hasımlarının ihtilafa düştüğü fikhî ve itikadî meselelerin beyan ilmiyle ilişkili olmasıdır. Örneğin mecaz konusu üzerinde bu konunun Allah'ın sıfatlarıyla ilişkisinden ötürü uzun uzadıya inceleme yapmıştır; öyle ki mecaz konusu onun üzerinde durduğu en belirgin konu olmuştur. Bu konuyu ele alış sırasında Kassâb, Mutezile ve kelim ehlinin Allah'ın sıfatlarının mecazî olduğunu söyleyenlere sert bir biçimde karşı çıkmış; bu sıfatların mecazî oluşunu inkâr ederek hakiki olduğunu savunmuştur. Bu görüşüyle o ehli sünnet alimleri arasında öne çıkan alimlerden İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in görüşlerini kabul etmiştir. Bununla birlikte o, Kur'an'daki mecazı tümüyle inkâr etmemiştir; nitekim tefsirinde Allah'ın sıfatlarıyla ilişkili olmayan birçok yerde mecaz olduğundan bahsetmiştir. Dolayısıyla Kassâb'ın, Kur'an'da ve dilde mecazı inkâr edenler grubuna da dilde kabul edip Kur'an'da inkâr edenler grubuna da hem dilde hem Kur'an'da mutlak olarak mecazı kabul edenler grubuna da dahil edilmesi mümkün değildir. Aksine o, tüm bu gruplar arasında ortada bir yerde durmaktadır. Nitekim onun Kur'an'daki mecaza karşı duruşunu belirleyen kaidesi mecazî olarak anlaşılması mümkün olan bir sözün mecaza hamledilmesi için bir ayet, hadis ya da icma hasıl olması gerektiği şeklindedir.

- Kassâb belâğî unsurları ele alırken bu unsurların yerine getirdiği belâğî işlev üzerinde durmamış ve bu unsurlarla sağlanan sanatsal yön hakkında konuşmamıştır. Zira onun temel gayesi sanatsal değil işlevseldir; belâgat konularını fikhî ve itikadî meselelerin aracı kılmıştır.
- Kassâb'ın bedî konuları üzerindeki incelemesi muhtasar ve mûcez olmuştur.
- Kassâb'ın tefsiri, tüm ayetleri tefsir etmemesi yönünden diğerlerinden farklılaşmaktadır. Aksine o fıkıh, itikat, kıraatler ve dil ilimleriyle ilgili çıkarımlarda bulunduğu ayetleri tefsir etmekle yetinmiştir.
- Belâgat konuları hakkında söz söyleyen müfessirlerin sözleri onların itikadî mezheplerine göre farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklardan en önemlisi Allah'ın sıfatları konusundadır. Bu farklı görüşleri aktarmış olması bakımından Kassâb'ın tefsiri, itikadî görüş ayrılıklarının belâgat alanına taşındığı yer olmaktadır.
- Kassâb belâgat ilminden kendi fikhî ve itikadî görüşlerini sunması ve kelimelerden hasımlarına cevap vermesi sırasında faydalanmıştır. Görüşlerini savunurken ise aklî muhakeme yolunu izlediği, Arapçanın özelliklerini delil olarak kullandığı ve bazen de hadislerle istişhat ettiği görülmektedir.
- Kassâb'ın görüşlerinin bazen müfessirlerin görüşleriyle uyumlu olduğu bazen de aralarında görüş ayrılıkları bulunduğu tespit edilmiştir.
- Belâgat ilmi Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde rol oynayan bir ilimdir ve tek gayesi ifadede güzelliği sağlamak değildir. Bilakis belâgat; sosyoloji, felsefe, psikoloji ve din ilimleri gibi birçok farklı ilimle bağlantılı önemli işlevleri yerine getirmektedir. Bu nedenle araştırmacı; müfessirlerin belâgata ilişkin görüşlerinin üzerinde durmayı Kur'an-ı Kerim'in ve ayetler hakkında görüşlerdeki ihtilafların anlaşılması için elzem görmektedir. Bunu yaparken müfessirlerin fikhî ve itikadî görüşlerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Bu çalışmada belâgatın uygulamalı yönü üzerinde durulan bir eser ele alınmıştır. Üstelik burada işlenen eser, belâgat ilminin sistematik hale gelmesinden önce telif edilmiştir. Aynı zamanda bu çalışma, belâgattan faydalanarak Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeye ve belâgati kendi fikirlerini destekleyip hasımlarının fikirlerini çürütmek için

