

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

**ÖMER NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE BELÂGAT İLMİ BAĞLAMINDA
DİL-KELÂM İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

Hatice Kübra ÖZCAN

İstanbul, 2023

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

ÖMER NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE BELÂGAT İLMİ BAĞLAMINDA
DİL-KELÂM İLİŞKİSİ

Doktora Tezi

Hatice Kübra ÖZCAN

Danışman: Doç. Dr. Ali BENLİ

İstanbul, 2023

TEZ ÖZETİ

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde ilk olarak tezin konusu, kapsamı, yöntemi ve kaynakları ele alınmakta akabinde Neseî'nin kısa biyografisine ve üzerinde araştırmanın yürütüldüğü *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli tefsirine ayrı ayrı değinilmektedir. Tefsire dair başlığın ilk kısmında eserin genel bir değerlendirmesi yapılmakta ikinci kısmında müellifin *et-Teysîr*'de yer verdiği dil ilimlerine kısaca temas edilmektedir. Tezin öneminin vurgulandığı ve araştırma konusuna girişin yapıldığı bu bölümden sonra çalışmanın birbirini tamamlayan iki temel bölümlerinden ilkinde geçilmektedir. İlk bölümde başlangıç mahiyetinde belâgatın kelâm ve tefsir ilimleriyle irtibatına değinilen bir kısımdan sonra *et-Teysîr*'deki meânî ilmi tahlilleri irdelenmektedir. Meânî ilmine ait sanatlar bu kısımdaki başlıkları şekillendirmektedir. Neseî'nin âyet yorumlarında bu sanatlara dair ele aldığı belâgî açıklamaları, terimsel ifadeleri incelenirken kelâmî düşüncesinin etkisi olduğu düşünülen belâgî izahlarına dair örneklerle de yer verilmektedir. Meânî sanatları için kullanılan yöntem, yine bu bölümde bulunan beyân ilmine ait sanatlara da uygulanmaktadır. Ancak bedî' ilminin ele alındığı kısımda; kelâm ilmiyle ilgisi olduğu tespit edilen bedî' sanatları sınırlı olduğu için bu sanatlara müstakil başlıklar ayrılmayarak genel bir çerçeve ile örnek âyetler üzerinden tahlillerde bulunmaktadır. Tezin ikinci bölümünde ise Neseî'nin akâid metni ve belâgat konuları göz önünde bulundurularak oluşturulan kelâm ilmi başlıkları altında müellifin kelâm-belâgat ilişkisine dair kurduğu irtibatlar tahkik edilmektedir. Bu bölümde gerekli görülen yerlerde diğer dil ilimlerine de müracaat edilmekte, Neseî'nin görüşünü dayandırdığı dilsel temeller ortaya konulmaktadır. Bu şekilde biri belâgattan kelâma diğeri kelâmdan belâgata olmak üzere ele alınan iki bölüm birbirini tamamlamakta böylece her iki ilmin de birbiriyle olan ilişkisi gösterilmektedir. Bir bütünün iki parçası olan bu bölümlerde, Neseî'nin karşı çıktığı itikadî düşüncelere mensup âlimlerin eserlerindeki belâgî/dilsel izahlar, Neseî'nin dilsel yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak ve Arap belâgatına dair görüşleri incelenerek tezin temel iddiası desteklenmektedir.

ABSTRACT

This dissertation consists of an introduction and two chapters. In the introduction, the subject, scope, methodology and sources of the thesis are first discussed, followed by a brief biography of al-Nasafî and his commentary titled *al-Taysîr fi't-tafsîr*, on which the research was implemented, are separately addressed. In the first part of the heading on tafsîr, a general evaluation of the work is presented, and in the second part, the linguistic sciences that the author included in al-Taysîr are briefly touched upon. Following this chapter, in which the importance of the thesis is emphasised, and the subject of the research is introduced, the first of the two main complementary chapters of the study is started. After a section on the connection of rhetoric with the sciences of kalâm and tafsîr as a prelude to the first chapter, the analyses of the science of meânî in *al-Taysîr* are discussed. The arts of the science of meânî shape the headings in this chapter. While analysing al-Nasafî's rhetorical explanations and terminological expressions regarding these arts in his interpretations of the verses, examples of rhetorical explanations, which are thought to be influenced by his theological thought, are also included. The method that is used for the arts of meânî is also applied to the arts of the science of beyân in this chapter. However, in the section dedicated to the science of bedî', due to the limited number of the arts of bedî' identified as being related to the science of kalâm, these arts are analysed through a general framework and sample verses without distinct headings dedicated to these arts. In the second chapter of the thesis, the author's connections with the arts of rhetoric in his theological thought are revealed under the headings of the science of kalâm, which are formed by considering al-Nasafî's theological text and rhetorical topics. In this section, other linguistic sciences are referred to where necessary, and the linguistic foundations on which al-Nasafî bases his opinion are presented. Thus, with one section focusing from rhetoric to theology and the other from theology to rhetoric, the two sections complement each other, thereby the relationship between both sciences is illustrated. In these chapters, which are two parts of a whole, the principal claim of the thesis is supported by a comparative method by including the rhetorical/linguistic explanations in the works of scholars adhering to the theological thought that al-Nasafî opposes.

ÖNSÖZ

Kelimeleri sayısız, mürekkebi sınırsız olan Allah'a engin lütfu ile bu araştırmayı yapmayı bana nasip ettiği için sonsuz hamdüsena olsun. Çalışmaya konu olan Kur'ân'ı Kerim'i bize ulaştıran Hz. Peygamber'e (s.a.v) binlerce salâtüselâm olsun.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasına katkı sağlayan kişilere teşekkür etmek isterim. Doktora çalışmamda Ömer en-Nesefî'yi incelemem hususunda yönlendirici olan, tezin yazım sürecinde tecrübe ve önerilerinden istifade ettiğim, her daim ilmî ve manevî desteğini hissettiren, bu süreçteki teşvikleriyle azmimi arttıran saygı değer danışman hocam Doç. Dr. Ali BENLİ'ye en içten teşekkürlerimi arz ederim. Hem tez jürisinde bulunan hem de doktora eğitim sürecimde zorlaştırıcı değil kolaylaştırıcı olan ve değerli görüşleriyle tezin olgunlaşmasına katkı sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR'A çok teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Ahmet KARATAŞ ve savunma jürisinde bulunan Prof. Dr. Kerim AÇIK hocalarıma görüşlerini paylaşarak katkı sağladıkları için teşekkür ederim. Farklı disiplinlerin bir araya gelmesiyle oluşan bu çalışmada kelâm ilmindeki birikiminden istifade ettiğim, değerli vaktini ayırarak tezimi titizlikle okuyan, benim için tezin kritik noktalarında yapıcı eleştirileriyle çalışmaya katkılar sağlayan ve aynı zamanda tez jürisinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan EREL hocama teşekkür ederim. Akademik hayatım boyunca bir editör tavrıyla ihtiyaç duyduğum her an yardımına kendi çalışmalarına gösterdiği özveriyle koşan ve doktora tezimin en yoğun döneminde beni yalnız bırakmayan sevgili ablam Betül Fatma İLDAY'a çok özel teşekkür ve minnetlerimi sunarım. Çalışma sürecinde oluşan sorularımı kendisiyle rahatlıkla müzakere edebildiğim, tezin belirli aşamalarında yardımını esirgemeyen değerli arkadaşım Arş. Gör. Semra CEYLAN'a teşekkür ederim. Bu çalışmaya başlamadan çok önce ilmî hayatımda yollarımızın kesiştiği, Lisans öğretim hayatımda İslâmî ilimlerin farklı dallarındaki ilmî meclislerle buluşmama olanak sağlayan hocam Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU'na müteşekkirim. Ayrıca ilk öğretmenim, İslâmî ilimlerle beni tanıştıran ve onları bana sevdiren, beni maddi-manevi motive etmekle kalmayıp daima destekçim olan canımın içi anneme en içten hürmetlerimi ve teşekkürlerimi arz ederim. Desteklerini her daim hissettiren canım babama ve sevgili kız kardeşime içtenlikle şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ÖZETİ.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
II. Araştırmanın Yöntemi ve Planı.....	3
III. Literatür ve Kaynaklar	3
IV. Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri.....	11
V. Ömer en-Nesefî'nin et-Teysîr fî't-Tefsîr Adlı Eseri	13
V.I. et-Teysîr'de Dil İlimleri	17
V.I.I. Sarf	17
V.I.II. Nahiv	19
V.I.III. İstişhâd	21
V.I.IV. Lügat (İştikâk)	23
BİRİNCİ BÖLÜM:	25
NESEFÎ'NİN BELÂGAT TAHLİLLERİ.....	25
1. Belâgatın Kelâm ve Tefsir İlimleriyle Münasebeti	26
2. et-Teysîr'de Meânî İlmi	33
2.1. Haber-İnşâ	37
2.1.1. Nesefî'ye Uzanan Süreçte Doğru ve Yalanın Tanımları	38
2.1.2. et-Teysîr'de Doğru ve Yalanın Tanımı	42
2.1.3. شَهْدَ Fiili Bağlamında Belâgî ve Kelâmî Tefsirlerde Doğru ve Yalanın Tanımı	45
2.1.4. et-Teysîr'de Haberî Cümle.....	46
2.1.5. et-Teysîr'de İnşâî Cümle.....	49
2.2. Takdîm-Te'hîr.....	56
2.3. Hazif-Zikir.....	61
2.4. Kasr	67
2.5. Fasl-Vasl	71
2.6. Îcâz-İtnâb.....	76
2.7. İltifât Sanatı.....	80
3. et-Teysîr'de Beyan İlmi	84

3.1. Teşbîh.....	86
3.2. Hakikat-Mecâz	91
3.2.1. Mecâz-ı Aklî.....	98
3.2.2. Mecâz-ı Lügavî	102
3.2.2.1. Mecâz-ı Mürsel	103
3.2.2.2. İsti'âre	107
3.3. Kinâye	114
4. Bedî' İlmi	116
İKİNCİ BÖLÜM:.....	120
NESEFÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ DİLBİLİMSEL TAHLİLLERİ	120
1. Sıfatlar.....	121
1.2. İsim-Müsem mâ	122
1.1.1. İsim Kelimesinin İştikâkı	122
1.1.2. Ehl-i Sünnette İsim-Müsem mâ Meselesi	124
1.1.3. et-Teysîr'de ve Dilbilimsel Tefsirlerde İsim-Müsem mâ Meselesi.....	126
1.1.4. Allah, Rahmân ve Rahîm İsimleri.....	130
1.1.5. Sıfatlar Meselesiyle İlişkisi Bakımından Yakîn Lafzı	132
1.2. Haberî Sıfatlar	134
1.2.1. İstivâ.....	136
1.2.2. Yed	139
1.2.3. Fevk.....	141
1.2.4. Keyd	142
2. İ'câzu'l-Kur'ân ve Kelâmullah	143
2.1. İ'câzu'l-Kur'ân.....	144
2.2. Kelâmullah	153
3. Rü'yetullah.....	156
4. Halku Ef'âli'l-İbâd	173
5. Vücûb Alellah	183
6. İman-Amel İlişkisi	188
7. Büyük Günah Meselesi	191
SONUÇ	194
KAYNAKÇA.....	198

KISALTMALAR

a.s	Aleyhisselam
bk.	Bakın
çev.	Çeviren
ö.	Ölüm Tarihi
h.	Hicrî
hz.	Hazreti
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
no.	Hadis Numarası
nşr.	Neşreden
r.a	Radıyallahu Anh
r.anha	Radıyallahu Anha
s.a.v	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
vd.	Ve Diğerleri
YEK	Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmanın konusu, Ömer en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli tefsirindeki belâgat tahlilleri bağlamında dil ve kelâm ilimleri arasındaki irtibatı tespit etmektir. Bu şekilde henüz müstakil ilim kimliği kazanmadığı bir dönemde bir tefsir eserindeki belâgat inceliklerini ve bu inceliklerin müfessirin kelâmî düşüncesiyle irtibatını ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu sebeple belâgî tahlillerin yer aldığı ve aynı zamanda kelâm ilminde temayüz etmiş bir âlimin tefsir eseri üzerinde bu araştırmanın yürütülmesi uygun görülmüştür. Zira hicrî altıncı yüzyıla kadar telif edilen tefsirlerdeki yoğun filolojik tahliller, belâgî açıklamaların nüvelerini teşkil eden bir özelliğe sahiptir. Bugün terimsel olarak ifade edilen birçok belâgat sanatının açıklama halindeki ilk örnekleri bu dönemdeki bazı tefsirlerde görülebilmektedir. Ancak bu tür çalışmalar genelde Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin eserlerinde uygulanmaktadır. Hal böyleyken Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde belâgata ne derece yer verdiği hususu, üzerine gidilmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tez de zikredilen boşluğu doldurmaya yönelik bir adım olarak ortaya çıkmıştır.

İki bölümden müteşekkil bu çalışmanın ilk bölümü, belâgat ilminin başlıklarından müteşekkildir. Zira Neseî'nin tefsirinde yer verdiği her dil bilimini ele almak, bir doktora tezinin sınırlarını aşmakta ve birden fazla çalışmaya konu olabilecek bir özellik arz etmektedir. Bu sebeple araştırmanın konusu, belâgat ilmiyle sınırlandırılmıştır. Bu bölümde Ebû Hafs en-Neseî'nin belâgata nasıl yer verdiği, belâgat terimlerini ne ölçüde kullandığı gibi sorulara cevap aranırken kelâmî düşüncesiyle irtibatlandığı belâgat açıklamalarına da dikkat çekilmektedir. Birinci bölümde Neseî'nin belâgat ilmini ele alış şekli ortaya koyulmakta ve kelâmî düşüncesinden azade kalamayan belâgat tahlillerine de işaret edilmektedir. Tezin ikinci bölümünde ise kelâmî konular üzerinden Neseî'nin irtibatlandığı belâgat açıklamalarına vurgu yapılmaktadır. Böylece ilk bölümde belâgat merkezli bir bakış açısıyla kelâm ilmine de temas edilirken ikinci bölümde kelâm ilmi temele alınarak belâgata ve gerektiği yerde diğer dil ilimlerine değinilmektedir. Bu şekilde çapraz bir okuma ve değerlendirmede bulunmak sûretiyle Neseî'nin itikâdî düşüncesiyle

dil tercihlerinin ilişkisini ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Bu sebeple her bölümdeki belâgî ve kelâmî yorum yoğunluğu aynı olmamakta bölümün ana başlığı ekseninde birinde dil açıklamaları ağırlıktayken diğerinde kelâmî yorumlar yoğunluğu oluşturmaktadır. Esasen bu çalışmadaki bölümlerin iki uç noktadan bakılmak sûretiyle birbirini tamamlaması amaçlanmaktadır. Böylece Nesefî'nin tefsiri özelinde Mâtürîdî gelenekteki belâgat-kelâm etkileşiminin boyutları bütüncül bir şekilde ortaya koyulmaktadır. Ancak söz konusu bu iki ilim dalı ile meşgul olan her araştırmacının takdir edeceği üzere: her başlığı müstakil bir çalışma konusu olabilecek bu meselelerin bir akademik çalışma kapsamında her yönüyle ve derinlemesine tahlil ve analiz edilmesi mümkün olmamaktadır. Zira köklü ve zengin birikime sahip olan kelâm ve belâgat ilimlerindeki her bir konu geniş bir çalışma alanına sahiptir. Dolayısıyla bu araştırma, her belâgî ve kelâmî konuyu ele alma ve analiz etme iddiasında değildir. Tezin temel amacı, Mâtürîdî bir geleneğe mensup Nesefî'nin belâgî yönünü¹ tefsir ettiği âyetler² üzerinden göstermeye çalışırken kelâmî düşüncesinin izlerini sürmektir. Bu sebeple belâgat bölümünde kelâm ilmiyle rahatlıkla irtibat kurulabilen meânî ve beyân ilimlerine daha tafsilatlı yer verilirken bedî' ilmine kelâm ilmiyle ilişkili olduğu düşünülen birkaç konu özelinde kısaca değinilmektedir.

İslamî ilimlerin erken dönemindeki *bilimlerin bir bütün olduğu* ilkesinden hareketle kaleme alınan bu çalışma, günümüzde ayrı birer disiplin haline gelen ilimlerin Arap dil ilimleri penceresinden o dönemi anlayabilmeyi ve böylece belâgat ilminin henüz olgunlaşmadığı bir dönemde kelâm ilmiyle olan ilişkisini Nesefî özelinde göstererek alana mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Belâgat-kelâm ilişkisinin bir tefsir üzerinden ele alındığı çalışma, Nesefî'nin tevil anlayışına bir ölçüde ışık tutmakta bu yönüyle de günümüz ilimler anlayışı çerçevesinde interdisipliner (Arap belâgatı-kelâm-tefsir) bir özellik arz etmektedir.

¹ O dönem teliflerinin dilsel veri bakımından zengin olması bir yana bazı kaynaklar Ömer Nesefî'nin belâgî yönünün kuvvetli olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Şeyh Muhammed Enver el-Keşmirî, *Feyzü'l-Bârî ala Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr-i Âlem Mir'âtî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, 4/110.

² Çalışmadaki âyet tercümeleri <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/> adresinden alınmıştır.

II. Araştırmanın Yöntemi ve Planı

Nesefî'nin tefsirinde kullandığı farklı kelâmî düşünce sistemlerine cevap niteliği arz eden üslûp özelliği, araştırmada karşılaştırma yönteminin kullanılmasına olanak sağlamaktadır. Bu sebeple çalışmada betimsel içerik tahlillerine genişçe yer verilmesinin yanı sıra karşılaştırma yöntemi de kullanılmaktadır. Nitekim Nesefî, çoğunluğu Mu'tezilî âlimler olmak üzere Müşebbihe, Mürcie gibi fırkaları tenkit edip kendi düşünsel yaklaşımını sergilemekte, itikâdî görüşleri çerçevesinde oluşturduğu tezlerine kimi zaman dilsel deliller getirmektedir. Bu bağlamda Ebû Hafs'ın âyet tevillerinde dile dayandırdığı açıklamalar, muasır olan ve eseriyle tefsir tarihinde bir dönemi kapatıp başka bir dönemi başlatan ve aynı zamanda Mu'tezilî bir âlim olan Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ı ile mukayese edilmektedir. Çalışmada ele alınan bir diğer önemli karşılaştırma kaynağı, Nesefî'nin kendisinden çok fazla nakil yaptığı İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü ehli's-sünne)* adlı tefsiridir. Ebû Hafs'ın, çoğu zaman benzer görüş paylaştığı itikâdî düşünce önderi İmam Mâtürîdî'nin tefsirine sıklıkla müracaat etmesi, özellikle araştırmanın ikinci bölümünde bu esere başvurmayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Nesefî'nin İmam Mâtürîdî ile tevil anlayışında örtüştüğü ve farklılaştığı yönlerine de kimi zaman işaret edilmektedir. Bu iki temel eser dışında Nesefî'nin tevilindeki ayırt edici kelâmî ve dilsel çıkarımların ortaya konulması adına araştırmada kelâmî ve belâğî özelliği ile tebarüz eden yaklaşık on tefsire de müracaat edilmiştir. Ancak bu çoklu tefsir kıyaslamaları araştırmanın ön planına konulduğu takdirde bağlamı zedeleyeceği gerekçesiyle daha çok dipnot kısımlarına yerleştirilmiştir. Bu tefsirlerden bazıları Nesefî'den önce telif edilmiş ve Nesefî'nin kaynakları niteliğindeyken diğerleri ise Nesefî'den sonra kaleme alınmıştır ve onun tevillerine mutabık hatta şerhi niteliğindedir. Ayrıca tezde akıcılığı sağlamak için müellifin ismine tam künyesiyle değil çoğunlukla Nesefî adıyla veya Ebû Hafs künyesiyle yer verilmektedir.

III. Literatür ve Kaynaklar

Çalışmanın temel kaynağı, Ömer Nesefî'nin *et-Teyisîr fî't-Tefsîr* adlı tefsiridir. Bu çalışmada farklı iki baskısı bulunan eserin on beş ciltten müteşekkil ve

Mâhir Edîp Habbûş tarafından tahkik edilen Dâru'l-Lübâb nüshasından faydalanılmıştır.³

Araştırmanın belâgat ilmiyle ilişkili kısımlarının kaynakları: Abdülkâhir Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-Belâga*'sı, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u, Kazvînî'nin *el-Îzâh*'ı, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-meânî* eserleri, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı (*Te'vîlâtü ehli's-sünne*), Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, İbn Atiyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'i, Vâhidî'nin *Tefsîrû'l-basît*'i, Fadl Hasan Abbas'ın *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânüha*'sı şeklindedir. Kelâm ilminde ise İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'i, Ebü'l-Yüzer el-Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn*'i ve Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâin* başta olmak üzere çeşitli Mâtürîdî ve Mu'tezilî kaynaklardan yararlanılmıştır.

Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsiri hakkında Türkiye'de yapılan çalışmalarda son yıllarda artış gözlemlenmektedir. Bu araştırma ve incelemeler genellikle tefsir alanı ile sınırlandırılmıştır. *et-Teysîr* hakkında yapılan başlıca tahkik çalışmaları şunlardır:

1995 yılında Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) et-Teysîr fi't-Tefsîr adlı tefsirinin tahlili ve Bakara Sûresi'nin tenkitli neşri* isimli doktora tezi kaleme almıştır.⁴ Çalışmanın girişinde Nesefî'nin yaşadığı dönemin; siyasî, sosyal, ilmî ve kültürel durumunu inceleyen Aslantürk çalışmasını beş bölüme ayırmıştır. İlk bölümde Nesefî'nin hayatı, ikinci bölümde Nesefî'nin eserleri ele alınmakla birlikte bu bölümde merkeze alınan konu, *et-Teysîr*'in mahdud nüshalarıdır. Üçüncü bölümde tefsirin özellikleri ve kaynakları anlatılmaktadır. Dördüncü bölümü sadece *et-Teysîr*'in özelliklerine hasreden Aslantürk, Nesefî'nin rivayet ve dirayet metodunu ele almaktadır. Dirayet metodunu ele aldığı kısımda “Arap dili yardımıyla tefsiri” başlığı altında müellifin; istişhat metoduna, sarf, lügat, nahiv ve belâgat ilimlerini tefsirinde kullanmasına değinmektedir. Beşinci bölümde

³ Diğerleri 2019 yılında basılmaya başlanan ve hala baskısı devam eden Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yürütülen baskıdır.

⁴ Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) et-Teysîr fi't-Tefsîr adlı tefsirinin tahlili ve Bakara Sûresi'nin tenkitli neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

ise *et-Teysîr*'in kendisinden sonra kaleme alınmış tefsirlere etkisini ele almakta ve Bakara sûresinin tahkikine yer vermektedir.

1996 yılında Yahya b. Ali b. Muhammed Fakîhî tarafından *et-Teysîr*'in başından Bakara sûresinin 75. âyetine kadar tahkiki içeren bir doktora çalışması yapılmıştır.⁵ Fakîhî, çalışmanın giriş kısmında Neseî'nin dönemini; siyasî, ictimai, ilmî yönleriyle incelemektedir. Birinci bölümünü inceleme ve anazile ayıran muhakkik, ilk kısmını Neseî'nin hayatı, eserleri ve vefatına ayırmakta; ikinci kısımda ise Neseî'nin *et-Teysîr*'deki metoduna değinmektedir. Tezin ikinci bölümünü ise tahkik metnine hasretmektedir.

Bu iki tahkik çalışmasının dışında 2018 ve 2021 yılları arasında *et-Teysîr*'in farklı bölümlerinin tahkik edildiği Yüksek Lisans tezleri yazılmıştır.⁶ Tespit ettiğimiz kadarıyla *et-Teysîr fi't-Tefsîr* eserine dair yürütülen bu tahkik çalışmaları yirmi dört adettir.⁷

⁵ Yahya b. Ali b. Muhammed Fakîhî, *et-Teysîr fi' l-İlmî't-Tefsîr li'l-İmam Necmüddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî* (Riyâd: İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Usûlü'd-dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1996).

⁶ Bunlar yazıldığı yıllara göre kronolojik olarak şöyledir; 2018 yılında; Ahmet Balaban tarafından *Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr isimli eserinin edisyon kritiği ve tahlili (Al-i İmran sûresi)* isimli çalışma yapılmıştır. 2019 yılında ise on beş Yüksek Lisans çalışması kaleme alınmıştır. Bunlar; Emel Aslan tarafından *Ömer Neseî'nin Yusuf sûresi tefsirinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Şeyda Emine Yılmaz tarafından *Ömer Neseî Tefsirinde Secde ve Ahzab sûrelerinin tahkik ve değerlendirilmesi (38a-67a arası)*; Berrin Bekin tarafından *Ömer Neseî tefsirinde İsra sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Sevil Gündür tarafından *Ömer Neseî Tefsirinde Yusuf sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (82b- 113b)*; Zaid Al-Badaren tarafından *Ebü Hafs Mecmüddîn Ömer en-Neseî'nin et-Teysir fi't-Tefsîr isimli eserinin tahkik ve tahlili (Nisa Sûresi)*; Elif Kayıtsız tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Nisa sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (28b-55b arası)*; Ömer Atabey tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Nahl sûresi tahkiki ve değerlendirilmesi*; Şennur Balcı tarafından *Ömer Neseî Tefsirinde Meryem sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Fatma Özseroğlu tarafından *et-Teysir fi't-Tefsîr'in Hüd sûresi (19-53. varaklar) bağlamında metod ve tahkiki*; Rüveyda Mintaş Çakar tarafından *Ömer Neseî'nin tefsirinde En'am sûresinin (144b-177a arası) tahkik ve değerlendirilmesi*; Esra Nur Güllkaya tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Nisâ sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (1b-28b arası)*; Ravza Hayseme Kaçar tarafından *et-Teysir fi't-Tefsîr'in Rad sûresi bağlamında tahkik ve değerlendirilmesi*; Gülsüm Çevik tarafından *Ömer Neseî'nin et-Teysir adlı tefsirinde Tevbe sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (126b-162a varaklar arası)*; Hatice Karataş tarafından *Ömer Neseî'nin et-Teysir adlı tefsirinde Tevbe sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (162-165 varaklar arası)*; Ayfer Sivari tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Nisa sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi (55b-82a arası)* isimleriyle yapılan Yüksek Lisans tezleridir. 2020 yılında Ramazan Bulgen tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Şuara ve Neml sûrelerinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Melike Can tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Hacc sûresinin tahkik ve değerlendirilmesi* isimlerinde iki tahkik çalışması bulunmaktadır. 2021 yılında Sefa Akdemir tarafından *Neseî tefsirinde Kasas ve Ankebût sûrelerinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Merva Dalğış tarafından *Ömer Neseî tefsirinde Sebe ve Fâtır sûrelerinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Fırat Dağtekin tarafından *Ömer Neseî'nin et-Teysir adlı tefsirinde Yâsin ve Sâffât sûrelerinin tahkik ve değerlendirilmesi*; Ayetullah Adanır tarafından *Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin et-Teysir fi't-Tefsîr isimli eserinde Şûrâ ve Zuhrûf sûrelerinin edisyon kritiği ve tahlili* isimli Yüksek Lisans çalışmaları kaleme alınmıştır. Bu çeşit tahkik çalışmaları Arap dünyasında da yapılmıştır. Bk. Necmüddîn Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, 1/34.

⁷ Bu tahkik çalışmalarının birçoğu Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Seyfullah Efe danışmanlığında yapılmıştır. Üç tanesi; Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ve İstanbul Sebhattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde olmak üzere farklı üniversitelerde yapılmıştır.

2013 yılında Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Futuh Razi'nin Kur'ân yorumlamaları karşılaştırmalı bir yaklaşım* adlı doktora tezi hazırlamıştır.⁸ Efe çalışmasının ilk bölümünde iki müfessirin yaşadığı döneme dair bilgi verdikten sonra tefsirleri genel hatlarıyla değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İkinci bölümde, bu tefsirleri Kur'ân ilimleri bakımından mukayese etmekte nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih ve esbâb-ı nüzûl gibi konu başlıklarına yer vermektedir. Son olarak üçüncü bölümde ise bu iki tefsirin yöntemleri; dilbilimsel, fikhî, kelâmî ve tasavvûfî açılardan karşılaştırılmaktadır.

2020 yılında *Menhecü Ebî Hafs en-Neseî fi't-Tefsîr* isimli Yüksek Lisans tezi yazılmıştır.⁹ Çalışma girişle birlikte sekiz bölüme ayrılmaktadır. Girişte Neseî'nin hayatına ve tefsirine değinilmekte, bölümlerde sırasıyla; Neseî'nin me'sûr tefsir yöntemi, rey ile tefsir yöntemi, Kur'ân ilimlerindeki yöntemi, akidevî yöntemi, fikhî yöntemi ele alınmaktadır. Son bölüm ise *et-Teysîr*'in ilmi önemine ayrılmıştır.

2022 yılında *Evcühü Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân inde Ebî Hafs en-Neseî fi Kitâbihi "et-Teysîr fi't-Tefsîr"* isimli bir makale kaleme alınmıştır.¹⁰ Makalede; tefsirin, Kur'ân'ın ve Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmenin anlamına değinildikten sonra Neseî'nin Kur'ân'ı Kur'ân ile nasıl tefsir ettiği yorumlanmaktadır. Buna göre Neseî tefsirinde yedi farklı çeşit yöntem uygulamıştır. Bunlar sırasıyla; mücmeli açıklama, âm lafzın tahsisi, neshi açıklama, ihtilaflı zannedilen âyetleri açıklama, âyetteki bir kelimayı açıklarken diğer âyetlerdeki benzer kelimeler ile tefsir etme, bir âyeti benzer âyetleriyle birlikte tefsir etme ve âyette geçen bir konuyla alakalı diğer âyetleri getirerek tefsir etme şeklindedir.

2022 yılında *Mesâdiru'l-Kırâât inde'l-İmam en-Neseî ve Eserüha fi Tefsîrihi (et-Teysîr fi't-Tefsîr)* isimli doktora çalışması yapılmıştır.¹¹ Çalışmanın ilk

⁸ Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Futuh Razi'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁹ Ali Ahmed Ali el-Utûm, *Menhecü Ebî Hafs en-Neseî fi't-Tefsîr*, (Mefrak: Alû'l-Beyt Üniversitesi, Şariat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁰ Emel Şleyveh Şilyân el-Cühenî, "Evcühü Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân inde Ebî Hafs en-Neseî fi Kitâbihi et-Teysîr fi't-Tefsîr", *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmî*, 9 (Kasım 2022), 31-66.

¹¹ Zeynep Abdürrezzak 'İd er-Raûd, *Mesâdiru'l-Kırâât inde'l-İmam en-Neseî ve Eserüha fi Tefsîrihi (et-Teysîr fi't-Tefsîr)* (Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü'l-Ulyâ Fakültesi, Doktora Tezi, 2022).

bölümünde Neseî'nin tefsirlerden ve Kur'ân ilimleri eserlerinden oluşan kaynakları ve bunların *et-Teysîr*'e etkisi anlatılmaktadır. İkinci bölümde Neseî'nin kıraat, nahiv, sözlük ve belâgat kaynaklarına temas edilmektedir. Üçüncü bölümde Neseî'nin hadis ve tarih eserlerinden kaynakları ve bunların tefsirine etkisinden dördüncü bölümde ise akâid ve fıkıh eserlerinden oluşan kaynakları ve bunların tefsirine etkisinden bahsedilmektedir.

2022 yılında *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye inde'l-İmâm Ebî Hafs en-Neseî fi Tefsîrihi "et-Teysîr fi't-Tefsîr"* adlı doktora çalışması yapılmıştır.¹² Çalışmanın giriş bölümünde Neseî'ye ve *et-Teysîr* eserine dair bilgi verildikten sonra Kur'ân kırââtleri hakkında genel bilgi sunulmaktadır. İlk bölümde Neseî'nin kırââtleri tefsirine alma ve seçme yöntemi incelenmektedir. İkinci bölümde Neseî'ye göre kırââtlerle delil getirme irdelenirken üçüncü bölümde Neseî'nin tefsirinde kırââtlerin etkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Son bölümde ise Neseî'nin yer verdiği kırââtler olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmektedir.

2022 yılında *Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme* isimli makale yazılmıştır.¹³ Makalede Neseî'nin tefsirinin mukaddimesinde ele aldığı tefsir-tevîl tanımlarına ve muhkem-müteşâbih teviline yer vererek örnekler üzerinden Neseî'nin İmam Mâtürîdî'nin tevîl anlayışını sürdürdüğünden bahsedilmektedir. İki müfessir arasındaki serdedilen bu benzerlik ve örtüşmelerden dolayı İmam Mâtürîdî'nin bir tefsir geleneğinin önderi olabileceği düşünüldüğüne dile getirilmektedir.

2023 yılında *Ömer en-Neseî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi* isimli yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹⁴ İki bölümden oluşan çalışmada karşılaştırma yöntemi temele alınarak Ömer en-

¹² Semer Muhammed Ahmed Hâvût, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye inde'l-İmâm Ebî Hafs en-Neseî fi Tefsîrihi "et-Teysîr fi't-Tefsîr"* (Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü'l-Ulyâ Fakültesi, Doktora Tezi, 2022).

¹³ Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Neseî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Nisan 2022), 341-364.

¹⁴ Şeyma Akıncı, "Ömer en-Neseî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi" (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Nesefî'nin İmam Mâtürîdî'den ne ölçüde etkilendiği Fâtiha ve Bakara sûreleri özelinde gösterilmektedir.

2023 yılında *Ömer en-Nesefî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar* isimli makale kaleme alınmıştır.¹⁵ Çalışmada Nesefî'nin azımsanmayacak derecede atıfta bulunduğu *Letâîfü'l-işârât* eserinden yapılan nakillerinden örneklerle ve bunların Nesefî üzerindeki etkilerine değinilmektedir. Çalışmanın ilgi çeken sonuçlarından biri de Nesefî'nin İmam Kuşeyrî'nin fenafillah görüşünü benimsemiş olabileceği yönündeki yorumdur.

Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsiri üzerine yapılan bu çalışmalar, tezimizin temel kaynağı hakkında onun mahiyetine dair fikir verirken çalışmamızın temel iddiası olan *et-Teysîr*'deki dil-kelâm ilişkisine dair müstakil çalışmalar olmadıkları için bu bağlamda derinlikli bilgi içermemektedirler. Bu çalışma dışında Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eseri çerçevesinde dil-kelâm ilişkisine dair herhangi bir çalışmanın yapılmadığının belirtilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Nesefî özelinde olmasa da genel anlamda dil ve kelâm ilimlerinin irtibatı çerçevesinde kaleme alınan araştırmaların varlığı da ifade edilmelidir. Dil-kelâm ilişkisi bağlamında yürütülen çalışmalarla ilgili literatürün görülmesi için bu incelemelerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

2001 yılında *Eserü'l-Akideti'l-Eş'âriyye fi't-Tevcihi'n-Nahvî ve'l-Lügavî li Nusûsi'l-Kur'ân ve's-Sünne* isimli Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır.¹⁶ İlk bölümde farklı açılardan Kelâmullah'a dair meseleler ele alınırken ikinci bölümde hâdis niteliğe sahip fiillerin Allah Teâlâ'ya isnadını içeren dini metinlerin, üçüncü bölümde hissî anlam taşıyan müsemmaların Allah Teâlâ'ya izafetini içeren dinî metinlerin, dördüncü bölümde Allah Teâlâ'ya cihet ve mekan nisbet edilen dinî metinlerin, beşinci bölümde ise kazâ ve kader konularını içeren dini metinlerin nahvî ve lügavî yönleri incelenmektedir.

¹⁵ Ahmet Nair, “Ömer en-Nesefî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar”, *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (Haziran 2023), 21-41.

¹⁶ Şâhir Fâris Hüseyin Ziyâb, *Eserü'l-Akideti'l-Eş'âriyye fi't-Tevcihi'n-Nahvî ve'l-Lügavî li Nusûsi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü'l-ulyâ Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

2001 yılında *İlmü'l-kelâm ve'n-nazariyyetü'l-belâgiyye inde'l-Arab* isimli bir kitap kaleme alınmıştır. Muhammed en-Nüveyrî tarafından yazılan bu kitaba maalesef ulaşamamıştır.

2012 yılında *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belagat İlişkisi* isimli bir kitap yazılmıştır.¹⁷ Marulcu, üç bölüme ayırdığı çalışmasının ilk bölümünde kelâm ve belâgat ilimlerinin etkileşim sürecini ele almaktadır. Bu bölümde iç ve dış sebeplere ayrı ayrı değinen müellif, iki ilmin etkileşimini hem İslâmî ilimlerin kendi içinde hem de diğer dinlerle olan münasebetleri bakımından incelemektedir. Marulcu, ikinci bölümde konuyu, lafız-mâna ilişkisi boyutuyla; üçüncü bölümde ise hakikat-mecâz bağlamında irdelemekte, her iki bölümde zaman zaman mantık ve usûl-i fikh terimleriyle irtibat kurulmaktadır. Daha çok İslâm ilim geleneğindeki hakikat ve mecâz terimleri üzerinde durulan üçüncü bölümde beyân ile kelâm ilminin ilişkisinin araştırıldığı söylenebilir.

2018 yılında *Eserü'l-Akîde fî Kazâyâ'n-Nakdi'l-Edebî* isimli bir makale kaleme alınmıştır.¹⁸ Çalışmada İ'câzü'l-Kur'ân ve Kelâmullah meseleleri ele alınmakta, âlimlerin kendi itikadî düşünceleri çerçevesinde çıkarımda bulundukları belirtilmektedir. Buna göre lafız-mâna, mecâz ve teşbih konuları, araştırmanın edebiyat kolunu oluşturmaktadır. Arap edebiyatının kelâmî fırkalarla ortaya çıkıp geliştiğinin belirtildiği makalede isim ve sıfat âyetlerinin belagatteki teşbih konusunun ortaya çıkmasına sebep olduğundan bahsedilmekte bu âyetleri teşbih ve tevil çerçevesinde değerlendirenlere yer verilmektedir. Mecâz konusu ise “Mecâzî dilin çoğunluğu kabul edenler”, “Mecâzı reddedip nassın zâhirini kabul edenler”, “Mecâzın kabulü ve reddi konusunda orta yolu tutanlar” şeklinde üç başlık halinde incelenmektedir. Bu başlıkların altında ise İbn Cinnî, Kâdî Abdülcebâr, Abdülkâhir

¹⁷ Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belagat İlişkisi*, Isparta: Dilara Yayıncılık, 2. Basım, 2019. 2018 yılında ise aynı müellif tarafından *Kelâm'da Nazar ve Münazara Adabı* isimli bir kitap yazılmıştır. Müellif eserin bölümlerini üçe ayırmaktadır. İlk bölümde münazara ilminin oluşum süreci, münazaraya dair ilk eserler ele alınırken ikinci bölümde manzumenin beyitleri ve kelâmî misallere tatbiki isimli bir bölüm işlenmektedir. Son bölümde ise muallil ve sâile ait yöntemler ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bk. Hasan Tevfik Marulcu, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Adabı*, Isparta: Dilara Yayıncılık, 1. Basım, 2018.

¹⁸ Abdullah İlmî, “Eserü'l-Akîde fî Kazâyâ'n-Nakdi'l-Edebî”, *Mecelletü'l-Hikmet li'd-Dirâsâtü'l-Edebiyye ve'l-Lüğaviyye*, 16 (Aralık 2018), 7-19.

Cürçânî gibi âlimlerin fikirleri sunulmakta böylece âlimlerin itikadî düşüncelerinin belâgî görüşlerini etkilediğinden bahsedilmektedir.

2020 yılında *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* isimli bir kitap kaleme alınmıştır.¹⁹ Eseri üç bölüme ayıran Abacı, ilk bölümde sarf ve nahiv ilimleri, ikinci bölümde belâgat ilmi, üçüncü bölümde ise lügat ilmi bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirilerine yer vermektedir. Abacı'ya göre İmam Mâtürîdî bazı noktalarda dil veya belâgat alimlerinin dahi yapmadığı dil yorumlarında bulunarak Mu'tezile'yi eleştirme yolunu izlemektedir. Dil kurallarında değil ama bu kuralların uygulanmasında âlimlerin farklı yolları benimsediklerinin söylendiği çalışmada her âlimin itikadî görüşü doğrultusunda bir metot belirlediğinin altı çizilmektedir.

2021 yılında *Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri* isimli çalışma²⁰ kelâm merkezli bir eleştiriye içermesi bakımından bu çeşit çalışmalar içerisinde zikredilebilir. Çalışmada hicrî üçüncü asırdan itibaren ortaya çıkan eleştiri kültürünün İmam Mâtürîdî ile netlik kazandığı ve hatta Mâtürîdî'nin bu eleştiri sürecini başlattığı söylenmektedir. Ayrıca Semîn el-Halebî'nin dilci müfessir özelliğinin tefsir ilmindeki dilbilimsel yönelime olan katkısı da makalede ele alınmaktadır. Makalenin müellifi, Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Masûn* adlı tefsirindeki eleştirilerini ve gerekçelerini sarf, istikâk, nahiv gibi dilbilimsel başlıklar altındaki örneklerle gösterirken *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz* isimli eserindeki eleştirileri ve gerekçelerini de lügat ilmi bağlamında ele almaktadır. Araştırmaya göre Halebî, objektif dil kurallarını kendi düşünce sistemine göre yönlendiren Mu'tezile'yi eleştirmektedir.

2022 yılında *Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi* isimli bir makale yayımlanmıştır.²¹ Çalışmada, “anlambilim kaynaklı problemler” ve “gramer

¹⁹ Harun Abacı, *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

²⁰ Ömer Dinç, “Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Ocak 2021), 112-134.

²¹ Kıyasettin Arslan, “Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 264-286.

kaynaklı kelâm ilmi problemleri” adlarında iki ana başlık bulunmakta bu başlıkların altında kelâm ilmi problemleri sıralanmakta ve incelenmektedir. Buna göre Allah’a mekân isnadı, halku’l-Kur’ân, rû’yetullah, Allah’ı teşbih ve tecsimden tenzih, imânın amelin bir parçası olup olmadığı başlıkları anlambilim kaynaklı problemler başlığı altında; Kelâmullah, kulların fiillerinin yaratılması, cehennemde kalacakların belirlenmesi, hidâyet ve dalâlet ve Kur’ân’daki müteşâbihlerin tevili meseleleri ise gramer kaynaklı kelâm ilmi problemleri başlığıyla ele alınmaktadır.

IV. Necmüddîn Ömer en-Nesefî’nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Çalışmada incelenen tefsirin müellifinin tam adı, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokmân en-Nesefî es-Semerkandî’dir.²² Müftî’s-sekaleyn onun lakaplarındandır. Kaynaklar onun hicrî 461 (milâdî 1068-69) yılında Nesef’te doğduğunu, 12 Cemâziyelevvel 537 (milâdî 1142) yılında ise Semerkant’ta vefat ettiğini yazmaktadır.²³ O, Nesef’te yaşamış ve orada ilim tahsil etmiştir.²⁴ İsmâil b. Muhammed en-Nûhî (ö. 481/1088), Hüseyin b. Ali el-Kâşgarî (ö. 484/1091), Hasen b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 491/1097), Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 494/1100), Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ali b. Hasen el-Mâtürîdî (ö. 511/1117) Nesefî’nin hocalarındandır.²⁵ Hanefî fûrû fikhının muteber eserlerinden *el-Hidâye*’nin müellifi Burhânüddîn el-Merginânî (ö. 593/1197) ve oğlu Ebü’l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî’nin (ö. 552/1157) yanı sıra birçok öğrencisi bulunmaktadır. Ebû Hafs Ömer b.

²² İsmâil b. Muhammed Emîn el-Bâbânî el-Bağdâdî, Hediyyetü’l-‘ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-müsannifin, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1951, 1/783; Ayşe Hümeysra Aslantürk, “Necmeddin Nesefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı*, 32/571; *el-Mevsû ‘atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytiyye*, nşr. Vizaratü’l-Evkâf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, Kuveyt, 1427, 34/351.

²³ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem’ânî el-Mervezî, *et-Tahbîr fî l-mu’cemi’l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim, Bağdât: Rîâsetü Dîvânî’l-Evkâf, 1395/1975, 1/529; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1427/2006, 14/494; 20/127; Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Tabâkatü’l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü’l-Vehbe, 1396, 88; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002, 5/60;

²⁴ Adil Nüveyhid, *Mu’cemü’l-müfessirîn: min sadri’l-İslâm ve hatte’l-asri’l-hâdir*, Beyrût-Lübân: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1409/1988, 1/399.

²⁵ Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/10; Ayşe Hümeysra Aslantürk, “Necmeddin Nesefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı*, 32/57.

Muhammed b. Ömer el-Âkilî, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 568/1172), Ahmed b. Mûsâ el-Keşşenî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkindî onun öğrencilerindendir.²⁶ Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Neseî'nin hicrî 507 yılında hacca gittiği²⁷ ve bu sırada Zemahşerî ile karşılaştığı söylenmektedir.²⁸

Mâtürîdî ekolün önemli isimlerinden olan Neseî; usûl-i fıkıh, fıkıh ve kelâm ilimlerinde öne çıkmakla birlikte dil -özellikle şiir-, tefsir, hadis ve tarih alanlarında da yetkin olduğu kabul edilmektedir. Fıkıh ilminde; hilaf türünün ilk manzûm eserinin yazarı olması ve Pezdevî usulünü devam ettirmesi hasebiyle, kelâm ilminde ise üzerine birçok hâşîye ve talîk kaleme alınan itibarlı akâid metni ile temayüz etmiş bir âlimdir.²⁹ Yüz'e yakın telifinden bahsedilmekte³⁰ ancak bunların otuz beş kadarı bilinmektedir. Bu eserlerden *Risâle fî beyânî mezâhibi't-tasavvuf*, *Nazmü'l-Cami'i's-Sağîr*, *Mevâkîf (el-Yevâkîf fî'l-mevâkîf)*, *Te'dâdu şuyûhi Ömer*, *el-İş'âr bi'l-muhtâr mine'l-eş'âr*, *Nazmu'l-cami'i's-sağîr*, *Târîhu Buhârâ*, *Ba'sûr'regâib li bahsi'l-garâib*, *Tatvilü'l-esfâr li tahsîli'l-ahbâr*, *Kalâ'idü'l-ferâid fî şerhi kaydi'l-evâbid*, *Haşrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*, *Minhâcü'd-dirâye fî'l-fürû'*, *ed-Dâ'ir fî'l-fıkıh*, *el-Münebbihât*, *el-Hasâil fî'l-mesâil*, *Ucâletü'l-hasbî bi sıfâtî'l-mağribî*, *Meşâri'uş-Şârî*, *el-İcâzâtü'l-müterceme bi'l-hurûfî'l-mu'ceme*, *en-Necâh fî şerhi ahbâri Kitabi's-Sihâh*, *el-Cümelü'l-me'sûre*, *Kitâb*

²⁶ Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Necmeddin Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı*, 32/57.

²⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, 11/674; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, 1417, 20/99. İbn Hacer (ö. 852/1449) Neseî'nin hacı olarak Bağdât'a geldiğini ve İsmail b. Muhammed en-Nühî'den bazı hadisleri ezberlediğini ve daha sonra bu hadisleri tahdis ettiğini söylemektedir. Bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 2002, 6/139.

²⁸ Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn: min sadri'l-İslâm ve hatte'l-asri'l-hâdir*, Beyrût-Lübnân: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1409/1988, 1/399. Neseî Mekke'ye gittiği sırada Zemahşerî'nin kapısına gitmiş ancak içeri alınmamıştır. Bu karşılaşmada yaşanan bir anektottan bahsedilir. Buna göre Neseî, Zemahşerî'nin kapısını çalmış kimin geldiğini soran Zemahşerî'ye ismini söyleyerek Ömer demiştir. Zemahşerî de git anlamındaki *يُصْرِفُ* kelimesiyle karşılık verince Neseî, bu ifadenin i'râptaki munsarif olma anlamına karşılık "Ömer ismi munsarif olmaz" diyerek ismin gayr-ı munsarif olduğunu söylemenin yanı sıra gitmeyeceğini de bildirmiştir. Bunun üzerine Zemahşerî *يُصْرِفُ* *إِنْ نَكَّرَ يَنْصَرِفُ* *Nekralandığında munsarif olur* (diğer bir ifadeyle tanınmadığında gider) şeklinde cevap vermiştir. Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire: Dâru Hicr, 1413/1993, 2/658.

²⁹ Kâtip Çelebî, Neseî akâidine yazılmış şerh ve hâşiyelerin başlıcalarından kısa kısa bahsetmektedir. Bk. Mustafa b. Abdullah hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdât: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, 2/1145-1148.

³⁰ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006, 14/494.

*fi ecnâsi'l-fikh, el-Hasâil fi'l-fürû', De'avâtu'l-müsteğfirîn*³¹ günümüze kadar ulaşmamıştır.