aracı kılan bir alimin çabalarını ortaya koymuştur. Bu gibi çalışmaların belâgat ilmini geliştirdiği su götürmez bir gerçektir.

Allah'tan niyazım bu çalışmanın yalnızca O'nun rızası için olması, belâgat ve Kur'an'a dair çalışmalara katkıda bulunması, bir Müslüman alimin belâgat çalışmalarının anlaşılmasını sağlaması ve çalışmamdaki kusurlarımın affedilmesidir. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

KAYNAKÇA

- Abbâs, F. (1997). *el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ İlmu'l-Meânî*. Ammân: Dâru'l-Furkan.
- Abbâs, F. (2007). *el-Belâğa Fünûnuhâ ve Efnânuhâ: İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî*. Ammân: Dâru'l-Furkan.
- Abbâs, F. (2016). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Ammân: Dâru'n-Nefâis.
- Abbas, İ. (1983). *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab (Nakdu'ş-Şi'r)*. Beyrut: Dâru's-Sekafe.
- Abdulcebbâr, A., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkerîm Osman). Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Abdurrezzâk, H. (2006). *el-Belâğatu's-Sâfiye*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Abdusselâm, I. (1996). *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Abdullah el-Vehbî). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Abdusselâm, I. (2013). *el-İşâra ila'l-Îcâz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz* (thk. Abdulmun'im Beşnâî). Tıرابلس: Dâru ve Mektebetu'l-İmâm.
- Ahfeş, S. (1990). *Meânî'l-Kur'an* (thk. Hüdâ Kurâa). Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Akîl, A. (2006). Muhammed el-Mübarek: el-Âlim ve'l-Müfekkir ed-Dâiye. *Mecelletu'l-Müctema'*, 1708.
- Alevî, Y. (1914). *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğa ve Ulûmi Hakaiki'l-Î'câz*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadyeviyye.
- Alûsî, Ş. (1994). *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Âmidî, H., *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr). Mısır: Dâru'l-Meârif.
- Âmir, T. (2011). *et-Te'vîl inde'l-Müfessirîn mine's-Selef*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Arabiyye, H. (2018). *el-Kinâye fî'l-Belâğati'l-Arabiyye beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Muktebes.

- Askalânî, İ. (1995). *el-İsâbe fî Temyîzi 's-Sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvid). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Askerî, A. (1952). *es-Sinâ'ateyn* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Âşûr, A. (1984). *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*. Tunus: es-Seddâdu't-Tûnusiyye.
- Atıyye, M. (t.y). *el-Îcâz fî Kelâmi'l-Arab ve Nassi'l-Î'câz*. Mısır: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye.
- Atîk, A. (2002). *İlmu'l-Bedî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Atîk, A.(1985). *İlmu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Atîk, A.(2009). *İlmu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye.
- Bağdâdî, A. (1997). *Hizânetu'l-Edeb* (thk. Abdusselâm Hârûn). Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Bağdâdî, H. (2004). *Târîhu Bağdâd* (thk. Mustafa Atâ'). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, M. (1968). *et-Tabakatu'l-Kübrâ* (thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Basrî, E. (1983). *el-Hamâsetu'l-Basriyye* (thk. Muhtâruddîn Ahmed). Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb.
- Bedrân, E. (1983). *el-Mübâlağa fî's-Sûrati'Beyâniyye. Mecelletu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benîn, 1.*
- Beğavî, H. (1991). *Tefsîru'l-Beğavî* (thk. Muhammed en-Nemr Osmân ed-Damîriyye ve Süleymân el-Harş). Riyâd: Dâru Tıybe.
- Bekrî, D., *en-Nefhâtu'l-Kudsiyye fî Şerhi Meâni't-Tedbîrâti'l-Îlâhiyye* (thk. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî). Beyrut: Kitâb Nâşirûn.
- Berketî, M. (2003). *et-Ta'rîfâtu'l-Fıkhıyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Beyzâvî, N., *Tefsîru'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ve Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî.
- Bikaî, İ., *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyât ve's-Süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.

- Buhârî, M. (2002). *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Bustî, İ. (1993). *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Câhız, A. (2010). *el-Beyân ve't-Tebyîn* (thk. Abdusselâm Harun). Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.
- Cebel, M. (2010). *el-Mu'cemu'l-İştikakî el-Muassal li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb.
- Cevziyye, M. (1987). *es-Savâiku'l-Mürsele fî'r-Reddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*. Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Cevziyye, M. (t.y). *Bedâi'u'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.
- Cühenî, M. (1999). *el-Mevsûatu'l-Müeyssera fî'l-Edyân ve'l-Mezâhib ve'l-Ahzâb el-Muâsira*. Riyâd: Dâru'n-Nedveti'l-Arabiyye.
- Cürcânî, A. (1991). *Esrâru'l-Belâğa* (thk. Mahmûd Şâkir). Cidde: Dâru'l-Medenî.
- Cürcânî, A. (1992). *Delâilu'l-İ'câz* (thk. Mahmud Şâkir). Cidde: Dâru'l-Medenî.
- Cürcânî, Ş. (2003). *et-Ta'rîfât* (thk. Muhammed 'Uyûnu's-Sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, M. (1985). *el-Belâğatu'l-Arabiyye*. İskenderiye: Menşe'etu'l-Meârif.
- Dabbî, M. (t.y). *el-Mufaddaliyyât* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselâm Hârûn). Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Dârimî, O. (1998). *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd* (thk. Reşîd el-Elmaî). Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.
- Dârimî, O. (2012). *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd* (thk. Ebû Âsım el-Eserî). Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Dayf, Ş. (t.y). *el-Belâğa: Tatavvur ve Târîh*. Kahire : Dâru'l-Meârif.
- Dimaşkî es-Sâlihî, M. (1996). *Tabakat Ulemâu'l-Hadîs* (thk. Ekrem el-Bûşî). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Dîb, M. (2003). *Ulûmu'l-Belâğa*. Tırablus: el-Müessesetu'l-Hadîse li'l-Kitâb.

- Dîneverî, İ. (1982). *eş-Şi'r ve's-Şuarâ* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Dîneverî, İ. (1984). *el-Meâni'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Meâni*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Dîneverî, İ. (1988). *Edebu'l-Kâtib* (thk. Alî Fâûr). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Dîneverî, İ. (1991). *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (thk. Ömer Ebû Ömer). Riyâd: Dâru'r-Râye.
- Dîneverî, İ. (2002). *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an* (thk. İbrâhîm Şemsuddîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Hayyân, M. (1993). *el-Bahru'l-Muhît* (thk. 'Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvid). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Mûsâ, M. (1980). *Hasâisu't-Terâkîb*. Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Ebû Suûd, M. (t.y). *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Ebû Şâdî, M. (t.y). *el-Hazfu'l-Belâgî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu'l-Kur'an.
- Ebû Ya'lâ, A. (1985). *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* (thk. Huseyn Selîm Esed). Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.
- Ebû Zeyd, A. (1986). *el-Menha'l-İ'tizâlî fî'l-Beyân ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Mektebetu'l-Me'ârif.
- Ebû Zeyd, A. (1989). *Mukaddime fî'l-Usûli'l-Fikriyye li'l-Belâğa ve İ'câzi'l-Kur'an*. Ribat: Dâru'l-Îmân.
- Ebû Zeyd, N. (1983). *el-İtticâhu'l-Aklî fî't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr.
- Ebû'l-Berakât, A. (1999). *Esrâru'l-Arabiyye* (Berakât Hebbûd). Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam.
- Ebû'l-Berakât, A. (2003). *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Enbârî, M. (1981). *el-Müzekker ve'l-Müennes* (thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme). Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâs.