Fetâvâ Necmiddîn, el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand, Tılbetü't-talebe, Kitabü'l-beyân an garîbi'l-Kur'ân ve Matla'u'n-nücûm ve mecmâ'u'l-ulûm, Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf, Şerhu Medâri'l-Usûl, Zelletü'l-kârî günümüze ulaşan eserlerinden bazılarıdır. Ayrıca Nesefî'nin, Mâtürîdî akâidi temelinde yazılan *Akâidü'n-Nesefî* eseri, farklı ilim havzalarında itibar görmüş ve medreselerde okutulmuştur. Eser, Teftâzânî'nin şerhi ile daha da ünlenmiştir.³² *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* de Ebû Hafs'ın akâidinden sonra en tanınmış eseridir. Hanefî fikhını manzûm ve özet bir şekilde sunan bu eser, dilinin sade olması ve ezberlenmesindeki kolaylığıyla övülmekte, fıkıh alanında bilinmesi gereken eserler arasında zikredilmektedir.³³

et-Teysîr fi't-tefsîr eseri haricinde kaynaklarda Nesefî'ye ait iki tefsirden daha bahsedilmektedir. Bunlardan ilki *et-Teysîr*'den daha hacimli olduğu söylenen *el-Ekme'lü'l-atvel*³⁴ adlı tefsiri diğeri ise *Tefsîr-i Nesefî* olarak bilinen, Farsça meâl niteliğindeki tefsiridir.³⁵

V. Ömer en-Nesefî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr Adlı Eseri

et-Teysîr fi't-tefsîr olarak bilinen tefsirin, Nesefî'ye aidiyeti hususunda ihtilaf söz konusu değildir.³⁶ Tefsirin sonunda müellife ait olduğu anlaşılan şiirde eserin bitiriliş

³¹ Bu eserlerin daha önce zikri geçen farklı birçok kaynaklarda isimleri bulunmakla birlikte paragraftaki eserlerin hepsini bir arada bulabilmek ve daha geniş bilgi edinebilmek için bk. Ömer en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/11; Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/572-573.

Ayrıca kaynaklarda adına rastlanmasa da Nesefî, tefsirinde mi'rac ile alakalı bir telifinin bulunduğunu söylemekte bu kitabın ismini de معراج النبي المختار şeklinde vermektedir. Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 14/107; 120.

³² İsmâil b. Muhammed Emin el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifîn*, 1/783.

³³ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevzuâtı'l-ulûm*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985, 3/15.

³⁴ Adil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*, Beyrût: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lif ve't-Terceme li'n-Neşr, 1409/1988, 1/400; Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/572. Bu çalışmada temele alınan Dâru'l-Lübâb baskısının muhakkiki Mâhir Edîb Habbûş bu tefsirin, Nesefî'nin *et-Teysîr*'de *Bahru ulûmi't-tefsîr alâ nahvi rusûmi't-tezkîr* ismiyle bahsettiği tefsir olabileceğini belirtmektedir. Bk. Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019, 1/27. Ayrıca Nesefî *et-Teysîr*'de بحر علوم التفسير على نحو رسوم التذكير isimli bir eserden bahsetmekte ve bununla *el-Ekme'l*'e işaret ettiğini düşündürmektedir. Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 1/223.

Bu tefsirin Kâhire Hidiviyye Kütüphanesinde nüshalarının bulunduğu ve 1992 yılından bu yana Ezher Üniversitesi'nde tez olarak yayıma hazırlandığı söylenmektedir. Bk. Ömer en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/11.

³⁵ Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/572.

³⁶ Kâtip Çelebî tefsirin Nesefî'ye ait olduğunu söylemekte ve tefsirin mukaddimesinden bir kısmını nakletmektedir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360/1941, 1/519.

tarihi, hicrî 523 (milâdî 1128) yılı olarak kaydedilmiştir.³⁷ Eserin sonundaki manzûm kısımdaki verilere göre yazımı yaklaşık iki yıl sürdüğü anlaşılan tefsir, Nesefî'nin muasırı Zemahşerî'nin ünlü belâgî tefsiri *el-Keşşâf* ile karşılaştırıldığında *et-Teysîr*'in daha önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Zira Zemahşerî'nin tefsirini elli dokuz yaşında yazmaya başladığı ve altmış bir yaşında tamamladığı söylenmektedir.³⁸ Buna göre Zemahşerî hicrî 528 yılında tefsirinin yazımını bitirmiş olmalıdır. Bu sebeple Nesefî'nin Zemahşerî'nin tefsirinden etkilendiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Ayrıca Nesefî'nin *el-Ekme'lü'l-atvel* şeklinde kayıtlara geçen ve *et-Teysîr*'den daha hacimli olduğu zikredilen tefsirinin ise müellifin satırlarından elde edilen bilgiye göre *et-Teysîr*'den daha önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Zira müfessir, *et-Teysîr*'de *el-Ekme'lü'l-atvel*'e işaretle “ilk ve uzun tefsirimizde” ibaresiyle bunu kanıtlamaktadır.³⁹

Son yıllarda üzerinde birçok tahkik çalışması yapılan *et-Teysîr*'in iki farklı basımı yapılmıştır. Bunlardan ilki, yukarıda belirtildiği gibi bu çalışmada esas alınan ve 2019 yılında Dâru'l-Lübâb yayınlarından çıkan on beş ciltlik tahkikli neşri, diğeri ise yine 2019 yılında basılmaya başlayan ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte henüz iki cildi yayımlanan tahkikli neşridir.

Nesefî mukaddimesinde tefsir-te'vil ayrımını İmam Mâtürîdî'nin tanımına uygun olarak yapmakta ve böylece Mâtürîdî'nin izinde bir tefsir yazacağına işaret etmektedir. Ancak bazı hususlarda Mâtürîdî'den farklılaşmaktadır. Tefsirinde rivayete genişçe yer vermesi bu hususlardandır. İsrailiyyât kaynaklı malumatı tefsirinde kullanmaktan çekinmeyen müfessir, özellikle kıssalarla ilişkili âyet yorumlarında bu çeşit açıklamalara daha çok müracaat etmektedir.⁴⁰ Her ne kadar rivayete azımsanmayacak derecede yer verse de tefsirindeki teviller itibariyle dirayet tefsirlerinden kabul edilmektedir.

Ayrıca tefsirin mahtût metinlerinin analizi için tezin *Literatür ve Kaynaklar* başlığı altında yer verilen tahkik çalışmalarına ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanan nüshaya (Ömer en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/14-16) müracaat edilebilir. Zira bu kaynaklarda tefsirin müellife aidiyeti noktasında bilgilere yer verilmektedir.

³⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 15/558. Ancak mahtût nüshalarda eserin yazımını sürdüren Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülmelik b. Ebü'n-Nasr es-Semerkandî'nin hastalığı sebebiyle 524/1129 tarihinde yazım işleminin tamamlandığı bilgisinin bulunduğu söylenmektedir. Bk. Ömer en-Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/15.

³⁸ Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019, 29.

³⁹ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/414.

⁴⁰ Nesefî'nin bu tavrını belki de kimi ayetlerde açıkça zikredilmeyen mahzûf birtakım ibarelere veya nereye atfedildiği konusunda ihtilaf mevzusu olan zamirlere dayandırmak gerekmektedir. Örneğin Mü'minûn sûresi 67. ayette مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْتَابُونَ yer alan هـ zamirinin nereye râci olduğu hususunda nakle dayanarak cevap bulabiliyoruz. Ki alimler bu zamirin

Sûre başlarındaki her besmele ile sûreyi harmanlayarak tefsir eden Nesefî, bağlama son derece önem vermekte; bir âyetin önceki veya sonraki âyetle irtibatına, sûre başları ile sonları, bir sûrenin sonuyla hemen ardından gelen sûrenin baş kısmı arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekmektedir. Bu çeşit ilişkilendirmesi *münâsebâtü 'l-âyât ve 's-süver* ilmine verdiği önemi göstermesinin yanı sıra meânî ilminin temeli olan muktezayı hale uygunluk kaidelerini uygulamasının örnekliğini teşkil etmektedir. Nesefî genel olarak bir âyeti tefsir etmeye, kelimelerin sözlük bilgisini vermekle başlamaktadır. Şayet âyet bir kıssanın anlatıldığı âyet ise o takdirde nakle öncelik verebilmektedir. Derin bir kelime-köken analizinden sonra gramer bilgisine yer vermekte; sarf, nahiv ve belâgat inceliklerine değinmektedir. Kırâat çeşitlerine de sıkça yer veren müellif, kırâatlerin i'râb ve anlam boyutunu irdelemektedir. Öyle ki kimi zaman şâz kırâatlerin şahit şiiirlerine dahi yer verdiği görülmektedir.⁴¹ Tefsir edilen âyetin kelâmî bir veçhesi varsa bunu ön plana çıkaran müfessir, kendi itikâdî düşüncesine paralel şekilde görüşünü ortaya koyarken âyet bağlamında eleştirmek istediği görüşü serdederek yanlışlığını kanıtlamaktadır. Bu bağlamda bir şeyin zıttını açıklamanın onun kendisini de açıklamak demek olduğunu söyleyen Nesefî, ﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ “Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor”⁴² âyetini de bu minvalde yorumlamaktadır. Ona göre âyette Allah Teâlâ yoldan çıkmayı açıklayarak aslında onun zıttı olan hidayeti de açıklamış olmaktadır. Çünkü biri bilindiğinde onun bilgisiyle diğeri de bilinmektedir. Böylece yasaklanan şeyden sakınılırken emredilen şeye yönelinir.⁴³ Âyette açıkladığı bu metodu kendisi de tefsirinde uygulayan müfessir; Mu‘tezile, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların görüşlerini eleştirerek aktardıktan sonra olmaması gereken şeyi göstermekte, onlara cevap vermekte ve neyin olması gerektiğini açıklamış olmaktadır. Nesefî ahkâm âyetlerinin tefsirinde fikhî konulara da değinmekte ancak kimi zaman konuyu fikhî eserlerine havale ederek okuyucuyu diğer teliflerine yönlendirmektedir.

hareme, diğeri bir deyişle Kâbe'ye (البيت) râci olduğunu zikrederler. Âyetin zahirine bakıldığında hareme dair hiçbir işarete rastlanmasa da müfessirlerin çoğunluğu bu şekilde kabul etmişlerdir. Bk. Nesefî, *et-Teyisîr fi 't-tefsîr*, 11/48.

⁴¹ Nesefî, *et-Teyisîr fi 't-tefsîr*, 10/183. Kırâatlerin kimi zaman lehçe farklılıklarına binaen farklılaştığı olmaktadır. Örneğin Yusuf sûresi 62. ayette geçen فَيَا kelimesinin çoğulu iki farklı lehçe ile de rivayet edilmektedir. Nesefî özenle bunların hepsine yer verir. Bk. Nesefî, *et-Teyisîr fi 't-tefsîr*, 8/434.

⁴² en-Nisâ, 4/176.

⁴³ Nesefî, *et-Teyisîr fi 't-tefsîr*, 5/276.

Tefsirinde rivayete geniş yer ayıran Neseî benimsediği görüşü farklı şekillerde sunmaktadır. Bunlar kısaca şöyle sıralanabilir:

- 1- Âyetin hemen akabinde “أي” ibaresinden sonra kendi görüşünü serdedir.
- 2- Nakil vasıtasıyla “قال” tarikiyle verdiği görüşü ilk sırada zikreder (falanca bu konuda şöyle demiştir diyerek)
- 3- Bazen ilgili ayetin yorumuna sadece tek bir kaynaktan alıntı ile açıklamada bulunup geçer (Bu çoğu zaman İmam Kuşeyrî veya İmam Mâtürîdî olur)
- 4- Bazen de tüm görüşleri aktardıktan sonra “هذا أصح” şeklinde, kayıt düşerek sıraladığı görüşler arasından birini daha uygun bulduğunu göstermektedir.

Neseî, farklı görüşleri nakletmenin dışında ilk dönem sonrasında kullanılagelen hayali bir karakter üzerinden çeşitli varsayımlara cevap vermeyi amaçlayan “şöyle dersin ben de şöyle derim” vb. şekillerdeki vehmî sorulara cevap niteliğinde ibarelere çok sık olmamakla birlikte yer vermektedir.

et-Teysîr’de temelde iki tefsir kaynağından yararlanılmaktadır. Neseî’nin müelliflerinin isimleriyle görüşlerini aktardığı bu tefsirlerden biri İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ı* (*Te’vîlâtü ehli’s-sünne*), diğeri ise İmam Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Letâîfü’l-işârât* adlı tefsiridir. Bu âlimlere ait iki farklı üslûbu bir araya getiren Neseî; her âyeti batınî, tasavvufî anlama göre yorumlayan Kuşeyrî ile âyetin zahirine bakarak dilsel bulgulardan elde ettiği bilgiler neticesinde âyetleri yorumlama gayretiyle lafızda olmayan anlamları vermekten her daim kaçınan Mâtürîdî’nin üslûplarını mezcetmektedir. Ebû Hafs en-Neseî’nin kaynakları olarak ikinci sırada Sa’lebî (ö. 407/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1067) tefsirleri söylenebilir.⁴⁴ Bunların dışında birçok sahâbe ve tâbînden nakledilen rivayetleri aktaran müfessir; Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 365/976) gibi âlimlerin görüşlerinden de alıntı yapmaktadır.

Dile ait mevzularda Neseî; Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Kutrub (ö. 210/825), el-Mâzinî (ö. 249/863), Sâ’leb (ö. 291/904) ve Zeccâc (ö. 311/925) gibi âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır.

⁴⁴ Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, 1/21-23. Muhammed Coşkun, burada Neseî’nin tefsirinde yer verdiği bazı rivayetlerin sadece Sa’lebî’de bulunduğunu ifade etmektedir.

V.I. et-Teysîr’de Dil İlimleri

Nesefî’nin hafız, müfessir, fakîh, muhaddis, mütekellim, usûl âlimi, tarihçi olduğundan bahseden kaynaklar; onun dilci, nahivci, şâir ve belâgatçı yönüne de işaret etmektedir.⁴⁵ Nitekim ilk manzûm usûl-i fikh eserinin müellifi olması ve tefsirini şiirle sonlandırması ona isnat edilen bu dil âlimi nitelendirmesini güçlendirmektedir. Bunlara ek olarak tefsirinde; nahiv, sarf, lügat ve belâgat inceliklerine genişçe yer vermesi, onun Arap dilindeki yetkinliğini göstermektedir. Nesefî, tefsirinde yaptığı dil tahlillerinde nahiv ve sarf olarak açıklamalarını ayırmamakta genel olarak dil kuralları şeklinde ele almaktadır. Fakat bazen âyetteki bir ibareyi açıklarken *lûgatte şöyledir, onun i’râbı şöyledir* gibi açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmada onun dil anlayışı inşa edilmeye çalışılmaktadır.

V.I.I. Sarf

Nesefî tefsirinde sarf ilmine dahil edilen birçok açıklamaya yer vermektedir. Bu başlık altında birkaç örnek üzerinden Ebû Hafs en-Nesefî’nin sarf bilgisi ve bu ilme verdiği önem gösterilmektedir. Sarf kelimesini fiilin çekimlendiği bâbı belirtmede kullanan müfessir, ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ “O gençler mağaraya sığınmışlar ve Rabbimiz bize katından rahmet gönder ve bize içinde bulunduğumuz durumdan bir çıkış yolu göster demişlerdi”⁴⁶ âyetindeki رَشَدًا kelimesinin sülâsî fiilinin hem birinci hem de dördüncü bâbdan gelebildiğini, صرفه من باب دخل و علم جميعا, şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷ Ayrıca fiilin sülâsî kökünün bâbını belirtmek için من حذّ kalıbını daha sık kullandığı görülmektedir.⁴⁸ Bunun dışında fiillerle ilgili birçok bilgiye yer veren Nesefî; fiillerin vezinleri, zamanları, müteaddî veya lazım olmaları, mezid bâbların ifade ettiği ilave anlamları gibi mâlumatı aktararak geniş morfoloji bilgisiyle okuyucuyu beslemektedir. Nesefî bazı i’lâl kurallarına da değinmektedir. Örneğin âyette⁴⁹ geçen طَوَّى kelimesinin, kök formu olan طَب لافzının فُعْلَى vezninde gelmesiyle

⁴⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu ‘cemü’l-müellifin*, Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 1376/1957, 2/571.

⁴⁶ el-Kehf, 18/10.

⁴⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi ‘t-tefsîr*, 10/30. Benzer bir kullanım için bk. Nesefî, *et-Teysîr fi ‘t-tefsîr*, 14/205.

⁴⁸ Nesefî, *et-Teysîr fi ‘t-tefsîr*, 4/26.

⁴⁹ er-Râd, 13/29.

oluşturduğunu söyler. Buna göre طَوِي kelimesindeki واو harfinin aslı ياء olup kendinden önceki طاء harfinin damme olmasından dolayı واو harfine dönüşmektedir.⁵⁰

Dilde mastarın, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl yerine kullanımının olduğunu belirten müfessir, ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ “İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O gûnahtan sakınanlar için bir rehberdir”⁵¹ âyetindeki هُدًى kelimesinin mastar olarak kabul edilmesinin de ism-i fâil olarak kabul edilmesinin de mümkün ve doğru olacağını belirtmektedir. Ancak mastar olarak kabul edilmesi durumunda فيه هُدًى şeklinde vurgulanması gerekirken ism-i fâil olarak kabul edildiğinde ise takdirinin (هو) هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ şeklinde olduğunu izah etmektedir.⁵² Bunun bir başka örneğini ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَلَا تُنذِرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler”⁵³ âyetinin tefsirinde söylemektedir. Mastarların sıfat anlamı taşıyan isimlerden olduğuna değinerek mastarın ism-i fâil mânasında kullanılabildiğine işaret eden Neseî, âyetteki سَوَاءٌ kelimesinin bu çeşit mastarlardan olduğunu belirtmektedir. Mastar ile sıfatın yani ism-i fâilin kastedilmesine kullanımdaki رجلٌ عدلٌ terkiibini örnek veren müfessir, burada nasıl ki عادلٌ kastedilirken onun yerine عدلٌ mastarı gelmişse âyette de aynı durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

Sarf ilmiyle ilgili bazı isimlendirmelere ve ayrıntılara yer veren Neseî, نحن هذا/ هذه zamirini أن zamirinin gayr-ı lafzî çoğulu olarak tanımlamakta hatta aynı kullanımın işaret isimlerinin çoğul formu هؤلاء için de olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Kuralsız çoğulları, kelimelerin gayr-ı lafzî (lafızlarıyla yapılmayan) çoğulları şeklinde anlatan Neseî aynı nitelemeyi ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَايَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allah’a ve âhiret gününe inandık derler”⁵⁶ âyetinde bulunan النَّاسِ

⁵⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 9/64.

⁵¹ el-Bakara, 2/2.

⁵² Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/218-219.

⁵³ el-Bakara, 2/6.

⁵⁴ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/274.

⁵⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/316.

⁵⁶ el-Bakara, 2/8.

kelimesi için de yapmaktadır. Gayr-ı lafzî çoğul التَّامِسِ kelimesinin müfret formu olan الإنسان lafzının أُنِسَ fiilinin فِعْلَانِ vezninde gelmesiyle olduğunu belirten Neseî, aslında türediği fiilin ise gördü mânasındaki آتَسَ fiilinden geldiğini söylemektedir.⁵⁷

V.I.II. Nahiv

Ebû Hafs en-Neseî tefsirinde derin nahiv tahlillerine yer vermekte gramerdeki yetkinliğini serdettiği çok çeşitli i‘râb vecihleriyle göstermektedir. Onun nahivde yalnızca Basra veya sadece Kûfe gibi bir ekole bağlı kaldığı söylenemez. Bununla birlikte Kûfe ekolünün; hafd (câr), na‘t (sıfat),⁵⁸ kinâyeye-meknâ (zahir-zahir ile kastedilen isim), lâ-i tebrîe (cinsini nefyenden lâ), kat⁵⁹ (hal), imâd (fasl), tefsir (temyiz)⁶⁰ gibi terimlerini sıklıkla kullandığı müşahade edilmektedir.⁶¹ Bazen bu çeşit Kûfe ekolü terimlerini sıkça kullanması Kûfe ekolüne yakın gibi algılansa da Basra ekolüne mensup dil âlimlerinden isimleriyle birlikte görüş aktarması ve Basra ekolünün terimlerine de yer vermesi, Neseî’nin nahiv ekolü olarak sadece bir ekolle kendini sınırlamadığını göstermektedir. Nitekim ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin”⁶² âyetindeki نَفْسًا kelimesinde olduğu gibi Kûfelilere göre tefsir üzere mansub, Basralılara göre ise temyiz üzere mansub gibi açıklamalarla kimi zaman Kûfe ve Basra ekolleri arasındaki ihtilaf noktasını ifade etmekle yetinmekte bu görüşlerle ilgili herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁶³ Bazen de Basra ve Kûfe ekollerinin önde gelen isimlerinin ittifak ettiği görüşü sunmaktadır. Bu bağlamda Neseî’nin yaklaşımına örnek olarak ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ “Yoksa sizden öncekilerin

⁵⁷ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/298. Bu şekilde gayr-i lafzî çoğul tanımlaması pek rastlanılan bir tanım değildir. Zemahşerî de *el-Keşşâf*’ta insan kelimesinin kökenine değinmesine rağmen çoğul kalıbı hakkında böyle bir bilgiye yer vermemektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/54.

⁵⁸ Neseî sıfat ve na‘t terimlerinin ikisini de kullanmaktadır.

⁵⁹ Bu terime tefsirinde çok fazla yer veren müfessir, genellikle i‘râb bakımından önceki kelimeyi takip etmeyen kelime veya cümle öbekleri hakkında bu ıstılahı kullanmaktadır. Diğer tefsir veya i‘râbu’l-Kur’ân eserlerinde ise söz konusu öge hal olarak isimlendirilmektedir. Zira kat’ terimini; “Marifeden sonra gelen nekra kelimedir” şeklinde tanımlamakta âdeta hal ögesini tarif etmektedir. Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 6/210. Ancak Neseî, zaman zaman hal terimini de kullanmaktadır.

⁶⁰ Neseî hem tefsir hem de temyiz terimlerini kullanmaktadır. Ayrıca temyize bazen sıra dediği de olur. Temyiz kullanımı için bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/143.

⁶¹ Ayrıca harf-i cerler için yine Kûfe ekolünün kullanmış olduğu *hurûfu’s-silât* tabirini kullandığı da görülmektedir. Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 7/124.

⁶² en-Nisâ, 4/4.

⁶³ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/434. Neseî benzer şekilde Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerine En‘âm sûresi 40. âyetin tefsirinde de yer vermektedir. Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 6/67.

çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız?”⁶⁴ âyetine yönelik açıklamaları zikredilebilir. O, âyetteki لَمَّا harfî hakkında Sîbeveyh ve Ferrâ’nın ittifakla ifadeye olumsuzluk anlamı katan لَم harfiyle aynı mânâyı verdiklerine dikkat çekmekte⁶⁵ böylece Basra (Sîbeveyh) ve Kûfe (Ferrâ) nahiv ekolüne mensup dil âlimlerinin görüşlerini bir arada vermektedir.

Nahiv açıklamalarına tefsirinde geniş bir yer ayıran müfessir, meçhûl fiili lem yüsemme fâiluhu (fâili zikredilmeyen fiil) şeklinde ifade etmekte yeri geldiğinde harf-i cerlerin birbirlerinin yerine kullanılan anlamlarına değinmektedir. Neseî, şart-cevap terimleri yerine çoğu zaman şart-ceza terimlerini kullanmaktadır.⁶⁶ يَوْمَئِذٍ ve إِذَا gibi zarfların sonlarında bulunan tenvinlerin hazfolmuş cümlelere delâlet ettiğini söyleyen müfessir, إِذَا كَانَ kelimesinin takdirini إِذْ قَالُوا ذَلِكَ/Böyle dedikleri gün, إِذَا lafzının takdirini ise إِذَا كَانَ/Böyle olduğu gün şeklinde yapmaktadır.⁶⁷ Naklettiği görüş vasıtasıyla; نَجْع terimini harf-i cerin hazfını ifade etmek için kullanmaktadır.⁶⁸ Neseî, kimi zaman da müennes-müzekker uyumu yokmuş gibi görülen cümlelerdeki farklılığı açıklamaktadır. Çoğunlukla bunu, müennes kelimenin hakiki müennes olmamasına bağlamakta bazen fiilin takdim edilmesiyle birlikte kelimenin hakiki müennes olmamasına bağlarken bazen de müennes kelimeyi mastar mana ihtiva eden müzekker sigaya hamletmektedir.⁶⁹

Özellikle mufassal sûrelerin tefsirinde geniş nahvî tahlillerde bulunan Ebû Hafs en-Neseî, bu gibi analizlere çok çeşitli şekilde yer vererek Kur’ân okuyan kimsenin bu inceliklere vakıf olmasını istemektedir. Neseî ilk sûrelerde genellikle dil kurallarını nakil yoluyla dil âlimlerinden vermeyi tercih etmekte sonraki sûrelerdeki benzer ibarelerde ise sadece i’râb açıklaması yapmaktadır.

⁶⁴ el-Bakara, 2/214.

⁶⁵ Âyetin devamında Sâ‘leb’in (Kûfe nahiv ekolü mensubu) şu satırlarına yer veren Neseî, konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemektedir: “لَم harfî, sadece zikredilenin olumsuzlanması için gelirken لَمَّا harfî, olayın yapılmasını beklemekle birlikte olumsuzluğu ifade için gelmektedir. Birisine *fa lanca sana geldi mi?* diye sorulur o da *gelmedi* der. Bu ifadede gelme eyleminin olumsuzlanmasından başka bir şey yoktur. Ancak (cümleyi لَم ile kurarak) *gelmedi* dediğinde *henüz gelmedi* ancak ben onun gelmesini umuyorum anlamını ihtiva etmektedir.” Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 3/174.

⁶⁶ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/170.

⁶⁷ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/352.

⁶⁸ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/396.

⁶⁹ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 6/372-379.

V.I.III. İstişhâd

Nesefî gerek gramer kurallarını gerekse lafızların anlamlarını delillendirmek üzere birçok istişhâd çeşidine başvurmaktadır. Tefsirinde yer verdiği başlıca istişhâd çeşitleri; âyet, Arapların kullanımları, hadis ve şiir istişhâdlarıdır. Bu istişhâd çeşitlerine ise sarf ve nahve dair gramer kurallarını kanıtlamak için başvurmasının yanı sıra lafızların anlamlarını ortaya koymak için de müracaat etmektedir.

Kelimelerin harekeleri ve doğru telaffuzlarıyla alakalı isimlerini açıkça zikretmeden lehçelerin kullanımlarından örnekler veren Nesefî, sarf ilmiyle alakalı bir hususta lehçelerle istişhâtta bulunmaktadır. Âyette⁷⁰ geçen الأصابع kelimesinin müfred formu hakkında beş lehçenin, beş farklı okunuşuna (أَصْبَحَ, أَصْبَحَ, أَصْبَحَ, أَصْبَحَ, أَصْبَحَ) değinen müfessir, bunları teker teker zikrettikten sonra en meşhur olanının إصْبَع olduğunu belirtmektedir. Devamında açıklamalarını kelimenin anlamı çerçevesinde sürdürerek; إصْبَع kelimesinin anlam bakımından ayak ve el parmaklarından herhangi birini karşıladığını ve semai müennes bir kelime olduğunu söylemektedir. Sunduğu sarf bilgisinden sonra Nesefî, âyetteki bu kullanımdan yola çıkarak bir delillendirmeye yer vermektedir. Ona göre bu âyet, bir şeyin isminin onun parçasına verilmesinin mecâzen mümkün olduğunun delilidir. Zira Allah Teâlâ, parmakların kulaklara konulmasını zikretmekte bununla parmakların hepsini değil bir kısmını kastetmektedir.⁷¹

Nesefî bazen de âyetin ihtiva ettiği anlamın gerçekliğine dair istişhâtta bulunmaktadır. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَفَأَمَرَ أَهْلَ الْبُيُوتِ أَنْ يُقِيمُوا قُيُومَهُمْ بِأُفُوقِ اللَّيْلِ وَلَهُمْ تَأْمِينُهُمْ﴾ “Yoksa o ülkenin halkı geceleyin uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi idiler?”⁷² âyetindeki azabın gece vakti onlar uyuyorlarken gelmesi ifadesini musibetin çoğunlukla gaflet anında gelmesiyle açıklayan müfessir, bu yorumuna şu şiiri şâhit getirmektedir:

يَا زَاوِدَ اللَّيْلِ مَسْرُورًا بِأَوَّلِهِ إِنَّ الْخَوَادِثَ قَدْ يَطْرُقُنَّ أَسْحَارًا

Ey gecenin başında surûr ile uyuyan Bil ki, kötü hadiseler seherlerde kapıyı çalar⁷³

⁷⁰ el-Bakara, 2/19.

⁷¹ Nesefî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 1/373-374.

⁷² el-A'râf, 7/97.

⁷³ Nesefî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 6/439.

Çoğu zaman Neseî, tek bir istişâd çeşidiyle yetinmeyip birkaçını kullanmaktadır. Örneğin ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ “Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size -dilerse- kendi lütfuyla bolluk verir. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir”⁷⁴ âyetindeki عَيْلَةً kelimesinin *yoksulluk*, *fakirlik* anlamına geldiğine başka bir âyetle ve şiirle istişâtta bulunmaktadır. Neseî, kelimenin anlamını kanıtlamak için önce ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ “Ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?”⁷⁵ âyetini sonra şu beyti şâhit getirmektedir:

و لَا يَدْرِي الْفَقِيرُ مَتَى غِنَاهُ و لَا يَدْرِي الْغَنِيُّ مَتَى يَغُولُ

Yoksul ne zaman zengin olacağını Zengin ise ne zaman yoksul olacağını
bilmez⁷⁶

Bir kelimenin kullanıldığı bağlam itibariyle lafzî anlamının dışında bir mânâyı karşıladığına dair hadisle istişâtta bulunan Neseî, اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا “Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl; bir de sabah namazını; çünkü sabah namazı şahitlidir”⁷⁷ âyetindeki قُرْآنَ الْفَجْرِ ifadesinin صلاة الفجر mânasına geldiğini söylemektedir. Namazın Kur’ân olarak isimlendirilmesini ise kırâatin namazın bir rüknu olmasına bağlayan müfessir, Allah Teâlâ’nın aynı şekilde rükunları olması sebebiyle namazı; rükû ve secde olarak da isimlendirdiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) de benzer kullanımlarının olduğunu vurgulayan Neseî, إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتَّى يَرْكَعَ رَكَعَتَيْنِ / *Sizden biriniz mescide girdiğinde iki rekât namaz kılmadan oturmasın*⁷⁸ hadisiyle istişâtta bulunmaktadır. Buna göre hadiste rükû etmek söylenmekte ancak namaz kılmak kastedilmektedir.⁷⁹

⁷⁴ et-Tevbe, 9/28.

⁷⁵ ed-Duhâ, 93/8.

⁷⁶ Neseî, *et-Teysîr fi t-tefsîr*, 7/310.

⁷⁷ el-İsrâ, 17/78.

⁷⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Beyrût: Dâru Kuteybe, 1430/2009), “Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ”, 714.

⁷⁹ Neseî, *et-Teysîr fi t-tefsîr*, 9/462.

Nesefî tefsirindeki dil ile ilgili meselelerde sadece kabul ettiği veya yakın gördüğü görüşü değil konuyla ilgili diğer görüşlere zayıf olsa da yer vermekte ve tüm bu görüşlerin istişhâdlarını eserine almaktadır. Her ne kadar tefsirinde kelâmî veya fikhî konularda, sadece bir görüşü açıkça savunup bazı çevrelere karşı reddiye niteliğinde yazılmış bölümler bulunsa da dil meselelerindeki istişhâtta sergilediği bu esnek tavrı dikkat çekmektedir.⁸⁰

V.IV. Lügat (İştikâk)

Ebû Hafs en-Nesefî'nin tefsirinde dil ile ilgili konularda en çok başvurduğu açıklama üslûplarından biri, kelimelerin köken bilgisine müracaat etmektir. Âyetlerde geçen her kelimenin etimolojisine son derece önem veren müfessir, adeta her âyetin tefsirinde Kur'ân lafızlarının istikâkına dair bir bölüm ayırmaktadır.

Nesefî özellikle ilk sûrelerde bu çeşit ayrıntılı tahlillere geniş yer ayırmaktadır. Fâtiha sûresindeki hamd kelimesinden mülhem hamd ve şükür arasındaki farka uzunca yer veren müfessir, ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ “İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, gûnahtan sakınanlar için bir rehberdir”⁸¹ âyetindeki رَبِّ kelimesinin şüphe anlamına geldiğini belirtmekte ancak şüphe ile rayb arasında da fark olduğunu dile getirmektedir. Şükür ve hamd kelimelerinde olduğu gibi kelimelerin anlamlarına dair geniş bilgilere yer vermektedir. Buna göre rayb, içerisinde korku barındıran bir şüphedir. Böylece şüphe kelimesinden daha hâs bir kullanıma sahiptir. Her rayb, bir şüphedir ancak her şüphe, bir rayb değildir.⁸²

Bir kelimenin kök harflerinden türeyen diğer kelimelere her fırsatta yer veren Nesefî, ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ “İmân eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver”⁸³

⁸⁰ Ancak kelâmî görüşüyle irtibatlandığı noktada bir dil konusunu uzunca anlattığı hatta muarızının başka bir dil görüşünü eleştirdiği fark edilmektedir.

⁸¹ el-Bakara, 2/2.

⁸² Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/214. Yine bu âyetteki لا رَبِّ harfini irdeleyen Nesefî, *tebrie* kelimesi tabirini kullanmaktadır. Ayrıca Nesefî, lâ harfinin tek bir ismin başına geldiğinde kendisinden sonraki kelimenin nekra yapılmadan fetha üzere mebnî kılınmasını, حمسة عشر/on beş ibaresindeki gibi lâ harfi ve bitişindeki ismin tek bir isim gibi gelmesiyle örneklendirmektedir. Buna göre örnek cümle aslında, هل من رجل في الدار/Evde kimse yok kullanımıdır örnek verir. Buna göre örnek cümle aslında, هل من رجل في الدار/Evde kimse var mı? sorusunun cevabıdır ve bu soruda رجل terkibi tek bir şeydir. Böylece cevaptaki رجل لا terkibi de tek bir şey olmaktadır. Müellif, من harf-i cerinin buradaki anlamının olumsuz soruda umum ifadesi olduğunu da vurgulamaktadır. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/215.

⁸³ el-Bakara, 2/25.

âyetindeki الجَنّات kelimesini ele almakta, müfredi bahçe anlamına gelen الجنة kelimesidir diyerek etimolojik açıklamalarına başlamaktadır. Kalkan anlamındaki المِجَنّ kelimesinin aynı kökten türediğini bu kelimelerin hepsinin kökeninin ise örtmek mânasındaki جَنَّ fiili olduğunu söylemektedir. Zira جَنَّ fiili gece onu örttü anlamında kullanılmaktadır. الجنون ise aklı örtmesinden dolayı deliliğe verilen isimdir. المِجَنّ insanların gözlerine perdelenen (yani insanlar tarafından görülmeyen) mânasındadır. Kalkan kelimesi de giysileri örttüğü için bu lafzı almaktadır. الجَنّ kelimesi ise kabir demektir, zira ölüyü örtmektedir. الجنان kelimesi kalp demektir, zaten o örtülmüştür. الجَنّين kelimesi ise anne karnındaki çocuktur. O da örtülmüştür.⁸⁴ Görüldüğü üzere lafzî olarak aynı kökten gelen kelimelerin her birinin kökündeki örtülme manasını taşıdığını söyleyen Neseî, bu bilgileri bir nakle dayandırmak yerine direkt âyet yorumu olarak vermekte, bu sebeple de okuyucuda bu görüşü benimsediği izlenimi uyandırmaktadır.

⁸⁴ Neseî, *et-Teysîr fî 't-tefsîr*, 1/433.

BİRİNCİ BÖLÜM:
NESEFÎ'NİN BELÂGAT TAHLİLLERİ

1. Belâgatın Kelâm ve Tefsir İlimleriyle Münasebeti

Kur'ân-ı Kerim'i maksadına en uygun şekilde anlama gayesiyle dil ilimlerinin bir dalı olarak neş'et eden belâgat ilmi, teşekkülünü tamamladığı kabul edilen hicrî sekizinci asra kadar olan süreçte farklı İslâmî ilimlerle etkileşim içerisinde bulunmuştur. Bu nedenle erken dönem İslâmî eserleri, günümüzde ilimlerin kapsam ve kavramlarıyla bağımsızlaştığı şekliyle değil, o zamanın ilmî geleneği içerisinde; tefsiri, kelâmı, dili, fıkhi birbirlerinden koparmadan değerlendirmek gerekir.

Belâgatın tefsir ilmi ile ilişkisi, hicri ikinci ve üçüncü asırda telif edilen; *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserler ile başlamaktadır.⁸⁵ Zira bu telifler, yalnızca tefsir değil, belâgat ve dil ilimlerinin konularını da ele almaktadır. Bugünkü mânasıyla müstakil bir ilim olarak henüz teşekkül etmemiş olan belâgat ilminin bazı konuları, bu eserler içerisinde tefsir ilminin Arap dili ile olan irtibatı gereği bulunmaktadır. Tefsirlerde Kur'ân'ın sadece anlaşılması değil, metin yapısında bulunan dil inceliklerinin de gösterilmesi bakımından sarf, i'râb, ıstikak ve belâgat disiplinlerine dair bilgilere sıkça başvurulmuştur. Bu özellikleri bakımından dil tahlillerine geniş bir şekilde yer verilmesi, ilk dönem tefsirlerinin özellikleri arasında sayılabilir. Ayrıca Kur'ân'ın; söz, üslûp ve fonetik yapısını içine alan mucizevî yönü yani benzerinin getirilememesi konusu, İslâm düşünce tarihinde *i'câzü'l-Kur'ân* meselesini doğurmuştur. İşte vahyin bu ic'âzî yönü; tefsir ve dil ilimlerinin yanı sıra kelâm ilmini de aynı noktada buluşturmuştur. Bu konuda sırasıyla sarfe, anlam ve nazm teorileri olarak isimlendirilen üç teori, bu üç ilimle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁶

Belâgatın kelâm ilmiyle olan ilişkisi bir yönüyle *i'câzu'l-Kur'ân* düşüncesi, bir yönüyle de Pehlevîce, Süryanice ve Grekçe'den Arapçaya yapılan tercümeler⁸⁷ neticesinde mantık, felsefe gibi ilimlerin İslam dünyasına girmesiyle başlatılabilir.⁸⁸ Bu tercüme faaliyetleri neticesinde kelâm âlimlerinin dil ilimlerine olan ilgisi artmıştır. Bilhassa nahvin kıyasa dayalı usûl teorisi ile mantık ilminin doğru düşünme prensipleri arasında benzerlikler görülmüş böylece dilin kuralları, nedensellik ilişkisi bağlamında

⁸⁵ Hikmet Akdemir, "Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran/1996), 55.

⁸⁶ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016, 99-112.

⁸⁷ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/499.

⁸⁸ Milâdî sekiz, dokuz ve onuncu yüzyıllara; hicrî ise iki, üç ve dördüncü yüzyıllara denk gelen bu dönem tefsir-belâgat ilimleri ilişkileri ile aynı döneme denk gelir.

İslâmî metinlerden çıkarılan mâna yorumlarına dayanak yapılmıştır. İslâmî ilimlerde ortaya çıkan bu gelişmeler, Arap dil ilminin gramatik ve semantik yapısının gelişimini, özellikle de belâgat ilminin kavram ve tanımlarının oluşumunu beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda verilebilecek en güzel örnek, mecâz kavramıdır. Yerinde bir mübalağa ile söylendiğinde belâgatın yarısı diyebileceğimiz mecâz sanatı; sözlük bilim, usûl-i fıkıh, tefsir ve kelâm gibi ilimlerle etkileşim sonucu günümüzdeki halini almıştır.

Belâgat ilminin tefsir ve kelâm ilimleriyle münasebetine geçmeden önce kısa da olsa usûl-ı fıkıh ilmiyle olan ilişkisine değinmek gerekmektedir. Zira erken dönemden itibaren nasları doğru anlama adına bir yöntem olarak geliştiren usûl-i fıkıh ilmi, belâgatın incelediği bazı konuları da ele almaktadır. Usûldeki lafızlar bahsi, belâgatın beyân ilmindeki hakikat, mecâz, kinâye gibi terimleri ele alması bakımından iki ilmin ortak terimlerini konu edinen kısmını teşkil etmektedir. Ayrıca müfessirin usûl-i fıkıh ilmindeki hakikat-mecâz algısı ister istemez âyetlere verdiği mânayı etkilemektedir. Nitekim usûlde hanefî itikatta Mâtürîdî mezheplerini benimseyen Nesefî’de biri amelî diğeri itikadî ekolün ortak hareket noktası olan *nasları olabildiğince hakikat üzere anlama* düşüncesini⁸⁹ belâgattaki mecâz anlayışına da yansıtmaktadır. Hakikat-mecâz dışında siyâk karinesi, tahsis ve haber terimi ve daha birçok dil meselesi usûl ilminde bulunmaktadır.⁹⁰ Belâgat ve usûl-i fıkıh ilimlerinin göz ardı edilemeyen ilişkisine, Ömer en-Nesefî’nin tefsirinin ele alındığı bu çalışmada da gerekli görülen yerlerde zaman zaman işaret edilmektedir.

Belâgat ve kelâm ilmi arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi göstermesi bakımından öncelikle ilmin teşekkülünde başat rol oynayan bir isme temas etmek yerinde olacaktır. Belâgat tarihinin önemli ilk ismi, kelâm ilminde de temayüz etmiş olan Câhiz (ö. 255/869)’dir. *el-Beyân ve’t-Tebyîn* ve *el-Hayevân* isimli eserleri, günümüz belâgat anlayışının nüvelerini barındırmaktadır. Onun bu ilimle olan ilgisi, iki açıdan ele alınabilir. İlki, kelâm âlimlerinin hitabet konusunda kendilerini getirmeleri beklenen üslûp güzelliği seviyesi; ikincisi, i’câzu’l-Kur’ân konusu gereği lafız-anlam ilişkisidir. Dini vaaz, münazara ve delilleri sunma metotları gereği harflerin mahreçleri, vaazlarda

⁸⁹ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 366.

⁹⁰ Daha ayrıntılı dil-usûl-i fıkıh ilişkisi için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

anlatılacak kıssaların hitaptaki siyâk-sibâk ilişkisi gibi konular Câhiz'in eserlerinde görülmektedir.⁹¹ Onun, cedel ve münazara bahisleri (sonradan *Adabu'l-bahs ve'l-münâzara* olarak isimlendirilen ilim) kapsamında dilin kullanımına önem verdiği bu tutumunun ardında hocalarının etkisi olduğu söylenebilir. Zira Câhiz'in belâgatın kurucusu olarak kabul ettiği hocası Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825),⁹² belâgatın kelâm ilmi ile olan bağıını kelâm âliminde olması gereken vasıflar bakımından değerlendiren ilk âlimlerdendir. Bugünkü haliyle fesâhat ve belâgatın tanımlarının ilk şekli, Câhiz'in nakliyle Bîşr'de bulunabilir. Ona göre; "Lafız, bilindik, (dilin) zorlayıcılık vasfından uzak ve mânânın ulaşması için en güzel şekilde seçilmiş olmalıdır. Buna ek olarak sözün, (söylenildiği) makama uygun olması gerekir. Çünkü her makamın bir makali/sözü vardır."⁹³ Ayrıca Câhiz'in elimize ulaşmayan ancak kaynak eserlerde adı geçen *Nazmü'l-Kur'ân* eserinde zikrettiği bilinen şu sözü, İslâmî ilimlerle belâgat ilminin sıkı ilişkisini gösteren bir delil niteliği taşımaktadır: "Akranları arasında fetva ve hükümlerdeki ilmiyle temayüz etmiş fakih, yine ilmi ile temayüz etmiş mütekellim, İbn Kırriyye'den daha iyi hafızası olan kıssa anlatıcısı, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'den daha iyi bir vâiz, Sîbeveyh'den (ö. 180/796) daha iyi bir nahiv âlimi bile Kur'ân'a has iki ilimde -ki bunlar meânî ve beyandır-⁹⁴ iyi olmadıkça (Kur'ân'daki) hakikatleri anlayamaz."⁹⁵ Tefsir ve belâgat şerh ve haşiyelerinde rastlanan bu söz,⁹⁶ belâgat ilminin, diğer ilimlerde yetkin olma kıstası olarak kabul edildiğini gösterir niteliktedir.

Modern tefsir ilmi kaynaklarında âlimlerin dili yeterli düzeyde bilmemesinin yol açtığı yanlışlardan bahsedilmesi, tefsir-belâgat ilişkisini göstermesi bağlamında

⁹¹ Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarîh*, Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, 1890, 46-57.

⁹² Bîşr b. Mu'temir, Bağdat Mutezilesinin kurucusu kabul edilmekle birlikte eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bk. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018, 99.

⁹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, 7. Baskı, 1998, 1/136; Saliha el-Belhîrî, "el-Medresetü'l-Kelâmiyye ve İshâmâtü Ulemaiha fî Tatavvuri Mesari'l-Belâgatü'l-Arabiyye", *Mecelletü Târîhi'l-Ülûm* 10 (2017), 305-306. Bu pasajda, gelenek içerisinde genel kabul gören, "Mutezîlî kelâmî ekolün sözde lafza öncelik verdiği" savı Câhiz ve hocası özelinde görülmektedir.

⁹⁴ Câhiz'den alınan bu sözdeki meânî ve beyân kavramlarını günümüzdeki karşılığıyla anlamının yanlış olacağı kanaatindeyiz. Zira bu kavramları Sekkâkî terimleştirmiştir. Ancak Şevkî Dayf, meânî ve beyân ilimlerini belâgatın alt dalları olarak ayıran ilk kişinin Zemahşerî olduğunu söylemektedir. Yine de Zemahşerî'nin bu sözü Câhiz'den naklettiği düşünüldüğünde tam olarak bu ilimleri kastetmiş olabileceği düşünülememektedir. Bk. Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarîh*, 222. Ancak beyân ile kastedilen muhtemelen belâgat ilmidir. Nitekim Teftâzânî, iltifat sanatını beyân ilmine dahil eden Zemahşerî'nin bu açıklamasındaki beyân lafzını üç dalı olan belâgat anlamında kullandığını belirtmektedir. Bk. Sa'düddîn Mesut b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1425/2004, 273.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf (Mukaddimetü't-Tefsîr)*, 1/2.

⁹⁶ Örneğin bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmud b. Amed el-Bâberî (ö. 786/1384), *Şerhu't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye, Trablus, 1392/1983, 126-127.

değerlendirilebilir.⁹⁷ Buna göre sözü söyleyene, kendisine hitap edilen kişiye ve sözün bağlamına bakmadan lafza yönelik yorumla âyeti tefsir eden müfessirin iki çeşit hata yaptığı söylenmektedir; 1- Kelime, iki veya daha fazla mânaya gelebilmekle birlikte müfessirin tercihte bulunarak âyetteki lafzı hamlettiği mânâ, bağlam ve murad edilene veya nüzûl sebebine uygun düşmemektedir. 2- Âyetteki kelimenin tefsiri, vaz‘ edilen mânalarından başka bir mânâ için de kullanılabilen lafızlarla yapılması gerekirken vaz‘ edildiği mânalara göre yapılmasıdır. Yani mecâzî mânaya yorulması gereken lafız, hakîki mânasıyla yorumlanmaktadır.⁹⁸ Nereden bakılırsa bakılsın bu eleştirilerin temelinde müfessirin dil ilimlerini yeterli düzeyde bilmemesi yer almaktadır. Bu sebeple âlimin sahip olduğu belâgat bilgisine göre âyet yorumlarında hata yapmaktan ve vehme düşmekten sakındığı söylenmektedir.⁹⁹

Kelâm ilminde ele alınan eserlerde ise belâgat ilminde işlenen konuların nüveleri dikkat çekmektedir. Kulların fiillerinin yaratılması meselesi bağlamında risale türü eserlerde¹⁰⁰ veya haberî sıfatlar konusu bağlamında usûlü’ d-dîn eserlerinde bahsi geçen hakikat ve mecâz kavramları, mütekaddim kelâm eserlerinde böylelikle yer bulmuştur.¹⁰¹

⁹⁷ Dil kaynaklı yapılan hatalarla birlikte mezhebî düşünce hareketli yapılan yanlışlara da değinen Zehebî, Mu‘tezile ve Şîa tefsirlerinde iki temel hata yapıldığını söylemekte bunlardan birinin müfessirin anlamlardan birine inanıp Kur‘ân lafızlarını o manaya hamletmeye çalışması şeklinde diğerinin ise dil yetersizliği ile alakalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre mezhep taassubuyla yapılan yanlış yorumlardan ilk çeşidine örnek olarak işârî manayla yorum yapan Süfîler, Mu‘tezile ve Şîa, itikâtları gereği yorumun yönünü değiştirebilmektedir. Zehebî’nin bu konuda verdiği örneklerden biri, rû‘yetullah konusunda delil getirilen Kıyâme süresi 22 ﴿وَجُودُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ ve 23. ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ âyetleridir. Mu‘tezile, buradaki اِلَى harfi cerini nimetler anlamındaki اِلَى lafzının müfred formu şeklinde anlamlandırarak “Rabbinin nimetine bakıp” şeklinde yorumlamış böylece mezhebî itikâd gereği kabul etmediği rû‘yetullah konusuna karşı savunma yapmıştır. Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve ‘l-müfessirûn*, Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2005, 1/241-243. Müteahhir dönem müfessirlerinden Semin el-Halebî (ö. 756/1355), dilbilimsel açıklamaların mezhebî bir tavır desteklemek veya savunmak amacıyla değersizleştirilmesine karşı çıkmakta ve bu tutumu Mu‘tezile özelinde eleştirmektedir. Bk. Ömer Dinç, “Tefsirde Dilbilimsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semin el-Halebî’nin Mu‘tezile Tevillere Yönelik Dilsel Eleştirileri”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Bahar 2021), 126.

⁹⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve ‘l-müfessirûn*, 1/243-244.

⁹⁹ Belki de bu sebeple Zemahşerî, belâgatı derinlemesine işlediği için tefsirinde i‘tizâlî görüşlerinin yer almadığı kanısı yaygınlık kazanmış böylece Sünni gelenekteki yerini alabilmiştir.

¹⁰⁰ Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Akli Mecâz Tartışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 8(2002), 3.

¹⁰¹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü ‘t-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 305; Ebû’l-Yûser el-Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriyyeti’l-Türâs, 1424/2003, 52-53. Ayrıca klasik dönemde kelâm ve dil ilişkisine dair bk. Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 37-79; Muhammed Mûsâ Afifi, “Eserü İlmi’l-Kelâm el-İslâmî fi’l-Edeb” *Sahîfetü Dâri’l-Ulûm*, 4/1 (Haziran 1937), 1-24.

Müteahhir dönem kelâm ilmi eserlerinde ise belâgatın varlığı daha net bir şekilde hissedilmektedir. Bu hususta özellikle Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi âlimlerin eserlerini zikretmek mümkündür. Bu âlimler her ne kadar kelâm alanında temayüz etmiş olsalar da kelâmî eserlerinde salt akaid ve felsefeye dayalı bir kelâm ilmi yerine mantık ilmiyle yoğurup dil/belâgat düşünceleri ekseninde oluşturdukları kelâm anlayışlarını ön plana çıkarmaktadırlar. Bk. Fatih İbiş, “Bir Felsefî Kelâm Klasîği Olarak Şerhu’l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 389; Selma Çakmak, “Fahreddîn er-Râzî’de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 417-439. Bu âlimlerin belâgî yönleri aslında tüm eserlerinde dikkat çeken bir husustur.

Kulların fiillerinin iki yönü olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet, mûcid/hâlik lafzını Allah’a; fâil lafızlarını ise kula izafe ederek fiillerin varlık sahasındaki hakikat ve mecâzını ortaya çıkarmıştır. Haberî sıfatlar bağlamında ise âyetlerdeki yed ve ayn gibi kelimeler sebebiyle kelâm alimleri, lafız-mâna ilişkisine böylece belâgat konularına yönelmişlerdir.¹⁰²

Mütekaddim dönem tefsir ve kelâm alanındaki âlimlerin eserlerinde görülen bu ilk belâgat hareketleri, ayrı bir ilim olarak telakki edilmeye başlanınca bu ilme has eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. İlk müstakil belâgat eseri, İbnü’l-Mu‘tez’in (ö. 296/908) *el-Bedî‘* ismini verdiği eseri kabul edilmektedir.¹⁰³ İbnü’l-Mu‘tez’i takip eden süreçte belâgat çalışmaları, Arap edebiyatı sahası içerisinde de gelişimine devam etmiştir.¹⁰⁴ Ne var ki, belâgat ilminin teorisini kabul edilen Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078), belâgatı dil ve kelâm ilmini bütünleştirerek ele almaktadır. Zira kendisinden önce de belâgat konusunda benzer fikirler ortaya atılmasına rağmen nazm teorisinin Cürcânî’nin elinde teoriye dönüşmesinin birçok sebeplerinden bahsedilebilir. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimler nazm teorisine çok yakın anlayışa sahiptir. Ancak bu kimseler teoriye, kelâmî boyutun ağır bastığı bir perspektiften bakmış dil meselelerinin ayrıntılarına Cürcânî kadar girmemişlerdir. Cürcânî ise konuyu, dili anlama ve kurallar koyma ekseninde irdemiştir. Böylece fasl-vasl, takdîm-te’hîr, kasr gibi kendisinden önceki âlimlerin kitaplarında dağınık bir şekilde yer alan, müstakil olarak belâgata dahil edilmeyen konuların çoğunu belâgata dahil etmiştir.¹⁰⁵ Yine de Cürcânî, eserinin isminden de anlaşılacağı üzere bu konuları Kur’ân’ın i‘câzını delillendirme noktasından ele almaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca o, dilin özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymasının yanında kelânullahın mucizevî yönüne vurgu yapmaktadır. Zira *er-Risâletü’ş-şâfiye* adlı eserinde Kur’ân’ın i‘câzını, diğer peygamberlerin mucizeleri ile karşılaştırarak açıklamaktadır.¹⁰⁷

¹⁰² Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi*, 17.

¹⁰³ Mâzin Mübârek, *el-Mûcez fî tarihî l-belâga*, Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1999, 67.

¹⁰⁴ Ebû Hilal el-Askerî (ö. 395/100) de Câhiz ile benzer düşünceleri paylaşmış belâgat alanındaki meşhur eseri *Sinâ’ateyn*’de “Ma‘rifetullâhtan sonra ilimlerin öğrenmeye en layık olanının kendisiyle Kur’ân’ın i‘câzının bilindiği belâgat ve fesâhat bilgisi olduğunu” söylemiştir. Bk. Saffet Köse-Suliman Husain Alomirat, “el-Alaka beyne İlmi’l-Belâga ve Tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 7(2016), 200.

¹⁰⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarih*, 189.

¹⁰⁶ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 111.

¹⁰⁷ Abdulkâhir Cürcânî, *Delailu’l-i‘câz*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî, 2008, 588-589. Risalenin tahkiki, *Delâil* eserinin devamında verilmektedir.

Nazm teorisi; kelâmî yönü bir yana kelimelerin, cümlelerin ve pasajların arasındaki uyumu temele alan özelliği bakımından tefsir ilmindeki *münâsebâtü'l-âyyât ve's-süver* konusuyla da yakından ilgilidir. Buna göre âyetler, sûreler ve sûrelerin başları ile sonları arasında dahi bir alaka vardır.¹⁰⁸ Neseî'nin tefsirinde de açık bir şekilde görülen bu yorum tarzı, Cürcânî'nin teorisini tefsirinde uyguladığı kabul edilen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirinde de görülmektedir.¹⁰⁹ İşte belâgata tefsir, kelâm ve dil ilimlerini harmanlayarak bakabilen Cürcânî ve Zemahşerî'nin eserleri,¹¹⁰ belâgat tarihi kitaplarında belâgatın zirve dönemi telifleri olarak kabul edilmektedir.¹¹¹ Zemahşerî'nin belâgat ile kurduğu tefsir-belâgat ikili münasebetinin izinde giden ve eserlerini belagî açıklamalara yer vererek telif eden birçok müfessir olmuştur. Bahsi geçen bu belagî tefsirlerin başında; Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *Bahru'l-muhît*'i, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm* ve daha birçok eseri zikretmek mümkündür.

Hem belâgat hem de i'câz düşüncesinde varılan son nokta, nazm teorisi olmuş; nazariye, sonrasında gelen âlimler tarafından büyük oranda kabul görmüştür. Belâgat ilminin son aşamasına gelmesinde büyük paya sahip Abdulkahir Cürcânî'den sonra en önemli isim, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'dir (ö. 626/1229). Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri, belâgatın bugünkü şeklini almasında temel kabul edilen eserdir. Bu sebeple onun eseri, belâgat alanında Cürcânî'den sonra ikinci bir dönüm noktasıdır denebilir. Özellikle onun muhtasarı olan Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eseri, bugünkü belâgat anlayışının kaynağı niteliğindedir. Kazvînî sonrası dönem ise hâşîye ve şerhler dönemi olarak kabul edilmiş kimileri tarafından bu dönemin, belâgatın duraklamasının başlangıcı olduğu söylenmiştir.¹¹² Her ne kadar bu dönemde belâgatın donuklaştığı iddia edilse de telif edilen şerh ve hâşiyeler ile belâgat ilmi, her şârihin elinde zenginlik kazanmış ve daha da gelişmiştir.

¹⁰⁸ Bu ilmî ıstılahın hicrî dördüncü asırda Ebû Bekr en-Nisâbü'rî (ö. 324/936) tarafından ortaya çıkarıldığı kabul edilmektedir. Bk. Celâlüddîn Abdürrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 3/272.

¹⁰⁹ Zemahşerî'nin tefsiri her ne kadar Cürcânî'nin teorisini uygulayan tefsir niteliği ile gelenek içerisinde büyük oranda kabul görse de Zemahşerî'nin Cürcânî'den belirgin bir şekilde bahsetmemesi mezhebî bir neden olabileceği düşüncesini akıllara getirebilir.

¹¹⁰ Cürcânî'nin *Delailu'l-icâz ve Esraru'l-belaga*'sı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı.

¹¹¹ Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarih*; Mâzin Mübârek, *el-Mûcez fî tarihi'l-belaga*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.

¹¹² Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarih*, 271-367.

Yerleşmeye başlayan ve müstakil eserler verilen belâgat ilmiyle birlikte bu eserlerde özellikle mecâz konusunda kelâm ilminin izleri görülmüştür. Mecâz-ı lügavî veya mecâz-ı aklî konularında bunların misalleri çok daha net müşahede edilmektedir. Örneğin *أَنْبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ /Allah yeşilliği bitirdi* ve *أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ /Bahar yeşilliği bitirdi* sözlerini sarfeden kişilerin inançları gereği sözün fâilini farklı kıldıkları izah edilmektedir. Burada konuşan kişinin itikadı önemli olmakta mü'min veya dehri olmasına göre söylediği söz, inanarak söylemesi bakımından hakikat veya mecâz olarak tanımlanmaktadır.¹¹³ Zira inanan kişiye göre zaten tüm fiillerin gerçek fâili, Allah Teâlâ'dır. Konu bu şekliyle kelâm ilmindeki kulların fiilleri bahsine dahil edilmektedir. Böylece müteahhir dönemde temelleri oluşturulan görüşler, müteahhir dönemde örneklerle daha ileriye taşınmıştır. Aynı şekilde kelâm ilminde haberî sıfatlar bahsinde ele alınan ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ “Rabbin (emri) gelip”¹¹⁴ âyeti mecâzın lügavî çeşidi içerisinde zikredilmekte âyetin takdirinin *جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ* şeklinde olduğu söylenmektedir. Buna göre aslî hükmü mecrûr olan *رَبُّكَ* kelimesinin lafzen merfû gelmesi ise mecâz olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁵ Gerek bu âyet gerekse *ityân* ve *istivâ* gibi kelimelerin olduğu âyetlere Cürcânî'nin eserinde de değinilmekte bunların mecâz kavramı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹⁶ Serdedilen bu misaller, görebildiğimiz kadarıyla Abdülkâhir Cürcânî'den itibaren belâgat eseri kaleme alan âlimlerin eserlerinde kendi kelâmî bakış açılarına uygun bir şekilde bulunmaktadır.¹¹⁷

Belâgat; kelâm ve tefsir ilimleriyle yoğrulan tarihiyle Sekkâkî ve Kazvîni ile müstakil bir ilim kimliğine kavuşmuş, belâgatın tanımı ve kavramları olgunlaşmıştır.¹¹⁸

¹¹³ Belâgat âlimleri tarafından çok tartışılan bu misal üzerinden mecâz-ı aklî tanımı yapılmış, bu çeşit mecâzın akıl mı yoksa vaz' sebebiyle mi mecâza dahil olduğu âlimlere göre farklılık arz etmiştir. Ayrıca bu çeşit mecâzı Sekkâkî beyân ilmi içerisinde, Kazvîni ve Teftâzânî ise meânî ilminde isnat konusu bağlamında değerlendirmiştir.

¹¹⁴ el-Fecr, 89/22.

¹¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 502.

¹¹⁶ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 276.

¹¹⁷ Abdülkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, thk. Müyesser Akkâd – Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1428/2007, 260-292; Kazvîni, *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Musa Alak, İstanbul, 1436/2015, 25; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî fi'l-belâga*, thk. Halil İbrahim Halil, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016, 77. Âlimlerin hepsi bu misallere yer verse de kelâmî düşünceleri ekseninde açıklamalarında farklılıklar olduğu görülmektedir.

¹¹⁸ Kısaca aktarmaya çalıştığımız belâgat ilmi teşekkülü; sonraları kelâm, tefsir ve belâgat ilişkisi temele alınmaksızın birkaç farklı şekilde sınıflanmaktadır. İbn Haldun (ö. 808/1406) belâgat ekollerini, âlimlerin yaşadıkları coğrafyaya ve kullandıkları metotları temele alarak; meşârîka, Arap/bulega ve meğâribe şeklinde üçe ayırmaktadır. Bk. Ahmet Coşkun, “Kur'ân-ı Kerim'in Tefsirinde Belâgatın Önemi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1988), 187-188. Bazı modern dönem belâgat âlimlerine göre ise belâgat ilmi, iki ekole ayrılmaktadır. Biri, Cürcânî'den sonra gelen âlimlerin metot edindiği ve modern döneme kadar gelen belâgat, diğeri ise Cürcânî'den sonra tertip edilen şekline

Buna göre belâgat, beliğ kişi ve beliğ söz tanımları önceki eserlerde de geçen şekline uygun bir biçimde yerleşik halini almış meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç dala ayrılmıştır. Sekkâkî eliyle ortaya çıkan ve Kâzvîni tarafından geliştirilen bu üçlü taksim, bugün dahi geçerliliğini korumaktadır. Böylece belâgat ilmi, beliğ sözlerdeki edebi sanatları konu edinmiş, belâgat lafzı ise ıstilahî anlamıyla söz ve konuşan kişi için kullanılan bir vasıf olarak kabul edilmiştir. Bir sözün beliğ olması, hitabın fasih lafızlarla duruma en uygun şekilde söylenmesi; konuşan kişinin belâgatı ise kastettiği mânâyı fasih olarak muktezâ-yı hâle uygun bir tarzda söylemesi şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁹

Görüldüğü üzere belâgat konuları ve eserleri, çoğunluğu Eş'arî ve Mu'tezilî olan âlimler tarafından ele alınmış ve ortaya koyulmuştur. Bu durum, bizde Mâtürîdî âlimlerdeki belâgat bilgisi ve kelâm ilmiyle irtibatının ne dereceye vardığı merakını ortaya çıkarmış bu sebeple de kelâm ilminde temayüz etmiş, tefsir müellifi ve Zemahşerî'nin çağdaşı olan Ömer en-Neseî'nin tefsirinin incelenmesi uygun görülmüştür. Neseî'nin *et-Teysîr fî't-tefsîr* adlı tefsirinin belâgat-kelâm bağlamında incelendiği bu çalışmanın ilk bölümünde müfessirin, âyetlerdeki meânî ve beyân tahlillerine yer verilmektedir. Bu bölümde Neseî'nin tefsir yorumlarındaki belâgatı tatbik şekli gösterilirken kelâmî düşüncesiyle birleştirdiği noktalar; kelâm-belâgat etkileşimi ve varsa kullandığı belâgî terimler ekseninde yoksa da belâgî açıklamaları cihetiyle tespit edilmeye çalışılmaktadır.

2. et-Teysîr'de Meânî İlmi

Sözün muktezâ-yı hâle uygun şekilde söylenmesini konu edinen meânî ilmi,¹²⁰ Neseî'den sonra belâgatın müstakil bir dalı haline gelmiştir. Bu sebeple Neseî'nin tefsirindeki meânî ilmi sanatları, bugünkü tasnifle bire bir uyumlu olmasa da büyük oranda paralellik arz etmektedir. Bu başlık altında Ebû Hafs en-Neseî'nin meânî sanatlarını nasıl ele aldığı incelenirken aynı zamanda bu sanatların tefsirinde kelâmî düşüncelerinin izlerinin olup olmadığı da araştırılacaktır. Bu çerçevede belli kriterler göz önüne alınarak tespit edilen âyetler araştırmamıza konu edilmiştir. Temel belâgat eserlerinin meânî bölümlerindeki âyetler, Neseî'nin tefsirinde meânî açıklamalarına yer

uymayan, bu şekli taksiminden daha fazlasını barındıran belâgattır. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnühâ ve efnânühâ: İlmu'l-meânî*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2008, 98.

¹¹⁹ Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, 25.

¹²⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 18.

verdiği âyetlerle mukayese edilmiş; tekrara düşmeme, müfessirin görüşünü daha açık ifade edebilme ve diğer âlimlerle farkını ortaya koyabilme adına uygun/isabetli örnekler seçilmeye çalışılmıştır. Neseî'nin meânî sanatlarını detaylı olarak tahlil etmeye geçmeden önce iki önemli meseleye *meânî ilmi çerçevesinde* temas etmek yerinde olacaktır. Bunların ilki, Neseî'nin i'câzü'l-Kur'ân düşüncesiyle¹²¹ alakalı nazm anlayışıdır. Zira İslâm âlimlerinin itikatlarıyla doğrudan alakalı olan i'câzü'l-Kur'ân düşünceleri, onların belâgat görüşlerinde ve dolaylı olarak nazm fikirlerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Nitekim belâgat âlimleri de bu iki düşüncenin meânî ilmi açısından bir ilgisi bulunduğunu dile getirmektedir. İkincisi ise Neseî'nin tefsirinde meânî terimlerini nasıl kullandığıdır.

Belâgat kitaplarında i'câzü'l-Kur'ân fikrinin temeline nazm teorisinin konulduğu, nazm teorisinin ise meânî ilminde uygulandığı zikredilmektedir. Meânî ilminin kurucusu kabul edilen¹²² Cürçânî de *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde bu ilmin konularını nazm olarak isimlendirmektedir. Nazmı, "Sözünü, nahiv ilminin gerektirdiği tarzda söyleyip, usûlünü ve kurallarını uygulamandır" şeklinde tanımlaması,¹²³ meânî ilminin; "muktezây-ı hale uygun söz söylemek"¹²⁴ şeklindeki tarifini açıklar niteliktedir. Ayrıca meânî ilminin; haber-inşâ, takdîm-te'hîr, hazif-zikir, ta'rîf-tenkîr, fasıl-vasıl, kasr gibi nahiv ilminde de işlenen konuları içermesi sebebiyle belâgatın dil kaideleri ile en irtibatlı dalı sayılması bakımından da bu sav desteklenmektedir.¹²⁵

Abdülkâhir'den önce ıstılahî olarak nazm terimini ilk vaz' eden kişi Câhiz olmasına rağmen kelime, Eş'arî ekolde yaygınlık kazanmıştır. Mutezilî ekol ise Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)'den itibaren nazm yerine fesâhat terimini kullanmıştır. Eş'arîler, bu terimi bırakmayarak i'câzü'l-Kur'ân'ı delillendirmede öne çıkarmışlardır.¹²⁶

¹²¹ Burada ele alınan Neseî'nin i'câzü'l-Kur'ân düşüncesi, nazm fikriyle de alakalı olan *münâsebâtü'l-âyât ve's-süver* bağlamında kısaca ele alınmaktadır. Konu, teahdî âyetler boyutuyla ise ikinci bölümde daha ayrıntılı örneklerle açıklanmaktadır.

¹²² Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarîh*, 160.

¹²³ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrâmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1375, 81.

¹²⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 18.

¹²⁵ Bu şekilde meânî ilminin nahiv konularıyla aynı başlıkları içermesi, Cürçânî'nin nazm tanımıyla meânî sanatlarının örtüştüğünü göstermektedir.

¹²⁶ Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve tarîh*, 161. Cübbâî'nin nazm terimi yerine fesâhat terimini kullanıp fesâhati de lafzın açıklığı ve mânanın güzelliğine hasretmesi, Mu'tezile geleneğinin lafız-mâna ilişkine verdiği önemi göstermektedir. Bu önem, belki de Bîşr b. Mu'temir'in kelâm âliminin münazara ve cedel ilminde karşıdakini ikna etme yolunda etkili olması hasebiyle söze verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) açıklamalarına bakıldığında Cürçânî'nin nazm görüşlerine benzer açıklamalara rastlanmaktadır. O da

Bu hususta Eş'arî gelenek içerisinde Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî (ö. 388/998) ve Bâkîllânî, terimi yine i'câzü'l-Kur'ân konusunda delil olarak benimsemiştir.¹²⁷

Gerek i'câzü'l-Kur'ân meselesinde gerekse nazm terimini kullanımda Mâtürîdî ekole mensup âlimlerin genel bir tavrı ortaya koyulmamakta daha ziyade bu konulara dair teorileri ile Mu'tezilî ve Eş'arî âlimler ön planda tutulmaktadır. Bu çalışmaya konu olan tefsirin müellifi Ömer Neseffî'nin de Mâtürîdî ekole mensubiyeti, onun i'câzü'l-Kur'ân fikrinin tefsir ettiği âyetler bağlamında irdelenmesini gerektirmektedir.¹²⁸

Ebû Hafs en-Neseffî'nin nazm düşüncesinde nerede durduğu sorusuna verilebilecek en uygun cevap, *münâsebâtü'l-âyât ve's-süver* ilmiyle alakası ölçüsündedir. Zira o, her sûre başındaki besmelede, sûre başları ve sonlarında, sûre içerisindeki âyetler ve hatta sûreler arasında; gerek lafızla gerekse anlamla ilgili bağlar kurmaktadır.¹²⁹ Bu tavrına binaen Neseffî'nin, nazm teorisinden haberdar olduğu hatta benimsemiş olabileceği ihtimali kuvvet kazansa da nazmı ya da başka bir ifadeyle i'câzü'l-Kur'an'ı; lafız-anlam ilişkisiyle açıklamaya çalıştığı da düşünülebilir. Zira o, her âyetin yorumunda önce kelime köken ve anlam bilgisine başvurmakta âyetlerin farklı vecihlerle algılanabileceğini lafızların mânalarına eğilerek göstermeye çalışmaktadır.

Belâgat, belîğ kişi ve belîğ sözün tariflerine tefsir ettiği âyet bağlamında değinen Neseffî'ye göre “Belâgat, lafzın îcâzı, tertibin güzelliği ve muradın (karşı tarafa) ulaşması; belîğ kişi, kalbinde olanın kühünü (sözü ile) ulaştıran kimse; Belîğ söz ise kastedileni tamamıyla karşı tarafa ulaştırmaktır.”¹³⁰ Yaptığı bu tanımlarla belâgattaki bugünkü anlayışıyla genel olarak uyuşan müfessirin, tefsirinde meânî ilmi terimlerine verdiği yerin bugünkü kadar veya çağdaşı Zemahşerî kadar net olmadığı ancak günümüz terimlerini

Cürcânî gibi -fesâhat düşüncesinde- sadece kelimenin lafzına değil öncesine ve sonrasına gelen kelimelerle olan mâna bütünlüğüne önem vermiştir. Ancak bunu nazm olarak değil fesâhat olarak isimlendirmektedir. Nazm ismini kullanırsa da nazm düşüncesini kabul ettiği yine de söylenememektedir. Bk. Şevki Dayf, *el-Belaga: tatavvur ve tarih*, 115-119.

¹²⁷ Nazm terimini ıstılahî manada vaz' eden kişi Câhiz olmasına rağmen Eş'arî ekolde kabul görmesi, Mu'tezile mezhebinden ayrılan İmam Eş'arî'nin kelâm-ı nefsi/kelâm-ı lafzî ayrımını ortaya çıkarmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira İmam Eş'arî, kelâm-ı nefsiyi öne çıkarmış muasır olan Cübbâî de buna karşılık fesâhat terimini sözdeki lafız ve anlama eşit derecede önem atfederek yeniden yapılandırmıştır. Böylece Kâdî'nin Cübbâî'den alıp tasarrufta bulunduğu fesâhat kavramı, Cürcânî dönemindeki Mu'tezilî geleneğin i'câzü'l-Kur'ân fikri kabul edilmiştir. Bk. <https://www.anfasse.org>

¹²⁸ Bu sebeple tezin birinci ve ikinci bölümlerindeki i'câzü'l-Kur'ân ile ilgili konular bağlamında bu meseleye değinilmektedir.

¹²⁹ Konuyla alakalı olarak her sûrenin başındaki besmeleyi sûre ile ilişkilendirmesi bakımından yapılmış çalışma bulunmaktadır. Bk. Ali Kaya, “Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseffî ve Bîkâî Örneği” *Eskiye*ni 46 (Mart 2022), 337-363.

¹³⁰ Necmeddîn Ömer en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Habuş Mahir Edîp vd., İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019, 5/87.

oluşturan kaynaklardan beslendiği yaptığı belâgî açıklamalardan anlaşılmaktadır.¹³¹ Yani buna göre Nesefî, her ne kadar belâgî incelikleri terimsel biçimde lafzî olarak zikretmese de açıklamalarına yer vermektedir. Bunun bir örneği, meânî ilminin bir dalı olan haber konusunda işlenen te'kît edatlarını ele alışında görülmektedir. Haberî cümle çeşitlerini te'kît için gelen ۛ ve ۛ gibi edatların geliş amaçlarına değinen Nesefî, bunu belâgattaki tasnif içerisinde isimlendirerek değil de daha çok dile dair genel bir kural zikretme üslûbuyla yapmaktadır. Aynı durum belâgatta muhatabın halini gözeterek oluşturulan haberî cümle çeşitleri için de söz konusudur. Muhatap (söylenilecek şeyi) inkâr etmiyorken inkâr ediyor gibi te'kîtli söylenmesi meselesinde bugünkü belâgat kitaplarında yer verilen "Burada muhatabın konumu şu konuma göre değerlendirilmektedir" veya "Muktezây-ı zâhir bunu gerektirirken muktezây-ı hal gereği âyet böyle gelmiştir" gibi açıklamalara, Nesefî'nin âyet yorumlarında rastlanmamaktadır. Ancak bu çeşit açıklamalara en yakın yorumlarından biri; حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجْرُكُمْ بِمِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ۖ وَفَرِحُوا بِهَا ﴿۱۳۲﴾ “Gemide bulunduğunuzda, güzel bir rüzgarla gemiler onları kaydırıp götürdüğü ve bu yüzden sevinç içinde oldukları sırada”¹³² âyetinin tefsirinde görülmektedir. Zira âyetin bu kısmında önce muhatap sîga sonrasında ise hep gâib sîga ile devam edilmesi hususunda belâgî açıklamalar serdetmektedir. Muhatap sîgadan sonra gâib sîgaya geçildiğini belirten müellif, bunun dil ehlinin kullandığı bir üslûp olduğunu söylemektedir. Ayrıca ibarede, o durumda olanlara hitap, olmayanlara da o durumdan haber verme anlamı olduğunu izah eden Nesefî, bunun fesâhat ve beyânda kabul edilen bir üslûp olduğunu vurgulamakta hatta Lebîd'in şu beytinden istiştatta bulunmaktadır;

بَآثَتْ تَشَكَّىٰ إِلَى النَّفْسِ مُجْهَشَةً ۖ وَ قَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَ

Nefis, sızlanarak şikayet ediyordu bana (oysa ki) ben seni yetmiş yedi (sene) taşımıştım.¹³³

¹³¹ Bu kaynakların İslâmî ilimlerin birbirleriyle etkileşimi olduğunu düşünüyoruz. Haber-inşâ terimlerinin son halini alması; usûl-i fikh, kelâm, tefsir ve belâgat ilimlerinin ortak paydalarının katkılarıyla olması örneği, bunlardan sadece biridir.

¹³² Yûnus, 10/22.

¹³³ Nesefî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 8/42. İbnü'l-Enbârî (ö.328/940) de Nesefî gibi bu beyti sîgalar arası geçişlere örnek vermek için kullanmaktadır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhü'l-kasâidi's-seb'i'd-dıvâli'l-câhiliyyât*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Meârif, 300.

Buradaki beyân kelimesiyle belâgata vurgu yaptığını düşündüğümüz Ebû Hafs en-Nesefî, bu pasajdaki açıklamasıyla bir sözün muktezây-ı hale göre aldığı farklı anlamlara değinmekte, muktezây-ı zâhirin dışına çıkan haberî cümledeki kastın nasıl değışebileceğini söylemektedir. İşte belâgat terimlerini kullanmasa da sözün, söylenilen kimselere göre geldiğı farklı anlamlara değinmesi, meânî ilminin sözün söylendiğı zamana ve yere göre uygunluğu mânasında muktezây-ı hal¹³⁴ tanımını içermekte ve meânî sanatlarının açıklamalarına yer verdiğini göstermektedir. Ayrıca her ne kadar buradaki iltifât sanatına terim manasıyla yer vermemiş olsa da sözde "muhataptan gâibe geçildiğini" belirterek terimin açıklamasını sunmaktadır. Bu bölümde de Nesefî'nin değindiğı meânî ilmi konularına, âyet yorumlarından hareketle yer verilecektir. Bu yapılırken kelâm ilminin meselelerini ihtiva eden belâgat konularına da dikkat çekilip Nesefî'nin anlam tercihleri belirlenmeye çalışılacaktır.

2.1. Haber-İnşâ

Haber-inşâ kavramlarının oluşmasında ön planda olan iki disiplin vardır. Bunların biri usûl-i fikh diğeri ise kelâmdır. Belâgattaki haber ve inşâ tanımlarının bu iki ilimden bağımsız bir şekilde oluştuğı söylenememekle birlikte tezin konusu gereğı çalışmada sadece kelâm ilmiyle olan irtibatı üzerinde durulmaktadır.¹³⁵ Haber-inşâ, kelâm ilmiyle yakın irtibatından dolayı kelâm-belâgat ilişkisi bağlamında meânî ilminin diğerkonuları arasında ön plana çıkmaktadır. Bu terimleri ilk defa kullanan ve ortaya çıkaran kişilerin kelâmcılar olduğu yönünde tartışmalar bulunmaktadır.¹³⁶ Genel anlamda İslâm'ı, özelde ise kendi itikâdî düşüncelerini¹³⁷ savunmak amacıyla ilk olarak Mu'tezilî kelâmcıların bu

¹³⁴ Muktezây-ı hal, sözün muhatabın durumuna göre te'kitsiz, te'kitli söylenmesinin güzel olduğu ve te'kitli söylenmesinin gerekli olduğu yerler diye temelde üçe ayrılır. Bu tanımıyla söz, aslında hem muktezây-ı zâhire hem de muktezây-ı hale uygun olur. Ancak muktezây-ı zâhir olarak tanımlanan muhatabın konumuna göre söz söyleme eylemi, kimi zaman muhatabın konumuna uygun olarak söylenmez ve bu şekliyle de muktezây-ı hale uygun olur. İşte muktezây-ı zâhire uymayan ancak muktezây-ı hale uygun olan cümleler dört sınıfa ayrılır. Buna göre; cümleyle ya muhatabın gaflette olduğu bir durum vurgulanmak istenir, ya muhatap örneğin inkâr etmeyen birisiyken inkâr eden konumuna getirilir veya inkâr eden birisiyken inkâr etmeyen konumuna getirilir, ya da kelâm muhataptan dolayı değil de müttekellimden dolayı te'kit edilir (müttekellim kendisi için te'kit getirir). Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnuha ve efnânüha: ilmü'l-meânî*, 133-140.

¹³⁵ Burada usûl-i fikh ilminin terimlerin oluşmasındaki yadsınamaz katkılarını zikretmeyi gerekli görmekte birlikte uzun açıklamalara girilmemektedir. Zira meselenin bu vechesi başka müstakil çalışmaların konusu olabilecek derinlikte ve bu çalışmanın çerçevesi dışındadır. Bu konuyla alakalı şu çalışmaya bakılabilir: Ramazan Çöklü, "Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâilerden Fahrettin er-Râzî'ye Kadar)", *Burdur İlahiyat Dergisi* 6(Haziran 2023), 22-44.

¹³⁶ Abdülaziz Atik, *fi'l-belâgatı'l-Arabiyye: ilmü'l-meânî*, Beyrût: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1430/2009, 42; Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2017, 52.

¹³⁷ Burada özellikle itikâdî düşüncelerindeki halku'l-Kur'ân fikirleri kastedilmektedir. Zira Kur'ân lafızlarının insanların sözleri gibi olduğunu ve bu sebeple onun yaratılmışlığını iddia eden Mu'tezilî kelâmcılar; ibarelerde haber,

terimleri kullandıkları kaynaklarda geçmektedir. Konun kelâm ilmiyle iç içe olması sebebiyle haber-inşâ mevzusu bu bölümün diğer başlıklarından farklı ve detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Belâgat ilmindeki genel kabule göre; hakkında doğru ve yalan olduğuna dair hüküm verilebilen sözlere haber, doğrudur veya yalandır şeklinde bir hüküm verilemeyen ifadeler ise inşâ denilmektedir. Haber ve inşâ terimleri, erken dönem kelâm âlimleri tarafından farklı birkaç şekilde tanımlanmaktadır. Değişik tanımların yapılması, temelde âlimlerin doğru ve yalan tariflerindeki farklılıktan ileri gelmektedir. Haber cümlesinin kriteri olan doğru ve yalan, gerçeğe uygunluk ve konuşan kişinin söylediği şeye inanıp inanmaması bakımından farklı tariflerin konusu olmaktadır. Bu çalışmada doğru ve yalanın nasıl tanımlandığı; Neseî'ye kadar yapılan doğru ve yalan tanımları, *et-Teysîr*'de doğru ve yalanın tanımı ile شَهِد fiili bağlamında belâgî ve kelâmî tefsirlerde doğru ve yalanın tanımı şeklinde üç başlık altında incelenmektedir.

2.1.1. Neseî'ye Uzanan Süreçte Doğru ve Yalanın Tanımları

Neseî'den önce yapılan doğru ve yalan tanımı olarak Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhiz'in iki farklı görüşü öne çıkmaktadır. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre yalan ve doğrunun tanımı şöyledir: “Doğru, itikada uygun olan şey;¹³⁸ yalan ise gerçeğe farklı olsa bile konuşanın itikâdından farklılık arz eden şeydir. Buna göre yalanda ve doğrudan (cumhur ulemanın kabul ettiği gibi) gerçeğe itimat edilmez. Ancak konuşanın itikadına itimat edilir.”¹³⁹ Nazzâm'ın bu konuda serdettiği delillerin

nehiy ve emir ayrımında bulunmuşlardır. Bk. Mustafa Irmak, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, 52.

¹³⁸ Buradaki itikât kelimesini farklı anlamlara yoranlar olmuş “Konuşan kişinin öyle olduğunu zannedip inandığı şeydir” tanımı yapılmıştır. Bk. el-Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Kânunü't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. baskı, 1986, 327; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî el-Mâlikî, *el-Mu'lim bi fevâidi Müslîm*, thk. Muhammed eş-Şazeli en-Nefîr, Tunus: el-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1988, 1/121. Sekkâkî ise fâide-i haber bahsinde “Bazılarına göre hükmün uygunluğu, konuşanın itikâdı veya zannına da uygun olmasıyla olur” şeklinde yoruma yer vererek “itikât” kelimesini hem inanç hem de zan manasında zikretmektedir. Bk. Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd Handâvî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. baskı, 1971, 254. Teftâzânî ise daha tafsilatlı bir şekilde; bilinen, inanılan, zannedilen ve vehmedilen haber olarak inancın söz konusu olduğu durumları açıklamaktadır. Şüphe edilen şey hususunda ise bir tercihten bahsedilemediği için doğru veya yalan denilememekte bu sebeple inancın kapsamına girmemektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 143. Bu tanımlarda ayırt edilmek istenen temel mesele, gerçeğe uygun olan bir durumdaki gerçekliğin neye göreliğini tespit etmek sadedindedir. Bir sözün gerçeğe uygunluğunu belirlemek; konuşanı, muhatabı olanı ve dinleyeni ilgilendiren bir durum olması bakımından zihnî bir durumdur ve zihinde bulunan bilgi ile irtibatlandırılmaktadır. Bu sebeple konuşanın söylediği söze olan inancı veya inkârı söz konusu edilmektedir. Konuşanın sözüne olan inancının kuvvet derecesine göre ise inancının farklılık arz edeceği belirtilmeye çalışılmış böylece tanıma; bilgi, zan ve vehim gibi çeşitler ilave edilmiştir.

¹³⁹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: İlmi'l-meânî*, 104.

ilki, ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ “Münâfıklar sana geldiklerinde tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler”¹⁴⁰ âyetidir. Ona göre âyette münâfıklar, inanmadıkları şeyi söyledikleri için yalancı kabul edilmişler böylece yalan, gerçeğe uygun olsa da konuşan kişinin kendi itikâdına uymayan sözü olarak tanımlanmıştır. Erken dönemde Nazzâm’ın bu âyeti delil olarak göstermesi, gelenek içerisinde konuyla alakadar olan kelâm âlimlerinin, âyeti tekrar kendi düşünce sistemlerine uygun bir şekilde yorumlamalarına sebep olmuştur. Ayrıca belâgî tefsir müellifleri, âyet hakkındaki bu yorumu göz önüne almak durumunda kalmışlardır. Zira âyette, yalan söyleyen kimselerden bahsedilmektedir. Böylece haberî cümlelerin kriteri olan yalan ve doğru kavramlarının tanımında âyet yorumuna dayalı bir yol izlenmeye çalışılmaktadır. Ancak her yorum, âyeti ele alan âlimin itikâdından âri kalamamış düşünce sistemini şekillendiren bazı unsurlar, bu hususta belirleyici olmuştur. Öyle ki, kimi âlimler, yalan ve doğru tanımında üçe ayırdıkları görüşleri, “Eş’arîlerin görüşü, Nazzâm’ın görüşü ve Câhiz’in görüşü” şeklinde taksim etmektedirler.¹⁴¹

Nazzâm’ın ikinci delili ise İbn Ömer’den (r.a) rivâyet edilen إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِكَاءِ /Ölünün ailesinin ağlaması sebebiyle kabrinde ölüye azap edilir¹⁴² hadisi hakkında Hz. Âişe’nin (r.anha) hadisin râvisi İbn Ömer (r.a) için yanıldı demesidir. Hz. Âişe (r.anha), hadisin إِنَّ أَهْلَهُ لَيُبْكُونَ عَلَيْهِ الْآنَ /Şu an ailesinin kendisine ağlamakta olduğu ölüye (dünyadaki) hatası ve günahı sebebiyle azap edilmektedir¹⁴³ şeklinde olduğunu söylemiştir. Nazzâm’a göre Hz. Âişe (r.anha) yalan söyledi dememiş yanıldı demiş böylece İbn Ömer (r.a) inandığı düşünceyle örtüşen bir şey söylediği için yalanlanmamıştır.

Doğru ve yalan tanımlarının oluşumunda önemli role sahip bir diğer âlim Câhiz’a göre ise haber; “Doğru, yalan ve doğru ya da yalan ile nitelenmeyen söz” olmak üzere

¹⁴⁰ el-Münâfikûn, 63/1.

¹⁴¹ İşbilî, *Kânunu’t-te’vîl*, 327-330.

¹⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, nşr. Abdülmâlik Mücâhid, (Riyad: Dâru’s-Selâm li’n-Neşr, 1419/1999), “Megâzî”, 8 (No.3978).

¹⁴³ Müslîm “Cenâiz”, 932.

üç ayrılmaktadır.¹⁴⁴ Bu tanıma göre ise doğru, gerçeğe ve itikâda uygun olan; yalan ise hem gerçeğe hem de itikâda uygun olmayan şeydir. Gerçeğe uygun olan ancak itikâda ters düşen ile itikâda uygun olup gerçeğe örtüşmeyen şey ise ne doğru ne de yalan olarak isimlendirilmeyen haberdur.¹⁴⁵ Verilen şu örnek, konunun anlaşılabilmesi açısından önemlidir; “Senin kardeşinin arabasını gören ve arabası olduğu yerde muhakkak kardeşinin de olduğunu düşünen bir kimse, arabayı görüp kardeşinin yolculuktan geri döndüğünü söylese ve kardeşin gerçekte dönmemişse bu kişinin sözü, genel tanıma (Eş’arî âlimleri ve cumhûr ulemâya) göre yalan; Nazzam’a göre doğru; Câhiz’e göre ise ne yalan ne de doğrulukla vasıflanır.”¹⁴⁶

Nazzâm ve Câhiz’den farklı olarak Kazvînî’ye aidiyeti ile meşhur olmuş Eş’arî ekole nispet edilen haber tanımında haberî cümlelerin iki kriteri şöyle tarif edilmektedir: “Doğru, hükmü gerçeğe uyuşan; yalan ise gerçeğe uyuşmayandır.”¹⁴⁷ Bu tanıma göre, doğru ve yalan olma bakımından gerçeğe uygunluğu olan cümleye doğru; gerçeğe uygunluğu olmayan cümleye de yalan denilmektedir. Bu iki cümle de kendisine doğru veya yalan denmesi bakımından haber cümlesi kabul edilmektedir. Belâgat ilmindeki haberî cümlelerin doğru ve yalan kavramlarının genel kabul gören tanımlarından biri, bu olmuştur. Bu görüşte olan âlimler, Nazzâm’ın ilk delilini şu üç vecihte çürütmektedir:

“1-Buradaki yalanlama, tanıklık etme eylemine yöneliktir. Çünkü onlar (bu sözleriyle), “Biz kalplerimizle dillerimizin mutabık olduğuna şahitlik ederiz” demiş gibidirler. Bu da yalandır. Çünkü münâfıklar, kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. Böylece yalanlama, onların kalpleri ile dillerinin aynı olduğunu söylemelerinedir. Yoksa Nazzâm’ın dediği gibi söyledikleri söze değildir. Ayrıca sözleri, gerçeğe uygun olsa bile inandıklarıyla uyuşmamaktadır. Böylece yalanlama, sözleri ile kalplerinin uyumuna hamledilmiş ve Nazzâm’ın delili geçersiz olmuştur. 2- Yalanlanmaları, münâfıkların inanmadıkları halde söyledikleri sözü şahitlik olarak isimlendirmeleridir. 3- Gönüllerinde nübüvveti tasdik etmedikleri için bu sözdeki haber-i sâdıkı yalanlamış olurlar ve Allah Teâlâ tarafından yalanlanırlar.”¹⁴⁸

Nazzâm’ın ikinci delili (Hz. Âişe’nin yalan değil yanlış kelimesini kullanması) ise o sözün yalan olmadığı anlamını taşımadığını söyleyerek çürütülmektedir. Buna göre, Hz. Âişe’nin buradaki yalandan kastettiği şey kasten yalan söylemektir. Böylece yalan

¹⁴⁴ Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahman b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi’l-belâga*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Baskı, 2003, 25-26.

¹⁴⁵ Kazvînî, *el-İdâh fî ulûmi’l-belâga*, 26; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî fîrânuha ve efnânuha: ilmü’l-meânî*, 107.

¹⁴⁶ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî fîrânuha ve efnânuha: ilmü’l-meânî*, 107.

¹⁴⁷ Kazvînî, *el-İdâh*, 25.

¹⁴⁸ İşbilî, *Kânunu’t-te’vîl*, 328.

kastî ve kasıtsız olarak ikiye ayrılrsa da her ikisine de yalan denmekte ama hükümleri aynı olmamaktadır.¹⁴⁹ Hem Nazzâm'ın ikinci deliline olan reddi kuvvetlendiren hem de Câhiz'in "Ne doğru ne de yalan olarak tanımlanamayan söz" tarifini çürüten bir delil getirilmiştir. Bu delili ortaya atan kişi, İmam Mâzerî'dir (ö. 536/1141). Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) *من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار* "Kim kasten benim üzerime yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"¹⁵⁰ hadisi, kasıtsız yalan çeşidi olduğunun delili niteliğini taşımaktadır. Zira hadiste kasten yalan söyleyen denilmekte böylece *kasten* kaydı ile kasıtsız yalanın da olduğu bildirilmektedir. Mâzerî'ye göre kasıtlı söylenen yanlış söz de kasıtsız söylenen yanlış söz de yükümlülükleri farklı olmasına rağmen yalan olarak isimlendirilmektedir.¹⁵¹

Nazzâm, Câhiz ve Eş'arîler olarak üç gruba ayrılan doğru ve yalan tanımlarından Nazzâm ve Eş'arî âlimler, uygunluk şartında kıstasları farklı olmasına rağmen ikisi de haberin, iki şeyden biri yani doğru veya yalan olduğunu söylemektedir. Câhiz ise onlardan farklı olarak haberin doğru veya yalan olarak nitelenemeyeceğini belirtmektedir.¹⁵²

Bu farklı yorumların oluşmasında itikâdî görüşlerin belirleyici olması belâgat ile kelâm ilminin yakın bağlantısını ortaya koyan önemli örneklerdendir. İslâm âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanan haberî cümlelerin belâgat terimi olarak kabul gören şekli; "Söyleyeni veya gerçeğe uygunluğu dikkate alınmaksızın yalan veya doğru olma ihtimali taşıyan cümlelerdir" olmuştur.¹⁵³ İnşâî cümle ise haberin mukabili olarak doğru ve yalan olduğu söylenemeyen sözlerdir. Henüz gerçekleşmemesi bakımından gerçekliğe uygunluğu ölçülemeyeceği için doğru ve yalan şeklinde vasıflanamamaktadır.¹⁵⁴ Başka bir ifadeyle, "Onunla konuşulmadan önce gerçeğe uygun olup olmadığı anlamı lafzında

¹⁴⁹ Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, 74.

¹⁵⁰ Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 50 (No. 3461).

¹⁵¹ İşbilî, *Kânûnu'l-te'vil*, 329.

¹⁵² Muhammed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala muhtasari'l-meânî li Sa'düddin et-Teftâzânî*, thk. Abdulhamîd Handâvî, Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 318.

¹⁵³ Çünkü bazı haberî cümlelerin doğruluğu kesin olduğu için yalan veya doğru olma ihtimalleri yoktur. Zaten onlar kesinlikle doğrudur. Kur'ân âyetleri bunlardır. Veya yalan olduğu kesin olan bazı haberler vardır. Hz. Muhammed (s.a.v)'den sonra peygamberlik iddiası bunlardır. Ayrıca gerçekliği kesin olan doğa olayları da doğru veya yalan ihtimali olmayan cümlelerden kabul edilir. Abhud Abdulaziz Kalkîle, *el-Belâgatü'l-ıstılâhiyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1992, 126-127; Abdurrahman Hasan Habanneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye usûlühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1996, 167.

¹⁵⁴ Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, 136-139.

bulunmadığı için bizatihi kendinde doğru ve yalan olma ihtimali taşımayan sözdür.”¹⁵⁵
Daha açık ifadeyle, “Anlaman (istenilen şeyin) gerçekleşmesi, onu söylemeye bağlı olan sözdür.”¹⁵⁶

Serdedilen bu görüşler sonucunda belâgat terimleri olarak haberî ve inşâî cümle tanımları; “Söz, gerçeğe uygunluğu bakımından doğru veya yalan diye vasıflanabiliyorsa ona haberî cümle, vasıflanamıyorsa inşâî cümle denir” şeklinde yaygınlık kazanmıştır.¹⁵⁷ Tarihi gelişim seyri bağlamında kelâm âlimlerinin katkılarıyla bu başlık altında verdiğimiz haberî ve inşâî cümle tanımları, uygulanması bakımından Neseî’nin âyet yorumlarında incelenmeye çalışılacaktır. Tespit edilen bu yorumlar, belagî tefsirlerle karşılaştırılacak ve dönemindeki belâgat seviyesi göz önüne alınarak Neseî’nin meânî ilmindeki haber ve inşâ konularına ne derece teveccüh ettiği gözlemlenecektir.

2.1.2. et-Teysîr’de Doğru ve Yalanın Tanımı

Belâgat ilmindeki haber ve inşâ konuları içerisinde işlenen doğru ve yalan kavramlarına dair tanımların İslâm ilim geleneğinde geçirmiş olduğu merhalelere temas edildikten sonra Ebû Hafs en-Neseî’nin âyet tefsirleri bağlamında yer verdiği doğru ve yalan kavramlarına yönelik yorumları bu başlık altında incelenmektedir.