- Enbârî, M. (1987). *el-Ezdâd* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Eş'arî, A. (1990). *Makalâtu'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Eş'arî, A. (2011). *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (thk. Sâlih Mukbil et-Temîmî). Riyâd: Dâru'l-Müslim li'n-Neşr.
- Fâsî, M. (1934). *eş-Şerhu'l-Mutavvel 'âlâ Urcûzeti Muhammed et-Tayyib b. Keyrân fî'l-Hakikati ve'l-Mecâz* (thk. el-Mu'temid el-Harrâz). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ferrâ, Y. (1983). *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Feyyûd, B. (2012). *İlmu'l-Meânî*. Kahire: Müessesetu'l-Muhtâr.
- Fîrûzâbâdî, M. (2005). *el-Kamûsu'l-Muhît* (thk Muhammed Nuaym el-Arkasûsî). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Habenneke, A. (1996). *el-Belâğatu'l-Arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Hafâcî, İ. (1982). *Sırru'l-Fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hafnî, A. (1993). *Mevsûatu'l-Firak ve'l-Cemâ'ât ve'l-Mezahibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'r-Reşâd.
- Hamd, A. (2007). *İsbâtu'l-Kiyâs fî's-Şerîati'l-İslâmiyye ve'-Redd 'alâ Münkirîhi*. Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fühd.
- Hamevî, İ. (1987). *Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb* (thk. Isâm Şaîto). Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.
- Hamevî, Y. (1993). *Mu'cemu'l-Üdebâ* (thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Hâmid, A. (2001). *et-Tazmîn fî'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru's-Şurûk.
- Hâşimî, A. (t.y). *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hatîb, A., *Mu'cemu'l-Kırâ'ât*. Dımaşk: Dâru Sa'duddîn.

- Hâzin, A. (2004). *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* (thk. Muhammed Şâhîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hemezânî, M. (2006). *el-Kitâbu'l-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd* (thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh). Medîne: Dâru'z-Zamân.
- Hererî, M. (2012). *Hadâiku'r-Rûh ve'r-Reyhân fî Ravâbî Ulûmi'l-Kur'an* (haz. Hâşim Muhammed Mehdî). Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.
- Herşelî, İ. (2016). et-Teşâbuk beyne'l-Kıyâsi'l-Usûlî ve't-Teşbîhi'l-Belâğî. *Mecelletu Zanku li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 20.
- İsfahânî, A. (1990). *Târîhu İsfahân* (thk. Seyyid Kisravey Hasan). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İsfahânî, M., *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* (thk. Muhammed Muzaffer Baka). Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ.
- İbn Atıyye, A. (2001) *el-Muharriru'l-Vecîz* (thk. Abdusselâm Muhammed). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ca'fer, K. (1900). *Nakdu'ş-Şi'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib.
- İbn Cebr, M. (1989). *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid* (thk. Muhammed Ebû'n-Nîl). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse.
- İbn Cinnî, O. (2007) *el-Hasâis* (thk. eş-Şerbînî Şerîde). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbn Cüzey, M. (1995). *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl* (thk. Muhammed Sâlim Hâşim). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Fâris, A. (1979). *Mekayîsu'l-Luğa* (thk. Abdusselam Hârûn). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Fâris, A. (1997). *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğa* (haz. Ahmed Hasen Besec). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Fûrek, M. (2009). *Tefsîru İbn Fûrek* (thk. Süheyme Buhârî). Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ.
- İbn Hallikân, A. (1978). *Vefeyâtu'l-A'yân* (thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Kesîr, İ. (1996). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (thk. Muhammed Şemsuddîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Kesîr, İ. (2002). *Tabakatu's-Şâfiyye* (thk. Abdulhafîz Mansûr). Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî.
- İbn Manzûr, C. (t.y). *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İbn Reşîk, H. (1981). *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi* (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd). Suriye: Dâru'l-Cîl.
- İbn Sîde, A. (1996). *el-Muhassas* (thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- İbn Tevleb, N. (2000). *ed-Dîvân* (thk. Muhammed Nebîl Tarîfi). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Teymiyye, A. (1991). *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl* (thk. Muhammed Sâlim). Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- İbn Teymiyye, A. (2005). *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye* (thk. Abdurrahman el-Yahya). Suudi Arabistan: Mecma'ul Melik Fühd.
- İbn Zencele, A. (1997). *Huccetu'l-Kirâ'ât* (thk. Saîd el-Efğânî). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- İbnu'l-Esîr, İ. (1990). *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir* (thk. Muhyiddîn Abdulhamîd). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- İbnu't-Tufeyl, A. (1979). *Dîvânu Âmir b. et-Tufeyl*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnu'l-Cevzî, C. (2002). *Zâdu'l-Mesîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbnu'l-Hatîb, M. (2012). *Teyşîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'an*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir.
- İbnu'l-Kayyim, M. (1996). *İ'lâmu'l-Muvakka'in*, (thk. Muhammed İbrâhîm). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Mutezz, A. (2012). *el-Bedî fî'l-Bedî* (thk. İrfân Mataracı). Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- İbnu's-Şecerî, Z. (1992). *el-Emâlî* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî). Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Kasımî, M. (2003). *Mehâsinu't-Te'vîl* (haz. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Kassâb, K. (2003). *Nüketu'l-Kur'an ed-Dâlle 'alâ'l-Beyân* (thk. Alî et-Tuveycirî vd.). Demmâm: Dâru'l-Kiyem.
- Kaysî, İ. (t.y). *Tavdîhu'l-Müştebih* (thk. Muhammed Na'îm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Kazvînî, C. (1985). *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa* (thk. Muhammed Hafâcî). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî.
- Kazvînî, C. (t.y). *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Arabiyye* (thk. Abdurrahman el-Berkukî), Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Kelvezânî, E. (1985). *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh* (thk. Müfid Muhammed Ebû Amşa ve Muhammed b. Alî b. İbrahim). Suudi Arabistan: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.
- Kerecî, A. (2006). *el-İ'tikadu'l-Kadirî* (thk. Abdulaziz Abdullatîf). Suudi Arabistan: Mecelletu'l-Câmia Ümmü'l-Kurâ.
- Kurtubî, M. (2006). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (thk. Abdullah et-Turkî). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Kurtubî, Y. (1992). *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî). Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Lâşîn, A. (1999). *el-Bedî fî Dav'i Esâlîbi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Matlûb, A. (1987). *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhâ*, el-Mecma'ul-İlmî el-İrâkî, Irak.
- Mâturîdî, E. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (thk. Mecdî Bâsellûm). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverdî, A. (t.y). *en-Nüket ve'l-Uyûn* (thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mearrî, E. (1957). *Saktu'z-Zened*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Meczûb, M. (1992). *Ulemâ' ve Müfekkîrûn 'Araftuhum*. Kahire: Dâru's-Şuvâf.