Doğru ve yalan kavramları hakkında Neseî’nin ilk açıklamaları, وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا “Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır”¹⁵⁸ âyetinin yorumunda görülmektedir. Buradaki yalanı -hepsini قِيلَ tarikiyle naklederek- şöyle tanımlamaktadır;

“1- Allah’a ortak koşarak 2- Allah’ın haram kıldığını helal sayarak, helal kıldığını da haram sayarak 3- “Şüphesiz sen Allah’ın resulüsün” sözleriyle kalplerinde olmayanı dilleriyle söyleyerek 4- İnanmadan “Allah’a ve ahiret gününe iman ettik” diyerek yalan söylemişlerdir. Böylece imân, sadece söz ile gerçekleşmez ifadesi de geçerli olmuştur. Allah, dil ile söyledikleri halde kalpleri farklı olduğu için imân ettikleri iddialarını yalanlamaktadır.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ Abdulaziz A’tik, *İlmu’l-meânî*, Beyrût: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye li’t-Tibâa’ ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1. Baskı, 2009, 69.

¹⁵⁶ Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1. Baskı, 1996, 1/223.

¹⁵⁷ Kazvînî, *el-İdâh fî Ulumi’l-Belâga*, 25.

¹⁵⁸ el-Bakara, 2/10.

¹⁵⁹ Neseî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, 1/313.

Âyette bahsi geçen kimselerin yalancı olarak nitelendirilmelerini dört farklı gerekçeyle delillendiren Neseî, üçüncü gerekçesinde meânî ilmindeki haberî cümle tanımında önemli yeri olan Münâfikûn sûresinin ilk âyetine yer vermektedir. Yeri geldiğinde bahsi geçen âyetin açıklamasında ise şu açıklamalarda bulunmaktadır;

"Yani "onlar, ortaya koydukları davranışın aksini (kalplerinde) saklarlar çünkü senin Allah'ın resûlü olduğuna aslında inanmazlar" mânası vardır. Şehâdet, bilgiden haber vermek demektir. Onlar, peygamberi Allah'ın resûlü olarak tanımazlar (bilmezler). Çünkü şehâdet, doğrulanan (tahkik edilen) bir düşünceden çıkan sözdür. Oysa ki onlar, bunu onaylamazlar, kabul etmezler."¹⁶⁰

Neseî, burada konuyu imân meselesine çekmekte konuşanın zihninde/gönlünde doğrulamadığı yani tahkiki derecede inanmadığı bir hususu dile getirmesinin aslında yalan olduğunu vurgulamaktadır. Böylece kendi inancı veya düşüncesinde olmayan bir şeye tanıklık ettiklerini dile getirmeleri bakımından *şâhitlik ederiz* sözünü Neseî de Eş'arî âlimler gibi "söyledikleri söz değil o söze şâhit olduklarını söylemeleri yalandır" mânasıyla anlamış görünmektedir. Nitekim benzer bir yoruma, ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ط قَالُوا بَلَىٰ ج شَهِدْنَا﴾¹⁶¹ “Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Elbette öyle! Tanıklık ederiz dediler”¹⁶¹ âyetinde rastlanmaktadır. بلى harfinin olumsuz sorunun cevabında ispat (olumlama) mânası taşıdığı bilgisini aktaran Neseî, bunun bir ikrâr (kabullenme) olduğunu ve her açıdan iman mânası¹⁶² taşıdığını söylemektedir. Ona göre;

"Bu sözde, ikrâr ve tasdik (mânası) vardır. İkrâr, onların بلى sözleridir. Tasdik ise şâhit olduk sözlerinin muktezâsıyla sabit olmuştur. Çünkü inanmaksızın kabul etme, şehâdet olamaz. Bu sebeple Allah Teâlâ, münâfikların "Biz şâhitlik ederiz ki sen Allah'ın resûlüsün" sözlerine cevap olarak "Allah şâhittir ki münâfiklar yalan söylüyorlar" buyurmaktadır. Onların "O, Allah'ın resûlüdür" sözleri yalan değildi fakat onlar inanmadıkları halde buna şâhit olduklarını söylemişlerdir. Böylece onların şâhitlikleri gerçekleşmemiş ve şâhitlik iddiasında yalan söylemişlerdir."¹⁶³

¹⁶⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 14/428.

¹⁶¹ el-Arâf, 7/172.

¹⁶² Neseî'nin âyet yorumunda “Evet, şâhit olduk” sözünü iman olarak yorumlaması, İmam Mâtürîdî'nin En'âm sûresi 28. âyet (Ateşin önüne konulduklarında; “Keşke geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamayıp inanlardan olsak” dediklerini bir görsen) yorumuyla da açıklanabilir. Mâtürîdî'ye göre “Onlar, tasdikin iman olduğunu iki açıdan biliyorlardı; 1- Tasdik olduğunun bilinmesi için yalanlamanın karşısına iman koymuşlardır. 2- Âyetler yalanlanır veya doğrulanırlar. Bu sebeple yalanlamayı zikretmişlerdir.” Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005, 4/55. Bu yorumlarıyla Mâtürîdî, yalanlamayı bertaraf ederek geri döndürülürse inanacaklarını söyleyenlerin aslında tasdiki kastettiğini söylemektedir. İhtimaldir ki; iman, takrir ve tasdiktir diyen Neseî, Mâtürîdî'nin bu görüşlerinden mülhem, şâhit olduk sözüne hem ikrar hem de tasdik manası yüklemektedir.

¹⁶³ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 7/61.

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
Nesefî'nin başka bir doğru ve yalan tanımına göre, "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!"¹⁶⁴ âyetinin yorumunda rastlanılmaktadır. Buna göre, "Doğru, bir şeyi olduğu gibi haber vermektir ve bir şeyi olmadığı şekliyle haber vermek olan yalanın zıttıdır."¹⁶⁵

Nesefî'nin yalan hakkındaki diğer bir tanımı ise ﴿بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾
"Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılar!"¹⁶⁶ âyetinin yorumunda görülmektedir. Nesefî'ye göre, "Yalan, bir şeyi olduğundan farklı anlatmaktır. Konuşanın inancı, söylediği ile uyuşuyorsa olduğundan farklı bir şey (söylemiş) olmaz."¹⁶⁷ Bu yorumuyla kişinin inanarak söylediği sözü, yalan olarak değerlendirmede anlaşılan Nesefî, Münâfikûn sûresinin ilk âyetindeki yalanlamayı da şâhit olduk (ikrar ve tasdik ettik) yani inandık demelerine rağmen inanmadıkları için yalanlama olarak kabul etmektedir.¹⁶⁸ Nesefî'nin inanarak söylenilen sözü yalanın dışında tutması, iki şekilde yorumlanabilir; ya Nesefî bu tanımıyla her ne kadar açıkça söylememiş olsa da aslında bilerek (kasten) yalan söylemeyi kastetmektedir. Ya da söylenilen sözü zaten gerçeğe uyumlu addedip tekrar yaptığı tarife koyma gereği duymamaktadır. Hangisini söylemek istemiş olursa olsun sonuç itibarıyla âyetteki yalanı, münâfıkların şâhit olduklarını söylemelerine yöneltmektedir.

¹⁶⁴ el-Bakara, 2/23.

¹⁶⁵ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/422.

¹⁶⁶ el-En'âm, 6/28. Cümlede ﴿و﴾ ve ﴿ل﴾ harfi bulunması itibarıyla çift te'kit bulunmakta onların yalan söyledikleri vurgulanmaktadır.

¹⁶⁷ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 6/49.

¹⁶⁸ Muasır olan âlimlerin yorumları, benzer şekildedir. Örneğin İbn Atiyye (ö. 541/1147), tefsirinde "Yalanın hakikatinin kişinin kalbindeki zıttını söylemesi" olduğunu zikretmiştir. Bk. Ebû Muhammed b. Abdulhakk b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temâm b. 'Atiyye el-Endülüsi el-Muharibî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi'î Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/ , 5/311.

2.1.3. **شَهِدَ Fiili Bağlamında Belâgî ve Kelâmî Tefsirlerde Doğru ve Yalancının Tanımı**

Dilbilimsel, belâgî ve kelâmî tefsir yöntemini eserine yansıtan Vâhidî (ö. 468/1076) “İmânın hakikatının kalp ile olduğunu hatta her sözün hakikatının kalp ile olduğunu” zikretmekte kalbi ile dili aynı şeyi söylemeyen kimseyi yalancı olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁹ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) şâhâdet tanımı ise gerek Eş'arî ekolün gerekse Nesefî'nin tanımlarıyla benzerlik arz etmektedir. Ona göre şâhitlik, "Kalp ile dilin uyum halinde olması ile söylenen sözdür."¹⁷⁰ Bahsi geçen âyetteki (el-Münâfikûn, 63/1) yalanlamayı ise "Onların yalanlandıkları husus, senin Allah'ın resûlü olmana inandıkları konusunda kalpleri ile dillerinin bir olduklarını söylemeleridir" şeklinde izah etmektedir.¹⁷¹

Müfessirlerin âyet bağlamında yalan ve yalancı tanımları, büyük oranda benzerlik göstermektedir. Söz konusu âyeti yorumlarken âlimlerin yalan tanımlarında temel aldıkları şey, şâhitlik kavramı olmaktadır. Buradaki yalanlamanın şâhitlik hususunda olduğunu kabul edenler, şâhitliğin mânası ve çeşitleri hakkında da farklı yorumlarda bulunmaktadır. Âyetteki شَهِدَ fiili; farklı olarak yemin etmek ve bilmek mânalarına da yorumlanmaktadır.¹⁷²

Yemin etmek manasında olduğunu söyleyenlere göre anlam, “Yemin ederiz ki: sen Allah’ın resulüsün” manasına gelmektedir. Bilmek manası verenlere göre “Senin Allah’ın resulü olduğunu biliyoruz” anlamı ortaya çıkmakta devamında gelen “Allah, onların yalan söylediklerine şâhitlik ediyor” ifadesi ise “Allah, onların yalan söylediklerini biliyor” anlamına gelmektedir. Kimi meallerde tercih edilen anlam da bu yöndedir. Özellikle Allah Teâlâ için kullanıldığında bilmek anlamı tercih edilmektedir. Ayrıca şâhit olmak manasını da “şâhitlik; kalbin, dilin ve uzuvların şâhitliğidir” şeklinde

¹⁶⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî eş-Şafi'î, *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Riyad: el-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430/2009), 21/467. Bire bir aynı satırlara Fahreddîn Râzî (ö. 606/ 1210)'nin tefsirinde de rastlanılmaktadır. Ancak Râzî, bu görüşünü kelâm-ı nefsi/kelâm-ı lafzî kavramlarıyla bağlamayı tercih etmektedir. Ona göre, “İnandığı şeyin aksini söyleyen, yalancıdır. Çünkü söz, vücud-ı lafzî ile vücud-ı zihni arasındaki farklılık itibarıyla yalandır.” Bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, 30/545.

¹⁷⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407, 6/731.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/731.

¹⁷² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekir İbn Arabî el-İşbilî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003, 4/256.

ayırarlar bulunmaktadır. Râzî ise bilmek mânasına itiraz ederek şu cevabı vermektedir: şahit oluruz sözünde, peygamberliği doğrulama anlamı açıktır. Ancak biliyoruz sözünde, bilgiyi doğrulama anlamı açık değildir.¹⁷³ Buna göre Razi, şahit olmak sözünde şahit olunan şeyin kabul edilmesi anlamının bulunduğunu ancak bilmek sözünde bilinen şeyin kabul edilme anlamı olmadığını vurgulamaktadır. Bu yorumuyla şahit olmak kelimesinin bilmek lafzını karşılamadığını söylemektedir.

Erken dönem müfessirlerinin söz konusu âyet bağlamında üzerinde önemle durdukları şey, kişinin sözü söylerken kalbinin aynı şeyi söyleyip söylemediğidir. Çünkü şahitlik kelimesinin anlamına, söylenileni kalben tasdik etme mânası konulmaktadır. Gerçekle uygunluk konusu ise belki de malumun ilanı olacağı için zaten doğru olduğu bilindiğinden dolayı tekrar zikredilmemektedir. Hangi ihtimal dahilinde söylenmiş olursa olsun şahit olmak bakımından inanarak söylenilen sözün yalana dahil edilmemesi, o sözün kastî yalan olmadığı anlamına gelmektedir. Bu noktada şu soru akla gelebilir; yalan söylemek zaten kastî bir eylem değil midir? Eğer biz yalanı kastî bir eylem kabul edersek doğal olarak sözün gerçeklikle olan uyumundan ziyade sözü söyleyenin söylediği şeye olan inancını sorgulamamız gerekecektir. Bu da tabii olarak sözün doğru mu, yalan mı olduğu konusunda belirleyici olan şeyin, konuşanın söylediğini kalben tasdik edip etmemesi olduğu sonucunu doğuracaktır.

Bu bilgiler göz önüne alındığında tefsirlerde haberin tanımıyla ilgili tartışmaların, Münâfikûn sûresi ilk âyetteki شَهِدَ fiilinin anlam alanı çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. Buna göre tefsirlerde *şahit olmak* fiili hakkında genel olarak Neseî ile benzer açıklamalara yer verilmekte, ondan farklı olarak ise yemin etmek ve bilmek anlamları yüklenmektedir.

2.1.4. et-Teysîr'de Haberî Cümle

Mushaflarda Fâtiha sûresinin ikinci âyeti olarak yer alan ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ “Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur”¹⁷⁴ ibaresinin haberî mi yoksa inşâî bir ifade mi olduğu sorusu âlimler arasında tartışılmıştır.¹⁷⁵ Neseî de bu âyeti tefsir ederken haber

¹⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *Meîfâtihu 'l-gayb*, 30/545.

¹⁷⁴ el-Fâtiha, 1/2.

¹⁷⁵ Bu konudaki farklı görüşleri eserinde sentezleyen Sâmerrâî, çoğunluğun âyetin haberî olduğunu söylemekle birlikte hükmen inşâî olduğunu söyleyen âlimlerin bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine 't-tenzîl*, Ammân: Dâru Ammar, 1423/2003, 18.

terimine ihbâr lafzıyla yer vermekte ve âyetin olası anlamlarını sıralamaktadır. Buna göre âyete; haber, inşâ veya ibtida mânaları verilebilmektedir. Emir anlamı verenlere göre âyetin başında gizli bir emir fiili vardır ve mâna, *elhamdülillah deyin* şeklinde olmaktadır. Bu kullanımın Kur’ân’daki farklı örneklerini de sunan Neseî, bu görüşe göre ﴿إِنَّكَ نَعْبُدُ وَ

﴿إِنَّكَ نَسْتَعِينُ﴾ “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”¹⁷⁶

âyetinin başında da gizli bir *deyin/söyleyin* lafzının olduğunu söylemektedir. İhbâr anlamı verenlere göreyse âyetin mânası, “Hamd edenlerin tüm hamdleri, methedenlerin tüm medihleri, şükredenlerin tüm şükürleri ve zikredenlerin tüm zikirleri Allah’a aittir” şeklindedir. İbtida anlamı verenlere göre ise Allah Teâlâ kendisini övmektedir. Zira Allah, övgüyü sevendir.¹⁷⁷ Yaptığı bu üç nakille birlikte farklı anlamları yorumlayan Neseî, hamd kelimesinin başındaki harf-i ta’rifin istiğrak anlamında olduğuna işaret ederek tüm övgü, medih ve hamdlerin Allah’a ait olduğu düşüncesiyle haber yorumuna yakın durmaktadır. Ancak o, bu görüşler arasında açıkça bir tercihte bulunmamakta âdeta kastı ilâhının farklı vecihleri bir arada bulunduran yönü karşısında Mâtürîdî bir tavırla kesin bir söylem ortaya koymamaktadır. Zemahşerî ise âyetin alabileceği inşâ veya ibtidâ manalarına değinmeden sadece haber anlamıyla yorumlamaktadır.¹⁷⁸ Bu noktada Neseî ve Zemahşerî’nin tefsir üslûplarındaki farklılık, iki kelâmî düşüncenin âyetlere olan bakışını yansıtmaları açısından işaretler taşımaktadır. Çünkü Kur’ân’ın yaratılmışlığını savunan Mu‘tezile’ye göre ilâhî vahiy, muhatap tarafından kesinlikle anlaşılabilir mahiyettedir. Aksi halde Kur’ân gönderiliş amacına ters düşmektedir.¹⁷⁹ İşte Zemahşerî de bu sebeple doğru olduğunu düşünüp benimsediği görüşü ele alıp incelemektedir. Neseî ise anlam tercihi belirtmek yerine itikâdî mezhep anlayışına uygun bir şekilde Kur’ân’ın farklı vecihlerine vurgu yapmaktadır.

Âlimler, lafzen haberî olan bir âyeti, itikâdî görüşleri ekseninde haberî veya inşâî mânada yorumlayabilmektedirler. ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ﴾ “Ne zaman bir sûre indirilse, sizi biri görüyor mu? diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da

¹⁷⁶ el-Fâtiha, 1/5.

¹⁷⁷ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/93-94.

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/325.

¹⁷⁹ Mustafa Öztürk, “Mu‘tezile ve Tefsir” *Marife* 3(Şubat 2004), 107.

onların kalplerini haktan çevirmiştir”¹⁸⁰ âyetinin tefsirine bu minvalde bakıldığında Nesefî’nin de bu âyeti Mâtürîdî çizgide haber mânasıyla tefsir ettiği görülmektedir. Buna göre “Allah onların kalplerini çevirmiştir” ifadesinde “Allah onların haktan yüz çevirmeyi tercih edeceklerini bildiği için onların kalplerini çevirmiştir” anlamı olduğunu söylemekte ve bunun da fillerin yaratılmasına delil olduğunu belirtmektedir.¹⁸¹ Haberî bir ifade biçimi olduğunu belirtmese de verdiği anlam itibariyle haberî mânaya yorduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî ise âyetin ilgili kısmının her ne kadar lafzen haberî olsa da bu ifadenin duâ (bedduâ) formatında geldiğini söyleyerek inşâî bir anlam taşıdığını belirtmektedir.¹⁸² Yani buna göre anlam, “Allah onların kalplerini çevirsin” şeklinde verilmektedir. Zemahşerî’yi bu şekilde yorumlamaya sevk eden şey, Mu‘tezilî salâh/aslah görüşü olmalıdır. Zira bu görüşe göre Allah kullar için hep en iyi olanı yapmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr’a göre de âyetteki bu ifadenin tevili, yine bu görüşe uygun bir şekilde olmaktadır. Ona göre âyette murad edilen mâna, “onlar ibadet ve tevbeyi terk ederek yüz çevirmişler Allah da onların bu davranışlarını kalplerini çevirerek cezalandırmıştır” şeklindedir.¹⁸³ Kâdî, âyeti Zemahşerî gibi inşâî mâna ile tevil etmeyip haberî anlam ile bıraksa da aslah görüşünü anlamsal olarak destekleyecek başka bir yorum yapmaktadır.

Bu üç âlimin açıklamalarına bakıldığında âyetteki ifadeyi itikadi düşünceleri ekseninde yorumladıkları görülmektedir. Buna göre her ne kadar Nesefî ve Kâdî Abdülcebâr haberî ifadenin yine haberî anlam taşıdığını söylese de habere verdikleri mecâzî anlamlarda farklılaşmalarının temel sebebi, kelâmî görüşleridir. Zemahşerî ise lafzen haberî olan ifadeyi inşâî anlamla yorumlayarak yine itikadî düşüncesini destekleyen farklı bir yorum getirmektedir. Nesefî ile Zemahşerî’nin yorumları kıyaslandığında, kelâmî görüşe bağlı olan yorum farklılığı ve dolayısıyla âyetleri haberî veya inşâî olarak yorumlamayı etkileyen düşünce alt yapıları daha fark edilmektedir. Bu çerçevede belâgî tercihlerdeki izafiliğin kelâmî düşüncelerin etkisiyle şekillendiği sonucuna ulaşılmaktadır.

¹⁸⁰ et-Tevbe, 9/127.

¹⁸¹ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 7/524.

¹⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/325; Turan Bahşi, *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 167.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-metâin*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Mektebetü’n-Nâfize, 2006, 197.

2.1.5. et-Teysîr’de İnşâî Cümle

İnşâ terimini lafzen kullanmasa da inşâî cümle çeşitlerinden kullanıldıkları görev ve anlam bakımından söz eden Neseî; emir, nehiy, şart ve soru cümle kalıplarını içeren âyetleri bu bağlamda incelemektedir. Talebî inşâî cümle çeşitlerinden olan temennîyi¹⁸⁴ ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ “Ehl-i kitaptan bir kısmı istediler ki sizi saptırsınlar. Oysa onlar ancak kendilerini saptırıyorlar da farkına varmıyorlar”¹⁸⁵ âyetinin yorumunda belâgattakine çok yakın bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre,

"Âyette *لَوْ* edatıyla *وَدَّتْ* fiili kullanılmış böylece bir şeyin içten içe takdir edilmesi mânâsı verilmiştir. *لَوْ* ile yapılan temennî cümlelerinde ise gerçekleştirme anlamı yoktur. Ancak cümle *أَرَادُوا أَنْ يُضِلُّوكُمْ* şeklinde olsaydı burada temennî edilen şeyin gerçekleşmesini bekleme anlamı olabilirdi. Çünkü irade, istenilen şeyin gerçekleşmesini gerektirmektedir.”¹⁸⁶

Bugünkü belâgat ilmi terimleriyle okunduğunda Ebû Hafs en-Neseî’nin bu yorumlarının, belâgatın talebî/inşâî cümle yapıları kısmına girdiği söylenebilir. Zira belâgattaki inşâî cümle başlığı altında; “İstenilen şeyin gerçekleşme ihtimaline karşılık, olmasını bekleme anlamındaki teraccî ile istenilen şeyin gerçekleşmesinin imkansızlığına veya çok zor olmasına karşılık olmasını talep etme anlamındaki temennînin” farkı incelenmektedir.¹⁸⁷ Neseî de bu âyetin yorumunda *لَوْ* ile kurulan cümlelerin teraccî değil

¹⁸⁴ İnşâî cümle çeşitlerinden temennî konusunda, bazı kelimelerin konuldukları asıl anlamlarından çıkarılarak temenni anlamına geldikleri zikredilir. Soru edatı *هَلْ*, teraccî edatı *لَعَلَّ* ve imtinâ harfi *لَوْ* bunlardandır. Bu harfler, *لَيْتَ* anlamında kullanılabilirler. *هَلْ* soru edatı, temennî anlamında kullanıldığında ise gerçekleşmesi mümkün olan bir şey için temennî cümlesinin kurulduğu anlamı çıkarılır. Çünkü kendisinde soru sorulan bir şey, gerçekleşmesi mümkün olan bir şeydir. Kendi vaz’ ediliş anlamından çıkarılarak başka anlamlarda kullanılan lafızların i’rabî bakımdan farklılıkları da olabilmektedir. *لَوْ* ve *هَلْ* harfleri, kendi asıl kullanım amaçlarıyla geldikleri takdirde kendilerinden sonra gelen muzari fiillerin i’rabının merfû, bunların dışında kullanıldıklarında ise mansup geldiği zikredilir. Bu sebeple temenni edatlarının cevaplarında gelen muzari fiillerin mansup olabildiği görülmüştür. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmi’l-meânî*, 162-164. Enam sûresi 27. âyette ﴿وَلَوْ قَرَّبْتَ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَعَالُوا يَا لَيْتَنَّا نَرُودُ وَلَا تُكَذِّبُ بَابَاتِ رَبَّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ geçen temenni cümlesinde ard arda gelen fiillerden ilkinin merfû son ikisinin ise mansup olması hususunda iltifât sanatı olduğunu söyleyen Neseî, (bu okunuş şeklinin İbn Amir, Hamza ve Asım’ın Hafs kıraatinde olduğunu söyleyerek) iltifât sanatını sarf terimi ile ifade etmektedir. Ona göre, "İlk fiil temenni ifade ederek merfû gelmiş, ikinci ve üçüncü fiiller ise temennînin cevabı olup *فَا* ile gelen cevap cümleleri gibi mansuba dönmüştür." Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 6/45-46.

¹⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/69.

¹⁸⁶ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 4/101.

¹⁸⁷ Bazılarına göre teraccî, bir şeyin olmasını bekleme mânâsında talep bildirmediği için talebî inşâî cümle çeşidi sayılmamaktadır. Talebî inşâî cümlelerin üçüncü unsuru olan temennî, olmasını beklemeksizin istenen bir şeyin olmasını istemektir. Teraccî ise talebî inşâî cümle çeşidi olarak kabul edilmemektedir. Temennî kabul edilirken teraccînin kabul edilmeme sebebi ise temennîde bir şeyin olmasını istemek; teraccîde ise bir şeyin olmasını beklemek manası olmasıdır. Böylece bazıları, temennîde imkânsız bir şeyi talep etme; teraccîde ise mümkün olan bir şeyi talep etme anlamı olduğunu söylemektedirler. Ancak temennî, olması mümkün veya değil istenen şeyi talep etmek demektir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmi’l-meânî*, 160.

temennî ifade ettiğini vurgulamakta böylece onların bu isteklerinin gerçekleşme ihtimalinin çok düşük veya imkânsız olduğunu belirtmektedir.

Fahreddin Râzî, meseleyi ele alırken Nesefî ile aynı örneğe yer vermekteyse de meseleyi onun kadar ayrıntılı anlatmamaktadır.¹⁸⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), konuyu fiile bağlayarak اَرَادَ fiilinin temennî mânası ifade ettiğini اَرَادَ mânası ifade etmesi durumunda fiilin mâzi sîga ile kullanılamayacağını çünkü اَرَادَ fiilinde eylemi yapma isteği bulunduğunu söylemektedir.¹⁸⁹ Görüldüğü gibi Râzî ve Ebû Hayyân, Nesefî'nin izinden gitmekte buradaki لَوْ harfinin cümleye katmış olduğu anlamsal inceliği, ibarenin اَرَادَ fiili ile kullanılması durumunda anlamın farklılaşmasıyla açıklamaktadırlar.

Teraccî konusu kapsamına giren bir diğer mesele de hitabın Allah Teâlâ tarafından yapılmış olmasıdır. Mütekellim (konuşan) makamında olan Allah Teâlâ olunca ve söz, teraccî bildiren bir ifadeyi barındırdığında olumlu bir karşılık verme anlamına gelmektedir. اَعْسَى ve اَعْلَى¹⁹⁰ kelimeleri bu ifadelerdendir. Bununla alakalı olarak ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ﴾ "Tövbe edip imân eden ve iyi işler yapan kimseye gelince, işte onun kurtuluşa erenler arasında olması umulabilir"¹⁹¹ âyetinde bulunan اَعْسَى kelimesi, Allah Teâlâ tarafından gelen bir hitab olduğu için Nesefî, şu açıklamayı yapmayı gerekli görmektedir: "Bu kelime, istek bildirir. Kerem sahibinin isteği ise olumlama (îcâb). Böylece ifade, kâfirler için İslâm'a teşvik, müslümanlar için de İslâm üzerine bir müjde mânası taşımaktadır."¹⁹² Bu açıklamasıyla Nesefî, inşâî cümle çeşidi olan temennî cümlelerinde kullanılan اَعْسَى kelimesinin Allah Teâlâ için kullanılması durumunda mâna farklılığına uğradığını belirtmektedir.

¹⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/255.

¹⁸⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001, 2/513.

¹⁹⁰ اَعْلَى kelimesi aslen teraccî (gerçekleşmesini umma) için vaz' edilmiş olup temennî edatı olarak kullanılmaktadır. Temennî anlamında kullanıldaki amaç, gerçekleşmesi umulan şeyin mümkün olmadığına delalet etmesidir. Bu şekilde kullanımı ile اَعْلَى kelimesi اَيْت temennî edatı manasında kullanılmaktadır. Böylece اَعْلَى olması mümkün olmayan temennî için kullanılmış olur. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî fîrâhâ ve efnânihâ: ilmi'l-meânî*, 165.

¹⁹¹ el-Kasas, 28/67.

¹⁹² Nesefî, *et-Teyssîr fî't-tefsîr*, 11/457.

Nesefî'nin inşâ konusu bağlamında ama emir¹⁹³ ismi adı altında değerlendirdiği bir diğer âyet, ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları, meleklere gösterip sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin dedi”¹⁹⁴ âyetidir. *Bana haber verin* hitabını, muhatap bakımından değerlendiren Nesefî, emir sîgasının burada bilgisi olmayan birine öğretmek için haber vermek maksadıyla değil sadece söylenmesi için getirildiğini belirtmektedir. Çünkü burada meleklerin muhatapları, Allah Teâlâ’dır. الإخبار kelimesinde, bildirim anlamı olduğunu ve onunla hem bilgisi olan birine hem de bilgisi olmayan birine hitap edilebileceğini söyleyen Nesefî, ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir dedi”¹⁹⁵ âyetinde ise kelimenin *öğretmek* anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Zira meleklerin konu hakkında bilgilerinin olmadığına işaret ederek öğretmek kelimesinin, muhatapın konu hakkında bilgisinin bulunmadığı anlamını içerdiğini söylemektedir.¹⁹⁶ Bu açıklamalarıyla bir şeyi söylemedeki kasta dikkat çeken Nesefî, öğretme ile haber verme arasındaki ince farka değinmekte bir kelimenin muhatapın konumu yani muktezâyı hale göre değişkenliğine işaret etmektedir. Bir açıdan da faide-i haber ve lazım-ı faide-i haber konularına şu yorumlarıyla temas etmektedir:

"Bu âyetin, kulun güç yetiremediği şeyle sorumlu tutulabilmesine dair delil olduğunu söyleyenler vardır. Ancak biz bunun teklif hitabı değil "Haydi onun misli bir sûre de siz getirin" hitabındaki gibi aciz bırakma mânası taşıdığını söyleriz. Çünkü o (şey), "Doğru söyleyenlerdenseniz" şartına bağlanmış ve şarta bağlanan şey, şarttan önce vuku bulmaz."¹⁹⁷

Bu yorumundan hareketle Nesefî'nin söz konusu âyetteki emir sigasına haber mânası yüklediği anlaşılmaktadır. Zira teklif; emir, nehiy gibi sigalarla yapılması veya yapılmaması Şâri' tarafından istenilmek sûretiyle kulun sorumlu tutulduğu şeydir. Aciz bırakma anlamında ise bir olumsuzlama, tabiri caizse *yapabiliyorsanız haydi yapın. Ama yapamayacaksınız* mânası vardır. Böylece Nesefî'nin inşâ formunda gelen bir ibareye,

¹⁹³ Talebî inşâî cümlelerin ikinci şubesini oluşturan nehyin hemen olmayı gerektirdiğine dair usûl-i fikh literatüründe icmâ varken emirde bu anlamı ihtiva edip etmemesine dair ihtilaf vardır. Belâgat ise bu konulardaki tartışmalara sokulmamıştır. Bk. Abbas, *Abbas el-Belâga fûnûnühâ ve efrânühâ: ilmü 'l-meânî*, 158.

¹⁹⁴ el-Bakara, 2/31.

¹⁹⁵ el-Bakara, 2/33.

¹⁹⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 2/76.

¹⁹⁷ Nesefî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 2/75.

haber mânası verdiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Ayrıca Neseî burada kelâmî düşünce sisteminde sahip olduğu *teklîf-i mâ lâ yutâkîn câiz olmadığı* fikrine uygun bir yorum yapmakta ve emir sîgasını hakîki mânada algılayan Eş'arî âlimlerin aksine inşâî ifadeye haber anlamı yüklemektedir. Eş'arî âlimlerin buradaki inşâî ifadeyi hakîki mânâ ile yorumlamalarının yani lafzen geldiği şekliyle emir anlamında tefsir etmelerinin altında ise *teklîf-i mâ lâ yutâk* düşünceleri vardır. Zira onlar, Allah Teâlâ'nın kulu gücünün yetmeyeceği şeyden mükellef tutabileceğini düşünmektedirler.¹⁹⁹

Ebû Hafs en-Neseî, bu âyeti başka bir yönüyle daha açıklamaktadır. Ona göre, "Bu âyet, bir şey iddia edenden hüccet istenildiğine delil oluşturmaktadır. Zira melekler üstünlük iddiasında bulunmuşlar bunun üzerine onlardan bu iddialarına delil getirmeleri

¹⁹⁸ Matürîdî-Hanefî ekolde kulan, güç yetiremeyeceği şey ile sorumlu tutulmaması ilkesi, Neseî'nin anlam vermesinde etkili olmuş gibi görünmektedir. Ayrıca haberî cümlelerin inşâ ifade etmesi veya inşâî cümlelerin haber ifade etmesi konusu tartışılmıştır. İnşâ'nın ancak te'vil ve izmar ile haber yerine gelebileceği görüşünü Sîbeveyh'e dayandırarak söyleyenler vardır. Bk. Muhammed Cemalüddin Muhammed Said b. Kâsım ed-Dimeşkî (ö. 1866-1914), *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyun es-Sûd, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, 4/135. İnşâ yerindeki haberî cümlelerin, mübâlaga ifade ettiği de söylenmektedir. Bk. Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî A'tiyye, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1995, 1/526. Bazı akit sîgalarının, haber formunda gelen inşâ cümleleri olduğu söylenmektedir. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984, 1/160.

Yine bu konuyla ilgili بَيِّنَات (Bakara 2/234) fiilini de haber formunda gelen inşâ cümlelerinden kabul edenler olmuştur. Âlûsî, tefsirinde haberin, kinâye yoluyla emir ifade ettiğini söylemiştir. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 12/373. Fâtîha sûresindeki الْحَمْدُ kelimesinin haberî mi yoksa inşâî mi olduğu hususunda da ihtilaf edilmiş çoğunluk, haberî olduğunu savunmuştur. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/75. İnşâî olduğunu söyleyenler buradaki hamd kelimesine احمدا manasını yüklemişlerdir. Haber ve inşâ cümle çeşitleri hakkında farklı düşüncelerin bulunduğu bir konu da haberî cümlelerin inşâî cümleye veya inşâî cümlelerin haberî cümleye atfedilmesi konusudur. Suyûtî (ö. 911/1505), bununla ilgili olarak beyân âlimlerinin, İbn Mâlik'in ve İbn 'Ufûr'un atfı mümkün görmediklerini; Saffâr ve bir grup âlimin ise iki âyete (Bakara 2/25 ve Saff 61/13) binaen mümkün gördüklerini zikreder. Bk. Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974, 2/382. Bikâî, manası inşâ olan habere atfı yapıldığı bilgisine yer vermektedir: İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ali b. Ebî Bekir el- Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995, 1/180; 2/4. Şihâbuddîn Hafacî (ö. 1069/ 1659), Beydâvî tefsiri şerhinde haber cümlesinin inşâ cümlesine atfının mümkün olduğunu ceza cümlesinde yasak olmadığını nahiv âlimlerinin bunu caiz gördüklerini zikreder. Ayrıca hal vâvında inşânın habere atfedilmesinin güzel olmadığını da zikreder. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, el-Mısırî el-Hanefî, *Hâşiyetu's-Şihâb a'lâ tefsiri'l-Beydâvî*, Beyrût: Dâru Sâdır, 2/323; 4/119. Tefsir eserlerinde Taftâzânî'nin muktezâ-yı hal gereği haber cümlesinin inşâ cümlesine atfını mümkün gördüğü zikredilir. Muhammed Senaullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, Gulam Nebi et-Tûnusî, Pakistan: Mektebetu'r-Reşidiyye, 1991, 3/229. İnşâî cümlelerin haberî cümleye atfını mümkün görmeyenler haber formundaki ifadeleri inşâî ibarelere takdir etmişler böylece zâhiren inşâî görünen cümleleri haber cümlesi yapmışlardır. Ancak bu görüşe, mânâ bakımından inşâî olması ihtimali gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/21. İnşâî ve haberî iki cümlelerin birbirine atfını, aralarında sebebiyyet ilişkisi olmasına bağlayanlar da olmuştur. Bk. Mahmud b. Abdurrahîm Sâfî, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dimeşk: Dâru'r-Reşid, 4. Basım, 1995, 4/377; 8/332. Hatta sebebiyyet ifade eden و atf harfinin açık atf olma özelliğinden çıkmasından dolayı haberin inşâyâ veya inşânın habere atfının mümkün olduğu da söylenmiştir. Sâfî, *el-Cedvel*, 11/150.

¹⁹⁹ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, 275-278 ; Sami Turan Erel, *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Kâsım el-Ensârî Örneği* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 148-150.

istenmiştir."²⁰⁰ Neseî'nin bu açıklaması, *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ilmiyle ilgilenen âlimlerin koymuş olduğu şu kural ile örtüşmektedir: "Şâyet bir nakil getiriyorsan onun sıhhatini göstermen gerekir. Şâyet bir iddiada bulunuyorsan da onun delilini getirmen gerekir."²⁰¹

İnşâî formda gelen ama haberî mana ihtiva ettiği şeklinde anlaşılan başka bir âyet örneği de emir kipiyle gelen şu âyettir: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾²⁰² "Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin, için."²⁰² Hüküm bildiren âyetlerden kabul edilen bu ibareler hakkında Neseî, emir sîgasının ibâha mânasına geldiğini şöyle açıklamaktadır: "Yeme ve içmenin mübâh olduğunu açıklayan emir kipidir. Yasaklandıktan sonra ibâha emri gelmiştir."²⁰³ Neseî'nin bu yorumu, iki ihtimal içermektedir. Bunların ilki, va'z olunduğu mâna bakımından fıkıh usûlüne dahil olan emir çeşidi hakkında usuldeki: *Yasaklamadan sonra gelen emrin ibâha bildirmesi* fikrini benimsediğini göstermesidir. İkincisi ise Hanefî âlimlerin çoğunluğunun benimsemiş olduğu: *Yasaklamadan sonra gelen emir, hükmü yasaklamadan önceki haline geri döndürür. Bu; mübâh, vacip vb. olabilir görüşüne işaret etmesidir.*²⁰⁴ Kanaatimizce ikinci görüşü benimsemiş olması daha olasıdır. Zira birinci görüşü genelde Şâfi'î usûl âlimleri benimsemektedir.

Neseî'nin soru edatlarıyla kurulan inşâî cümleleri haberî mâna ile yorumladığı da görülmektedir. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئْتَعُونَ عَنْهُمْ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾²⁰⁵ "Mü'minleri bırakıp kâfirleri dost edinenler, onların yanında izzet mi arıyorlar? Bilsinler ki bütün izzet yalnızca Allah'a aittir"²⁰⁵ âyetindeki hemze soru edatı bunlardandır. Âyette münafıklardan bahsedildiğini vurgulayan Neseî, soru edatının ise azar mânasında olduğunu belirtmektedir.²⁰⁶ İmam Mâtürîdî ise konuyu biraz daha kelâmî bir perspektiften

²⁰⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 2/76. Kâdî Abdülcebbar da İmam Eş'ârî'nin kulun güç yetiremediği şeyle yükümlü tutulabileceğini bu âyete dayanarak iddia ettiğini belirtmekte ve onu eleştirmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, 400.

²⁰¹ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-İstidlâl ve'l-münâzara*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 10. Basım, 2009, 365.

²⁰² el-Bakara, 2/187.

²⁰³ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 3/101.

²⁰⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 13. Baskı, 334-335.

²⁰⁵ en-Nisâ, 4/139.

²⁰⁶ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 5/228. Neseî'nin bu şekilde emir ve soru kiplerini haberî anlamda yorumladığı farklı örnekler mevcuttur. Bk. Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 11/526.

ele alarak Allah Teâlâ'nın soru yönelttiği tüm ifadelerde sorunun cevabının gerektirdiği şeyi muhatabın onaylaması olduğunu söylemektedir. Zira Allah Teâlâ, kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir şekilde âlimdir.²⁰⁷

Ebû Hafs en-Nesefî'nin soru kalıbının²⁰⁸ yer aldığı âyeti haberî ifade biçimine yordduğu bir başka örnek, ﴿قُلْ أَغْلَمَ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ “De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı? Allah katından gelmiş olup kendinde bulunan bilgiyi gizleyenden daha zalim kim vardır. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir”²⁰⁹ âyetidir. Nesefî'ye göre âyette bahsi geçen kişilerin bilgileri, nefiy mânasındaki soru ile olumsuzlanmakta böylece bilgisizlikleri söylenmektedir. Akabinde ise *yanlarında bir delil olmasına* karşın onu sakladıkları belirtilmektedir. Delilin ancak bilgi ile var olduğunu vurgulayan Nesefî, bu şekilde onların bilgili oldukları belirtilirken bir yandan da onu saklamaları sebebiyle bilgiden yararlanamadıkları için yine bilgisiz kişilere dahil olduklarının ifade edildiğini belirtmektedir.²¹⁰ Nesefî, burada bilgi sahibi kapsamına girecek kimselerin elinde delilin olması gerektiğine dikkat çekerken bir taraftan da bildiğini saklamanın o kimseyi ancak bilgisiz kategorisine dahil edeceğini ve aslında âyette de Allah Teâlâ'nın onların cahilliklerinin boyutunu gözler önüne serdiğini söylemekte böylece soru formunda gelen ifadenin haber mânasında geldiğini izah etmektedir.

Nesefî'nin soru kalıbında gelen ifadeyi haberî olarak yorumladığı diğer bir örnek, ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ “Senin kalbini açıp genişletmedik mi!”²¹¹ âyetinde görülmektedir. Soru ifadesinin takrir bildirdiğini vurgulayan Nesefî, lafzen söylenmese de mânanın *فَدَّ شَرَحْنَا لَكَ* *صدْرَكَ/Elbette senin göğsünü genişlettik* şeklinde olduğunu belirtmektedir.²¹² Zira âyette

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3/391.

²⁰⁸ Soru edatları temelde üç anlam ihtiva ederler; 1- Hüküm hakkında soru sorma anlamı: bir şeyin varlığı veya yokluğu sorgulanır, cevabı evet ya da hayır şeklinde olur (Bu çeşit, tasdik olarak isimlendirilir ve iki şey arasındaki nisbet anlamaya çalışılır); 2- Bir şeyin kendisi hakkında soru sorma anlamı: Bir hüküm yoktur (Birincisindeki gibi evet veya hayır cevabı ile olmaz. Açıklama getirilir. Tasavvur olarak isimlendirilir); 3- Her iki soru çeşidinin olduğu türdür. Hem tasdik hem tasavvur grubuna girer. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûhâ ve efnânühâ: ilmü'l-meânî*, 174.

²⁰⁹ el-Bakara, 2/140.

²¹⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 2/486-487.

²¹¹ el-İnşirâh, 94/1.

²¹² Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 15/395. Benzer şekilde ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (es-Saff, 61/10) âyetinde bulunan soru edatının teşvik ve arz manasına geldiğini söyleyen Nesefî, dildeki kullanımdan örnek getirip bu kullanımın, “هل أنت آكلٌ معي/Benimle yemek yer misin?” sorusundaki anlam gibi olduğunu söylemiştir. Buradaki teşvikin ise emir manası ifade ettiğini, cevabında yer alan ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (Saff 61/13) âyetinde gelen meczûm fiile bağlayarak

verilmek istenen mânâ takrirdir. Neticede bir cümlenin takrir ifade etmesi, onun bir haber vermesi anlamına gelmektedir. Neseî açıkça *haber bildiren inşâî cümle* dememiş olsa da sözden kastedilenin haber verme amacı güttüğünü takrir ifadesiyle sağlamış olmaktadır.

Haberî ifadenin haberî ifadeye, inşâî ifadenin ise inşâî ifadeye atfedilmesi gerektiğine dair açıkça bir kural belirtmeyen Neseî, yine de böyle bir uyum olması gerektiğini dolaylı olarak bildirmektedir. Zira o, ﴿ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ﴾ “İşte cezanız; tadın onu! İnkâr edenler için kuşkusuz cehennem azabı da vardır”²¹³ âyetinde اِنَّ ile başlayan haberî ifadenin emir bildiren فَذُوقُوهُ lafzına atfedilmesini, emir formdaki *tadın* kelimesinin haberî anlamda olmasıyla gerekçelendirmektedir. Birbirine atfedilen iki ifadenin aslında lafzen uyumlu olmadıklarını (biri haberî diğeri inşâî bir ifade) da belirten müfessir, adeta sonradan belâgat ve tefsir ilminde kurala²¹⁴ dönüşecek olan bir açıklamaya işaret etmektedir.²¹⁵

Usûl ve kelâm alanında temâyüz eden Neseî’nin serdedilen örnek âyetlerde kullanmış olduğu *haber* terimini, sadece belâgat ıstılahı olarak kullandığını söylemek güçtür. Terimi usûl ilmindeki şekliyle kullanmış olması daha muhtemel görünmekle birlikte yaptığı açıklamalar bakımından belâgattaki *haber*in kapsamına da dahil edilebilen bir veçhe sahip olduğu söylenebilir. Zira *haberî cümlelerin yine haberî cümleye atfı, haberî ifadenin inşâî anlam barındırması* gibi açıklamaları belâgat ilminde mütalaa edilebilen bir özelliğe sahiptir. Yani Neseî her ne kadar haber yorumlarını belâgat alanına dahil ederek yapmasa da açıklamaları, kendisinden sonra müstakil kimlik kazanan bu ilmin içerisine girmektedir. Haber terimine ve haberî cümlelerin anlam çeşitlerine belâgattaki şekline büyük oranda uygun olarak tefsirinde yer veren Neseî, *inşâ* terimini kullanmasa da emir, nehiy, soru, dua gibi inşâî ifade çeşitleri hakkındaki yorumlarında belâgattakiyle

ve cümlelerin takdirini اَمْتُوا بِهِ و بِرَسُولِهِ عَلَيْهِ şeklinde yaparak yorumlamıştır. Bk. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 14/410-411. ﴿قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اِنِّيْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ﴾ (el-Bakara, 2/33) âyetini de aynı şekilde yorumlamış "Cümlelerin zâhiri (lafzî olarak), olumsuz soru; manası ise takrirdir (bir düşüncüyü muhatabın zihnine yerleştirme). Bu çeşit tüm istifhamlar, inkâr çeşidine girer" açıklamalarına yer vermiştir. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/81-82. Başka bir örneği de ﴿اَتَقُولُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ (A'râf 7/28) âyetinde soru edatının manası hakkında tevbih (azarlama, kınama) anlamı ihtiva ettiğini söylemesiyle gelmektedir. Bu şekilde aslı itibarıyla soru sormak amaçlı konulan اِنَّ ve اِنَّ soru edatlarının farklı manalar ifade ettiklerini dile getirmektedir. Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/321.

²¹³ el-Enfâl, 8/14.

²¹⁴ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî'nûhâ ve efnânuhâ: ilmü'l-meânî*, 429; Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2/613.

²¹⁵ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 7/161.

örtüşen ibareler bulunmaktadır. Ayrıca Neseî ile aynı çağı paylaşmış olması bakımından Bağdatlı dil âlimlerinden İbnü's-Şecerî'nin (ö. 542/1148) *el-Emâlî* isimli eserinde haber teriminden belâgat ıstılâhı olarak bahsetmiş olması, Neseî döneminde terimin kullanıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.²¹⁶

2.2.Takdîm-Te'hîr

Nahiv ilminde âlimlerin belirledikleri cümle içindeki öge dizilişlerinin değiştirilmesi veya herhangi bir ögenin bazen öne alınması bazen de geride bırakılması şeklinde ifade edilen takdîm-te'hîr; belâgatta, gerçekleşen bu değişikliklerin anlama olan etkisini inceleyen üslûp olarak tanımlanmaktadır.²¹⁷ İlk nahiv ve edebî eserlerde daha çok i'râb boyutuyla ve dağınık bir şekilde ele alınan bu sanatı Abdülkâhir Cürcânî, takdîmin anlamsal yönünü öne çıkararak müstakil bir başlık altında işlemiştir.²¹⁸ Cürcânî, bu konunun ihmal edildiğini ve ona gereken önemin verilmediğini vurgulamaktadır. Kendisinden sonraki belâgat âlimleri ise takdîm-te'hîr konusuna; mûsned ileyhin, mûsnedin ve fiilin müteallaklarının halleri başlıkları altında yer vermektedir.²¹⁹ Geniş uygulama alanı olan ve ifadede anlamsal çeşitliliğe imkân sağlayan takdîm, genel olarak “te'hîr niyetiyle takdîm ve te'hîr niyeti taşımayan (takdîm niyetiyle) takdîm” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²²⁰ Belâgat kitaplarında pek çok gaye için kullanıldığı belirtilen takdîm-te'hîr üslûbunun; önem verme, pekiştirme ve tahsis amaçları üzerinde daha çok durulmakta ve bu konular geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

²¹⁶ Hal konusunu anlatırken “haberde fazla olandır” ibaresine yer vermiş bugünkü belâgat geleneğinde ‘fazla veya kayd’ olarak bilinen mûsned ve mûsned ileyh dışındaki cümle öbeğine verilen terimi de kullanmıştır. Bk. Ziyauddîn Ebû's-Se'âdât Hibetullah Ali b. Hamza İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, 1991, 3/3. Çağdaşı olan ve döneminde nahvi en iyi bilen dil âlimi olarak ün yapmış bir âlimin bu tarz belâgat terimlerine yer vermiş olması, Neseî'nin belâgat terimlerini kullanmadaki konumunu belirlemesi bakımından değerlidir. Zira döneminde ve aynı coğrafyada (Neseî'nin kısa bir dönem Bağdat'ta ders okuttuğu kaynaklarda yer alır) bulunmuş bir âlimin kullandığı terimi kullanmaması, terimden haberi olup kullanmamış olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir.

²¹⁷ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*, İstanbul: Ocak Yayınları, 2007, 21.

²¹⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106-145.

²¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*; Kazvîni, *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*; Teftâzânî, *el-Mutavvel*.

²²⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106; Kazvîni, *el-İdâh*, 65-66; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tatavvurhâ*, Beyrût: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1427/2006, 2/326. Ahmed Matlûb, takdîm-te'hîr konusunda belâgat âlimlerinden ziyade tefsir âlimlerinden özellikle Zerkeşi'nin konuyu daha geniş bir şekilde işlediğini ancak Cürcânî'nin bu konuda istisna tutulması gerektiğini dile getirmiştir. Ancak bize göre İbnü'l-Esîr'in bu konuda vermiş olduğu bilgileri de göz önünde bulundurmak gerekir. Zira o da konuyla ilgili âyetleri göz önüne alarak yerinde tahlillere yer vermektedir. Ayrıca te'hîr niyetiyle yapılan takdîmde belâgî güzellik bulunmadığı ancak takdîm niyetiyle yapılan takdîmde belâgî incelik bulunduğu söylenmişse de bunun ne ölçüde geçerli olduğu tartışmalıdır. Bk. Hilmi Ali Merzûk, *fî felsefeti'l-belâgati'l-Arabiyye*, 239-240.

Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyette bulunan takdîm-te’hîr konusuna Neseî de tefsirinde yer vermektedir. Neseî’nin takdîm konusuna yer verdiği örneklerden biri, ﴿قَالَ﴾ (İbrahim), Hayır dedi, bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun”²²¹ âyetinin yorumudur. Hz. İbrahim’in (a.s) içinde yaşadığı putperest kavmin putların paramparça olduğunu görmeleri akabinde Hz. İbrahim’e (a.s) gelerek “ilahlarımıza bunu sen mi yaptın” diye sormaları üzerine onun verdiği cevabı anlatan bu âyeti Neseî üç vecihle açıklamaktadır. Bu açıklamalarında âyette yalan olmadığını kelâmın üslûplarından ta’rîzin olduğunu belirten müfessirin, yer verdiği ilk veche göre âyette, takdîm ve te’hîr bulunmaktadır. İbarenin takdiri ise “Bunu büyükleri yaptı. Şâyet onlar konuşabilirlerse onlara sorun” şeklindedir. Buna göre Hz. İbrahim büyük putun fiilini, diğer putların konuşmaları ile ilişkilendirmektedir. Yani putlar konuşursa bu fiili büyükleri yapmış demektir. İfadenin muktezâsı ise (bundan anlaşılan diğer bir mefhum da): şâyet konuşamazlarsa o zaman büyükleri yapmamıştır şeklindedir. İkinci veche göre âyet, ﴿قَالَ﴾ ibaresinden sonra vakfedilmektedir. Buna göre ifade, *bunu yapan onu da yapar* yani konuşabilen kırabilir de mânâsındadır. Âyetin devamındaki ﴿كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ ibaresinde vakıf yapılır ve bunlar i’râb bakımından mübtedâ ile haber konumundadır. Vakıftan sonra gelen ﴿إِنْ كَانُوا﴾ ibaresi ise başka bir cümledir ve tam bir ifadedir. Üçüncü vecihte ise ﴿قَالَ﴾ ifadesinde vakıf bulunmamakta anlam, *onu büyükleri yaptı* şeklinde olmaktadır.²²² Neseî bu yorumların ilkinde; *şâyet konuşuyorlarsa* ibaresinin *onlara sorun* ibaresinden önce gelmesi gerekirken sonra geldiğini ve bunun da te’hîr konusuna dahil olduğunu dile getirmekte bu şekilde takdîm ve te’hîr terimlerine yer vermektedir.

Ebû Hafs en-Neseî’nin takdîm kapsamında değerlendirdiği diğer âyet, ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى﴾ (Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?)²²³ âyetidir.

Buradaki takdîm ve kasr üsluplarını Neseî şöyle açıklamaktadır:

“Devenin gök, yer ve dağdan önce zikredilmesinin, özellikle bu dört şeye vurgu yapılmasının amacı; Kur’ân’ın Araplara hitap etmesi ve istidlâle teşvik

²²¹ el-Enbiya, 21/63.

²²² Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 10/408.

²²³ el-Gâşiye, 88/17.

etmedir. Çünkü kişi, en çok gördüğü ve mânalarına vakıf olduğu şeyle istidlâl eder. Araplar, çoğunlukla çöllerde bulunurlar. Mallarından onlara en değerli görüneni develerdir, diğer hayvanlara nazaran en çok kullandıkları yine develerdir. Çünkü yemede, sütünü kullanmada, binme ve yük taşımada diğer hayvanlardan ziyade hep deve kullanılır. Dünyada bu hayvanları nitelemeye Araplar kadar anlam yükleyen, içlerini dışlarını onlar kadar bilen yoktur. Bunu daha da incelemek isteyen olursa develerin sıfatları, cinsleri, dişleri, üremeleri, çeşitleri vb. hakkında telif edilen eserlere baksın. O zaman görecektir ki develerin en çok kullanıldığı yerler çöllerdir. Arapların çöllerde göğe, yere ve dağa bakması bunları yaratanın kudretini, vahdaniyetini, ilmini ve hikmetini düşünmeye ve istidlal etmeye yöneltir.”²²⁴

Yaptığı bu açıklamalarla takdîmdeki anlamsal öneme işaret eden Nesefî, takdîm sanatının sebeplerinden olan *önem sırasına* işaret etmektedir. Zira bu sebebe göre cümlede öne alınan unsur, söz sahibi veya muhatap nezdinde önem taşıdığı için önce zikredilmektedir.²²⁵ Nesefî de Araplar açısından devenin ne kadar önemli olduğunu uzun uzadıya anlatarak muhataplar nezdindeki yerine dikkat çekmektedir.

Nesefî'nin te'hîr konusuna değindiği örneklerden biri ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ “İmân edenler, yahudiler, Sâbiîler ve hristiyanlar, (bunlardan) Allah’a ve âhiret gününe inanıp dünyaya ve âhirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değildir”²²⁶ âyetidir. Âyetteki الصَّابِئُونَ kelimesinin إِنْ'nin ismi olmasına rağmen merfû gelmesi hakkında birçok şeyin söylendiğini kaydeden Nesefî, bunların içinde en açık olanın Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Müberrid (ö. 286/900) ve bir grup âlimin yorumlarının olduğunu belirtmektedir. Buna göre الصَّابِئُونَ kelimesi, te'hîre hamledilmekte böylece ibtidâ gereği merfû olmaktadır.²²⁷ Aslında Nesefî, naklettiği *kelimenin te'hîre hamledildiği* görüşüyle açıkça belirtmese de dolaylı olarak takdîme yer vermektedir. Zira her te'hîr bir takdîm içermektedir. Ayrıca bu âyette te'hîr niyetiyle takdîm yapıldığı

²²⁴ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 15/326.

²²⁵ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*, 24.

²²⁶ el-Maide, 5/69.

²²⁷ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 5/442. Nesefî, bu konuda serdedilen birkaç görüşe daha yer vermektedir. Bunlardan biri de Kutrub'un (ö. 210/825) görüşüdür. Ona göre اِنْ harfî, benzerleri içerisinde ameli en zayıf olan harftir. Zira كَانَتْ, لَيْتَ, لَوْلَا gibi edatlar, söze; teşbih, teraccî ve temennî anlamları katmakta ancak اِنْ herhangi bir anlam katkısında bulunmamaktadır. Amelinin zayıf olması sebebiyle bu harfin ameli terk edilebilir. Bk. Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 5/443.

söylenmektedir.²²⁸ Neseî'yle benzer bir yoruma yer veren Zemahşerî'nin iki terimi de kullandığı görülür. O, buradaki takdîmde tenbîh anlamı olduğunu dile getirerek belâgî anlam inceliklerine değinmektedir.²²⁹

Neseî'nin bu konu bağlamında ele aldığı diğer bir âyet, ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾²³⁰ "Mûsâ birden içinde bir korku duydu"²³⁰ âyetidir. Fâil olan Mûsâ lafzının te'hîrli olarak geldiğini ifade eden Neseî, ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ﴾ terkindeki mânanın موسى ismine döndüğünü ve ismin zamirden sonra zikredildiğini;²³¹ böylece zâhiren zamirin, işaret ettiği ismin önüne geçtiğini,²³² nazm olarak te'hîr edilmiş olsa da mâna olarak takdîm edildiğini söylemektedir. Buna göre Musâ ismi açık bir şekilde âyetin sonunda gelmişse de âyetin başındaki أَوْجَسَ fiilinin fâile delâlet etmesi bakımından anlam olarak daha önce gelmektedir.²³³ Ebû Hafs en-Neseî'nin bu yorumu, Basra ekolünün takdîmi temellendirme yorumunu andırır. Zira Basralılara göre de te'hîr edilen kelime mâna bakımından önceden takdir edilmektedir.²³⁴ Neseî'nin Basra dil ekolüne muvafık bir

²²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/660; Abdurrahman b. Muhammed b. Abdulhamîd el-Kımmâş, *Câmiu 'letâîfi 't-tefsîr*, 384. Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseyî el-Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l-Azîm ve 's-Seb 'il-Mesânî*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995, 3/367. Zemahşerî, görüşü Sîbeveyh'in takdîm-te'hîr hususunda getirmiş olduğu şiir istişhâdî ile kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Ancak konuya itirazlar da gelmiştir.

²²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/660. ﴿الصابون﴾ kelimesinin mahallen ٓ nin ismi olmasına rağmen ibtida gereği merfû geldiğini ve haberinin mahzuf olduğunu söyleyen Zemahşerî, haberin takdirini de كذلك yapmıştır. Benzer yoruma yer veren en-Nisâbü'rî, te'hîr niyetiyle ibtida yapılarak kelimenin merfû kılındığını söylemektedir. Bk. Nizâmeddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbü'rî (ö. 730/1329?), *Garaibu 'l-Kur'ân ve regâibu 'l-furkân*, thk. Zekerîyya Umeyrât, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1416, 2/618.

²³⁰ Tâhâ, 20/67.

²³¹ Zamirin ait olduğu isimden önce kullanılması hakkında nahiv ilminde tartışma vardır. İbnü's-Şecerî (ö. 542/1148), zamirleri dörde ayırmakta taksiminde ikinci gruptaki zamir çeşidine konumuz olan âyeti de dahil etmektedir. Bu taksime göre zamirler şu şekildedir: "1- Daha önce sözü geçen bir isme dönen zamir ki asıl olan budur. 2- Sözüün siyâkında söylenmiş olana dönen zamirdir lafızda te'hîr edilmiş niyette ise öne geçirilmiştir. Çünkü (cümle içerisindeki) mertebesi takdîmdir. 3- Daha önce zikredilen bir isme dönmeyen zamirdir. Şe'n zamiri gibi zamirlerdir. 4- Gönüllere yerleşmiş (derecede) bilinen bir şeye dönen zamirdir. ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَ الْهُلُومُ﴾ "Can boğaza geldiğinde" (Vakıa 56/83) âyetinde olduğu gibi." Bk. Ziyaeddîn Ebû's-Se'âdât Hibetullah b. Ali b. Hamza İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kâhire: Mekteetu'l-Hâncî, 1413/1991, 3/117.

²³² Neseî burada zamir ve zamirin ait olduğu isim için kinâye ve meknî terimlerini kullanmaktadır. Bk. Neseî, *et-Teyisîr fî 't-tefsîr*, 10/312. Zamirin isminden önce kullanılması, takdîm konusuyla bağlantılı olduğu için Kûfe ve Basra ekolü arasında haberin mübtedânın önüne geçirilmesi meselesi bağlamında incelenmektedir. Kûfeliler, ismin zamirden önce gelececeği için haberin mübtedânın önüne geçirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü haberin takdîmiyle birlikte mübtedâyâ ait zamir mübtedâdan önce söylenmiş olacaktır. Basralılar ise Arapların kullanımında bu gibi durumların çok örnekleri bulunduğu için takdîme karşı çıkmamışlar Kûfeliler'e de haber, lafzen mübtedânın önüne geçmiş olsa da takdiren önüne geçmiş olmaz diyerek itiraz etmektedirler. Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî 'l-hilâf beyne 'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve 'l-kûfiyyîn*, Lübnân: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003, 1/56. Ayrıca dilde tevassu' için takdîm-te'hîr yapıldığı söylenmekte herhangi bir ögenin işlevine engel teşkil etmediği belirtilmektedir. Bk. Hena' İdân Mehdî, *el-Hilâfu 'n-Nahvî fî Bâbi 'l-Mübtedâ ve 'l-Haber* (Bâbil Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2008), 32.

²³³ Neseî, *et-Teyisîr fî 't-tefsîr*, 10/312.

²³⁴ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/56.

şekilde yorum yapması bir yana kendisinden önceki ve sonraki belâğî tefsirlerde bu âyet hakkında takdîm konusuna onun kadar değinen âlime rastlanmamaktadır.²³⁵ Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) ise buradaki takdîm çeşidini, sözdeki nazımın güzelliği gereği yapılan takdîm olarak değerlendirmiş ve Zemahşerî'nin her takdîmin ihtisas bildirdiği görüşüne karşı çıkmıştır.²³⁶

Bir âyette takdîm-te'hîr olup olmadığının tespitinde veya ayetteki takdîm-te'hîrli yapının işaret ettiği anlamın tercihinde, müfessirlerin zihnî temayülleri etkili bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Müfessirlerin yorumlarında etkili olan bu zihnî temayüller, onların itikadî görüşleri ekseninde şekillenmektedir. Bu bağlamda Nesefî ve Zemahşerî ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”²³⁷ âyetinin yorumunda takdimi tahsis olarak yorumlamaktadırlar. İki âlim de bu takdîmdeki gayeyi aynı kabul ederek tahsis olarak tespit etmektedir. Ancak Zemahşerî bunu *tahsis* terimiyle açıklarken Nesefî yaptığı yorum ile âyetin anlam bakımından tahsis bildirdiğini terimi kullanmaksızın belirtmektedir.²³⁸ İkisi de Allah Teâlâ'ya delâlet eden me'fûl konumundaki zamirin, cümle içinde âmilinden önce zikredilmesini, ibadeti sadece Allah'a has kılma düşüncesi noktasında birleştikleri için ihtisas mânasını vermektedir. Ancak ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ “Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir”²³⁹ âyetine Nesefî, tahsis mânasına gelecek şekilde “Onlar (kafirler) cehennemde ebedî kalacaklardır” anlamını verirken²⁴⁰ *takdîmin genellikle tahsis ifade ettiğini* belirten Zemahşerî ise bu âyette “tahsis değil takyid mânası” olduğunu söylemektedir.²⁴¹ Zemahşerî müsneidin ileyhin takdimi hususundaki bu anlam tercihini, *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesi

²³⁵ İlgili âyetin tefsiri için Tâberî, Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atiyye, Râzî, Beydâvî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebüssuûd Efendi ve Tahir b. Aşûr'un tefsirlerine bakılmıştır. Ancak müfessirlerin daha çok Hz. Mûsâ'nın (a.s) *korkması* ifadesi üzerinde durdukları ve en fazla seciden dolayı âyet başlarının uyumlu olması dolayısıyla fâilin sona bırakıldığı yönünde yorum belirttikleri fark edilmiştir.

²³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, thk. Ahmed el-Hufî- Bedevî Tabâne, Kâhire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2/174.

²³⁷ el-Fatihâ, 1/5.

²³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13; Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/127.

²³⁹ el-Bakara, 2/167.

²⁴⁰ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 3/47. Nesefî'nin bu yorumu aynı zamanda kasr olarak da kabul edilebilir. Zira takdîm de kasr çeşitlerinden ve Nesefî de bu âyet yorumunda cehennemden çıkamamayı kâfirlere hasretmektedir.

²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/212.

doğrultusunda belirtirken²⁴² Neseî'nin yorumunda itikâdı gereği sahip olduğu cennet ve cehennemın sonsuzluğu düşüncesinin izleri görülmektedir.

Neseî'nin kelâm ilmindeki rü'yetullah konusunu içeren ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ “Bir zamanlar, ey Mûsâ! Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı”²⁴³ âyeti hakkında takdîm-te’hîr yorumu yapılan bir nakle yer verdiği görülmektedir. Buna göre İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre جَهْرَةً kelimesi وَإِذْ قُلْتُمْ ifadesini nitelemekte böylece *açıkça* anlamındaki lafız, *dediğinizde* fiiline dönmektedir. Bu şekliyle de ibare takdîm-te’hîr üzere gelmektedir. جَهْرَةً kelimesinin نَرَى اللَّهَ ibaresini nitelediği görüşünü benimseyen Neseî, bu kelimenin nitelediği ibareyle birlikte *hiçbir engel olmaksızın görme isteği* anlamına geldiğini söylemektedir.²⁴⁴ Neseî'nin serdettiği ilk yoruma göre te’hîr sanatı olmakla birlikte âyet rü'yetullah anlamı ihtiva etmemektedir. Neseî bu görüşe katılmasa da yer vermekte böylece takdîm-te’hîr terimlerini kullanmaktadır.

2.3. Hazif-Zikir

Hazif; en genel tanımıyla “Söylenilmesi gerekmeyen bir lafız veya sözün ibareden çıkarılmasıdır.”²⁴⁵ Cürçânî'nin tanımlamasıyla sihre benzeyen hazif sanatı, ifadeden bazı ibarelerin düşürülmesiyle sözü daha fasih hale getirmektedir.²⁴⁶ Dil bilminde bu sanat; sarf, nahiv, aruz, meânî ve bedî’ ilimleri içerisinde işlenen çok boyutlu bir konudur.²⁴⁷ Belâgattaki hazif, meânî ilminde müstakil bir başlık olarak ele alınırken bedî ilminde muhassinât-ı lafziyye konusu içerisinde bir söz sanatı terimi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴⁸ Meânî ilminde hazif konusu üç temel başlık altında işlenmektedir. Bunlar; müsned ileyhin halleri, müsnedin halleri ve fiillin müteallaklarının halleri başlıklarında incelenen hazif türleridir.²⁴⁹ Kelime hazfinin yanı sıra cümlemin hazfi mevzusu, meânî

²⁴² Eyüp Sevinç, “İ’tizâlî Düşünce Çerçevesinde Yorumlanan Naslarda Belâgatın Araçsallaştırılması”, *Kur’ân ve Dil İlimleri*, ed. Emrullah Ülgen vd. (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 171-172.

²⁴³ el-Bakara, 2/55.

²⁴⁴ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 2/189.

²⁴⁵ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 125.

²⁴⁶ Abdülkâhîr Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, 146.

²⁴⁷ Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, İstanbul: Ocak Yayınları, 2007, 333.

²⁴⁸ Müteahhir bedî’ âlimlerine göre bu çeşit hazif; şairin şiirinden, yazarın yazısından bir veya daha fazla harfi düşürerek yapmış olduğu haziftir. Bk. Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-mustalahâtü’l-belâgiyye*, 2/425.

²⁴⁹ Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı belâgat eserinde müsnedün ileyhin halleri başlığı altında incelenen hazif konusunda, kelâm ilmiyle alakası fark edilen bir açıklamaya rastlanmaktadır. Eserde belâgat kitaplarında *zikir* başlığından önce *hazif* başlığının yer alması, *hâdis bir varlığın yokluğunun varlığından önce gelmesi* ile izah edilmektedir. Bu durum

ilminin icâz konusu içerisinde yer almaktadır.²⁵⁰ Beyân ilminde ise hazif, sözün lafzî anlamı dışında takdir edilebilecek yan anlamlarına imkân vermesi sebebiyle mecâz konusu kapsamında değerlendirilmektedir.²⁵¹

Dil âlimlerinin ilk dönemden itibaren eserlerinde ele aldıkları konulardan biri olan hazif sanatının farklı çeşitlerine Kur’ân âyetlerinde sıkça rastlanmaktadır.²⁵² Bu çalışmada incelenen *et-Teysîr* tefsirinde de meânî ilmindeki cümle ve kelime haziflerine belâgî açıdan yer verildiği görülmektedir. Cümle hazfî bağlamında ﴿أَمِنْ هُوَ قَانِتٌ آتَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا﴾ (Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)? De ki: hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu! Doğrusu ancak akıl iz’an sahipleri bunu anlar”²⁵³ âyetini tefsir etmektedir. Âyetin baş kısmında bahsedilen herhangi bir zümre ile أم soru edatının gereği karşılaştırılan ikinci zümrenin (ki bu grup insan tipi bir önceki âyette geçmiştir) zikredilmemesi (hazif) hususunda Neseî, şu satırlara yer vermektedir: “İkinci grup, muradın açıklığından dolayı ihtisar amacıyla hazfedilmiştir. Ancak âyetin devamında bu gruba işaret edilmektedir.”²⁵⁴ Ebû Hafs en-Neseî bu yorumuyla sonradan belagatte hazfın olmazsa olmaz şartı kabul edilen *karineye* işaret etmektedir.

Neseî’nin cümle hazfî bağlamında yorumladığı bir diğer örnek, ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ “Melekler, inkâr edenlerin suratlarına ve arkalarına vura vura, tadın bakalım yangın azabını diyerek canlarını alırken bir

müellifin itikadi düşüncesini belâgat anlayışına yansıttığını göstermesi adına belâgat-kelâm ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 185. Zira kelâm ilminde, isbât-ı vâcib delillerinden olarak Allah Teâlâ dışındaki varlıkların yokluklarının var olmalarına öncelenmesi hudûs delili kapsamında ele alınmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, 131. Ayrıca ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا﴾ “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir” (el-İnsan, 76/1) âyetinde *insanın anılan bir şey olmadığı bir dönemin gelip geçmesi* onun var olmamasıyla bir tutulmaktadır. Bu açıdan Teftâzânî’nin yorumu, hazfın yani yokluğun zikre yani varlığa öncelenmesi yönüyle âyetin muhtevasıyla paralellik arz etmektedir.

²⁵⁰ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûhâ ve efnânühâ: ilmü’l-meânî*, 298.

²⁵¹ Hazif konusu, mecâza dahil olması bakımından oldukça geniş bir konudur. Örneğin ﴿وَسَمِعَ الْغُرَّةَ﴾ “Köye sor” (Yusuf, 12/82) âyetindeki mecâz-ı mürsel sanatı hazfedilen أهل kelimesi bağlamında hazifle doğrudan alakalandırılmaktadır. Hal böyle olunca mecâz-ı mürsel konusundaki örneklerde de hazif sanatının olması kaçınılmaz olmaktadır.

²⁵² Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, 38.

²⁵³ ez-Zümer, 39/9.

²⁵⁴ Neseî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, 13/17.

görseydin!”²⁵⁵ âyetinde bulunmaktadır. لو ile başlayan şart cümlesinin cevabının mahzûf olduğunu ancak *الرَّأَيْتُ أَمْرًا عَظِيمًا*/Çok büyük bir şey görmüş olurdun cümlesinin takdir edildiğini söyleyen Nesefî, burada cümle hazfı bulunduğuna işaret etmektedir. İfadenin bu şekilde eksiltilmesinin, farklı takdirlere imkân tanınması sebebiyle söylenmesinden daha belîğ olduğunu da eklemektedir.²⁵⁶

Kelimenin hazfine dair yaptığı açıklamalara örnek olarak ise şu âyet zikredilebilir; ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ “Mûsâ’ya kırk gece için söz vermiştik. Mûsâ gittikten sonra siz haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.”²⁵⁷ Nesefî, ibarenin “Buzağıyı edindiniz” şeklinde yer almasını ve “ilâh edinmek” tabirinin kullanılmamasını, mânanın açıklığından dolayı ilâh ya da ma‘bûd kelimesinin *izmarının* mümkün olması şeklinde açıklamaktadır.²⁵⁸ Böylece Nesefî, hazfedilen kelimeyi ilah veya ma‘bûd olarak takdir etmekte ifadenin eksiltilmesini de murad edilen mânanın, sözün siyâkından anlaşılmasına bağlamaktadır. Onun bu açıklaması daha sonra meânî ilminde sıralanan hazif türleri içerisinde *mânanın açıklığı dolayısıyla yapılan hazif* şeklinde yer bulmuştur.

Kelime hazfı bağlamında Nesefî’nin yorumladığı başka bir âyet ise ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ “Hani sana, rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’ân’da lanetlenmiş ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, ancak bu, onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz”²⁵⁹ âyetidir. Nesefî, âyette bahsi geçen *lanetlenmiş ağaç* ibaresinin takdirinin *الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ الْكُلَّ* şeklinde olduğunu muzaf ileyhinin ise muradın açıklığından dolayı hazfedildiğini belirtmektedir. ﴿فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ “Fırtınalı bir günde”²⁶⁰ âyetiyle istişhatta bulunan müfessir, bu terkinin *عاصِفٍ الرِّيح* şeklinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca *مَلْعُون* kelimesinin dildeki kullanımını şöyle ifade etmektedir;

²⁵⁵ el-Enfâl, 8/50.

²⁵⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 7/224.

²⁵⁷ el-Bakara, 2/51.

²⁵⁸ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 2/178.

²⁵⁹ el-İsrâ, 17/60.

²⁶⁰ İbrâhim, 14/18.

İnsanların âdeti şöyledir: Onlar bir şeyi mel‘ûn diye isimlendirip çağırdıkları zaman buna kötöleme, zemmetme ve o şeyden uzak olma mânası yüklemektedirler. Mesela لعنك/Allah sana lanet etsin derler de bununla وَأَرَاخَنَا مِنْكَ/Allah seni bizden uzaklaştırsın (Bizi senden kurtarsın) mânasını kastederler.²⁶¹

Kelâm âlimlerinin de hazfın söz konusu olduğu âyetleri yorumlarken itikadî görüşleri çerçevesinde takdirde bulundukları görülmektedir. Zira hazif, yapısı gereği müfessirlerin yorumuna imkân tanımaktadır. Nitekim dil âlimleri gibi Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile kelâmında temayüz eden âlimler de hazfın zikirden daha belîğ olduğunu ve farklı görüşlere yer açtığını vurgulamaktadırlar.²⁶² Neseî de besmeleyi tefsir ederken kelâmî görüşü çerçevesinde hazif terimini kullanmadan hazif sanatının inceliklerine değinmektedir. Besmeledeki câr ve mecrûrun müteallakının beş farklı şekilde takdir edilebileceğini söyleyen Neseî, bunları şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- Allah’ın ismine sığınırım,
- 2- Allah’ın ismiyle başla/başlarım,
- 3- Allah’ın ismiyle yardım dilerim,
- 4- Olan da olacak olan da Allah’ın ismiyle olmaktadır,
- 5- Bu, Allah’ın ismiyledir.

Olası takdirleri zikreden Neseî, kastın açıklanmayıp gizli bırakılmasındaki inceliğin, söze Allah Teâlâ’nın ismiyle başlamak olduğunu belirtmektedir. Besmelenin tefsirindeki bu açıklamalarında, sözün zikredilmeyen takdire açık kısmına işaret ettiği *izmâr* lafzıyla hazif sanatını kastetmektedir.²⁶³ Neseî’nin hazfolmuş müteallakın takdirinde birden fazla yoruma yer vermesi ve kesin bir tercihte bulunmaması onun itikadi

²⁶¹ Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 9/436.

²⁶² Ebû Bekr Mumammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *I‘câzü’l-Kur‘ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mısır: Dâru’l-Meârif, 2010, 262; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü’l-Kur‘ân anî’l-Mmtâin*, 229; Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, 46.

²⁶³ Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 1/43-44. Ayrıca Neseî, tefsiri boyunca تَطْعَمَ teribini kullanmış akla aynı kökten gelen iktitâ terimini mi kastediyor? sorusunu getirmiştir. Zira iktitâ terimi, meânî ilminde işlenen terimlerden olup “Kelime içerisindeki harf hazif” olarak tanımlanmaktadır. Bk. Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, 276. Ancak görüldüğü kadarıyla Neseî, bu tabiri nahiv ilmi bağlamında “Bir kelimenin başka bir kelimeye olan i‘râbî tabiliğinin kopması” mânasında kullanmaktadır. Bk. Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 6/210. Ayrıca Neseî’nin bu terimi kullandığı kelimeler, başka âlimler tarafından cümle içerisindeki görevi bakımından hal olarak da konumlandırılabilir.

görüşü ekseninde değerlendirilmelidir. Çünkü Mâtürîdî gelenekteki tevil anlayışı çok ihtimalliliğe kapı açmakla birlikte farklı takdirler arasından tek birine hasretmekten kaçınmaktadır.²⁶⁴ Zira bu anlayışa göre tefsir, âyetten murad edilen mânaya karşılık gelirken tevil, lafızlardan anlaşılabilir mânaları ortaya koymaktadır.²⁶⁵ İşte Neseî de aklın ve itikadının imkân verdiği bu takdirler arasından bir tercihte bulunmak yerine getirilebilecek takdirleri ortaya çıkarmaktadır.

Neseî, hazif konusuna kelâm ilminde haberî sıfatlar bağlamında ele alınan ﴿هَلْ﴾ “Onlar ille de Allah’ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah’a dönecektir!”²⁶⁶ âyetinin yorumunda yer vermektedir. Âyette inkâr edenlerin *gelme* eylemini Allah Teâlâ’ya isnat etmelerini konu eden Neseî, gelme/gitme gibi durumların cisimlere özgü bir özellik olmasından dolayı bunun imkânsız olduğunu vurgulamakta onların bu sözünü bir misalle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre onların bu sözleriyle imkânsız bir şeyi beklemelerinin misali, sultanın gelmesi için kendisine elçi gönderdiği kişi gibidir. Bu kişi sultana gitmediği gibi gelen elçiye de sultanın bizzat kendisinin gelip onu davet etmesini beklediğini söylemektedir. Yani aslında o, olmayacak bir şeyi ummaktadır. Âyetteki ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ terkiibini Allah’ın emrinin (kıyâmet) gelmesi şeklinde takdir edenlerin olduğunu belirten Neseî, âyetin zahirinin Allah’a izafe edilmesinin caiz olmadığına üzerinde durmakta bunun sebeplerini açıklamaktadır. Buna göre mekânsal bir intikal anlamı barındıran gelme fiilinin Allah Teâlâ için düşünülmesi caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ tüm mekanları yaratan olmakla birlikte bir mekândan başka bir mekâna geçmekten münezzehtir. Neseî bu konuda Hz. Ali’ye isnat edilen bir söze yer vermektedir. Nakle göre Hz. Ali’ye Allah’ın gökleri ve yeri yaratmadan önce nerede olduğu sorulmuş o da nerede sorusunun bir mekân hakkında sormak olduğunu belirterek Allah’ın mekân yokken de var olduğunu ve bugün de hep var olduğu gibi var olduğunu söyleyerek soruyu cevaplandırmıştır. Neseî daha sonra her gelme ve gitme lafzının mekânsal bir intikali gerektirmediği düşüncesini serdetmekte ve yine kullanımdan örnekle bunu desteklemektedir. *Falancanın haberi bize geldi, başımıza*

²⁶⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, 479.

²⁶⁵ İmam Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 1/349.

²⁶⁶ el-Bakara, 2/210.

kötü bir iş geldi gibi kullanımların dilde kullanıldığını söyledikten sonra bu âyetteki benzer kullanımların yer aldığı âyetlere yer veren müellif, ümmetin bu âyetlerde mekânsal bir intikal anlamı olmadığı hakkında icma ettiğini söylemektedir. Söz konusu âyetler: ﴿فَأَنبَأَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ “Allah’ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi”²⁶⁷ ve ﴿فَأَنبَأَ اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ “Allah’ın azabı onların yapılarına temellerinden geldi”²⁶⁸ âyetleridir. Neseî âyetlerin bu şekilde tevil edilmesinin ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ “Hiçbir şey O’nun misli değildir” muhkem âyetine göre Allah Teâlâ’nın mahlukattan herhangi birine benzetilmesinin caiz olmadığını söyleyerek ispatlamaktadır.²⁶⁹ Onun bu tavrı İmam Mâtürîdî’nin haberî sıfatlar bahsinde bu âyeti sık sık dile getirmesiyle örtüşmekte, başka bir âyet tefsirinde dile getirdiği *müteşâbihin yorumunda muhkeme başvurulması gerektiği* yönündeki görüşünü uyguladığı örneklerden birini teşkil etmektedir. Ayrıca Neseî, intikalin cisimlerin özelliklerinden ve acziyet ile hudûs işaretlerinden olduğunu söyleyerek Allah Teâlâ’nın bunlardan münezzehe olduğunun tekrar altını çizmektedir. Buna göre bir yerden diğerine intikal etmek; ya intikal edilen yere duyulan ihtiyaçtan veya intikal edilen yerden usanmaktan dolayı olmaktadır ve Allah Teâlâ bunların ikisinden de münezzehtir.²⁷⁰ Bu açıklamalarıyla Neseî, âyette hazfedildiğini düşündüğü kelimeyi takdir ederken tenzih düşüncesi çerçevesinde hazfin karinesi olarak Allah Teâlâ’nın mekândan münezzehe olmasını temele almaktadır. Neseî’nin haberî sıfatlarla ilgili âyet yorumlarında burada olduğu gibi hazif kapsamındaki açıklamalarını çoğaltmak mümkündür. Ancak çalışmanın ikinci bölümünde *haberî sıfatlar* ismiyle bir başlığa yer verilmekte ve konu hem hazif hem de mecâz kavramlarıyla ilişkisi bakımından daha ayrıntılı incelenmektedir.

Neseî’nin hazf olan ibareyi itikadi görüşü bağlamında takdir ettiği başka bir âyet örneği, kelâm ilmindeki istitaat konusuyla ilgili âyeti tefsirinde görülmektedir. Ona göre ﴿وَسَيَخْلُقُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ “Bir de kalkıp, gücümüz olsaydı

²⁶⁷ el-Hasr, 59/2.

²⁶⁸ en-Nahl, 16/26.

²⁶⁹ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 3/159-160.

²⁷⁰ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 3/161.

onların yalan söylediklerini elbette biliyor”²⁷¹ âyetindeki اسْتَطَعْنَا fiilinin takdirî mef’ûlü, istitaatin vasıtalarıdır. Yani kelâmî görüşü çerçevesinde buradaki istitaat, fiilden önce bulunan ve fiili gerçekleştirmek için gerekli olan koşulların elverişli olması durumudur. Yoksa *fiile güç yetirmek* anlamındaki kudret değildir. Zira Mâtürîdî’ye göre ikiye ayrılan istitaatten biri, fiilden önce bulunan vasıtaların uygun olması anlamındaki *selâmetü’l-esbâb*’dır. İkincisi ise fiille birlikte bulunan ve o fiile güç yetirebilme kudretidir. Buna binaen Nesefî hazf olan ibareyi “şayet azığımız ve bineğimiz olsaydı biz de sizinle sefere çıkardık” şeklinde takdir etmekte Mâtürîdî düşüncedeki birinci istitaat görüşüyle âyeti yorumlamaktadır.²⁷² Hatta âyetin tefsirinin devamında kendilerine göre iki çeşit istitaat olduğunu birinin fiilden önce, diğerinin ise fiille birlikte bulunduğunu açıklamaktadır. Bu âyetin tefsirinde aynı tavır, İmam Mâtürîdî’de de görülmektedir.²⁷³ Kâdî Abdülcebbâr’ın yorumu ise Mu‘tezile ile Mâtürîdî arasındaki yorum farkını göstermesi adına önem taşımaktadır. Zira ona göre bu âyet münafıkların كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مَعَهُ/Hz. Peygamber (s.a.v) ile sefere çıkmaya güçleri yettiği halde bunu yapmadıklarını göstermektedir. Ayrıca bu âyette kulun yapmadığı şeye gücünün yetebildiğinin ve bir şeyi gerçekleştirmeden önce ona gücünün yettiğinin delili vardır.²⁷⁴ Böylece yaptığı takdirde hazfedilen mef’ûlü fiilin mastarı olarak takdir eden Kâdî, istitaati Mu‘tezile’nin benimsediği şekliyle *fiilden önce o fiili yapmaya kudreti olma* mânasıyla yorumlamaktadır.

2.4. Kasr

Hasr olarak da isimlendirilen kasr belâgat sanatı, belirli bir yolla bir şeyin başka bir şeye has kılınması demektir.²⁷⁵ Başlıca dört yolla kasr yapılmaktadır. Bunlar; اِنْتِا edatıyla, nefiy ve istisna edatıyla, atıf harfiyle ve takdîm yoluyla yapılan kasrlardır.²⁷⁶ Kasr çeşitleri müelliflerin sınıflamaları açısından farklılık arz etse de genel kabule göre temelde üçe ayrılmaktadır. Bu tasnifte kasr belâgat sanatı; öğeleri, sözün gerçeğe uygunluğu ve muhatabın inanç durumu bakımından üç kategoride incelenmektedir.²⁷⁷ Bu

²⁷¹ et-Tevbe, 9/42.

²⁷² Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 7/356.

²⁷³ Harun Abacı, *Kur’ân’ın Mâtürîdî Yorumu: Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Mu‘tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2020, 118.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire: Dâru’t-Türâs, 331.

²⁷⁵ Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî fi’l-belâga*, thk. Halil İbrahim Halil, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1437/2016, 179; Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtü’l-belâgiyye*, 2/448.

²⁷⁶ Kasr yollarını 14’e çıkaranlar vardır. Bk. Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî’*, 157.

²⁷⁷ Kazvînî, *el-İdâh*, 99-100.

üç kategori de kendi aralarında kısımlandırılmaktadır. Öğelerine göre kasr çeşitleri; mevsûfun sıfat üzere kasrı ve sıfatın mevsûfa kasrıdır. Sözün gerçeğe uygunluğuna göre kasr çeşitleri; kasr-ı hakîki ve kasr-ı izafidir. Muhatabın inandığı şey bakımından kasr çeşitleri ise; kasr-ı ifrad, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta'yîndir.

Ebû Hafs en-Nesefî de tefsirinde hem kasr terimini hem de hasr terimini kullanmaktadır. Eş anlamlı bu iki terimin (hasr ve kasr) ikisini de kullandığı âyet yorumu ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ “Onlara yeryüzünde düzeni bozmayın denildiğinde, hayır biz yalnızca ıslah edenleriz derler”²⁷⁸ âyetinin tefsirinde görülmektedir. Buradaki kullanıma ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ “Allah ancak bir tek ilâhtır”²⁷⁹ âyetiyle istiṣhatta bulunan Nesefî, bu iki örnekte de kasr sanatının إِنَّمَا kelimesiyle yapılan çeşidini açıklamaktadır. Bu kelimenin aslının; kendisine ما harfi bitiştirilmiş te'kid kelimesi إِنَّ olduğunu böylece kasr sanatının oluştuğunu söyleyen Nesefî, istiṣhatta bulunduğu âyetteki sözün takdirini: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِد / Tek olan Allah'tan başka ilâh yoktur” şeklinde yapmaktadır. Böylece aslında لَا إِلَّا kalıbının إِنَّمَا ile mâna bakımından aynı olduğunu da vurgulamış olmaktadır.²⁸⁰ Bu iki terkip, mâna olarak aynı olsa da öğelerinin sıralanışı bakımından farklılık arz etmektedir. Zira biri mevsûfun sığata kasrı, diğeri ise sığatın mevsûfa kasrıdır. Nesefî kasr sanatının yer aldığı benzer kullanımlarda “Bunu daha önce açıklamıştık” diye kayıt düşmekte her seferinde burada kasr var dememektedir.²⁸¹

Bunun örneği ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ “Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler. İşte bunların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur”²⁸² âyetinin tefsirinde görülmektedir. إِنَّمَا kasr edatına sadece (edattan sonra gelen nitelikleri belirtilen kişilerin layık olduğu)

²⁷⁸ el-Bakara, 2/11.

²⁷⁹ en-Nisâ, 4/171.

²⁸⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/316. Nesefî, bu âyette mevsufun sığata olan kasrına yer vermişse de bu şekilde onu dile getirmemiştir. Buradaki sığat teriminden kasıt, nahiv ilmindeki nat (sığat) değil haber anlamındaki sığattır. Bk. Hilmi Ali Merzûk, *fi felsefeti'l belâğati 'l-Arabiyye*, 241. Kazvî'nin tabiriyle ise manevi sığattır. Bk. Kazvî'nî, *el-İdâh*, 98.

²⁸¹ En bariz şekilde bu âyet örneğinde gördüğümüz eş anlamlı iki terimi (kasr ve hasr) kullanan müellif benzer âyetleri sanatın terim ismini kullanarak değil de anlamsal olarak tefsir etmektedir. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/130-139; 5/270.

²⁸² et-Tevbe, 9/18.

anlamını veren Nesefî, buna göre manayı şu şekilde yerleştirmektedir; “Allah’ın mescitlerini imar etmeye ancak bu vasfa sahip kimse layıktır. O kimse, Beyt’in tazîm hakkını yerine getiren kimsedir.”²⁸³

Nesefî’nin ismini söylemese de mâna olarak kasr sanatına işaret ettiği başka bir örnek, ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ “De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır”²⁸⁴ âyetidir. Yorumunda “Zîneti ve güzel şeyleri değil açığıyla gizlisiyle kötülükleri haram kıldı” ifadelerine yer vererek kasr sanatının kasr-ı izafî çeşidine uygun açıklamalarda bulunmaktadır.²⁸⁵

Kasrın, muhatabın durumuna göre farklılık arz etmesi durumu kelâm ilmi ile irtibatlandırılabilir bir veche sahiptir. Zira muhatabın inandığı düşünceye göre kullanılan bu çeşit kasr, konuşan kişinin serdettiği düşünceyi karşısındakine kabul ettirme üslubu olması bakımından belâgata ve kabul ettirme amacı gütmesi bakımından kelâm ilmine dahil edilebilmektedir. Cedel, münazara gibi ilimlerde de zaten bu çeşit belâgat inceliklerinden yararlanılmıştır. Örneğin çok iyi şiir yazan biri için اِنَّمَا الشَّاعِرُ هُوَ /Şair ancak odur denir. Bununla ondan başka şair olmadığı değil şairler arasında en iyisi olduğu vurgulanmaktadır. Böylece çok iyi bir şair olduğu belirtilen kişi hakkındaki iddia, mübalağalı ifade edilmekte diğer şairlere nispetle bu şairin çok iyi olduğu söylenmektedir. Nitekim kasr niyetiyle yapılan takdîm çeşidi de bu üslûplardandır. Türkçe’de olduğu gibi Arapça’da da devrik yapılar sözü daha etkili kılmakta, muhatabı ikna etme noktasında konuşanın gücünü arttırmaktadır.

Müfessirlerin de Kur’ân âyetlerini kasr üslûbuyla açıklayarak kendi itikadî düşüncelerini destekledikleri veya karşıt itikadi görüşleri çürüttükleri görülmektedir. Nitekim Nesefî de ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ “Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır”²⁸⁶ âyetini kasr üslûbuyla yorumlamaktadır. Buna göre

²⁸³ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 7/288.

²⁸⁴ el-Arâf, 7/33.

²⁸⁵ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 6/332.

²⁸⁶ el-Bakara, 2/24.

cehennemle yapılan va‘îd sadece inkar edenlere hasredilmektedir. Dolayısıyla Nesefî’ye göre bu âyet, Mu‘tezile’nin *büyük günah işleyen kişi cehennemde ebedî kalacaktır* görüşünün aksine cehennemde ebedî kalacakların sadece kafirler olduğunu kasr anlamıyla ortaya koymaktadır.²⁸⁷ O, bu görüşünü İmam Mâtürîdî’den verdiği pasaj ile desteklemektedir. Zira Mâtürîdî’ye göre bu âyet Mu‘tezile’nin beş temel esasından biri olan *el-menzile beyne’l-menzileteyn* ilkesini nakzetmektedir. Bu ilke gereğince büyük günah işleyen kişi ne kafir ne de mü’mindir. İkisinin arasında fasık denilen bir konumdadır ve azabının şiddeti kafirlerinkinden az olsa da ebediyen cehennemde kalacaktır.²⁸⁸ Mâtürîdî akaidine göreyse büyük günah işleyen kişi cehenneme girecek ancak ebediyyen orada kalmayacaktır zira günahkâr da olsa mü’mindir. Nesefî de bu âyetin ebedî cehennemin sadece kafirler için hazırlanması yönüyle anlam bakımından kasr ifade ettiğini söylemektedir.

Nesefî’nin kelâmî görüşü çerçevesinde yorumladığı bir diğer örnek ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ “Ancak Allah’ın (bir şeyi) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir ve hikmet sahibidir”²⁸⁹ âyetidir. Nesefî kasr üslûbuyla gelen âyetteki meşietin, kulun dilemesinin Allah’ın dilemesine hasredildiğini ve meşietin kulun dilediği her şeyde olduğunu söylemektedir. Ona göre âyetteki meşiet umûm ifade etmekte kulun taati, ma‘siyeti, imânı ve küfrünü kapsamaktadır. Bununla birlikte Nesefî, Allah’ın dilemesini kulların seçimlerini Allah’ın bilmesiyle irtibatlandırmaktadır.²⁹⁰ Ancak Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî itikadî görüşlerinin bir tezahürü olarak buradaki meşiet taatlara (ibadetlere) hasretmektedirler.²⁹¹ Onlara göre kulların tüm dilemeleri sadece Allah’ın dilemesine kasredilmemektedir. Kadî Abdülcebbâr bu te’viliyle kötülükleri Allah’ın dilemediğini vurgulamakta itikadî görüşü ekseninde *aslah* düşüncesini açıkça dile getirmektedir.²⁹² Dolayısıyla Nesefî âyetteki meşietini umum ile açıklayarak terimsel olarak ifade etmese de anlam bakımından kasr-ı hakikîye yormaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî ise yine terimsel olarak belirtmeseler de

²⁸⁷ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/428-429.

²⁸⁸ İlyas Çelebi, “el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/161-162.

²⁸⁹ el-İnsân, 76/30.

²⁹⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 15/160.

²⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/676; Harun Abacı, *Kur’ân’ın Mâtürîdî Yorumu*, 120-121.

²⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-metâin*, 449.

mânaen kasr-ı izâfiye te'vil etmektedirler. Âlimlerin bu tercihlerinde itikadî görüşlerinin belirleyici olduğu görülmektedir.

İslâm'ın tevhid inancının temeli olan ve üzerinde kelâm ve dil alanlarında ilmî tartışmaların yapıldığı²⁹³ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ sözü kasr konusunun kasr-ı hakikî çeşidi içerisinde değerlendirilmektedir. Neseî de tefsirinde ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ “Allah, ondan başka tanrı yoktur”²⁹⁴ âyetinin tefsirinde kasr-ı hakiki olarak isimlendirmese de “Uluhiyyet vasfının Allah’tan başkası için olumsuzlandığını” yani ilâhlık özelliğinin sadece Allah Teâlâ’ya has kılındığını söylemekte²⁹⁵ böylece ifadede kasr olduğuna işaret etmektedir.

2.5. Fasl-Vasl

Dil âlimleri tarafından belâgatın mihenk taşı olarak nitelendirilen fasl-vasl konusu, belâgat ilminin en zor konularından biri kabul edilmektedir.²⁹⁶ Konunun zorluğu, nerede fasl nerede vasl olduğunun tayin edilmesinin güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Öyle ki bununla ilgili ünlü nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî, fasl ve vasl yapılacak yerleri bilmenin belâgatın bizzat kendisi olduğunu söylemektedir.²⁹⁷ Vasl, cümlelerin birbirlerine atfedilmesi; fasl ise bu atfın olmaması durumudur.²⁹⁸ Aralarında bağ olmayan cümlelerin atıf harfleriyle bağlanmayıp ayrı gelmeleri şeklinde tanımlanan fasl, belâgat ilminde dörde ayrılmaktadır;

1- Kemâl-i ittisâl: Bir cümlemin kendinden önceki cümleyle; bedel, te’kit, atf-ı beyân gibi bir alaka içerisinde bulunmasıdır.

2- Şibh-i kemâl-i ittisâl: Peş peşe gelen iki cümlemin arasında bir bağlantı varmış gibi görünmesine rağmen bağlantının olmaması ve fasedilmesidir. İkinci cümle takdiri bir soruya verilen bir cevap hükmündedir ve bu cümleyle istinaf cümlesi denilmektedir.

²⁹³ Ahmet Gemi, “Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî’nin “Risâle fi İ’râbi Lâ İlâhe İllallah” Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (Eylül), 139.

²⁹⁴ el-Bakara, 2/255.

²⁹⁵ Neseî et-Tefsîr fi’t-tefsîr, 3/325.

²⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 357.

²⁹⁷ Kazvînî, *el-İdâh*, 119.

²⁹⁸ Kazvînî, *el-İdâh*, 118; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî’*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021, 163.