- Merâğî, A. (1993). *Ulûmu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Merzubânî, M. (1982). *Mu'cemu's-Şu'arâ'* (haz. Fritz Krenkow). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Mesîrî, A. (2002). *el-Luğa ve 'l-Mecâz*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk.
- Mevsilî, İ. (2001). *Şerhu'l-Mufassal* (thk. Emîl Bedî Yakub). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mevsilî, M. (2004). *Muhtasaru's-Savâ'ik'l-Mürsele* (thk. el-Hasan el-Alevî). Riyad: Mektebetu Advâi's-Selef.
- Mut'inî, A. (1992). *Hasâisu't-Tabîr el-Kur'anî ve Simâtuhu'l-Belâğiyye* (Basılmış Doktora Tezi). Mısır: Mektebetu Vehbe.
- Müberrid, M. (1997). *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Münâvî, A. (1990). *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teârîf* (thk. Abdulhamîd Hamdân). Kahire: Âlemu'l-Kütüb.
- Müslim, E. (t.y). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Nâzıru'l-Ceyş, M. (1428 h.). *Şerhu't-Teshîl* (thk. Alî Muhammed Fâhir vd.). Kahire: Dâru's-Selâm.
- Necdî, M. (1412 h.). *el-Kavlu'l-Muhtasaru'l-Mübîn fî Menâhici'l-Müfessirîn*. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-İmâm ez-Zehebî.
- Necmî, İ. (2015). *el-Luğa ve'l-Mezhebiyye*. Kahire: Mısru'l-Arabiyye.
- Nehhâs, A. (1997). *Meâni'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî). Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ.
- Nehhâs, A. (2008). *İ'râbu'l-Kur'an* (thk. Hâlid el-Alî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Nesefî, A. (1998). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl* (thk. Yûsuf Bedevî ve Muhyiddîn Misto). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nümeyrî, R. (1995). *Dîvânu'r-Râi en-Nümeyrî* (thk. Vâdih es-Samed). Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Nüveyhid, A. (1988). *Mu'cemu'l-Müfessirîn*. Beyrut: Müessesetu Nüveyhid es-Sekafiyye.
- Nüveyrî, A. (2004). *Nihâyetu'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (thk. Ali Bumelham). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Rahîl, S. (2019). Kudsiyyetu'n-Nass beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz. *en-Nusûsu'l-Arabiyye Kadîmuhâ ve Hadîsuhâ ve Ra'yu'n-Nukkad ve Ulemai'l-Luġa Sempozyumu (13-14 Kasım 2019)*.
- Râzî, F. (1981). *Tefsîru Mefâtihi'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Rıza, M. (1990). *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb.
- Rummânî, Hattâbî, Cürçânî. *Selâsu Resâil fî Îcâzi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zaġlûl Sellâm). Mısır: Dâru'l-Meârif.
- Sa'leb, A. (1944). *Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Sa'lebî, A. (2002). *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Safedî, S. (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnaût ve Turkî Mustafa). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs.
- Saîdî, A. (t.y). *Buġyetu'l-Îzâh fî Telhîsi'l-Miftâh*. Mısır: Matba'atu Muhammed Alî Sabîh.
- Sammûd, H. (1981). *et-Tefkîru'l-Belâġî 'inde'l-Arab*. Tunus: el-Matba'atu'r-Resmiyye li'l-Cumhûriyyeti'-Tûnusiyye.
- Seâlibî, A. (1897). *el-Îcâz ve'l-Îcâz* (şrh. İskender Âsaf). Mısır: el-Matba'atu'l-Umûmiyye.
- Seâlibî, A. (1983). *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr* (thk. Mufîd Kamîha). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Seâlibî, A. (1997). *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an* (Muhammed Ali Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcûd). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Sekkâkî, Y. (1987). *Miftâhu'l-Ulûm* (thk. Na'îm Zerzûr). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sem'ânî, A. (1977). *el-Ensâb* (thk. Abdurrahmân b. el-Muallimî el-Yemânî vd.). Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye.
- Sem'ânî, A., *Tefsîru'l-Kur'an* (thk. Ğanîm b. Ğanîm). Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Semerkandî, N. (1993). *Bahru'l-Ulûm* (thk. Alî Muavvid vd.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Semîn el-Halebî, A. (1996). *Umdetu'l-Huffâz* (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Semlâlî, E. (2004). *Ref'u'n-Nikab 'an Tenkîhi's-Şihâb* (thk. Ahmed es-Serrâh). Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd.
- Sultân, M. (1986). *el-Bedî*. İskenderiye: Meârif.
- Suyûtî, C. (1964). *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Mısır: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Suyûtî, C. (1994). *Tabakatu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, C. (1995). *Tedribu'Râvî* (thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî). Riyâd: Mektebetu'l-Kevser.
- Suyûtî, C. (2008). *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Sübki, A. (2003). *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (thk. Abdulhamîd Hindâvî). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Südeys, A. (2008). *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye.
- Süleymân, M. (t.y). *Tefsîru Mukatil* (thk. Abdullah b. Şehâte). Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî.
- Şâtîbî, İ. (1997). *el-Muvâfakat* (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr Âlu Selmân). Dâru İbn Affân.
- Şâtîbî, İ. (2007). *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik* (el-Mekasıdu's-Şâfiyye) (thk. Abdulmecîd Kutâmiş). Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî bi Câmîati Ümmi'l-Kurâ.
- Şenkîfî, M. (1426 h.). *Def'u İhâmi'l-Izturâb an Âyâti'l-Kitâb*. Mekke: Dâru Âlemu'l-Fevâid.
- Şenkîfî, M. (1980). *Advâu'l-Beyân*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.
- Şerîf el-Murtazâ, A. (1954). *Emâli'l-Murtazâ* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Şevkânî, M. (t.y). *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi'*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye.