3- Kemâl-i inkıtâ': İki cümlelerin bazı nedenlerden birbirlerinden fasledilmesidir.²⁹⁹

4- Şibh-i kemâl-i inkıtâ': peş peşe gelen üç cümleden birinci ile üçüncü cümle arasında bir bağlantı olmasına rağmen araya bağlantısı olmayan bir cümle girmesi sebebiyle anlamda karışıklığa sebep olacağı için üçüncü cümlelerin vasledilmeyip fasledilmesidir.³⁰⁰ Neseî ise fasıl ve vasıl konusuna belâgat ilmindeki terimlerle değil ancak açıklamalarıyla yer vermektedir.

Vasl, nahiv ilmindeki atıf konusuyla yakından ilişkili bir konudur. Zira atıf harfleriyle kelimeler, cümleler ve paragraflar arasında irtibat sağlanmakta böylece sözdeki bağlam, vasl yoluyla oluşmaktadır. Cümleleri birbirine bağlayan belâgat ilmindeki vasl üçe ayrılmaktadır;

- 1- İ'râb hükmünde aynı olan iki cümlelerin atfedilmesi
- 2- Haberî cümleyi takiben haberî cümlelerin gelmesi ve birbirlerine atfedilmesi veya inşâî cümleyi takiben inşâî cümle gelmesi ve atfedilmesi
- 3- İnşâî-haberî cümlelerin karışık bir şekilde gelmesi ve sözde kastedilen mânaya zıt olarak fasıl yapma vehmi oluşması durumunda bunların birbirlerine atfedilmesi.³⁰¹

Vasl konusunda dikkat edilmesi gereken iki önemli mesele vardır. Bunlar; vasl görevi gören vâv harfinin tespiti ve cümleler arasında birleştirici (câmî') bir bağın olması gerekliliğidir.³⁰²

Neseî tefsirinde âyetlerdeki fasl-vasl sanatlarını, belâgat ilmindeki terimlerle belirtmese de genellikle vasl için *atıf* terimini kullandığı, fasl için ise atıf olmadığını belirttiği görülmektedir. Neseî'nin fasl konusundaki yorumuna هَذَا كِتَابٌ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى

²⁹⁹ Bu nedenler; birinin haberî diğerinin inşâî olarak gelmesi, ikisinin de lafzen haberî gelmiş olsa da birinin mânâ bakımından inşâî olması veya iki cümlelerin arasında vasledilmelerini gerektirecek bağın olmamasıdır. Bk. Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 167-168.

³⁰⁰ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 169; Rifat Resul Sevinç, "Belâgatta Fasıl-Vasıl Genel Kuralları ve "vâv"ın Kullanımı" *EKEV Akademi Dergisi*, 69(Aralık 2017), 69-70.

³⁰¹ Hilmi Ali Merzûk, *Fi felsefeti 'l-belâgatı 'l-Arabîyye*, 264.

³⁰² Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, 361-362. Vâv harfinin diğer atıf harflerine nazaran tespiti daha zordur. Zira diğer atıf harflerinin müstakil mânaları varken vâv harfi birleştirici özelliğiyle gelmekte fasl için gelen vâv ile de karışabilmektedir. Câmi' ise kendi arasında aklî, vehmî ve hayalî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hayalî çeşidinde konuşan kişinin geçmişi, kültürü, eğitimi, mesleği vb. faktörler etkili olmakta buna göre değişiklik göstermektedir.

﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ “İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, gûnahtan sakınanlar için bir rehberdir”³⁰³

âyetinde rastlanmaktadır. Farklı i‘râp vecihlerine her âyet tefsirinde yer veren Neseî, buradaki هُدًى kelimesi için yaklaşık yedi çeşit i‘râp yapılabileceğini belirtmektedir. Bu kelimenin merfû veya mansup olarak i‘râplanabileceğini ve mansup olması durumunda كَطْع/kat‘ üzere geleceğini (yani kendisinden önce gelen kelimelerin i‘râbına tabi olmadan gelmiş olduğunu) söyleyen Neseî, هُدًى kelimesinin takdiri i‘râbı üzerinden dolaylı olarak fasl yapıldığına değinmektedir. Zira sıraladığı bu i‘râp çeşitlerinden sonuncusunda هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ifadesinin müstetir bir mübtedânın (هو) haberi olduğunu söylemekte böylece bu terkihi öncesinde geçen ifadelerden ayırarak fasl yapıldığına işaret etmektedir.³⁰⁴

Neseî’nin fasl konusuna değindiği bir diğer örnek سَاءَ الْعَذَابُ يُذِجُكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَشُومُونَكُمْ سَاءَ الْعَذَابِ يُذِجُكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ “Hatırlayın ki sizi Firavun’un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlar, erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı”³⁰⁵ âyetidir. Zira Neseî, سَاءَ الْعَذَابِ يُذِجُكُمْ ifadesi ile يَشُومُونَكُمْ cümlesi arasında atıf olmadığından dolayı “oğullarınızı boğazlıyorlar” ifadesinin “size azabın en kötüsünü tattırıyorlar” cümlesinin tefsiri olabileceğini söylemektedir. Bu açıklamalarıyla Neseî, fasl terimini kullanmadan “iki cümle arasında bir atıf olmadığını” belirterek fasla işaret etmektedir. Tefsirinde lafzen veya mânaen benzeyen âyetleri sürekli karşılaştıran müfessir, bu âyeti ﴿إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَشُومُونَكُمْ سَاءَ الْعَذَابِ يُذِجُكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ âyetiyle³⁰⁶ karşılaştırmaktadır. İlk âyette atıf olmadığı yönündeki yorumuyla fasla, ikinci âyette atıf olduğu yönündeki yorumuyla vasla işaret eden Neseî, ikinci âyette geçen atıf harfini matuf ve matuf aleyhin farklı şeyler olduğunun delili kabul etmektedir.³⁰⁷ Neseî’nin bu yorumu Teftâzânî’nin belâgat eserinde de görülmektedir. Fasl-vasl konusuna örnek kabilinde serdettiği bu âyetlerin birinde fasl, diğerinde vasl olduğuna dikkat çeken Teftâzânî’ye göre fasılla gelen âyette ikinci cümle ilk cümlenin açıklaması olmaktadır. Böylece *azapların en kötüsü, oğulların boğazlanmasıyla açıklanırken vasılla gelen âyette*

³⁰³ el-Bakara, 2/2.

³⁰⁴ Neseî et-Tefsîr fi’t-tefsîr, 1/219-220.

³⁰⁵ el-Bakara, 2/49.

³⁰⁶ İbrâhim, 14/6.

³⁰⁷ Neseî, et-Tefsîr fi’t-tefsîr, 2/167.

azapların en kötüsü ile oğulların boğazlanması farklı cins azaplara işaret etmektedir.³⁰⁸ Bu şekilde Nesefî'nin de değindiği gibi Teftâzânî de azapların farklı çeşit olmaları sebebiyle birbirlerine atfedildiklerini söylemektedir.

Vaslın farklı şeyleri birbirine atfetme özelliği olduğu gibi “bir mevsufun eş anlamlı sıfatlarını birbirine atfeden bir özelliğinin” de bulunduğunu söyleyen Nesefî وَالَّذِينَ “Sana indirilene ve sende önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar”³⁰⁹ âyetini bu şekilde değerlendirmektedir. Âyetin başındaki vâv harfini bu çerçevede yorumlayan müfessir, buradaki vâvın farklılık için değil eş anlamlı özellikleri sıralamak için getirildiğini söylemekte bunun, müfretleri birbirine atfetmek gibi olduğunu örneklerle göstermektedir.³¹⁰ Onun bu yorumuna göre bu âyet önceki âyette bahsedilen mü'minlerin vasıflarına atfedilmekte böylece birkaç âyette zikredilen mü'minlerin özellikleri atıf harfiyle vasl edilerek sıralanmaktadır.

Ebû Hafs en-Nesefî'nin kelâmî düşüncesi açısından vasl konusunu yorumladığı yere örnek mahiyetinde ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ “İmân eden ve iyi işler yapanlara kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver”³¹¹ âyeti verilebilir. Burada önce itikâdî görüşüne uygun yorumunu belirten müellif, akabinde atfın gerektirdiği iki durumdan (ortaklık veya farklılık) birinin bu ifadede bulunduğunu söyleyerek vasla işaret etmektedir. Buna göre وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ifadesi, ibadetlerin imandan başka bir şey olduğunun delilidir. Zira âyette ibadetler, imana atfedilmekte ve bu atıf da farklılığı göstermektedir.³¹² Nesefî'nin âyette geçen iman ve amel lafızlarını *farklı şeylerin atfı* olarak değerlendirmesi, amelin imanın bir parçası olmadığı itikadî

³⁰⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 448.

³⁰⁹ el-Bakara, 2/4.

³¹⁰ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/254. Nesefî müfretlerin atfını örnek verdiği yerde isim-müsemma meselesine de değinerek konuyu şöyle izah etmektedir: “عَالِمٌ وَ زَاهِدٌ و عَالِمٌ وَ زَاهِدٌ demek mümkün olduğu gibi عَالِمٌ وَ زَاهِدٌ demek de mümkündür. Çünkü fiilden türetilmiş ismin müsemma'ya delalet etmesi, kendisine (müsemma'ya) ve kendisiyle kaim olan sıfata delalet etmesi demektir. Bu itibarla ismin kendisine (müsemma'ya) olan delaleti, ismin müsemma olması; kendisiyle kaim sıfata olan delaleti ise ismin kendisi (müsemma) dışında bir şey olmasıdır. Böylece sıfatların zikredilmesi; nitelenen zatın aynı olmasından (bir olmasından=الاتحاد الذات) dolayı hem vâvsız bir şekilde hem de sıfatların farklılığından dolayı vâv ile mümkündür (ve bu, yaratılmışlar hususundadır).” Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/254. Bu yorumuyla Nesefî atfın kuralını, isim-müsemma meselesine delil getirmektedir. Bu konu tezin ikinci bölümünde isim-müsemma başlığı altında da ele alınmaktadır.

³¹¹ el-Bakara, 2/25.

³¹² Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/431.

düşüncesinin bir tezahürüdür. Zira benzer bir âyetin tefsirinde kendisine atıf yapılan şeyin, atfolandan farklı olduğunu belirtmekte³¹³ böylece bir şeyin kendisine veya bir parçasına atfedilemeyeceğini dolaylı olarak söylemektedir. Ayrıca Nesefî açık bir şekilde bu delilin, İmam Şâfiî'nin *amelin imanın bir parçası olduğu* yönündeki görüşüne karşı red mahiyetinde olduğunu vurgulamaktadır.

Kişinin itikadî düşüncesi doğrultusunda bir tercihte bulunarak ilgili yeri *fasl* veya *vasl* olarak yorumladığı âyetlerden biri de müteşâbih âyetler konusundaki هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bazı âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler. Derler ki: ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar”³¹⁴ âyetidir. Âyetin yorumuyla ilgili “Müteşâbihin te’vilini sadece Allah Teâlâ’nın mı yoksa ilimde derinleşenlerin de mi bildiği” tartışılmaktadır. Zira faslın, âyetteki هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ kısmından sonra yapıldığını söylemek “Te’vili sadece Allah Teâlâ’ya has kılma” anlamına هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ kısmında sonra yapıldığını söylemek ise “ilimde derinleşenlerin de müteşâbihin te’vilini bildiği” anlamına gelmektedir. Buna göre ilk yoruma göre âyette, lafzatullahtan sonra fasl yapılırken ikinci yoruma göre vasl yapılmaktadır. Her iki görüşe de yer veren Nesefî’nin, *müteşâbihin muhkem ile tevil edilmesi gerektiği* yorumu doğrultusunda ilimde derinleşenlerin de müteşâbihin te’vilini bilebileceği seçeneğine yakın durduğu görülmektedir.³¹⁵

Serdedilen örneklerden görüldüğü kadarıyla Nesefî, vasl konusunu nahivdeki atıf konusu bağlamında işlemekte belâgat veya nahiv ayrımı yapmamaktadır.

³¹³ Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 1/237. Bu âyet, tezin ikinci bölümündeki *İman-Amel İlişkisi* başlığı altında kelâmî açıdan karşılaştırmalı olarak da incelenmektedir.

³¹⁴ Âl-i İmrân, 3/7.

³¹⁵ Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 1/460-469. Aynı âyet tezin ikinci bölümünde *Haberî Sıfatlar* başlığı altında da ele alınmaktadır.

2.6. İcâz-İtnâb

İcâz-itnâb, mânayı tam olarak ifade etmekle birlikte daha az veya fazla lafızla maksadı ifade etmektir.³¹⁶ Bu üslûp bakımından cümleler; icâz, itnâb ve musâvât olarak üç başlık altında incelenmektedir. Halkın genelinin kullandığı dile karşılık gelen musâvât, ifadenin en basit halidir. Yani bu tarz ifadelerde kelime veya cümle bakımından ne bir eksiklik ne de bir fazlalık vardır. Sözün tüm unsurları yerli yerindedir zira bir unsurun çıkartılmasıyla anlam tamamlanamamaktadır.³¹⁷ Yaygın kullanımına nazaran daha az sözle çok şey ifade etmek olan icâz, sözdeki lafzın mânadan daha az ama yeterli olmasıdır.³¹⁸ İcâz, hazifsiz yapılan (icâz-ı kısar) ve hazif ile yapılan (icâz-ı hazf) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³¹⁹

1- İcâz-ı Kısar: Herhangi bir hazif yapılmaksızın az lafızla çok mânayı ifade eden icâz çeşididir.

2- İcâz-ı Hazf: İfadeden; bir kelime, kelime grubu, bir cümle ya da cümle grubunun hazfedilmesiyle yapılan icâz çeşididir.

İtnâb sanatı ise kastedilen mânanın kelâma katkı sağlamak amacıyla sözün yaygın kullanımına göre fazla lafızla söylenmesi demektir.³²⁰ İcâz ve itnâb sanatlarında kastedilen bu kısalık ve uzunluk durumu, *sözün yaygın kullanımı* kabul edilen musâvâta göre olduğundan göreceli sanatlardır.

Nesefî de tefsirinde icâz sanatına; bazen icâz ismiyle bazen *مُخْتَصَرٌ فِي الذِّكْرِ/Sözdeki kısaltma (veciz)* açıklamasıyla, itnâb sanatına ise âyetlerdeki tekrar veya bedel bağlamında yer vermektedir.

İcâz sanatına dair yorumu ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (Sonra) Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut! denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu; gemi Cûdî'nin üzerine oturdu; Zalimlerin topunun canı

³¹⁶ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fîmûnühâ ve efnânihâ: ilmi'l-meânî*, 472-473.

³¹⁷ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*,

³¹⁸ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/344. Câhiz, eserinde Muâviye b. Ebû Süfyan'ın Suhâr b. Ayyaş el-Abdî isimli kimseye belâgatın ne olduğunu sorduğu bir diyaloga yer vermektedir. Buna göre belâgat, icâzdır. Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve 'r-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998, 1/96. Bu anekdot dışında başka âlimlerin de belâgatı icâz kabul ettiği kaynaklarda geçmektedir. Bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/344.

³¹⁹ Bu icâz çeşitleri de kendi aralarında farklı çeşitlere ayrılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Kara, "Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2002).

³²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 388.

cehenneme denildi”³²¹ âyetinin tefsirinde görülmektedir. Neseî, bu âyetin tefsirinde sadece îcâz sanatı değil farklı belâgat sanatlarına yaptığı yorumlarıyla da dikkat çekmektedir. İlgili âyette belâgat harikalarının bulunduğunu ve birçok vechesinin olduğunu söyleyen müfessir, bu sanatları şu şekilde sıralamaktadır;

1. Mânalarının güzelliği,
2. Kelâmın uyum güzelliği,
3. Hâli ortaya koymada beyânın güzelliği,
4. Bozulma olmaksızın îcâz,
5. En veciz üslûpta kıssa bağlamı,
6. Güzellik ve letâfet ile kelâmın delalet ettiği benzerleri.³²²

Bu âyetin tefsirinde Neseî’nin belâgat inceliklerine dair derin/tafsilatlı açıklamalar yaptığı ve belâgî yönünü ortaya çıkardığı görülmektedir. Bunu yaparken herhangi bir nakil yaptığı bilgisine de yer vermemektedir. Zemahşerî’ye bakıldığında benzer açıklamalarla karşılaşılmaktadır. Kelime anlamlarını bire bir mürâdifleriyle verdiği yerler bile benzerlik gösterir. Farklı olarak Zemahşerî, âyetteki seci sanatına da değinmektedir.³²³

Neseî’nin îcâza *sözdeki kısaltma* açıklamasıyla yer verdiği yer ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾ “Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabir dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor”³²⁴ âyetinin tefsiridir. يُعْشِي ibaresini sözün veciz olması şeklinde izâh eden Neseî, bu ifadede murad edilen

³²¹ Hud, 11/44.

³²² Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 8/208–209.

³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/413. Günümüzde kullanılan belâgat kalıplarına uygunluğu bakımından Zemahşerî’nin ifadeleri önde olsa da iki farklı metnin bu denli paralel olması akıllara etkileşim içerisinde olduklarını getirmektedir. Kimin kimden etkilendiği ancak eserlerini kaleme alış tarihleri incelenerek yapılabilecek bir yorumdur. Bunun dışında İslâmî ilimlerin metinlerinde de ikisi arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmiştir. Buna göre Neseî, Zemahşerî’nin kapısına gelmiş Zemahşerî ise onu ismi ile alakalı bir dil mevzuuyla kinaye yaparak geri göndermiştir.

³²⁴ er-Ra’d, 13/3.

mânanın da ﴿يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ﴾ “Geceyi gündüzün üstüne sarmaktadır”³²⁵ gibi benzer âyetlerin delâletleriyle anlaşıldığına işaret etmektedir.³²⁶

Belâgat kitaplarında îcâz konusu işlenirken yaygın bir şekilde örnek verilen³²⁷ âyetlerden biri de ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ “Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız”³²⁸ âyetidir. Kısastan hayat olarak bahsedilen âyeti Neseî, şöyle yorumlamaktadır:

“Kısasta hayat vardır kavli, kısas kuralında ve onu yerine getirmede anlamına gelir. Bir kimseyi öldürmeye niyetlenen kişi, kendisinin de kısas olarak öldürüleceğini bilir ve öldürmekten vazgeçer. Böylece öldürmeye niyetlendiği kişi hayatta kalmış olur. Aynı şekilde bir kimse, birini öldürürse, öldürdüğü kişinin yakınlarının onu intikam almak için öldüreceklerini de bilir ve onu öldürmesinler diye onların hepsini öldürür. Böylece kısas olduğunda o yakınlar da hayatta kalmış olur. Bu şekilde birçok insan hayatta kalır. Bu da manevi (mecazî) olarak hayattır.”³²⁹

Sözdeki anlamı pekiştiren ve söze güzellik katan itnâb sanatına Neseî, Kur’ân’daki tekrarlar bağlamında yer vermektedir. ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ﴾ “Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar”³³⁰ âyetinin tefsirinde; önceki âyette geçen *imân etme* ifadesinin “Kur’ân îcâz üzere iken burada neden tekrar edildiğini” soranlara verdiği cevapla itnâba değinmektedir. Bunun birkaç vechinin olduğunu söyleyen müfessir, vecihlerin açıklamasını da yapmaktadır. Ona göre bu üslûp, Araplar tarafından bilinen te’kit ve bir

³²⁵ ez-Zümer, 39/5.

³²⁶ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 9/13.

³²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 388; Tetâzânî, *el-Mutavvel*, 52.

³²⁸ el-Bakara, 2/179.

³²⁹ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 3/76. Râzî de bu âyetin birçok yönünün olduğunu zikretmekte beyân âlimlerinin bu âyette îcâz olduğu konusunda hem fikir olduklarını dile getirmektedir. Buna göre Araplar, bu ifadeyi farklı lafızlarla da ifade etmektedirler ancak Kur’ân bunların hepsinden daha fasihtir ve birçok belâgat inceliği barındırır. Âyet, bu mânânın diğer tüm ifadelerinden daha vecizdir. Dilde aynı anlamı ihtiva eden örneğin القتل أنفى للقتل ifadesinin zahirine göre, bir şeyin varlığı onun yokluğunun sebebini gerektirmektedir. Bu ise imkânsızdır. Çünkü bir şeyin varlığı, onun yok olmasının sebebini olamaz. Âyetteki ifade ise böyle değildir. Zira âyette ölüm değil onun bir çeşidi olan kısas zikredilmektedir. Kısas da nekra gelmiş böylece hayatın mutlak sebebini kılınmamış sadece yaşama sebeplerinden biri kılınmıştır. Ayrıca القتل أنفى للقتل cümlesinde kelime tekrarına gidilmekte ve sadece öldürmekten vazgeçirme söz konusu olmaktadır. Âyetteki ifadede ise tekrar olamamakla birlikte öldürme, yaralama vb. şeyler için de caydırma söz konusu olmakta ve daha çok anlam ihtiva etmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/229-230. Râzî’nin bu açıklamalarının benzerine belâgat eserlerinde de rastlanmaktadır. Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 488-489. Ayrıca Râzî, Mu’tezile’nin bu âyeti Ehl-i sünnetin ölüm görüşüne karşı delil olarak sunduğunu söylemektedir. Ancak Zemahşerî’ye baktığımızda âyeti mezhebî görüşüyle yorumlamadığını ve Râzî’nin bahsettiği kimselerin arasına girmediği anlaşılmaktadır.

Beydâvî (ö. 685/1286) ise bir şeyi zıttı yerine koyarak sözün en belîğ ve fasîh şeklinin ortaya çıktığını söylemektedir. Bk. Nâsirüddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrût: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 1418, 1/122.

³³⁰ el-Bakara, 2/4.

düşünceyi zihne yerleştirme metodudur ve Arap şiirinde de uygulanmaktadır. Rahmân ve Murselât sûrelerindeki cümle tekrarları da buna dahildir ki Kur’ân, Arapların dili ile indirilmiştir. Bu âyetteki tekrarın konu bağlamında Ehl-i kitabın sözüne bir reddiye olduğuna vurgu yapan Neseî, buradaki *imân etme* ifadesinin ilk söylenenden farklı bir anlam ihtiva ettiğini ve böylece aslında kelâmıda tekrar olmadığını vurgulamaktadır.³³¹ Neseî’nin bu değerlendirmeleri belâgatın itnâb sanatı kabilinden algılanabilir. Zira itnâb, söze olan bir katkısı sebebiyle mânadan fazla lafzın kullanıldığı sözlerde olmaktadır. Ancak buradaki fazlalık, söze bir katkı sağlamıyorsa o takdirde buna itnâb değil tatvîl denir ki bu da gereksiz yere sözü uzatmaktır.³³²

Ebû Hafs en-Neseî’nin îcâz-itnâb sanatlarını itikâdî görüşüyle irtibatlandırması, îcâz-ı hazf konusu bağlamında ele alınabilir. Zira âyetten kastedilen mânanın takdirini daha fazla lafızla yapan müfessirlerin bu takdirlerinde kelâmî düşüncelerinin izleri görülebilmektedir. Buna göre âyetler, takdir ettikleri mânalardaki lafızlara oranla daha az lafızla yani îcâz üzere gelmektedir. İşte Neseî’nin de bu çeşit takdirine örnek olarak ﴿فَأَنبَأَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ “Allah’ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi”³³³ âyeti verilebilir. Buna göre lafzen *Allah’ın onlara geldiği* söylene de mâna olarak *Allah’ın azabının onlara gelmesi* kastedilmektedir.³³⁴ Aslında onun bu yorumu Ehl-i sünnet âlimlerinin ortak tavrıdır. Neseî’nin îcâz sanatındaki haberî sıfatlar ile alakalı bu çeşit yorumları, tezin birinci bölümünde *Hazîf-Zikir* başlığı ile ikinci bölümündeki *Haberî Sıfatlar* başlığı altında serdedilen âyetlerde de görülebilmektedir. Bahsi geçen bu başlıklar îcâz-ı hazîf konusu da göz önüne alınarak okunmalıdır.

Belâgat eserlerinde ise müellifin kelâmî görüşü çerçevesinde îcâz sanatını yorumlamasına örnek niteliğinde *Miftâhu’l-ulûm*’dan şu pasaja yer verilebilir. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا “Elbette imanlarının ardından inkarcılığa sapıp sonra inkarlarını daha da arttıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapkınların ta kendileridirler”³³⁵ âyetinde kastedilen mânayı kelâmî görüşü

³³¹ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 1/255. Ayrıca bu soruya cevap olarak, Kur’ân sadece îcâz ile indirilmiş bir kitap değildir. Onda başka belâgat sanatları da vardır diyerek de cevap verilebilir.

³³² Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye*, 1/225; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî*, 186.

³³³ el-Haşr, 59/2.

³³⁴ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 14/351.

³³⁵ Âl-i İmrân, 3/90.

çerçevesinde; لَنْ يَتُوبُوا /onlar asla tövbe etmeyecekler³³⁶ şeklinde takdir eden Sekkâkî, bu şekilde âyetle bahsedilen kimselerin tövbelerinin kabulünün olmayacağını söylemektedir. İcâz konusu bağlamında âyeti ele alan müellife göre lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirmekte böylece *Allah Teâlâ'nın hikmeti muvacehesince tövbenin kabul edilmesinin gerekliliği tövbenin yapılmasına bağlanmaktadır*.³³⁷ Sekkâkî'nin bu satırları Mu'tezile'nin benimsediği *vücûbalellah* meselesi bağlamında değerlendirilebilecek bir veche sahip olmasının yanı sıra Allah Teâlâ'nın dilerse kulunu hesapsız affedeceğini düşünen Ehl-i sünnetin *lütuf ve ihsan* düşüncesiyle de mukayese edilebilmektedir.

2.7. İltifât Sanatı

Arap dilinde kelime olarak “yüzünü (bakışlarını) çevirmek” anlamına gelen³³⁸ iltifât, belâgat ilminde “Sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişiklik yapmak”³³⁹ anlamında kullanılan bir sanattır. Bu sanata farklı dönemlerde birçok isim verilmiştir. Bunların en yaygın olanları; *sarf, insirâf, intikâl, udûl, muhalefetu muktezâ'zahir, rucû'* terimleridir.³⁴⁰ İltifât sanatına bugünkü bilinen terim anlamında ilk değinen belâgat âliminin Asmaî' (ö. 216/831) olduğu söylenmektedir.³⁴¹ İbn Mu'tez'in *el-Bedî'* eseri de *iltifât* terimini kelâmın güzellikleri bahsinde ilk işleyen eserler arasında yerini alır.³⁴² İltifât sanatıyla alakalı en ayrıntılı bilgiyi verdiği söylenen İbnü'l-Esîr,³⁴³ kelimenin terim anlamının, sözlük anlamından geldiğini söylemekte ve bu sanatı üç çeşide ayırmaktadır.³⁴⁴ İltifât sanatı hakkında farklı taksimler yapılmakta ve sanat, belâgat

³³⁶ Kelâm ilmindeki *rû'yetullah* konusunda “ebedîlik” anlamı taşıyıp taşıyamaması açısından tartışılan لَنْ harfini burada “asla” şeklinde ebedîlik anlamını karşılayacak şekilde çevirmemizin sebebi, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin nahiv bölümünde harfe bu anlamı vermiş olmasıdır. Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 172.

³³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 391; Ömer Yıldız, *Belâgat İlminde İzâfîlik* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 63-64.

³³⁸ Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbullah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 46/4051; Mecidüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008, 1181.

³³⁹ İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/152; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 98.

³⁴⁰ Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/28(Şubat 2010), 68.

³⁴¹ Ahmet Yüksel, (Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme), 67; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâgiyye*, 1/295.

³⁴² Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâgiyye*, 1/296.

³⁴³ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâgiyye*, 1/302.

³⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 167-181. İbnü'l-Esîr'in üçe ayırdığı iltifât çeşitleri sırasıyla; 1- Gâib sîgadan muhatap sîgaya, muhatap sîgadan da gâibe geçiş yapılması (zamirler arası geçiş) 2- Gelecek zaman fiilinden emir fiiline, mâzî fiilden emir fiile geçiş yapılması 3- Gelecek zamanlı fiil ile mâzî fiilden haber verme, mâzî fiil ile gelecek zamandan haber vermedir. Ayrıca iltifâta *şecâ'atü'l-arabiyye* de denildiğini söyleyen İbnü'l-Esîr, Arapçanın dışında başka dillerde bu sanatın yer almadığını dile getirmiştir. Ancak bu konu hakkında ihtilaf vardır. Zira Türkçe'de de bu sanata yer verilmiştir. Bk. Ahmet Yüksel, (Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme), 72-74; Abduh

ilminin; meânî, beyân ve bedî‘ dallarının her birinde zikredilmektedir. Kazvînî ve Sekkâkî gibi belâgatın günümüz şeklinin oluşmasında söz sahibi olan âlimler ise bu sanatı meânî ilmi içerisinde işlemektedir.³⁴⁵ Bu iki önemli belâgat âlimine mutabık olarak bu çalışmada da iltifât konusuna meânî ilmi içerisinde yer verilmektedir. Her dönem belâgat ile ilgilenen âlimlerin konusu olan ve farklı sanatlar içerisinde konumlandırılan iltifât sanatı, tefsirlerde de sıklıkla temas edilen mevzulardan biridir. Hitabın, bir sîgadan başka bir sîgaya döndürülmesi olarak tanımlanan bu sanatta âlimler, sözü ifade etmede birçok faydanın olduğunu dile getirmektedir.³⁴⁶

Nesefî de Fâtiha sûresinden itibaren yeri geldiğinde bu sanata dikkat çekmekte ancak iltifât değil *sarf* terimiyle isimlendirmektedir.³⁴⁷ Bu belâgat sanatının bir örneğini açıkladığı yer, ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ “Gün gelecek, takva sahiplerini seçkin konuklar olarak Rahmân’ın huzurunda toplayacağız”³⁴⁸ âyetidir. نَحْشُرُ şeklinde mütekellim sîga ile başlayan âyete الرَّحْمَنِ lafzıyla gâib sîga ile devam edilmekte bu şekilde hitapta bir değişikliğe gidilmektedir. Nesefî de buna işaretle şu açıklamada bulunmaktadır; “Söz, Allah’ın zatından mütekellim sîga ile haber vermesiyle başlamakta sonra gâib sigaya dönmektedir. Bu üslûp ise hükümdarların üslûbudur. Emir, “Sizi emirin evinde ağırlıyoruz” der ve bu sözyle kendi evini kasteder. Benzer bir üslûp, Nisâ sûresi 100. âyette de vardır.”³⁴⁹ Görüldüğü üzere burada müellif, âyette mütekellim sîgadan gâib

Abdulaziz Kalkîle, *el-Belâgatu'l-ıstılâhî*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1412/1992, 317. *Şecâ'atü'l-arabiyye* ismi, İbn Cinnî tarafından daha geniş manada kullanılmaktadır. Zira o, bu konu altında hazif, ziyade, takdîm-te'hîr, manaya hamletme ve tahrîf gibi dil konularını zikretmektedir. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/344. İltifât sanatı için bu ıstılâhî tabirin kullanılması, İbn Cinnî tarafından başlatılmış olabileceği kanaatindeyiz. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in dışında İbn Aşûr'un tefsirinde de bu ıstılâha yer verildiği görülmektedir.

³⁴⁵ İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/152; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, thk. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016).

³⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 169. Râzî de Fâtiha sûresindeki iltifât sanatını, gâib sîgadan muhatap sîgaya geçiş olduğunu belirterek ve bunun birkaç faydasına değinerek açıklamaktadır. Bu sıraladığı faydalardan dil ile ilgili olanı ise istek üslûplarının en güzel olanının muhataptan isteme olduğunu zira tüm peygamberlerin duâ kiplerinde muhatap sîga ile hitap ettiklerini söyleyip örneklerini zikretmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/215. Ebû Hayyân ise bu geçişin, belâgat sanatlarından olduğunu belirterek ve *iltifât* ismini dile getirerek sanatı açıklamaktadır. Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, 1/42.

³⁴⁷ Hatice Kübra Özcan, “*et-Teyisîr ve el-Keşşâf* Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtiha Sûresi Örneği”, *Burdur İlahiyat Dergisi* 6(Haziran 2023), 261.

³⁴⁸ Meryem, 19/85.

³⁴⁹ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 241. Nesefî, Yunus sûresi 22. âyette geçen iltifât sanatına, fesahat ve belâgat terimleri bağlamında değinmektedir. Meânî ilmi başlığı altında bu âyete değinildiği için burada tekrar etme gereği duyulmamıştır. Ayrıca bu âyette geçen yorumun bir benzerine, En'am sûresi 99. âyette ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا مِّنْهُ خُضِرَ مِنْهُ حَبًّا مُّزَكَّيًّا﴾ “O, gökten su indirendir. Biz her çeşit bitkiyi suyla yetiştirdik. O bitkinden de üst üste dizili başaklar çıkaracağımız bir filiz çıkardık” yer vermektedir. Gâib sîga ile başlayıp mütekellim sîga ile

sîgaya geçiş olduğunu bildirmekte sadece cümle içinde aynı görevi paylaşan öğeler veya aynı formda gelen lafızlar arasında değil biri fiil, diğeri isim olan kelimeler arasında da iltifât yapıldığını belirtmektedir.

Üslûbun muhatap ile başlayıp sonra gâib sîgaya geçmesi hususunda ise رَّبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ “Rabbimiz! Şüphesiz ki sen bizim gizlediğimizi de açıkladığımızı da bilirsin. Yerde ve gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz”³⁵⁰ âyetini şöyle yorumlamaktadır:

“Bu sözün, Hz. İbrahim’in sözü olması mümkündür. Zira hitabın muhataptan gâib sîgaya intikal etmesi belâgatın kısımlarındandır. Yine bu kelâmın, (yani gâib sîgası ile zikrolunan kısmın) cümleyi mu‘tariza (ara cümle) olması da mümkündür. Böylece bu söz, Allah Teâlâ’ya ait olur. Bu şekilde takdiri mânası ise şöyle olmaktadır: İbrahim, yerde ve gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz diyerek doğru söylemiştir.”³⁵¹

Nesefî bu örnekte, belâgat sanatına değinmesinin yanı sıra hitaptan yola çıkarak akla gelebilecek mâna yakıştırmalarından *şu da mümkündür* tarzında bir açıklamaya gitmektedir. Böylece iltifât sanatında oluşan mâna farklılıklarına ve yerine göre zamir, özne/yüklem farklılıklarına, buna bağlı olarak da sözden anlaşılabilecek farklı vecihlere işaret etmektedir.

Nesefî fiillerin i‘râbında dahi iltifât sanatını irdelemektedir. ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ﴾ “Onların ateşin karşısında durdurulup da ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inanlardan olsak dediklerini bir görsen”³⁵² âyetinde geçen temennî cümlesinde ard arda gelen fiillerden ilkinin merfû son ikisinin ise mansup gelmesinde iltifât sanatı olduğunu söyleyen Nesefî, bu sanatı *sarf* terimi³⁵³ ile ifade etmektedir. Ona göre ilk fiil temennî ifade ederek merfu gelmiş, ikinci ve üçüncü fiiller ise fâ ile gelen temennînin cevabında

devam edilmesini dil âlimleri tarafından meliklerin hitabı olarak nakleden Nesefî, dilde yapılan bu belâgî inceliklere yer verirken “dil ehli” olarak adlandırdığı âlimlerin görüşlerini de söylemektedir. Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 165.

³⁵⁰ İbrahim, 14/38.

³⁵¹ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 9/148. Aynı üslubun yer aldığı başka bir âyette (en-Nahl, 16/15) ise bu sanatı, belâgat çeşidi ve dildeki genişlik ile açıklamaktadır. Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 9/254.

³⁵² el-En‘âm, 6/27.

³⁵³ Klasik dönem dil ilimleri kaynaklarında iltifât sanatına yer veren âlimler isimlendirme konusunda farklı yolları izlemişlerdir. Örneğin Ma‘mer b. Müsennâ *mecâz* terimini, Müberrid ise *sarf* terimini kullanmıştır. Bunlardan başka iltifât için yirmiye yakın isim kullanılmıştır. *Muhalefetu muktezây-ı zâhir* ismi de bunlardan biridir. Aynı çeşitlilik iltifât sanatının kısımları ve gerekçeleri konusunda da olmuş bu sanatı inceleyen her âlim, sanata uygun gördüğü kriterlere göre çeşitlendirme yoluna gitmiştir.

olduğu gibi vâv ile gelen temennî cevabında da mansup gelmiştir. Böylece temennî fiili merfu gelirken, vâv ile gelen cevap cümlesindeki filler mansuba dönmektedir.³⁵⁴ Bu örnekte Nesefî, i‘râb açısından bir üslûptan başka bir üslûba geçişin ismine *sarf* demesiyle iltifât sanatını geniş bir yelpazede algıladığını göstermektedir.³⁵⁵ Dil ve belâgat üstünlüğü açısından genel kabul görmüş *el-Keşşâf* tefsirinde ise son iki fiilin harekesi, hal manasına gelmesi ve bu şekilde temennî ifade etmesi ile veya temennînin cevabı olarak gizli bir ُ harfinin, fiilleri mansup kılması ile ilişkilendirilmektedir. Burada iltifât sanatı olduğuna dair bilgiye ise rastlanmamaktadır.³⁵⁶

Ebû Hafs en-Nesefî, iltifât sanatını sözdeki genişlik olarak da yorumlamaktadır. Bunun örneklerinden biri, ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَخَدَّوْا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإَيَّٰي فَارْجِعُونَ﴾ “Allah buyurdu ki: iki tanrı edinmeyin, tanrı bir tektir. Şu halde yalnız benden korkun”³⁵⁷ âyetidir. Burada sözün, gâib sîgadan mütekellim sîgaya döndüğünü söyleyen müfessir, bunun *kelâmdaki kullanım genişliği* olduğunu vurgulamaktadır.³⁵⁸

Zemahşerî, bu sanatın belâgata dahil olduğunu belirtmekte Arapların etkileyici ve farklı üslûp çeşitlerinden biri olarak *iltifât* ismi ile tanımlamaktadır. Ona göre iltifât sanatında birçok fayda bulunmakla birlikte en önemli özelliği sözün tek bir üslûp ile kalmayarak dinleyicinin dikkatini diri tutmasıdır.³⁵⁹ Nesefî’nin gerekçeleri farklılık arz etse de Zemahşerî ile benzerlik gösteren yönleri bulunmaktadır. Buna göre aslında ikisi de dili göz ardı etmeden lafza da önem vererek ama âyetteki lafzın ne söylediğinden

³⁵⁴ Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 6/46.

³⁵⁵ Buradaki vâv harfinin temennî cümlesinin cevabının başında gelmiş olması tartışılmıştır. Fâ kadar yaygın ya da bilindik olmayan vâv ile yapılan cevap, kimine göre kabul edilmemektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 4/474; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/185. Râzî ide âyetle temennî olup olamayacağı tartışmasına yer vermiştir. Buna göre temennî, inşâî cümle çeşitlerinden olması sebebiyle yalan veya doğru ile vasıflanamayan bir yapıya sahiptir. Oysaki âyetle kâfirler, dünyadayken âyetleri yalanladıklarını itiraf etmektedirler. Râzî, buna dayanarak sözün temennî ifade etmesine karşı çıkan olması durumunda; temennîde bulunan kişinin illaki doğruluk vasfına sahip bir kişi olması gibi bir şartın bulunmadığını söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/158. Çünkü temennîde bulunan kişi, söylediği şeyi (temennisini) istediğini açıklamış olur, temennî ettiği şey hususunda kendisinden yalan vasfını uzaklaştırmış olmaz. Râzî, burada temennî cümlesinin yalan ya da doğru ile vasıflanmaması ile temennîde bulunan kimsenin yalanla vasıflanmasının farklı şeyler olduğunu açıklamaktadır. Zira âyetle de yalan ile vasıflanan, temennîde bulunan kimselerdir. Yoksa bu kişilerin temennî sözleri değildir. İbn Atiyye (ö. 541/1147) de Râzî’den önce benzer satırlara *el-Muharrerü’l-vecîz* isimli eserinde yer vermiştir. Buna göre, “Bir şey temennî eden kişinin temennî ettiği şey yalandır denmez. Ama temennîde bulunan yalancısıdır denir.” Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993, 2/330.

³⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/15.

³⁵⁷ en-Nahl, 16/51.

³⁵⁸ Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 9/280. Nesefî’nin bu ifade biçimini التَّوَسُّعُ فِي الْكَلَامِ / *kelâmdaki genişlik* olarak isimlendirmesi, genellikle beyân ilmindeki *mecâz* sanatı için kullanılan *tevassu’* teriminin iltifât için de kullanıldığını göstermektedir.

³⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/89.

ziyade lafızla ne söylendiğine vurgu yapmaktadırlar. Çünkü kıssalarda olduğu gibi bazen zahirde lafızla söylenen anlamın yanında lafızla anlatılmak istenen bir başka anlam da olabilmektedir. Burada Zemahşerî'yi öne çıkaran unsur, bu sanatı iltifât ismi ile zikretmesidir.³⁶⁰

Hakkında çok fazla çeşit, tanım ve isme yer verilen iltifât sanatını ele alan âlimleri temelde ikiye ayırmak mümkündür. İlki, dar kapsamıyla zamirler arası geçişi göz önüne alanlar; ikincisi, sözdeki her türlü üslûp değişimini iltifât kabul edenlerdir.³⁶¹ Yapılan incelemeler neticesinde Neseî'nin ikinci gruba dahil olduğu söylenebilir. Zira Neseî, zamirler ve fiillerdeki zamanlar arası geçişler bir yana bir âyetin sonu ile diğer âyetin başı arasında iltifât sanatı olup olmadığını dahi irdelemektedir.

3. et-Teysîr'de Beyan İlmi

Mütekaddim âlimlerin belâgat ile eş anlamlı kullandıkları beyân terimi, zamanla ve belâgat ilminin terimlerinin belirginleşmesiyle; teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye sanatlarını kapsayan şekline, Sekkâkî ve Kazvînî gibi belâgat âlimlerinin dönemlerinde ulaşmaktadır.³⁶² Beyân kavramına günümüzdeki belâgat terimi mânasına en yakın şekliyle yer veren ilk isim, Câhiz olarak kabul edilmektedir.³⁶³ Ancak *el-Keşşâf*'ta beyân ilmini meânî ilmi başta olmak üzere diğer belâgat konularından ayıran Zemahşerî'nin dahi bu kavramı terim anlamında kullandığına dair somut deliller bulunmamaktadır.³⁶⁴

Neseî'nin tefsirinde ise beyân kelimesi, belâgat ile eş anlamlı kullanılmaktadır. *et-Teysîr*'de “Beyân âlimlerine göre” gibi ifadelerle rastlanmasının yanı sıra ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ “Ona anlama ve anlatmayı öğretti”³⁶⁵ âyetinin yorumunda beyan kelimesini şöyle açıklamaktadır:

“(Beyân), kişinin kalbindekilerin, din ve dünya işleriyle alakalı ihtiyaçlarının onunla ortaya çıktığı kelâma denmektedir. Yazı, işaret ve anlamın onunla gerçekleştiği

³⁶⁰ Zemahşerî'nin belki de tefsiri ile kazandığı otoritenin gücünü aldığı ince fark, kelâmın lafzî tarafına ağırlık verip sanatların terimleşmesine farkında veya farkında olmaksızın gösterdiği özendir. Zira itikadî mezhebinin kelâmın lafzî yönüne verdiği önemi, Zemahşerî de bir ölçüde sürdürmektedir. Bu sebeple asırları takip eden ilimlerin gelişim sürecinde lafzın ön plana çıkması ve dil kaidelerinin kalıplara sıkıştırılması, Zemahşerî tefsirine verilen önemin sebeplerinden biridir denebilir.

³⁶¹ Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/28 (Şubat 2010), 80.

³⁶² Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/409.

³⁶³ Abdülaziz Atik, *fi'l-belâgatü'l-Arabiyye: ilmü'l-beyân*, Beyrût: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1405/1985, 11.

³⁶⁴ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûhâ ve efnânuha: ilmü'l-beyân ve'l-bedî'*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1439/2018, 13. Neseî'nin çağdaşı olması açısından Zemahşerî'nin nasıl ele aldığı önemlidir.

³⁶⁵ er-Rahman, 55/4.

şeyler de beyâna dahil olmaktadır. Beyân, farklı dillerin ve farklı söz çeşitlerinin öğretilmesi ile Allah'ın kullarına bir nimetidir.”³⁶⁶

Beyân kelimesinin sözlük anlamında kişinin içindekileri ve ihtiyaçlarını ifade etmesi anlamı olduğunu belirten müellif, açıklamasının son kısmında “Farklı kelâm çeşitleri” tabiriyle bugünkü anlamda belâgat ilmini kastetmiş olabileceğini göstermektedir. Bu şekliyle Neseî, beyân lafzını belâgatın bir kolu olarak değil de belâgatın kendisi olarak anlamlandırmaktadır. Bu pasaj, Neseî'nin belâgatı nasıl tanımladığını veya adlandırdığını göstermesi adına önem arz etmekle beraber muasırı olan Zemahşerî'nin görüşleri ile de karşılaştırma fırsatı vermektedir. Zira Zemahşerî, aynı âyet yorumunda beyânı: insanın kendisini hayvandan ayıran özelliğiyle içindekini ortaya çıkaran fasih sözdür şeklinde tarif etmektedir.³⁶⁷ Buna göre Zemahşerî, bu âyet tefsirinde sadece Neseî'nin değindiği sözlük anlamına temas etmektedir. Ayrıca Neseî'nin beyân kelimesini, sadece sözle ifade etme biçimi olarak değil de *işaret, yazı* gibi vasıtalarla da tanımlamış olması Câhiz başta olmak üzere belâgat âlimlerinin eserlerinde görülen bir tavidir.³⁶⁸ Neseî, her ne kadar Câhiz ile benzer ibarelere yer verse de beyân ilmini bugünkü anlamıyla kullanmadığı açıktır.

Ebû Hafs en-Neseî beyân konularından olan mecâzı müteahhir belâgat alimlerinden farklı bir şekilde ele almaktadır. Bundan dolayı Neseî'nin tefsirinde yer verdiği mecâzlar ile belâgat ilmindeki mecâzın her çeşidi için ayrı ayrı irtibat kurulamamaktadır. Zaten Neseî'de mecâz-ı aklî veya mecâz-ı mürsel diye bir ayırım olmadığı gibi o, bazen mecâza istiâre, istiâreye de mecâz demektedir. Bu sebeple müteahhir dönemdeki bir belâgat aliminin mecâz-ı aklî ve kelâm ilmiyle kurduğu alaka, Neseî'de görülmemektedir. Böylece belâgatın müstakil bir kimlik kazanmasından sonra çeşitlenen bu mecâz çeşitlerinin tamamı, Neseî'de sadece mecâz veya istiâre olarak karşılık bulmaktadır. Bundan dolayı beyân bölümündeki açıklamalar, müteahhir dönem belâgat anlayışından farklılık arz etmektedir. Tezin beyân bölümünde Neseî'nin teşbih, mecâz, istiâre ve kinâye anlayışının tespit edilmesinin yanı sıra bu sanatların açıklamasında kurmuş olduğu kelâmî irtibatlar incelenmektedir. Ancak Neseî'nin

³⁶⁶ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 14/178.

³⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/443.

³⁶⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76.

açıklamalarındaki mecâz çeşitliliğinin görülebilmesi için çalışmada mecâz bugünkü geldiği noktadaki başlıklarıyla ele alınmaktadır.

3.1. Teşbîh

Bir şeyin başka bir şeye benzemesi demek olan أشبه kelimesiyle³⁶⁹ aynı kökten (شَبَّهَ) gelen teşbîh, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi anlamında bir belâgat terimi olarak kullanılmaktadır. Çok çeşitli teşbîh tanımları olmakla birlikte hepsinin ortak noktası, teşbîhin iki ya da daha fazla şey arasındaki bir veya birden fazla özelliği ilişkilendiren üslûp olmasıdır.³⁷⁰ Benzeyen, benzetilen, benzetme yönü ve benzetme edatı olmak üzere dört unsurdan oluşan teşbih bu unsurların söylenmemesine göre çeşitlere ayrılmaktadır.³⁷¹ Dil âlimleri, teşbîh ve temsil arasında fark görmezken müteahhir dönem belâgat âlimleri, lügavî vaz‘ bakımından aynı şeyi ifade etseler de ikisinin farklı şeyler olduğunu söylemektedirler.³⁷² Neseî de teşbîhi temsil ile aynı mânada kullanmaktadır.

Nitekim Neseî ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾ “Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever”³⁷³ âyetinin yorumunda, âyetteki teşbîhi, *temsil* ismi ile açıklamasına dahil etmekte böylece teşbîh ile temsili ayırmadığını göstermektedir.³⁷⁴ Bu konudaki başka bir örnek, ﴿مَثَلُ الَّذِينَ﴾ “Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir”³⁷⁵ âyetinin tefsirinde Neseî’nin teşbîhi açıklarken yaptığı yorumudur. Temsil ve teşbîhi aynı kabul edip zihnindeki teşbîh tanımı hakkında ipucu

³⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 25/2189.