- Şeybânî, İ. (1996). *Mecma 'u'l-Âdâb fi Mu'cemi'l-Elkab* (thk. Muhammed el-Kâzım). İran: Müessestu't-Tıbâ'a ve'n-Neşr.
- Taberî, M. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an* (thk. Abdullah et-Turkî). Kahire: Dâru Hicr.
- Tabl, H. (1998). *Üslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kur'aniyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Tâhir, M. (t.y). ez-Zikrâ 21 li-Rahîli Binti's-Şâti' Âişe Abdurrahman: Abkariyyetu Mısr Lâ Teğîb. 1 Aralık 2019 tarihinde <https://gate.ahram.org.eg/News/2332278.aspx> sayfasından erişilmiştir.
- Tayyibî, H. (2012). *Hâşiyetu't-Tayyibî alâ'l-Keşşâf* (thk. Ömer Hasen el-Kayyâm). Dubai: Câizetu'd-Dubây ed-Devliyye li'l-Kur'ani'l-Kerîm.
- Tebrîzî, H. (1992). *Şerhu Dîvâni Antera* (thk. Mecîd Tırâd). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Tûfî, N. (1998). *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî). Suudi Arabistan: Vizâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye.
- Ukberî, E. (t.y). *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî* (thk. Mustafa es-Saka vd.). Mısır: Matba'atu'l-Bâbî el-Halebî.
- Ulyeş, M. (t.y). *Hâşiyetu Ulyeş alâ'r-Risâleti'l-Beyâniyye li's-Sabbân* (thk. Ahmed el-Mezîdî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zebîdî, M. (1984). *Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn* (Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm). Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Zeccâc, İ. (1982). *İ'râbu'l-Kur'an* (thk. İbrâhîm el-İbyârî). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye.
- Zeccâc, İ. (1988). *Meâni'l-Kur'an* (thk. Abdulcelîl Şelbî). Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Zehebî, M. (1984). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (thk. Komisyon). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Zehebî, M. (1998). *Tezkiratu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, M. (2003). *Târîhu'l-İslâm* (thk. Beşşâr Ma'rûf). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Zemahşerî, C. (2009). *el-Keşşâf* (thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Zerkeşî, B. (1984). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed İbrahim). Kahire: Dâru't-Turâs.

Zerkeşî, B. (1998). *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (thk. Zeyne'l-Âbidîn Bilâferîc). Riyâd: Advâu's-Selef.

Zevbaî, T. (1996). *İlmu'l-Meânî beyne Belâğati'l-Kudâmâ ve Üslûbiyyeti'l-Muhdesîn*. Bingazi: Câmiatu Kar Yûnus.

Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.

Zübyânî, Z. (t.y). *ed-Dîvân* (thk. İbrahim Muhammed Ebû'l-Fadl). Mısır: Dâru'l-Meârif