³⁷⁰ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye*, 2/167-170. Beyân ilmindeki bir sanat olması bakımından Sekkâkî dışındaki önemli belâgat âlimlerinin çoğu, bu konuda hem fikirdir. Şerîf Cürcânî, Sekkâkî’nin teşbîhi her ne kadar beyân ilminin baş kısmında işlemiş olsa da aslen beyân ilminin şubesi olarak telakki etmediğini söylemektedir.

³⁷¹ Teşbîh edatı söylenmişse, teşbîh-i mürsel; teşbîh edatı söylenmemişse, teşbîh-i müekked; benzeme yönü söylenmişse, teşbîh-i mufassal; benzeme yönü söylenmemişse, teşbîh-i mücmel; sadece benzeyen ve benzetilen söylenmişse, teşbîh-i belîğ; benzeme yönü birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde ve birden fazla unsurdan oluştuğunda, teşbîh-i temsili; benzeyen ve benzetilen açık olmaz ve teşbîh, bağlamdan anlaşıldığında teşbîh-i zımnî denmiştir. Bk. Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî’*, 215; 217; 220, 221; 224, 225.

³⁷² Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye*, 2/166. Ahmed Matlûb her ne kadar müteahhir dönem belâgat âlimlerinin bu görüşü savunduğunu söylese de Abdulkâhir Cürcânî’nin de bu görüşü benimsediğini söylemektedir. Konuyu irdeleyen Fadl Hasan Abbas, Cürcânî’nin teşbîh ve temsili birbirinden ayırmak için vechi’ş-şebehe baktığını belirtmekte yoruma gerek duyulmayan ve benzetme yönü akli olan benzetme çeşidine temsil dediğini aktarmaktadır. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü’l-beyân ve’l-bedî’*, 67-69.

³⁷³ es-Saff, 61/4.

³⁷⁴ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 14/406.

³⁷⁵ el-Bakara, 2/261.

veren Neseî, konuyu şöyle açıklamaktadır: “Bir başak, yüz tane çıkarır. Her tohum çoğunlukla bu şekilde yüz tohum çıkarmasa da yine de çıkaranların olması imkân dahilindedir. Böylece onunla teşbîh yapmak uygun olmaktadır. Çünkü *teşbîh* ve *temsil* sıhhat şartı, mevcut olmasıdır hepsinde görülmesi değildir.”³⁷⁶ Bu şekilde *teşbîh* ve *temsil* terimlerini yan yana ve aynı anlamda kullanan Neseî, bir de ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ﴾ “Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir”³⁷⁷ âyetiyle ve İmru’l Kays’ın مَسْنُونَةٌ زَرْقٌ / *Gulyabanilerin dişleri gibi sivri ve mavidir* beytiyle benzetme sanatına istişhatta bulunmaktadır.³⁷⁸ Neseî’nin istişhat ettiği örnek teşbihlerdeki şeytan başı ve gulyabani dişi, gerçek hayatta gözle görülemese de var olduğu düşünülebilen ve hayali olarak zihinde kurgulanabilen sûretler olması dolayısıyla örnek vermiş olmalıdır. Bu sebeple müellifin belirttiği teşbihteki *var olması şartı* zihinde var olabilmesi şeklinde de düşünülebilmektedir.

Ebû Hafs’ın teşbîh sanatına dair açıklamalarının en açık şekilde görüldüğü yerlerden biri, ﴿وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ “(Biz seni) izniyle Allah’a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik”³⁷⁹ âyetinin yorumudur. Hz. Peygamber’in ışığa benzetilmesine değinen Neseî, buradaki teşbîhi سِرَاج kelimesini iki farklı şeye benzetenlerin görüşlerine temas ederek açıklamaktadır. Işığı lamba ile tefsir edenin sözüne göre teşbihin mânası şöyledir: tek bir lamba, ilk haliyle ve kendinden bir şey eksilmeden durduğu halde birçok lamba ondan ışık alarak tutuşur. Hz. Peygamber’in (s.a.v) ümmetindeki âlimlerin ilimleriyle verdikleri faydalar da böyledir. Çünkü lambanın ışığı geldiğinde karanlık gider, Hz. Peygamber’in (s.a.v) sünneti takip edildiğinde de bidat gitmektedir. Çünkü kaybolan şeyler lambanın ışığı ile bulunur aynı şekilde yoldan çıkmış olanlar da Hz. Peygamber (s.a.v) ile hidâyet bulmaktadır. Lamba yakındakini yakarken uzağı aydınlatır aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v) aşiretini ve akrabalarını uyarırken Ensar ve Muhacir’i müjdeliyordu. Işığı, güneş ile tefsir edenin sözüne göre benzetme yönü, güneşin doğudan batıya kadar her yeri aydınlatıyor olmasıdır. Nebi (s.a.v) de topraktan (تُرَى) yıldız (نُجُوم) kadar aydınlatır. Çünkü güneşten ne bir tane daha var

³⁷⁶ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 3/372.

³⁷⁷ es-Sâffât, 37/65.

³⁷⁸ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 3/372.

³⁷⁹ el-Ahzâb, 33/46.

ne de onun bir benzeri vardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) de benzeri yoktur. Güneş batıp doğar, Hz. Peygamber (s.a.v) de Mekke'den Medine'ye hicret eder sonra da Mekke'ye geri döner. Güneş, ışığı olmayanı aydınlatır elbisesi olmayanı ısıtır, Nebi (s.a.v) de itaati ve ibadeti olmayana şefaathane olur.³⁸⁰

Nesefî'nin yer verdiği bu uzun teşbih tahlili, onun tasavvufî yönüne dikkat çekmesinin yanı sıra belki de tefsirindeki beyân ilmine dair en geniş belâgat yorumudur.³⁸¹ Zira âyeti tefsir ederken teşbîhi farklı yorumlayan âlimlerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde yorumlamakta ve onların isimlerini zikretmeden âyetin farklı benzetme yönleriyle yorumlanabildiğini örnekleriyle izah etmektedir.

Nesefî; İbn Abbas (r.a), Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Katâde, Rebî'in sözleri ile Zeccâc ve Ferrâ'nın tercihi olan aynı zamanda teşbih sanatındaki benzetme mantığını anlatan görüşe tefsirinde yer vermektedir. Buna göre ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْإِنْعِقِ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا﴾ “İnkârcılara seslenenin durumu, bağırıp çağırılmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler”³⁸² âyetindeki teşbihte benzetme yönü hafzedilmekte böylece söze güzellik katılmaktadır. Bunun Arap dilindeki örneklerine ise *Zeyd eşek gibidir* diyerek onun ahmaklıkta eşeğe benzetilmesinin kastedilmesi yahut *Amr aslan gibidir* sözüyle cesaretle aslan gibi olduğunun vurgulanması kullanımlarıyla değinmektedir. Ona göre bu çeşit kullanımın yani benzetmenin sebebi, mânânın iki şeyden birinde daha öne çıkması ve diğerinin de onun gibi belirgin ve açık olması içindir.³⁸³

Bu yorumunda âyetteki hafzolmuş ve âlimler tarafından çoban olarak takdir edilen kişi üzerinden teşbih sanatı yapıldığına değinen Nesefî; meşhur sahâbînin, dâlilerin ve Arapların sözleri ile istişhâta bulunarak teşbihin tanımını yorumuna katmaktadır. Âyette iki şeyin, (başka) iki şeye benzetildiğini söyleyen müfessir, âyetin zahirinden: kendilerine

³⁸⁰ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 12/185-186.

³⁸¹ Üstelik sıkı takip ettiği tefsirlerin başında gelen *Te'vilâtü'l-Kur'an* (*Te'vilâtü ehli's-sünne*) ve *Letâifü'l-işârât* eserlerinde bu şekilde derin tahliller bulunmamaktadır. Bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8/398; İmam Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/166. Ayrıca bu âyetin tasavvuf geleneğinde önemli yere sahip olması, Nesefî'nin üzerinde ihtimamla durmasının sebebi olarak telakki edilebilme ihtimalini taşıyor niteliktedir. Zira Nesefî'nin Kuşeyrî'den çokça nakil yapması da tasavvufî eğilimini göstermesi adına bir işaret olarak kabul edilebilir.

³⁸² el-Bakara, 2/171.

³⁸³ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 3/53.

seslenilen kafirlere, seslenen ile mukabele yapıldığının anlaşıldığını söylemektedir. Seslenene karşılık seslenen veya seslenilene karşılık seslenilen olarak değildir. Bu şekilde bir benzetme yapılmasının ise sözün, murad edilen mânânın tamamını eksiksiz bir şekilde içermesine delil teşkil etmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.³⁸⁴ Bu şekilde teşbih sanatını ve yapılış amacını belirten müfessir, yaptığı açıklamalarında *teşbîh* terimini kullanmaktadır.

﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ ve ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾

﴿يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ “Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti” ve “O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir”³⁸⁵ âyetlerindeki teşbih sanatını Neseî, bilgi edinme metotlarından *delil bi’ş-şâhid ale’l-gâib* ile açıklamaktadır. Buna göre ağaç, imân sözüne benzetilmekte imân sözüne sahip olanın lafzındaki güzellikten bahsedilmektedir. Bu sözün, en güzel sıfatları ile vasıflanan el-Hâlık, el-Bari, el-Vâhid, el-Musavvir olanı hamd ve tenzih ve O’na hak ile şahadet etmek demek olduğunu söyleyen Neseî, Allah Teâlâ’nın bu misalleri insanlar mevcut şeyleri gâib şeylere benzeterek düşünsünler diye getirdiğini belirtmektedir. Şâyet kendilerine misal verilen şeyler iyi ve övülmüş şeylerse onlara meyledilir, iyi olmayıp çirkin, zemmedilmiş şeylerse onlardan kaçınılır. Bu noktada gâib bir şey mânasında olan hidâyet ve dalâl kelimelerini örnek veren müfessir, bunların da ancak delil ile idrâk edildiğini söylemektedir. Ona göre hidayet kelimesine ıstılah ile misal getirildiğinde ıstılah kalbe yakın olması gibi hidayette kalbe yakın olur. Dalâl kelimesine karanlık ile misal getirildiğinde ise karanlığın kalpten uzak olması gibi dalâl de kalpten uzaklaştırılmış olur.³⁸⁶ Bu konuda yapılan çok fazla rivâyete de yer veren müellif kendi meylettiği görüşü ve benzeyen ile benzetilenin uzunca izahını şöyle yapmaktadır:

³⁸⁴ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 3/54. Ayrıca ona göre âyeti tefsir edenlerin serdettikleri vecihlerin her birinde hazif ve ihtisar yorumu vardır. İhtisar kastedildiğinde sözde hazfedilene delalet eden şey bırakılır. Şâyet söz, her şey söylenerek söylenmiş olsaydı bu takdirde uzamış olurdu. Neseî’nin bu yorumunda hazif sanatındaki *düşürülen ibareye delalet eden bir karinenin* bulunması kuralı görülmektedir. Bunlara ek olarak Neseî, Ferra ve Ebû Ubeyde’den nakille âyette kalb sanatı olduğu yorumunu tefsirine şöyle eklemektedir: "Bu âyetteki (sanat), kalptir. Kullanımda bulunan أدخلت الخفاء inkar edenlerin: ﴿فَأَنشَأَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ تُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ kavli veya Meryem sûresi 29. âyetteki gibi *beşikteki bir çocukla nasıl konuşalım* sözleriyle aslında *o, bizimle nasıl konuşsun* demek istemeleri gibidir.” Bk. Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 3/54-55. İmam Mâtürîdî’nin bahsi geçen âyeti tefsirinde bu denli tahlil edilmiş bir teşbih tanımı yoktur. Bk. İmam Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/622.

³⁸⁵ İbrahim, 14/24-25.

³⁸⁶ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 9/127-128.

“Ağaca benzetilen güzel söz ile iman kastedilip sahibini dünyada güzelliklere, şükre, vahdaniyyete, Allah’a senada bulunmaya, seçilmişlerin gönüllerinde sevgiye, güzel isimlere, Allah’a itaat hususunda tevfiğe, hak için gönüllerin açılması ve sâlihlerle birlikte olmaya götürür. Yani meyvesini bu şekilde verir. Ahirette de cennete vb. nimetlere götürür. Kötü söz ile kastedilen ise küfür olup dünyada aklın sefihliği, görüş yanlışlığı ve kör, sağır dilsiz gibi kötü isimlerle isimlendirmedir. Hayvanlara ve ölümlere benzetme de vardır. Ahirette ise elem verici azab vardır ve Allah Teâlâ’ya yükseltilen amelleri yoktur. İyi ağacın kökleri ve göğse kalkan dalları varken kötü ağacın kökü sökül müştür, ayakta duramamaktadır. Âyetteki bu benzetmeye göre iman delilleri, oturduğu sağlam bir zemin varken, küfrün; delilleri yoktur. O, ancak bir şüphe, vesvese, sapkınlıktan ibarettir.”³⁸⁷

Nesefî’nin *delil bi’ş-şâhid ale’l-gâib* yorumu, İmam Mâtürîdî’nin şu yorumuyla büyük oranda örtüşmekte hatta şerhi niteliği taşımaktadır: “Allah Teâla burada, duyuların ve gözün görebildiği güzel cevherleri ve kötü cevherleri, duyuların algılayamadığı ve mahlukata gâib olan şeylere delil ve şâhid olması için zikretmektedir.”³⁸⁸ Mezhebî bir tavır olarak da telakki edilebilecek bu kıyas, zikri geçen âlimlerin belâgat sanatını kelâmî düşünce sistemiyle yorumladıklarının işareti niteliğindedir.

Nesefî, teşbîh sanatında benzeyen ile benzetilen arasında tam bir eşitlik olmadığı ilkesine ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ “Ey imân edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı”³⁸⁹ âyetinin yorumunda yer vermektedir. Ona göre buradaki teşbîh, vacibin miktarı hakkında değil vücûbiyetin aslındaki bir benzetmedir. Hz. Adem’in orucu, eyyâmü’l-biydddeki oruç iken âşûrâ orucu da Hz. Mûsâ’nın (a.s) kavminin orucuydu diyen Nesefî, önceki peygamberlerin oruçları aynı olmasa da oruç olması bakımından âyetle bir zikredildiğini ve oruç olması bakımından bu ümmetin orucuna benzetildiğini belirtmektedir. Bu görüşünü de teşbihin her vecihten eşitliği gerektirmediği ilkesiyle gerekçelendirmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v), *إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ* / *Ayin on dördünde ayı nasıl görüyorsanız Rabbinizi de öyle göreceksiniz*³⁹⁰ hadisini âyetteki teşbihe delil getiren müfessir, hadisteki teşbîhin görmenin başka bir görmeye benzetilmesi şeklinde yapıldığını söylemektedir. Yoksa görülenin başka bir görülene benzetilmesi değildir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) duasından da örnek getiren müellif,

³⁸⁷ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 9/130-134.

³⁸⁸ İmam Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 6/388.

³⁸⁹ el-Bakara, 2/183.

³⁹⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 24(No. 7434); Müslim, “Mesâcid ve Mevâdîs-s-Salat”, 633; Ebû Davud, “Sünnet” 19(No. 4729).

“(Allah’ım) Hz. İbrahim’e ve aline salat ettiğin gibi Hz. Muhammed’e ve aline de salat et!”³⁹¹ hadisini zikretmektedir. Neseî, devamında benzer âyetleri de delil getirerek istişhatta bulunmaktadır.³⁹²

Neseî teşbîh sanatını kelâm konularıyla harmanlamakta amelî bir mevzudaki benzetmeden itikadî bir meselenin izahına kapı aralamaktadır. Bu şekilde âyette geçen teşbihin mahiyet hususunda değil de farziyet hususunda olduğunu rû’yetullah konusundaki hadiste bulunan teşbihle benzerlik gösterdiğini söylemektedir. Yani biri amelî diğeri itikadî mevzuda yapılmış olan teşbih içerikli sözlerde aslında ikisinin de mahiyetlerinin farklılık arz etmesi bakımından birbirlerine benzetmektedir. Neseî’nin rû’yetullah konusundaki görüşleri ileride tafsilatlı olarak işleneceği için burada sadece değinmekle yetinilmektedir.³⁹³

3.2. Hakikat-Mecâz

Mecâz, İslâmî ilimler içerisinde çok yönlü bir şekilde tartışılan kapsamlı bir konudur. Gelenek içerisinde terimleşene kadar farklı lafızlarla ifade edilmiştir.³⁹⁴ İlk dil eserlerinde *ittisâ’* ya da *tevassu’* lafızlarıyla³⁹⁵ sözdeki anlam genişlemesi olarak yer alan³⁹⁶ bu ifade biçimi, Kur’ân âyetleri temel etken olmak üzere ilimlerin birbirleriyle

³⁹¹ Buhârî, “Ehâdisi’l-Enbiya”, 10 (No. 3369).

³⁹² Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 3/83. Râzî de teşbihteki bu kuralı hatırlatma gereği duyarak eserinde zikretmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/240.

³⁹³ Konunun daha geniş izahı ikinci bölümdeki *Rû’yetullah* başlığında bulunmaktadır. Ayrıca İbn Aşur da Neseî’yle benzer ifadelerle yer vermektedir. Buna göre الصيام lafzındaki harf-i tarîfin ahd-i zihni ifade etmesi dolayısıyla oruç kelimesinin cins ifade ettiğini bildirmekte ancak benzetilen oruçlar arasında mahiyet ve keyfiyet farkı olduğunu sadece oruç ibadetinin farziyeti bakımından benzerlik taşıdığını söylemektedir. Bk. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/156.

³⁹⁴ Soner Gündüzöz, *Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslâm Düşüncesinde Hakikat ve Mecâz Tartışmaları*, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 31-46; Necdet Çağır, *Hakikat-Mecâz Kutuplaşmasında Kur’ân’da Temsili (Simgesel) Anlatım*, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 95-114; İsmail Çalışkan, *Hakikat ve Mecâzın Belirleyicisi Müfessirdir*, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 141-162; Mevlüt Erten, *Kur’ân’da Hakikat ve Mecâzın Tespitinde Bağlamın Önemi*, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 163-184.

³⁹⁵ *Sözdeki anlam genişlemesi* olarak tercüme etmeyi uygun bulduğumuz, *tevassu’* ve *ittisâ’* kavramları öyle görülüyor ki, lafzın vaz’ olunduğu anlam dışındaki kullanımına verilen isim manasında kullanılmaktadır. Lafız, bu şekliyle tek bir anlam değil birçok anlama gelme ihtimalini taşımaktadır. Zira Sâmerî’ye göre manada *tevassu’*, sözün birden fazla manaya gelecek şekilde getirilmesi ve bu manaların hepsinin kastedilmesidir. Ona göre, *tevassu’*un sebepleri ve çeşitleri vardır. Bk. Fâzıl b. Salih b. Mehdi b. Halil el-Bedrî es-Sâmerî, *Esrâru’l-beyân fi’t-ta’bîrî’l-Kur’ân*, 60. (Ayrıca bu eser Ebû Abd el-Muiz’in şamile programı için hazırladığı aynı müellifin *Lemesât beyâniyye* adlı eserinin farklı bir baskısında 554. sayfada bulunmaktadır).

Sîvebeyh gibi mütekaddim dil âlimleri tarafından mecâz terimi anlamında kullanılan *ittisâ’* kavramı, mecâz lafzının terimleşmesinden sonra da kullanıldığı kanaatindeyiz. Zira mecâzın terimleşmesi hicri üçüncü yüzyıla tekabül etmekte *ittisâ’* kavramı ise hicri yedinci yüzyılda dahi mecâz anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca İbn Esîr, mecâzı ikiye ayırmış teşbîh ve kelâmı *tevassu’* şeklinde taksimlendirmiştir. Bk. İbn Esîr, *el-Meselü’s-sâir*, thk. Ahmed el-Hufî- Bedevî Tabâne, Kâhire: Dâru Nahdati Mısır li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2/57.

³⁹⁶ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 4. Baskı, 2004, 1/211; İsmail Aydın, *Hakikat ve Mecâzın Terimleşme Süreci*, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (Bahar 2013), 26.

olan etkileşimi sonucu hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru *mecâz* lafzıyla ıstilahî mânada kullanılmaya başlanmıştır.³⁹⁷ Âyet yorumlarının belirleyici etkisi sebebiyle *mecâz* kelimesinin ilk olarak tefsir ilmiyle neşet ettiği söylene³⁹⁸ de terime belâgat tarihinde belirgin rol biçen ilk kişinin Câhiz olduğu kabul edilmektedir.³⁹⁹ *Mecâzın Kur'ân'da hatta Arap dilinde olmadığını savunanların*⁴⁰⁰ yanı sıra Arapça'da hakikatten daha yaygın bir şekilde bulunduğunu iddia edenler de olmuştur.⁴⁰¹

Mecâz, kelâm âlimlerinin farklı yorumlarıyla zenginleştirdikleri en temel belâgat konusudur.⁴⁰² Zira belâgat âlimleri, *mecâzı* konuşan kişinin inancına dayalı söz olması bakımından da ele almaktadırlar.⁴⁰³ Kelâm ilmindeki sıfatlar meselesiyle de yakından ilişkili olan bu mevzu, âlimlerin Kur'ân âyetlerini anlama ve buna bağlı olarak mezhebî görüşlerini mesnet kıldıkları fikirleri açıklamada belirleyici olmaktadır. Ayrıca bazı ifade çeşitlerinde fiilin inanan kimseler için sadece yaratana isnat edilebilecek yaşatmak, öldürmek gibi fiilleri yorumlama meselesi, terimin şekillenmesinde itikâdî düşüncenin belirgin bir rol üstlendiğinin göstergesidir.⁴⁰⁴ Bu konuda kelâmcılar arasında Mu'tezile ve Eş'arî'nin ön planda olduğu görülmektedir.⁴⁰⁵ Özellikle Mu'tezilî kelâmcıların terimin gelişimi üzerindeki katkıları göz ardı edilememektedir.⁴⁰⁶ Zira onların Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan mezhebî bakış açıları, âyet yorumlarında *mecâz* terimini diğer

³⁹⁷ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye*, 3/194.

³⁹⁸ Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eseri öncülüğünde devam eden *mecâzü'l-Kur'ân*, meânî'l-Kur'ân türü teliflerde her ne kadar *mecâz* kelimesi yer alsada bu lafzın, terim anlamında değil *ibarenin tefsiri* veya *açıklaması* anlamında olduğu bilinmektedir.

³⁹⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim -Mu'tezileye Göre Kur'ân'da Mecaz Meselesi-*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, 129; Şevkî Dayf, *el-Belâga: tatavvur ve târîh*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 56.

⁴⁰⁰ Hülya Afacan, *Dilde Mecâzın Reddi İbn Teymiyye Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecâza Bakışı* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴⁰¹ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. eş-Şirbînî Şirîde, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007, 2/423-430.

⁴⁰² *Mecâz* konusu, İslâmî ilimlerin sadece kelâm ve tefsir ilimlerini değil fıkıh başta olmak üzere hadis ve tasavvuf ilimleriyle de ilişkilidir. Ancak bu ilimler, tezin sınırına dahil olmadığı için belâgat ilmi bağlamında kelâm ilmi ön planda tutulmaktadır.

⁴⁰³ Sekkâkî'nin *mecâz-ı aklîyi* açıklarken yer verdiği hakikat-i akliyye bahsinde bu minvaldeki açıklamalar çok rahat görülebilmektedir. Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 510.

⁴⁰⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun-Numan Konaklı, İstanbul: Mana Yayınları, 2016, 188-189.

⁴⁰⁵ Âyetlerdeki lafızları *mecâz* ile yorumlama meselesinde dilin vaz'ı meselesi de gündeme gelmiştir. Kelâm sıfatıyla, tevhid ilkesiyle ve teklif (kulları sorumlu tutma) ile ilişkilendirilen dilin vaz'ı meselesi, genel olarak kelâmcılar arasında: tevkîf, muvazâa ve tevakkuf şeklinde üç farklı teori çerçevesinde savunulmaktadır. Mu'tezile genel olarak muvazâa fikrini kabul etmekte Eş'arî kelâmcıları ise kendi içerisinde farklılaşmaktadır. Bk. Hulusi Arslan-Numan Karagöz, Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12(Güz 2021), 448.

Dilin vaz'ı konusunda Bakara sûresi 31. âyete başvuran kelâmcılar, görüşlerini bu âyet tefsirlerinde belli etmektedirler. Neseî ise bu âyet tefsirinde çeşitli yorumlara yer vermekte ancak kendi vaz' düşüncesi hakkında net bir düşünce belirtmemektedir.

⁴⁰⁶ Abdulaziz Atik, *fi'l-belâgati'l-Arabiyye: ilmü'l-beyân*, 9.

mezheplere oranla daha geniş alanda kullanmalarına olanak sağlamaktadır. Mâtürîdî kelâmcılar ise Mu'tezilî kelamcılara nazaran orta yolu tutmuşlar mecâz terimini daha temkinli kullanmışlardır. Neseî de itikadî ekolü Mâtürîdî'ye bağlı kalmış gerekli gördüğü yerlerde mecâz, gerekli gördüğü yerlerde ise istiâre terimini kullanmayı tercih etmiştir.

Hakikat terimi ise belâgat âlimleri arasında beyân ilmi içerisine dahil edilmesi bakımından tartışılmaktadır. Hakikati beyân ilmine dahil edenler, onu mecâz teriminin zıttı olması bakımından incelemektedirler. Zira beyân ilminin tanımı⁴⁰⁷ dikkate alındığında bizzat hakikat terimini kapsamayan bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü belâgat ilmindeki hakikat terimi, lafzın veya sözün ilk anlamını incelemeyi esas almaktadır.⁴⁰⁸ Mecâzın içine dahil olduğu beyân ilmi ise ifadeyi farklı yollarla iletmeyi temele almaktadır.

Belâgatın kurucu isimlerinden Sekkâkî ve Kazvînî'nin dahi mecâz ve istiâre terimleri tanımlarında farklılıklar vardır. Ancak bu konuda âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri tek nokta, mecâzın hakikatten, istiârenin de teşbîhten daha üstün ve güzel olmasıdır.⁴⁰⁹ Hakikat-mecâz tartışmaları, özellikle mecâz ve istiârenin yalan kabul edilip edilmemesi konusunda belâgattaki haber-inşâ tartışmalarını anımsatır bir nitelik taşımaktadır.⁴¹⁰ Hakikat ve mecâz, üzerinde pek çok araştırma yapılmış geniş bir konu olduğundan bu çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınmamakta Neseî'nin mecâza ne ölçüde yer verdiği incelenmeye çalışılmaktadır.

Çalışmanın bu başlığı altında incelenen mecâz kavramı, müteahhir dönem âlimlerinin kabul ettiği tasnife uygun olarak düzenlenmiştir. Yani mecâz, temelde mecâz-ı aklî ve mecâz-ı lügavî olarak ikiye ayrılmakta mecâz-ı lügavî de kendi içerisinde mecâz-ı mürsel ve istiâre olmak üzere iki alt başlıkta incelenmektedir. Ancak belâgat teriminde⁴¹¹ olduğu gibi belâgat sanatlarının isimlendirilmesinde de mütekaddim

⁴⁰⁷ Beyân ilmi, kastedileni farklı yollarla ve açıkça ifade etme prensiplerinin (kendisiyle bilindiği) ilimidir. Bk. el-Kazvînî, *el-İdâh*, 163; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 206.

⁴⁰⁸ Kazvînî hakikatin tarifini, vaz' olduğu manada kullanılan kelime olarak yaparken *kullanılan kelime* teribine özellikle vurgu yapmış dilde kullanımı olmayan lafızları bu tanımın dışında bırakmıştır. Bk. Kazvînî, *el-İdâh*, 202.

⁴⁰⁹ Taftazânî, *el-Mutavvel*, 71.

⁴¹⁰ Râzî, yalan ile mecâz arasındaki farkın karine olduğunu söylemiş Sekkâkî de bu konuda Râzî'yi takip etmiştir. Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevî, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1997), 1/332.

⁴¹¹ Buradaki kastımız, bu ilme *belâgat* adı verilene kadar; *beyân*, *meânî*, *fesâhat*, *bedî'* gibi isimlerin kullanılmış olmasıdır.

âlimlerini takip eden Neseî için mecâzın terimsel kullanımının bu taksime uygun olduğu söylenememektedir. Yine de Neseî'nin belâgat sanatlarını isimlendirmedeki farkını görebilmek adına onun belirlenen mecâz çeşitleri sırasına göre âyet yorumlarına yer verilecektir.

Mecâzî mânada algılanabilecek âyetlerden olan ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ “Bir gün ki nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır”⁴¹² âyeti hakkında Neseî, tefsir ulemâsının çoğuna göre hakikat mânasında algılandığını belirtmekte ve hadis ile istiṣḥatta bulunarak bu anlamı desteklemektedir.⁴¹³ Bu tavrıyla âdetâ kelimenin hakikat mânasında kullanıldığı görüşüne katıldığını işaret etmektedir. Neseî, bu âyetin yorumunda kelimenin hem hakikat hem de kinâye anlamında olma ihtimaline dair nakillere yer vermekle birlikte kinâye fikrine yakın duran Mâtürîdî’den farklı bir tavır sergileyerek hakikat mânasını tercih etmektedir.⁴¹⁴ Râzî, âyetin hem hakîki hem mecâzî mânada yorumlandığını; hakîki mânada yorumlandığı takdirde Mu‘tezile’nin *el-menzile beyne l-menzileteyn* görüşünü çürütecek nitelikte olduğunu söylemektedir. Çünkü âyetle, yüzleri beyaz olan mü’minler ve yüzleri siyah olan kâfirlerden bahsedilmekte üçüncü bir zümreden söz edilmemektedir. Ayrıca hakîki mânayı tercih edenlere göre, kelimenin mecâzî mânaya geldiğine dair bir delil (karine) de yoktur.⁴¹⁵

Neseî’nin sözün tekitle gelmesini, hakikat mânasında olduğuna delil getirerek yorumladığı âyetlerden biri, ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَقْنَاهُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir”⁴¹⁶ âyetidir. *İki kanadıyla uçan kuş* ibaresi için Neseî şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Bu ifade te’kit ve tahkîk içindir. Uçma eylemi, sürat mânasında dilde mecâzen de kullanılmaktadır. Ancak âyetle iki kanadın zikredilmesi fiilin gerçekliğini ispat etmek içindir.”⁴¹⁷ Böylece

⁴¹² Al-i İmrân, 3/106.

⁴¹³ Neseî, *et-Tefsîr fi t-tefsîr*, 4/193-194.

⁴¹⁴ İmam Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005, 2/452. Beydâvî ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de âyetle kinâye sanatı olduğu yönünde yorum tercihinde bulunmaktadırlar. Bk. Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 2/32; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, 2/69.

⁴¹⁵ Râzî, *Mefââtü’l-Gayb*, 8/318.

⁴¹⁶ el-Enâm, 6/38.

⁴¹⁷ Neseî, *et-Tefsîr fi t-tefsîr*, 6/63.

Nesefî, mecâz anlamda da kullanılacak bir terkinin te'kit ifadesiyle gelmesinden dolayı hakîki mânada kullanıldığını söylemektedir. Âyetteki *iki kanat* ibaresi te'kit belirtmekte böylece mânanın hakîki olduğunu göstermektedir. Nesefî'nin bu yorumundan lafızdaki ziyadeliğin mânadaki ziyadeliği arttırdığı ve te'kitli söylenen sözün hakikat anlamının kuvvet kazandığı fikirlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun bu açıklaması, *kelânullah* bahsinde itikâdî düşüncesine delil olarak sunduğu *sözdeki te'kidin hakiki anlam taşıdığı* düşüncesini dil bilimsel bir kural olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁴¹⁸ Yani Nesefî'ye göre hakiki anlamın tayin edilmesinde te'kit belirleyici bir unsur olmaktadır. Nitekim Ebû Hayyân da "İki kanadıyla uçar sözü, te'kittir ve mecâz ihtimalini kaldırmak için gelmiştir" yorumunda bulunarak Nesefî'nin yorumunu daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Kuşun uçuşması tabirinin, başka bir âyette kişinin ameline benzetilerek istiâre veya dilde uğur ya da uğursuzluğu ifade için de gelebildiğini söyleyen Ebû Hayyân, bu âyette te'kit ile hakikat mânasında geldiğini vurgulamaktadır.⁴¹⁹

Mecâz kelimesini, ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾ "İşte o gün gerçek egemenlik Rahmân'ındır ve o gün inkârcılar için çok zor bir gün olacaktır"⁴²⁰ âyetinde kulların vasıflarını ilahî vasfa kıyasla açıklayan Nesefî, *الْحَقُّ* sıfatının nitelediği *الْمُلْكُ* kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Allah, mülkü *الْحَقُّ* (gerçek) kelimesi ile vasıflamaktadır çünkü yaratılmışların mülkü mecâz ve müste'ârdır. Hakikatiyle mülk kelimesi, Allah'a aittir. O'nun mülkü yok olmaz, hükmü ise çevrilmez."⁴²¹ Bu satırlarıyla Nesefî, mahlûkâtın (her şeyiyle) hakikatte Allah'a ait olduğu düşüncesini dile getirmekte İmam Mâtürîdî'den tevarüs eden hakikat-mecâz fikrini devam ettirmektedir. Zemahşerî, bu âyetteki *الْحَقُّ* kelimesinin sabit olma anlamına geldiğini ve sadece Allah'ın mülkünün bâkî kaldığını belirtmekte akabinde sonraki âyetin tefsirine geçmektedir.⁴²² Nesefî ve Zemahşerî'nin mecâz terimini farklı kullanabildikleri bu âyet özelinde görülmektedir. Zira Nesefî, burada olduğu gibi bazen mecâz kelimesini kullara ait özelliklerde

⁴¹⁸ Te'kitli sözün hakikat mı yoksa mecâz mı bildirdiği konusu, dil âlimlerinin yanı sıra kelâm âlimleri tarafından da tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ (a.s) ile konuştuğu âyet (en-Nisâ, 4/164) bağlamında bu mevzuya değinilmektedir. Konu bu yönüyle tezin ikinci bölümünde *Kelânullah* başlığı altında ele alınmaktadır.

⁴¹⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1420, 4/501. Râzî ise "Kanadıyla uçuş tabirinin; ağızla konuştum, ayağımla yürüdüm demek gibi" ifadeyi te'kit için geldiğini söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/524.

⁴²⁰ el-Furkan, 25/26.

⁴²¹ Nesefî, *et-Teyssir fi't-tefsîr*, 11/208.

⁴²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/275.

kullanırken Zemahşerî, sadece belâgî terminolojideki *-kelimenin vaz‘ olduğu ilk anlam dışındaki anlamları-* şekliyle kullanmaktadır. Râzî ise âyetteki يومئذ kaydının açıklamasında; “O gün Allah dışında ne sûrî ne de mânâ yönünden hiçbir mâlikin olmayacağına işaret edildiğini” söylemektedir.⁴²³

Ebû Hafs en-Nesefî bazen ayetteki kelimenin hakîki anlamını vererek lafzın bu mânâda gelmediğine vurgu yapmaktadır. Bu açıklamasıyla kelimenin mecâzî anlamda kullanıldığını kastetmesine rağmen *mecâz* terimine yer vermemektedir. Başka âlimlerin mecâz açıklamasının bulunduğu yerde Nesefî’nin sadece kelimenin hakîki anlamında gelmediğini söylemesi onun mecâz terimine karşı temkinli tavrını göstermektedir. Bunun bir örneği, ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ “Andolsun içindekilerin gidip geldiği semaya”⁴²⁴ âyetidir. Âyete ilişkin farklı görüşleri zikrederek Kutrub ve Halil b. Ahmed’e göre الرَّجْع kelimesinin *yağmur* anlamına geldiğini söyledikten sonra hakikatte الرَّجْع kelimesinin suyun veya yağmurun ismi olmadığını belirtmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, bu kavliyle gökyüzünün yağmur ile sürekli tekrarlanan bir faydaya sahip olduğunu murad etmektedir.”⁴²⁵ Râzî, “Zeccâc (ö. 311/923) ve dil âlimlerine göre yağmurun الرَّجْع olarak isimlendirilmesi, الرَّجْع kelimesinin yağmur için vaz‘ olunmasından değil yağmurun tekrar tekrar vuku bulmasından dolayı mecâz yoluyla isimlendirilmesindendir”⁴²⁶ yorumunda bulunmakta böylece Nesefî’nin dil âlimlerine göre الرَّجْع kelimesinin yağmurun isimlerinden olmasına dair tefsirine açıklık getirmektedir. Ancak Râzî, *mecâz* lafzını kullanmakta Nesefî ise الرَّجْع kelimesinin yağmur mânâsında olmadığını söylemekle yetinmektedir.

Müfessirlerin itikâdî görüşleri ekseninde âyetteki ifadeyi mecâzî mânâya hamlederek veya lafzen olduğu şekliyle bırakarak hakiki anlama gelecek şekilde yorumda bulunarak farklılaştıkları görülmektedir. Buna örneklerden biri de إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ “Âhirete inanmayanların yapıp ettiklerini şüphesiz kendilerine güzel

⁴²³ Ayrıca Râzî, “Âyetin, Mu’tazile’nin Allah’a sevap ve ivazı (Dünyada çekilenlere karşı ahirette bir bedelin olduğunu savlayan Mu’tazile âlimlere ait kelâm terimi. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 171) gerekli gören düşüncesini çürütme niteliği taşıdığını” dile getirmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/453.

⁴²⁴ et-Târik, 86/11.

⁴²⁵ Nesefî, *et-Teyssir fi’t-tefsîr*, 15/300–301.

⁴²⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/122.

göstermiş olduk; bu yüzden şuursuzca eğlenip dururlar”⁴²⁷ âyetidir. Neseî’ye göre *amellerini onlara güzel gösterdik* kısmı, “Onlara verdiğimiz arzu ve istekler ile yaptıkları amelleri güzel görürler” anlamına gelmektedir. Bunun bir çeşit kalp mührü olduğunu dile getiren Neseî, âyette kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmasının delili bulunduğunu belirtmektedir. Âyetin son (onlar eğlenip dururlar) kısmının fiillerin kullar tarafından işlendiğine delil teşkil ettiğini söylemektedir.⁴²⁸ Böylece mezhebî düşüncesi olan fiillerin yaratıcı Allah, işleyeni ise kuldur fikrini açıklamaktadır. Zira Mâtürîdî mezhebine göre kulun hangi fiili seçeceğini bilen Allah Teâlâ, fiili yaratmakta kul da yapmaktadır. Zemahşerî’nin bu âyeti tefsiri ise itikâda bağlı yorum farkını daha net ortaya çıkarmaktadır. Zira Zemahşerî buradaki fiilin Allah Teâlâ’ya isnâd edilmesini mecâz olarak yorumlamakta bu şekilde bir isnâdın beyân ilminde *istiâre* ve *mecâz-ı hükmî* (*mecâz-ı aklî*) şeklinde iki çeşidi bulunduğunu izah etmektedir.⁴²⁹ Zemahşerî’nin bu yorumunun temelinde itikâdî düşüncesindeki *aslah* görüşünün bulunduğu açıktır. Böylece biri Mâtürîdî diğeri Mu‘tezilî olan müfessirlerin belâgat sanatını ve buna bağlı olarak anlam tercihini yönlendiren etkenin kelâmî görüşleri olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’ân’daki kelimelere Arapların kullanımlarından örneklerle açıklamalar getiren Neseî, bunu sadece hakîki anlamlar için değil mecâz anlamlar için de yapmaktadır. ﴿فَأَذَاقَهَا﴾ “Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı”⁴³⁰ âyetindeki أَذَاقَ kelimesinin köküne inerek *tatmak* kelimesinin burada ulaşma anlamındaki isabet etme (الإصابة) kelimesinden mecâz olduğunu söylemektedir. Başka âyetler ve şiirle de istişhata bulunan Neseî, libâs kelimesinin mecâzî kullanımına Arapların اللّٰهُ الْعَافِيَّةُ/Allah sana âfiyet versin ifadesini örnek verdikten sonra Nabiga el-Ca’dî’nin (ö. 65/685) beytiyle istişhata bulunmaktadır. Ayrıca libas kelimesinin bu âyette mûlabese mânasında olabilme ihtimalinin de bulunduğunu söylemekte böylece âyetin bu kısmının takdirini الجوع و الخوف şeklinde yapmaktadır.⁴³¹ Bu şekliyle mufaale babında yorumlanan kelimeye; çevre ve şartların

⁴²⁷ en-Neml, 27/4.

⁴²⁸ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 11/323.

⁴²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/348.

⁴³⁰ en-Nahl, 16/112.

⁴³¹ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 9/343-344.

kuşatması, sarması mânası verilmekte âyet, “Allah, açlık ve korku şartlarıyla o köyü kuşatmıştı” anlamına getirilmektedir. Zemahşerî, إذاقة ve لباس kelimelerinde istiâre olduğunu ancak إذاقة kelimesinin kullanımının yaygın olmasından dolayı mecâz değil hakikat anlamında, لباس kelimesinin ise insanın vücudunu saran elbisenin onun etrafını saran koşullara benzetilmesi sûretiyle teşbîh için kullanıldığını söylemektedir.⁴³²

Nesefî’nin başka bir mecâz açıklaması ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir”⁴³³ âyetinin yorumunda görülmektedir. Buna göre âyette insanın mevcut olmadığı için hiçbir şey olmadığı söylenmektedir. Bunun örneğini kullanımdaki قَدْ كَانَ وَقْتُ / *Senin bir şey olmadığı bir vakit vardı* sözünden getiren Nesefî, âyetteki bu ifadenin reddedilemeyecek bir mecâz olduğunu vurgulamaktadır. “İnsan, henüz insan olmadığına ona bir vakit gelmişti” demenin mecazen mümkün olması durumunda “o, henüz hiçbir şey değilken ona bir vakit geldi” demenin de mecazen mümkün olduğunu belirtmektedir.⁴³⁴

Nesefî bu yorumunda “Mevcut olmayan bir şeye, başka bir şeyin gelmesi mümkün değildir ancak burada ibare mecâz anlamda kullanılmıştır” demektedir. Aynı şey, hiçbir şey olmayan bir şeye bir şeyin gelmesi için de söz konusudur. Nesefî’nin bu açıklamaları Mu‘tezile’nin *ma ‘dûm teorisi*⁴³⁵ ile ilişkilendirildiğinde onun bu yorumlarıyla *ma ‘dûmun var olabildiğini* söyleyenlere âdeti cevap verdiği düşünülmektedir.

Verilen bu örneklerdeki açıklamalarıyla Nesefî, mecâzın her durumda değil ancak kıyaslama yoluyla bazı kriterler göz önünde bulundurularak kabul edilebileceğine işaret etmektedir.

3.2.1. Mecâz-ı Aklî

Mecâz-ı aklî, “Bir alaka ve hakîki mânanın anlaşılmasını engelleyen bir karineden dolayı fiil veya fiil mânasındaki kelimenin asıl fâili dışında bir fâile isnat edilmesi”

⁴³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/639. Zemahşerî’nin yaygın kullanımdan dolayı kelimeyi mecâzken hakikat olarak yorumlaması, İbn Cinnî’nin çok kullanılan mecâz kelimelerin hakikate dahil olduğuna dair görüşünü akla getirmektedir. İbn Cinnî’nin görüşü için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 423-430.

⁴³³ el-İnsân, 76/1.

⁴³⁴ Nesefî, *et-Tefsîr fi ‘t-tefsîr*, 15/131.

⁴³⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 200-201.

şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³⁶ Konu ilk olarak Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 100/718?) tarafından Kaderiyye mezhebine red risalesinde ele alınmıştır.⁴³⁷ Cümlede yer alan fiili gerçek fâiline atfetme düşüncesi ve ifadenin asıl fâilinin sözü konuşan ve dinleyen itikâdında Allah'a mı yoksa cümlede geçene mi izafe edildiği yönleriyle mecâz-ı aklî konusu, kelâm eserlerinde yer almaktadır. Mecâz-ı aklînin, fâil olma vasfını Allah'a izafe etmekle gerçekleşmesi ve inanmayanlar için sözün hakikat bildirmesinden dolayı bu tür mecâzın varlığı, İslam itikâdı ile doğrudan alakalandırılmaktadır.⁴³⁸ Sözü söyleyenin itikâdı ile ifadenin hakikat mi mecaz mı olduğu konusu belâgat eserlerinin çoğunda, ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ “Bir de şöyle demektedirler: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir”⁴³⁹ âyeti ekseninde ele alınmaktadır. Kişinin inancı doğrultusunda inanarak söylediği şeyin hakikat olduğu ve mecâz-ı aklî ile karıştırılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Belâgatçılar âyetteki inkarcıların sözlerinin mecâzî mânaya hamledilemeyeceğini zira sözü söyleyenin inancı doğrultusunda hakikat olduğunu söylemektedirler. Ancak tevhid inancında olan kimselerin bu çeşit sözlerinin mecâz olduğunu vurgulayan belâgat âlimleri sözü söyleyen kimsenin itikâdını temele almaktadırlar.⁴⁴⁰

Haber-inşâ cümleleri ayırımında belirleyici kıstas olan sözün gerçekliğe ve itikada uyum şartı, belâgat âlimleri tarafından mecâz-ı aklîde de dile getirilen bir ölçüttür. Mecâz-ı aklîyi lügavî mecâz çeşitlerinden ayıran en önemli nokta, sözde geçen kelimelerin hakîki mânada kullanılması ancak cümlenin ifade ettiği mâna veya isnadın yapılışı bakımından mecâzın kastedilmiş olmasıdır. Bazı âlimler, gerçekliğe ve itikada uygunluk ile mecâzın isnatta olması şartları gerekçesiyle bu mecâz çeşidine meânî ilmi içerisinde yer verirken diğer bir grup ise mecâz sanatının bir çeşidi olması gerekçesiyle mecâz-ı aklîyi beyân ilmi

⁴³⁶ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 98. Klasik belâgat eserlerindeki mecâz-ı aklî tanımını farklılık arz ettiğinden dolayı burada modern dönem yerleşmiş olan tanımın vermesi uygun görülmüştür.

⁴³⁷ Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 8(2002), 3.

⁴³⁸ Burada konu, halku efâli'l-ibâd meselesine gelmektedir. Tüm fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğunu kabul eden Ehl-i sünnete göre mecâz-ı aklî olan cümleler, inanmayan veya fiillerin fâili olarak kulu da kabul eden Mutezile'ye göre hakikat ifade edebilmektedir.

⁴³⁹ el-Câsiye, 45/24.

⁴⁴⁰ Nesefî de bu âyetteki sözün Allah'a inanmayanların sözü olduğunu belirtmekte ancak mecâz-ı aklî konusuyla bir bağlantı kurmamaktadır. Âyetin açıklamasında ne hakikat ne de mecâz terimini kullanmaktadır. Bununla birlikte inançsız kimselerin sözü olduğunu belirtmesi dolayısıyla ifadenin hakiki anlamına işaret etmektedir. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 13/360-361.

içerisinde işlemektedirler.⁴⁴¹ Bu çalışmada incelenen tefsirin müellifi Nesefî, mecâz-ı aklî terimini kullanmadan bu sanata *mecâz* ve *istiâre* isimleriyle yer vermektedir.⁴⁴² İstiâre sanatının mecâz-ı aklîye dahil olması mevzusu ise belâgat içerisinde ayrı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır.⁴⁴³ Çalışmanın kapsamına dahil olmadığı için bu konuya ayrıntıları ile değinilmeyecektir.

Nesefî, ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا﴾ “Hor görülenler büyüklük taslayanlara şöyle cevap verirler: Bilakis! Bize Allah’ı inkâr etmemizi ve O’na ortaklar koşmamızı telkin ederken gece gündüz yaptığınız aldatmadan ibaretti”⁴⁴⁴ âyetindeki mânânın “İnkârımızın sebebi, sizin gece ve gündüz devamlı bize tuzak kurmanızdır” şeklinde olduğunu ve tuzağın gece ve gündüze izafe edilmesinin onların tuzağı (gece ve gündüz) gerçekleştirmeleri sebebiyle olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁵ Bu şekliyle Nesefî, tanım ve terimleriyle olmasa da *fiilin zamana izafe edildiği* kaydıyla belâgatın teşekkülünden sonra terim olarak mecâz-ı aklînin zamaniyye alakası diye açıklanan mecâz çeşidine temas etmektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Kazvînî, mecâzı aklîyi isnatta kabul etmiş bu sebeple meânî ilimleri arasında işlemiştir. Sekkâkî ise mecâz-ı aklîyi cümlede kabul etmiş ve beyân ilimleri arasında işlemiştir. Bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 503-510; Kazvînî, *el-İdâh*, 31-39; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmu’l-beyân ve’l-bedî’*, 2/165.

⁴⁴² Nesefî, ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (Bakara 2/16) âyet tefsirinde ‘onların ticaretleri kâr etmedi’ ifadesinde mecâz ve istiâre çeşidinden bir sanatın bulunduğunu söylemiş diğer aklî mecâz örneklerine de yer vermiştir. Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 1/349. Ancak Nesefî, bu mecâza mecâz-ı aklî, mecâz-ı hükmî veya mecâz-ı isnâdî gibi isimlendirmelere yer vermeden sadece istiâre veya mecâz olarak yer vermektedir. Yoksa onun mecâz-ı aklîyi istiâre ya da mecâz olarak isimlendirmesi, Sekkâkî’nin yer verdiği şekliyle literatürde var olan istiârenin, mecâz-ı aklî çeşidinden sayılması kabilinde değildir. İstiârenin mecâzı lügavî mi yoksa aklî mi olduğu tartışması ise istiâredeki lafzın benzerlik alakasıyla lügat ıstılahında vaz’ olunmadığı manada kullanılması bakımından mecâz-ı lügavî olacağı sonucuyla Kazvînî başta olmak üzere genel kabul görmüş bir görüştür.

⁴⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 479-481.

⁴⁴⁴ Sebe 34/33.

⁴⁴⁵ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 12/260. Sîbeveyh, Ferrâ gibi âlimlerin eserlerinde konuyla ilgili “gece ve gündüz tuzak kurdıkları için gece ve gündüzün tuzağı adı verildiği” bilgisi bulunmaktadır. Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/176.

⁴⁴⁶ Nesefî’den önce Sem’ânî (ö. 489/1096) de “Arapların sözün genişliğine binaen fiili, gece ve gündüze izafe ettiklerini” belirtmektedir. Yani mecâzî mânada fiilin gece ve gündüz tarafından işlendiğini dile getirmektedir. Bk. Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr b. Ahmed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas el-Ganîm, Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997, 4/335. Zemahşerî ise “Tuzağın gece ve gündüzde olmasından dolayı onların tuzakları olarak kullanıldığını, zarfın mefulun bih olarak ve tuzağın kendisine izafe edilmesi bakımından (sözün) genişlediğini veya onları gece ve gündüzlerinin mecâz-ı isnâdî olarak tuzak kuranlar yapıldığını” söylemektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/585. Böylece Zemahşerî, hem günümüz belâgat ıstılahlarından mecâz-ı aklînin diğer bir ismi olan mecâz-ı isnâdî terimini kullanmakta hem de kendinden önceki âlimlerin *anlamda genişlik* diye tabir ettikleri mecâz mânasındaki ıstılahı yer vermektedir. Bu âyetin yorumuyla muasır olan Zemahşerî ve Nesefî’nin arasındaki Arap belâgatının terimlerini kullanım açısından farkları net bir şekilde görülmektedir. Zemahşerî’nin bu tefsirini biraz daha geliştiren Ebu Hayyân’a göre “ya zarfta genişlik (mecâz) yapılarak tuzak, gece ve gündüze izafe edilmiş böylece gece ve gündüz, mansup konumunda mefulün bih olmuştur veya da mecâz-ı isnâdî ile *لَيْلٍ نَاتِمٍ* cümlesi gibi olup böylece *مَكْر* kelimesi merfû konumuna getirilmiş takdir de *النَّهَارِ مَكْرًا بِاللَّيْلِ وَاللَّيْلِ مَكْرًا* şeklinde yapıp (mastara) fâillik verilmiştir” diyerek ikinci yorumu daha doğru bulduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrû’l-muhîl*, 8/552.

Nesefî, belâgat eserlerinde mecaz-ı aklî bahsinin ism-i mef'ûl zikredilip ism-i fâilin kastedilmesi olarak fâiliyyet alakasında geçen ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ “Çok esirgeyici olan Allah’ın, kullarına vaad ettiği, onların idraklerini aşan adn cennetlerine gireceklerdir. Şüphesiz O’nun vaadi yerine gelecektir”⁴⁴⁷ âyetinde yer alan مَأْتِيًا kelimesini lafzen olduğu gibi ism-i mef'ûl anlamında “vaad edilen ona getirilir ve ona ulaşır” şeklinde bırakmak gerektiğini savunmaktadır. Ona göre kelimeye *gelecek olan* mânasındaki ism-i fâil anlamı verilmesi durumunda kelimenin vaz'ına muhalefet edilecektir.⁴⁴⁸ Bu açıklamalarıyla Nesefî, âyette fâiliyyet alakası olduğunu söyleyenlerin görüşüne katılmadığını açıkça belirtmektedir. Nesefî’nin bu üslubu, aslında Mâtürîdî gelenekteki lafzı önce zahiri (hakîki) manasına göre anlamak gerektiği ortak tavrını belli etmektedir.

Mecâz-ı aklînin mef'ûliyyet alakalarından kabul edilen ism-i fâilin ism-i mef'ûl manasında kullanılmasına dair açıklamaya Nesefî, ﴿قَالَ سَأُوَيَّ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ﴾ “Oğlu, Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım diye cevap verdi. Nûh dedi ki: Bugün Allah’ın hükmünden ancak O’nun esirgedikleri kurtulacaktır”⁴⁴⁹ âyetinin tefsirinde yer vermektedir. Âyetteki عَاصِمَ kelimesini مَانِعَ mânasına geldiğini söyleyen müfessir, kelimenin مَعْصُوم mânasında olduğunu söyleyen görüşü de belirtmektedir. Hatta bu görüşün istişat ettiği ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ “Artık o, hoşnut olacağı bir hayat içindedir”⁴⁵⁰ ve ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ “O, atılan bir sudan yaratıldı”⁴⁵¹ âyetleri ve şiirleri de zikretmektedir.⁴⁵² Nesefî’nin bu yorumlarında mecâz-ı aklînin alakalarından olan mefuliyyet konusuna dair bilgiler bulunsa da ilk olarak عَاصِمَ kelimesini مَانِعَ şeklinde (ism-i fail mânasıyla) açıklaması ve buna doğrudan âyet yorumu olarak yer vermesi, diğerini ise قِيلَ ile nakletmesi bakımından kelimenin ism-i fâil anlamına yakın durduğu

⁴⁴⁷ Meryem, 19/61.

⁴⁴⁸ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 10/220.

⁴⁴⁹ Hûd, 11/43.

⁴⁵⁰ el-Hakkâ, 69/21.

⁴⁵¹ et-Târik, 86/6.

⁴⁵² Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 8/205–206.

görülmektedir.⁴⁵³ Zira daha önce Allah'ın va'dinin geleceğini ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ içeren âyetteki ism-i fâili, *vaz' olunduğu manadan almamak* adına ism-i mef'ûl olarak yorumlamayan Neseî, burada net bir görüş bildirmemekte ancak birini diğerine önceleyerek vermektedir. Bu son iki örnekte serdedilen yorumlara göre Neseî, belâgat ilmindeki mecâz-ı aklînin fâiliyyet ve mef'ûliyyet alakalarına dair görüşlere katılmamakta ve lafzı, *vaz' olunduğu kelime formu dışında başka bir forma yormayı* tercih etmemektedir.

3.2.2. Mecâz-ı Lügavî

Mecâz denildiğinde ilk akla gelen ve çoğunlukla kastedilen lügavî mecâzdır. Lügavî mecâz, kelimenin bir karine yardımıyla aslî mânasından alınarak başka bir mânada kullanılmasıdır.⁴⁵⁴ Tefsir eserleri de bu konu üzerinde önemle duran kaynaklar arasındadır.⁴⁵⁵ Bu sebeple birçok tefsir eseri, şerh ve haşiyesinde mecâzın tanımı ve çeşitlerine rastlanmak mümkündür. Son dönemde yerleşmiş olan belâgat literatürüne göre mecâz-ı lügavî de kendi içerisinde mecâz-ı mürsel ve istiâre olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

⁴⁵³ Neseî'den önce kaleme alınan tefsirlerde mecâz-ı aklînin bu alakalarına rastlanmaktadır. Nitekim Taberî (ö. 310/923), tefsirinde ism-i fâilin ism-i meful mânasında gelmesinin mümkün olduğunu söyleyerek Neseî'nin ikinci görüşündeki mecâzı aklî ile ilgili örnek âyetleri vermektedir. Bk. Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, 15/332. Zemahşerî de aynı âyetleri örnek vermektedir. Ancak onun dikkat çektiği bir diğer husus, âyetteki istisnayı munkatî' olarak yorumlamasıdır. Buna göre *عاصم* kelimesi, ism-i fâil olarak kalmış *إلا من رحم* kısmı ile *معصوم* kastedilmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/397. Ebû Hayyân hem “*عاصم* kelimesinin zahiren hakikat mânasında kullanıldığını, merhamet edilen kimseden kastın *معصوم* olduğunu bu şekilde âyetteki istisnânın da munkatî' olduğunu” söylemiş hem de “*عاصم* kelimesinin ذو عصمة (koruma sahibi) mânasında olduğunu bunun da hem ism-i fâil olan *عاصم* hem de ism-i meful olan *معصوم* mânasına gelebildiğini buradaki muradın ise *معصوم* olduğunu söylemiş” böylece diğer benzer âyet örneklerini de getirerek mecâz-ı aklî olarak da yorumlamıştır. Bu şekliyle de istisnânın muttasıl olduğunu dile getirmiştir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/158-159. Bu âyette de görüldüğü üzere ibareyi, hakikat veya mecâz olarak algılamak beraberinde gramer yorumlarındaki farklılığı da getirmektedir. Hakikat mânasıyla zahiri üzere bırakılan ibare için istisna, munkatî' olarak yorumlanırken mecâz mânasıyla ismi faile ism-i meful anlamı yüklenen ibare için istisna, muttasıl kabul edilmektedir. Çünkü *إلا من رحم* ibaresinin *معصوم* mânasına geldiği hakkında iki farklı grup da hem fikirdir. Farklılık istisna edilen grubun *عاصم* mı yoksa *معصوم* mu olduğudur. Ayrıca munkatî' istisna olması durumunda istisna edatından sonra gelen *من* ism-i mevsulünün irâbı, mansup; muttasıl olması durumunda ise merfû olması gerekmektedir. Böylece aslında bir belâgî sanatı çözümlemenin sadece belâgat ilmini değil, i'râbı ve anlamı da doğrudan etkileyen bir faktör olduğu görülmektedir. Farklı i'râb ve belâgat yorumu ile değişen anlam vecihleri, görebildiğimiz kadarıyla Ferrâ'dan sonra birçok belâgî ve dilsel tefsirde bulunmaktadır. Örneğin bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 11/427.

⁴⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 473.

⁴⁵⁵ Ebüssuûd Efendi, *Irşâdu'l-akli's-selîm*, 1/37.

3.2.2.1. Mecâz-ı Mürsel

Hakîki anlamı engelleyen bir karineyle birlikte alakası benzerlik dışında bir şey olan mecâz çeşidine mecâz-ı mürsel denmektedir.⁴⁵⁶ Belâgat âlimleri mecâz-ı mürsel için otuzdan fazla alaka sıralamaktadır. Bunların ön plana çıkanları: sebebiyyet, müsebbebiyyet, cüziyyet, külliyyet, itibar mâ kâne (geçmişe itibar), itibar mâ yekûn (geleceğe itibar), halliyyet, mahalliyettir.⁴⁵⁷ Tefsir ve kelâm âlimleri belâgat âlimlerinden sonra bu konunun en fazla üzerinde duran âlimlerdir. Zira mecâz-ı mürsel, âyetlerin anlaşılması açısından tefsir ilminin, haberî sıfatların yer aldığı âyetlerin yorumlanması açısından da kelâm ilminin sınırlarına dahil olmaktadır.⁴⁵⁸ Tezin bu başlığı altında Neseî'nin *mecâz-ı mürsel* içerikli âyetleri nasıl değerlendirdiğine yer verilmektedir.

Neseî, günümüz belâgat eserlerinde mecâz-ı mürselin sebebiyyet alakası konusunda değinilen mecâz çeşidine ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zâlimlerden olursunuz dedik”⁴⁵⁹ âyetinin yorumunda yer vermektedir. Âyette geçen مِنْهَا/cennetten kısmındaki zamirle cennet zikredilip, cennetin meyvelerinin kastedildiğini söyleyen ve bu yorumun doğruluğunun meyvenin cennetin ağaçlarından olması sebebiyle cennetten olmasına bağlayan Neseî, ifadedeki mecâz açıklamasına şöyle değinmektedir:

“Burada yasaklanan şey, ağaca yaklaşmak değil ağaçtan yeme eylemidir. Yaklaşma, yemenin sebebi olduğu için Allah Teâlâ, yasaklamayı yaklaştırmaya izafe etmiştir. Böylece bir şey, mecazî olarak sebebi ile isimlendirilmektedir. Yeme eyleminden yasaklandıklarının delili ise onların zellelerinin yeme eylemi ile gerçekleşmesidir.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Hâmid Avnî, *el-Minhacu'l-vâdih li'l-Belâga*, Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1/133. Bahâüddîn es-Subkî, mecâzı mürselin tanımını; “kendisi ile vaz’ olunduğu mana arasındaki alaka, benzerlik dışında olan mecâzdır” şeklinde yapmaktadır. Bk. Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi Bahâüddîn es-Subkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1423/2003, 2/130.

⁴⁵⁷ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûhuha ve efnânuha: ilmi'l-beyân ve'l-bedî*, 177-182; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî*, 240-248.

⁴⁵⁸ *Haberî Sıfatlar* konusuna tezin ikinci bölümünde yer verildiği için burada konuya dair ayrıntılı tahlillere yer verilmeden Neseî'nin mecâz açıklamaları özelinde temas edilmektedir.

⁴⁵⁹ el-Bakara, 2/35.

⁴⁶⁰ Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 2/101-102.

Yaklaşma sebebiyle yeme fiilinin ve bunun neticesinde de zellenin ortaya çıkacağını söyleyen Neseî, sonucun mecâzî mânada sebebiyle isimlendirildiğini zikrederek mecâzda *sebebiyyet alakası* kurmaktadır. Neseî, İmam Mâtürîdî'nin bir şeyin yakınlık ile elde edildiği ve dilde bir şeyin sebebiyle isimlendirilmesinin normal olduğu yorumunu⁴⁶¹ devam ettirmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî, *mecâz* terimini kullanmamakta böylece belâgî terime yer verme noktasında Neseî ile ayrılmaktadır.

Başka bir sebebiyyet alakasını ise Neseî, ﴿قُلْ بِسْمِ اللَّهِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ “De ki: Eğer böyle inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor”⁴⁶² âyetinin yorumunda şöyle zikretmektedir: "Buradaki imân, gerçek anlamıyla imân değildir. Çünkü imân, kötülüğü emretmez. İmân ancak iyiliği ve itaati emreder. Emretme fiilinin imâna izafe edilmesi mecâzdır. Bunun mânasının delâlet ve irşât olması da sebep olma yoluyladır.”⁴⁶³ Benzer bir kullanımın bulunduğu ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ “Kuşkusuz namaz, hayasızlıktan ve kötülükten meneder”⁴⁶⁴ âyetini de delil getirmektedir. Bu âyetteki *sebebiyyet alakası*na ise tefsirinde yeri geldiğinde şu satırlarla değinmektedir:

“Nehiy söz ile olur. Fakat burada engelleme mânasından mecâz yapılmaktadır. Çünkü namaz, namaz kılanı tüm bunlardan alı koyar. Namaz kılan, rabbine münacat eder (kendini açar, konuşur). Kişi namazın hakkını vermek istediğinde kalbi ile Allah’a yönelmesi ve Allah’a olan haşyet ve murakabe ile kalbini doldurması gerekir. Bu da onu namazdan sonraki günahlardan alı koyar.”⁴⁶⁵

Neseî, âyetlerdeki kelimeleri hakikat-mecâz bakımından yorumlarken mecâz anlamın ancak lafız, hakikate yorulmadığı takdirde verilebileceği düşüncesini burada da hissettirmektedir. Bu tavrıyla da Hanefî usûlcülerinin ortak tarzını yansıtmaktadır. Zira usûl-i fıkıhta hakikatin hükmü, “Lafzın hakikate hamledilmesi mümkün oldukça hüküm, lafzın hakikat mânasına bağlanır, mecâz mânasına bağlanmaz”; mecâzın hükmü ise,

⁴⁶¹ İmam Mâtürîdî, *Tefsîru ehli's-sünne*, 1/426. Ayrıca Beydâvî ve Ebüssuûd Efendi ise buradaki yasağın yaklaşmaya gelmesinin yeme eylemindeki haramlığın mübalağası ve ondan kaçınmanın gerekliliğiyle ilişkilendirildiğini söylemişlerdir. Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, 1/72; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 1/91.

⁴⁶² el-Bakara, 2/93.

⁴⁶³ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 2/340. Bu kısımda Neseî, “İmanınız hakikî mânada bir iman olsaydı, o sizin doğru yolda olmanıza vesile olurdu. Oysaki siz ancak kötülüğü emreden bir imana yani aslında inandığınız kötü şeylere uyuyorsunuz. Yani eğer siz iman ettik diyerek doğru söyleseydiniz, o halde sizin imanınız ne kadar da kötü şeyleri emrediyor. Halbuki (gerçek) iman, ancak iyiliği emreder” yorumlarına yer vermektedir.

⁴⁶⁴ el-Ankebût, 29/45.

⁴⁶⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 11/509. Kur'ân kelimelerine yer yer usul ilmindeki lafız anlamlarına yani şer'î hakikat manalarına uygun manalar veren Neseî, bu âyetteki فحشاء ve منكر kelimelerini de "fahşa, çirkin davranış; münker ise hem aklın hem de dinin kötü gördüğü davranıştır" diyerek açıklamaktadır.

“Hakîki mânâyı anlama imkânı bulunduğu sürece mecâzî mânaya göre yorum yapılmaz” şeklindedir.⁴⁶⁶ İmam Mâtûrîdî de âyeti, namazın nehyetmesi bakımından mecâz mânasına yormakta sebep-sonuç ilişkisi kurarak ismini vermese de mecâz-ı mürsele benzer bir tanım yapmaktadır. Buradaki mecâzı *dünya hayatının aldatması ve kitap ve sünnetin emredip nehyetmesi* tabirlerine benzeten Mâtûrîdî, onların vasıtasıyla sonuçların gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁶⁷ Buradaki sebebiyyet alakası, Neseî’nin yorumuyla birleştirildiğinde şöyle izâh edilebilir: kişi, namaz kılarak Allah ile meşgul olmakta O’na yaklaşmakta bu sebeple de kötülüklerden alıkonmaktadır. Böylece de namaz kılarak kötülüklerden uzak durmaktadır.⁴⁶⁸

Neseî, mecâzı mürselin müsebbebiyyet alakasına ise şu âyet-i kerime bağlamında işaret etmektedir: *إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* “Allah’ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler ve onu az bir şey karşılığında satanlar yok mu, onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacak! Onlar için elem verici bir azap vardır.”⁴⁶⁹ Haram olan şeyin, ateş (cehennem) olarak isimlendirildiğini böylece bir şeyin âkıbeti olan bir şeyle isimlendirildiğini söyleyen⁴⁷⁰ müfessir, bu şekilde sonucun zikredilip sebebin kastedildiğine *müsebbebiyyet alakasını* belirtmeden ve mecâz terimini kullanmadan yer vermektedir.⁴⁷¹

Mecâz-ı mürselin mahalliyyet alakasıyla ilgili Neseî, *﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا﴾* “Nice ülkeler var ki onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geliverdi”⁴⁷² âyetini yorumlamaktadır. *قَرْيَةٍ* kelimesinden önce hazırlanmış *أهل* muzafının olduğunu ve böylece köyden kastın köy halkı olduğunu söyleyen

⁴⁶⁶ Zekiyüddîn Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 365-366.

⁴⁶⁷ İmam Mâtûrîdî, *Tefsîru ehli’s-sünne*, 8/231. Benzer yoruma, Ebüssuûd Efendi’nin tefsirinde de rastlanmaktadır. Bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, 7/42.

⁴⁶⁸ Ayrıca âyette bulunan mecâz hakkında “Buradaki nehiy fiilinin, bir alaka veya benzerlikten dolayı mecâz mânasında kullanıldığı, bu şekilde namaz kılan kimseye kötülüğü terk etmenin kolaylaştırıldığı yoksa ifadenin namaz kılan kişinin kötülük yapmayacağı anlamı taşımadığı” söylenmektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 20/258.

⁴⁶⁹ el-Bakara, 2/174.

⁴⁷⁰ Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 3/61. Neseî, aynı kullanımın Nisâ sûresi 10. âyet ile Maide 42. âyetlerde de olduğunu söylemektedir. Benzer bir yorum, “Ateşin âkıbet olması dolayısıyla zikredildiğini” söyleyen Vâhidî’nin eserinde de görülmektedir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 3/506.

⁴⁷¹ Zemahşerî’nin de bu âyet yorumunda mecâz terimini kullanmaması dikkat çekicidir.

⁴⁷² el-A‘râf, 7/4.

Nesefî, âyetin son kısmında gelen *أَوْ هُمْ قَائِلُونَ* ibaresinin de halka delâlet ettiğini zira *halk* lafzının sıfatı olduğunu vurgulamaktadır. Buradaki kullanıma örnek olarak da *وَسَمَلِ الْقَرْيَةَ/Köye sor* (Yusuf, 12/82) âyetini getirmektedir.⁴⁷³ Bu şekilde müellif, mahalliyyet isimlendirmesinde bulunmadan mecâz-ı mürselin *mahalliyyet alakasının* açıklamasına yer vermektedir.⁴⁷⁴

Nesefî, mecâz-ı mürselin külliyyet alakasına *﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُبٌّ يَجْعَلُونَ﴾* “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır”⁴⁷⁵ âyetinin yorumunda değinmektedir. Buna göre âyet, bir şeyin isminin onun bir parçasına mecazî olarak verilmesinin mümkün (câiz) olduğunu göstermektedir. Parmakların kulakları tıkadığı zikredilmekte ancak bununla parmakların hepsinin değil bir kısmının tıkaması kastedilmektedir. Bunun mânası ise gök gürültüsünün korkusundan parmakları ile kulaklarını kapatmalarındır.⁴⁷⁶ Burada Nesefî, yine bugünkü ismiyle söylemese de mecâz-ı mürselin *külliyyet alakasına* vurgu yapmaktadır.

Nesefî, *﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾* “Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değiştirmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahtır”⁴⁷⁷ âyetindeki *yetimler* ibaresini mecâz-ı mürselin alakalarından *itibar mâ kâne* (geçmişe itibar) ile ilişkilendirmektedir. Buna göre daha önce yetim olanlara yetimler denilmektedir. Bu, o an ki durum için mallarını

⁴⁷³ Nesefî yeri geldiğinde bu âyetle ilgili şu satırlara yer vererek buradaki mecâzı, mecâzı mürselin mahalliyyet alakasıyla ilişkilendirmektedir; “Köye sor ifadesinde köy halkına sor manası vardır. Halin delaletinden dolayı halk kelimesi zikredilmemektedir.” Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 8/465.

⁴⁷⁴ Nesefî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 6/285. Âyet, kimi belâgat kitaplarında ise helak kelimesinin sebep, be's kelimesinin ise müsebbeb olduğu zikredilerek mecaz-ı mürselin alakalarından müsebbebiyyet ile ilişkilendirilmektedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga finûniha ve efnâniha: ilmi 'l-beyân ve 'l-bedî'*, 179. Ancak günümüz belâgat kitaplarındaki verilerde, mecaz-ı mürselin mahalliyyet alakası olduğu zikredilen *وَسَمَلِ الْقَرْيَةَ/Köye sor* (Yusuf, 12/82) ifadesiyle aynı gayeyle kullanılan bu âyetdeki köy ibaresi için de mecaz-ı mürselin mahalliyyet alakası olduğu daha mümkün gözükmektedir. Râzî, buradaki *قَرْيَةَ* kelimesinin vecihlerini ve buna mukabil mahzûf olan *أَمَل* kelimesinin takdir edilmesinin gerekçelerini şöyle sıralamaktadır: 1- Be's kelimesi ancak halk için söylenebilir. 2- Onlar uyuyorlardı ibaresindeki zamir, halk lafzına dönmektedir. 3- Azarlama ve uyarı mükellefler için ancak onların helakıyla gerçekleşir. 4- Gece veya gündüz uykusu da ancak köydeki halk için kullanılmış olabilir. Bk. Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 14/198.

⁴⁷⁵ el-Bakara, 2/19.

⁴⁷⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 1/374.

⁴⁷⁷ en-Nisâ, 4/2.

koruma, buluğa ermelerinde de mallarını onlara teslim etme emridir diyen Neseî, onların yetim olarak isimlendirilmesinin öncesine itibar edilerek yapıldığını vurgulamaktadır.⁴⁷⁸ Böylece Neseî, mecâz terimini zikretmeden mecâz-ı mürselin geçmişe itibâr çeşidinin tanımına işaret etmektedir.⁴⁷⁹

Serdedilen örneklerden anlaşıldığı üzere Ebû Hafs en-Neseî, mecâz-ı mürseli sadece mecâz olarak isimlendirmekte hatta bazı âyetlerde sadece mecâzın alakasını zikrederek mecâz terimini bile dile getirmemektedir.

3.2.2.2. İsti'âre

Alakasız benzerlik olan lügavî mecâz çeşidine isti'âre denmektedir.⁴⁸⁰ Başka bir deyişle isti'âre, iki ögesinden biri hazfedilmiş teşbîhtir.⁴⁸¹ Belâgat ilminde müfred isti'ârede benzeyen ya da benzetilenden birinin hazf olması bakımından: tasrihiyye ve mekniyye; isti'ârede bulunan kelimenin çeşidi⁴⁸² bakımından asliyye ve tebeiyye; benzeyen ve benzetilenin mürekkep olması bakımından temsiliyye çeşitlerine ayrılmaktadır.⁴⁸³ İsti'âre sanatı, bu çeşitlerine ayrılıncaya kadar mecâz⁴⁸⁴ veya teşbîh olarak değerlendirilmiştir. Neseî, bu ayrıntılı taksime yer vermemekle birlikte aşağıdaki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere isti'âreyi genel olarak mecâz kategorisinde değerlendirmekte bazen de isti'âre sanatının bulunduğu ibareye dair *hem mecâz hem de teşbîh içerikli ifade* açıklamasını yapmaktadır. Diğer bir deyişle belâgat ilminin sistematik hale gelmesinden sonra isti'âre ve çeşitleri içerisinde değerlendirilen sanatlara Neseî, mecâz ismiyle işaret etmektedir.⁴⁸⁵ Ancak haberî sıfatlar meselesinde müfessir, mecâz yerine *isti'âre* veya *mukâbele* lafızlarını kullanmayı tercih etmektedir. Onun mukâbele derken kastettiği, müstakil bir ilim olarak temayüz eden belâgatta müşâkele ismini alan sanattır.

⁴⁷⁸ Neseî, *et-Teyisr fi 't-tefsîr*, 424.

⁴⁷⁹ Bu örnekte de açıkça görüldüğü üzere belâgatın bazı isimlendirmeleri, diğer İslâmî ilimlerdeki isimlendirme ve konuya nasıl değindiklerine göre de şekillenmiştir.

⁴⁸⁰ Kazvînî, *el-İdâh*, 212.

⁴⁸¹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî'nühâ ve efnânuhâ: ilmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 188.

⁴⁸² Câmîd isimle yapılan isti'âreler, asliyye; müştak isim, fiil ve harflerle yapılan isti'âreler ise tebeiyyedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fî'nühâ ve efnânuhâ: ilmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 216; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, 70; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 250-266.

⁴⁸³ İsti'âre sanatında çok çeşitli taksim bulunmaktadır. Bizim vermeyi tercih ettiğimiz özet mahiyetindedir. Zira isti'âre, gelenek içerisinde üzerine uzunca tartışmaların yapıldığı konulardandır.

⁴⁸⁴ Abdülkâhîr'in isti'âreyi bazen mecâz-ı akliye bazen de mecâz-ı lügavîye dahil ettiği söylenmektedir. Bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/136.

⁴⁸⁵ Ancak haberî sıfatlar ile ilgili âyet tefsirlerinde *isti'âre* lafzını kullandığı görülmektedir. Bu hususla ilgili tezin ikinci bölümündeki *İstivâ* başlığına müracaat edilebilir.

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِأَهْدَىٰ فَمَا رَیَحْتُ بِتَحَارُّهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ “Doğruluğa karşılık sapkınlığı

satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır”⁴⁸⁶ âyetinin *doğruluğa karşılık sapkınlığı satın alırlar* kısmını yorumlarken Neseî, bu ifadenin mecâzî bir anlatım ve muradı aktarmanın (beyân) en belîğ şekli olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda bu tarz ifadelerin insanlar üzerinde en etkili üslûplardan biri olduğunu ve Kur’ân’da birçok yerde bulunduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸⁷ Âyette geçen hidayet ve dalâlet kelimelerinde istiâre bulunduğunu söyleyen müfessir, *اشترى/satın alma* fiilinin malı başka bir malla değiştirmek anlamına geldiğini ifade etmekte, ticaret ile hidâyet ve dalâlet arasındaki câmi’yi (yani istiaredeki alakayı) de seçme ve değiştirme olarak tayin etmektedir. Böylece Neseî’nin bu âyetin tefsirinde *istiâre* ve *câmi’* terimlerini kullandığı görülmektedir. Âyet açıklamasında “Her müşteri hem seçen hem değiştirendir. Onlar da küfrü hidâyete tercih etmişler, hidâyeti küfürle değiştirmişlerdir” açıklamalarına yer veren müellif, bu ifadelerle istiâredeki alakayı izah etmektedir. Aynı zamanda açıklamalarını “Körlüğü hidâyete tercih ettiler” (Fussilet, 41/17) ve “Kim imânı küfre değiştirirse” (el-Bakara, 2/108) âyetleriyle desteklemektedir.⁴⁸⁸ Zemahşerî ise bu âyette Neseî ile benzer açıklamalar yaptıktan sonra ifadedeki belîğ anlatımı istiâre olarak isimlendirmekte mecâz-ı müreşşaha olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁹ Bu âyet özelinde iki müfessirin belâgat terimlerini kullanımları karşılaştırıldığında Neseî’nin sanata ve inceliklerine dair bilgilere yer verdiği Zemahşerî’nin ise sonradan istiâre-i müreşşaha olacak bir sanata mecâz-ı müreşşaha ismiyle yer verdiği görülmektedir. Neseî istiâre terimini Zemahşerî ise mecâz terimini kullanmakta ancak teşrih terimiyle de istiârenin çeşidine işaret etmektedir. Neseî’ye uygun olarak tefsirlerin genelinde de bu âyetteki satın alma eyleminin; değiştirmek, bir şeyi bırakıp başka bir şeyi almak, tercih etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ el-Bakara, 2/16.

⁴⁸⁷ Neseî, el-Furkân, 25/23; el-Hâkka, 69/11; Yasin, 36/37; ez-Zuhrûf, 43/48; el-Bakara, 2/16, 223 âyetlerini de örnek olarak göstermektedir.

⁴⁸⁸ Neseî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 1/347–348. Günümüz belâgat ıslahına göre ise buradaki istiâre sadece benzetilen öğenin söylenmesi bakımından istiâre-i tasrihiyyeye, kullanılan kelime çeşidi bakımından ise istiâre-i tebeiiyyeye dahil olmaktadır.

⁴⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/70.

⁴⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/388; el-Vâhidî, *Tefsîru’l-Basît*, 2/177; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meânî’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrût: Alemu’l-Kutub, 1408/1988, 1/92. Özellikle Zeccâc’ın satın almayla alakalı söyledikleri, Neseî’nin söyledikleriyle büyük oranda paralellik göstermektedir.

Nesefî'nin istiâre konusuna değindiğı başka bir âyet ise *فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ*

“Onlar için ne gök ağladı ne de yer. Kendilerine aman da verilmedi”⁴⁹¹

âyetidir. Ona göre âyetin yorumu şu şekildedir:

“Araplarda büyük bir zat vefat ettiğinde *بَكَتْ لَهُ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ/Gök ve yer ona ağladı* derlerdi.⁴⁹² Bununla da o kimsenin başına gelen musibetin tüm mahlûkâtın başına gelmiş gibi umûmî olduğu kastedilirdi. Yani onun için herkes ağladı. Aslında bununla kastedilen şu olurdu: Şâyet bir ölünün üzerine gökyüzünün ve yerin ağlaması mümkün olsaydı onlar bu adam için ağlarlardı. Köye sor! (Yusuf, 12/82) kullanımında olduğu gibi burada da yer ve gök ile kastedilen yer ve gök ehlidir.”⁴⁹³

Nesefî, bu âyet yorumunda mecâz terimine yer vermemekte ancak “Köye sor”⁴⁹⁴ âyetini bu âyetle kıyaslayarak burada da mecâz yapıldığına işaret etmektedir.⁴⁹⁵ İmam Mâtürîdî de *السَّمَاءُ* ve *الْأَرْضُ* kelimelerini Nesefî gibi yer ver gök ehli olarak yorumlamaktadır.⁴⁹⁶ Görüldüğü gibi Mâtürîdî ve Nesefî bu üslubu açıklarken *istiâre* terimini kullanmamakta ancak onun mecâzın bir çeşidi olduğunu söylemektedirler. Zemahşerî'nin açıklamalarına bakıldığında ise dikkat çekici bir şekilde Nesefî'nin yer verdiği Arapların önemli bir kimsenin vefatında söylemeyi âdet edindikleri *yer ve gök ona ağladı* deyimini kullandığı görülmektedir. İki müfessir âyeti benzer şekilde açıklasa

Bununla birlikte bu istiâre çeşidi belâgat eserlerinde *istiâre-i ma'kul li ma'kul* çeşidine dahil edilmektedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü 'l-beyân ve 'l-bedî'*, 195.

⁴⁹¹ ed-Duhân, 44/29.

⁴⁹² Aynı açıklamalar, *Nehcü'l-belâga* Şarihi İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)'in eserinde de bulunmaktadır. Buna göre, “Bu ifadede o kişilerin, ölümünden sonra üzerine üzülmeyi hak etmeyen kimseler olduğu söylenmektedir. Çünkü Araplar, değerli birinin ölümünde *yer ve gök ona ağladı* derlerdi.” Bk. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdulhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu nehci 'l-belâga*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 13/126.

⁴⁹³ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 13/327. Köye sor âyeti günümüz belâgat kitaplarında mecaz-ı mürselin mahalliyet alakası başlığında işlenmektedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü 'l-beyân ve 'l-bedî'*, 259. Ayrıca bu tez içerisinde ilgili başlık altında da işlenmiştir.

⁴⁹⁴ Yusuf, 12/82.

⁴⁹⁵ Nesefî gibi *köye sor* âyetini benzer kullanım olarak zikreden İbnü'l-Esîr, burada istiâre sanatı olduğunu söylemekte cansız varlıklara insan vasfı verilerek dilde genişlik yapıldığını ancak benzetme yapılan iki şey arasında (yer/gök ve insan arasında) bir ortaklık olmadığını söylemektedir. Buna ek olarak İbnü'l-Esîr bu kullanımı hadisile de destekleyerek *هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَ تُحِبُّنَا/Uhud bizi sever, biz de Uhud'u* hadisine yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/67; 1/350-351. Hadis için bk. Buhârî, “Kitâbu'l-Cihâd ve's-Seyr”, 71 (No. 2889). Bu kısımda İbn Cinnî'nin mecâz tanımına da yer veren İbnü'l-Esîr, “İbn Cinnî'ye göre mecâz üç anlam için yapılmaktadır bunlar; ittisâ', teşbîh ve tekid şeklindedir. Bunlar olmazsa söz hakikat olur” satırlarına yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/68. Konuya hakikat ve mecâzın farkı başlığı altında yer veren İbn Cinnî'ye göre istiâre çeşitleri, mecâza dahildir. Ayrıca İbn Cinnî de Nesefî ve İbnü'l-Esîr gibi “Köye sor” âyetini ittisâ' olarak yorumlamaktadır. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/418-422.

Âlimlerin âyetteki mecâzı yorumlama şekli, istiârenin çeşidini belirleme veya değıştirme adına belirleyici olmaktadır. Yer ve gökten kastın, onların halkı olduğunu söyleyene göre sadece istiâre olurken yer ve göğün insana benzetilmesi görüşüne göre istiâre-i mekniyye-i tahyiliyye yapılmış, olayın büyüklüğünü anlatmak için bir durumun başka bir duruma benzetilmesi görüşünü benimseyene göre ise istiâre-i temsiliyye-i tahyiliyye yapılmıştır.

⁴⁹⁶ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 4/276-277.

da Neseî, buradaki istiâre sanatının mecâz olduğuna kıyas yoluyla işaret ederken Zemahşerî temsil olduğunu söylemektedir.

İstiâre sanatının belâgat ilminde çok kullanılan örneklerinden olan şu âyet hakkında da Neseî, mecâz açıklaması yapmaktadır: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (Zekeriyya): Rabbim! demişti, benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı. Rabbim! sana ettiğim duâlarda hiç eli boş dönmedim.”⁴⁹⁷ Neseî, âyetteki اشتعل fiilinin alevlenmek anlamına geldiğini belirtmekte ateşin odunda yayılması gibi beyazlığın da saçta yayıldığına ifade edildiğini söyledikten sonra bu ifadenin mecâz olduğunu açıkça zikretmektedir.⁴⁹⁸ Neseî’nin mecâz dediğine Zemahşerî, istiâre demekle benzetme alakasını ise saçın beyazlığının ateşin alevine, başın da ateşin tutuşmasına benzetilmesi şeklinde olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁹

Başka bir yorumunda ise istiâreyi hem mecâz hem de teşbîh terimleriyle açıklamaktadır. ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتُ لَخَذْتُ عَلَيْهِ جَزَاءً﴾ (Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o (Hızır) hemen onu doğrulttu. Mûsâ dileseydin elbet buna karşı bir ücret alırdın dedi”⁵⁰⁰ âyetinde yer alan *yıkılmak üzere bulunan* kısmına yönelik tefsirinde bu ifadelerle yer veren Neseî, ibarenin yıkılmaya ve parçalanmaya yaklaşmış anlamına geldiğini zikretmektedir. Ona göre buradaki يُريد fiili mecâzî olmakla birlikte bir eylemi gerçekleştirmek isteyeninin haline benzetme yapılmaktadır. Müellif akabinde fiildeki benzetme anlamına şu beyitle istiḥatta bulunmaktadır:

يُرِيدُ الرُّمْحُ صَدْرَ أَبِي بَرَاءٍ وَ يَرْعَبُ عَنْ دِمَاءِ بَنِي عَقِيلٍ

⁴⁹⁷ Meryem, 19/4.

⁴⁹⁸ Neseî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 10/165.

⁴⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/4. Neseî, aynı tutumu (istiâreyi başka bir isimle isimlendirmeyi) teşbîh ile de yapmaktadır. Nahl sûresi 92. âyetteki ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾ ibarelerin yorumunda, “üzerine Allah’a yemin ettiğiniz şeyleri bozmayın. Böylece sağlam bir ip eğiren kadının dönüp ipini bozması gibi olur misaliniz. Bu kötü bir şeydir. Çirkinliğini siz de bilirsiniz” satırlarına yer vererek iki durumun birbirine benzetildiğine değinmekte ancak istiâre olarak isimlendirmemektedir. Bu âyet, günümüz belâgat eserlerinde ise istiâre bahsinde incelenmektedir. Neseî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 9/324.

⁵⁰⁰ el-Kehf, 18/77.

Mızrak, Ebû Berâ'nın göğsüne saplanmak ister Beni Akîl'in ise kanından kaçar⁵⁰¹

Nesefî'nin âyete dair mecâz ve teşbîh olduğu yönündeki açıklamaları, müteahhir dönem belâgat ilminde istiâre olarak karşılığını bulmaktadır. Müellifin hem mecâz hem de teşbîhi zikretmiş olması, kelimenin hakikat anlamında kullanılmadığının yanı sıra mecâzî anlamda kullanılmasının benzetme kaynaklı olduğuna işaret etmesi bakımından istiâre sanatına yakın bir tarif olmaktadır. Zemahşerî ise burada istemek fiiliyle, yakınlık mânasından istiâre yapıldığını dile getirmektedir.⁵⁰² Ebû Hayyân, Nesefî'ye benzer bir şekilde âyette hem benzetme hem de mecâz sanatı bulunduğuna değinmektedir. Ancak şu farkla ki Nesefî'nin teşbîh dediğine o, istiâre demektedir. Bu görüşlerini şu açıklamalarla dile getirmektedir: “Duvara iradenin isnat edilmesi, mecâz ve istiâre sanatındandır. Akıllı varlıkların fillerini akılsız hayvan ve cansızlara isnat etme veya akılsız varlık olan hayvanların akıllı varlıkların yerine konulması, Arapların sözlerinde çokça bulunmaktadır.”⁵⁰³ Ebû Hayyân'ın bu tarifi belâgattaki teşhis sanatının tarifine uymaktadır.⁵⁰⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki Nesefî, bugün istiâre olarak isimlendirilen bazı sanatlara teşbîh ismiyle değinmektedir.

Nesefî, benzer kullanımların yer aldığı iki farklı âyetlerin birinde mecâz terimini kullanmazken diğerinde kullanmaktadır. ﴿قُلْ أَفَأَتَّخِذُكُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْ يُنْفِضَهُمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ “De ki: Öyleyse O’nu bırakıp da kendilerine bile fayda sağlama veya zararı önleme gücüne sahip olmayanları veliler yerine mi koyuyorsunuz? Sor onlara: Hiç kör ile gören bir olur mu; yahut karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?”⁵⁰⁵ âyetini Nesefî, mecâz veya istiâre olarak isimlendirmeden açıklamaktadır. Âyette yer alan الظُّلُمَاتُ ve النُّور kelimeleri hakkında “Bunlar küfür ve imândır. Küfür, kendisiyle hidâyete erilmeyen karanlık; imân ise kendisiyle hidâyete erilen nurdur ve ikisi eşit değildir”⁵⁰⁶ satırlarına yer vermekte *mecâz* veya *istiâre* demese de hakikat anlamında

⁵⁰¹ Nesefî, *et-Teyisr fi't-tefsîr*, 10/121. Zikri geçen beyit, Taberî tefsiri, Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseri gibi klasik kaynaklarda da yer almaktadır. Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381, 1/410; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/79.

⁵⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/737.

⁵⁰³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/210.

⁵⁰⁴ İsmail Durmuş, “Teşhis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/565-566.

⁵⁰⁵ er-R'ad, 13/16.

⁵⁰⁶ Nesefî, *et-Teyisr fi't-tefsîr*, 9/48.

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ kullanılmadığı düşüncesinde olduğunu belli etmektedir. Buna mukabil Allah “مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُم فِيهَا خَالِدُونَ” iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdır⁵⁰⁷ âyetinin yorumunda mecâz terimini kullanmaktadır. Buna göre “Karanlıklar, dalâletler anlamına gelmektedir çünkü karanlıklarda kişi bir şey göremez. Aynı şekilde dalâlette olan da doğruyu göremez” satırlarına yer vererek يُخْرِجُونَ kelimesine dair ince bir farka dikkat çekerek mecâz yorumunu fiil için yapmaktadır. Buna göre sadece gelecek değil mâzi ve hal anlamını da ihtiva eden fiil, şâyet inkârdan sonra imân eden bir kimse hakkında yorumlanırsa hakikat mânasında çıkarma anlamına gelmektedir. Şâyet mü’min olarak büyüyen bir kimse hakkında yorumlanırsa engelleme mânasına gelmekte ve mecâz anlamda kullanılmaktadır. Falanca oğlunu mirastan çıkardı aynı kullanıma sahiptir. Yani mirastan menetti anlamındadır.⁵⁰⁸

*Karanlıklardan aydınlığa çıkarma*⁵⁰⁹ kısmı hakkında Nesefî, bu ifadenin mahlûkâtın fiillerinin Allah’ın dilemesi ve yaratmasının delili ve Mu‘tezile’ye karşı bir hüccet olduğunu söylemektedir.⁵¹⁰ Kâdî Abdülcebbar’ın ilgili âyet hakkındaki yorumlarına bakıldığında Nesefî’nin karşı delil getirdiği görüş fark edilmektedir. Zira Kâdî, bu âyete binaen kulların inanan kimselerden olmalarının Allah’ın fiili olmadığı gibi âyetin devamındaki tağutların da onların inkarlarının faili olmadığını belirtmektedir. Ona göre nasıl ki *aydınlıktan karanlıklara çıkaran* tağutlar ile kastedilen onların, insanları inkara çağırımları ise *karanlıklardan aydınlığa çıkarma* fiiliyle de Allah Teâlâ, lütfunu kastetmektedir. İmân ve inkar için çıkarma fiilinin hakiki anlam ifade etmediğine vurgu yapan Kâdî, bu eylemin cisimlerin intikali mânasını karşılaması sebebiyle âyette mecâz

⁵⁰⁷ el-Bakara, 2/257.

⁵⁰⁸ Nesefî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 3/340.

⁵⁰⁹ الظلمات ve النور kelimelerinin Kur’ân-ı Kerim’de Enâm sûresi ilk âyet dışında mecâz anlamında kullanıldığı konusunda âlimlerin genel bir kanaati vardır. Bk. el-Vâhidî, *et-Tefsîr l-basît*, 4/369. Ayrıca Nesefî, Enâm sûresi birinci âyetteki ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ “Karanlıkları ve aydınlığı yaratan (kılan)” ibaresi hakkında “Her şeyi yaratan” yorumunun akabinde Hasan-ı Basrî’nin küfür ve imandan kinâye olduğunu söylediği görüşünü vermektedir. Ona göre bu ibare, kulların tüm fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna delil teşkil etmektedir. Ayrıca İbn Abbas’ın bunları gece ve gündüz olarak tevîl ettiği görüşünü de serdetmektedir. Bazı âlimlerin, bu âyet dışındaki tüm “الظلمات و النور” terkinin iman ve küfre denk geldiğini sadece bu âyetin gece ve gündüz manasına geldiği görüşünde olduklarını Nesefî de belirtmektedir. Bu konu hakkında bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 6/10–11.

⁵¹⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 3/342. Nesefî’nin bu tavrı, tefsir boyu devam etmiştir. Âyet yorumlarında özellikle Mu‘tezile’ye karşı argüman topluyor izlenimi uyandırmaktadır.

ve teşbih yoluyla kullanıldığını söylemektedir.⁵¹¹ Zemahşerî ise bu âyeti kısaca açıklamakta ancak mezhebî görüşünü Kâdî kadar belli eden bir yoruma yer vermemektedir. Neseî'yi destekleyen ve âdetâ açıklayan satırlara yer veren Râzî, âyetteki *karanlıklar ve aydınlık* kelimelerinden kastın, inkarlar ve imân olduğu hakkında âlimlerin icmâ ettiğini söylemektedir. İnsanı küfürden çıkarıp imâna ulaştırmanın Allah Teâlâ olduğu hakkında âyetin açık olduğunu bu sebeple imanın Allah'ın yaratmasıyla vuku bulduğunu vurgulayan Râzî, bunların kulların fiilleri olması halinde kulların kendilerini küfürden çıkarıp imâna sokması gerektiğini belirtmekte bunun da âyetle çelişen bir yorum olduğuna dikkat çekmektedir.⁵¹² Âyetteki belâgî inceliğe bağlı yorumların, müfessirlerin itikâdî düşüncesiyle şekillendiği bu örnek özelinde de ortaya çıkmaktadır.

Neseî belâgat kitaplarında istiâre-i mekniyyeye örnek verilen ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَيْنَا فِي﴾
﴿قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ بِكُفْرِهِمْ﴾ “Onlar işittik ve isyân ettik dediler. İnkârları yüzünden kalpleri buzağı sevgisiyle dopdoluydu”⁵¹³ âyetini, mecâz olduğunu söylediği başka bir âyete kıyasla açıklayan görüşe yer vermektedir. Bu kullanımın Araplardaki أَشْرَبَ الصَّبْغُ فِي التَّوْبِ /Boya elbiseye içirildi tabirine benzediğine dikkat çeken bu görüşe göre, Arapların kullanımlarında bulunan âyetteki bu cümleye حُبُّ الْعِجْلِ /Buzağı sevgisi anlamı gizlenmektedir. Buradaki anlatım da ﴿وَسَلِّ الْقُرْآنَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ “İstersen orada bulunduğumuz şehrin halkına ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor”⁵¹⁴ âyetinde olduğu gibi⁵¹⁵ bir kullanıma sahiptir. Neseî, bu âyet hakkında fiillerin yaratılması mevzusuna da değinmektedir. Buna göre müşriklerin kendi fiilleri sebebiyle buzağı sevgisinin kalplerine yerleştiğini söylemek mümkün olduğu gibi Allah Teâlâ'nın bu

⁵¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü 'l-Kur'ân ani 'l-metâin*, 71.

⁵¹² Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 7/18.

⁵¹³ el-Bakara, 2/93.

⁵¹⁴ Yûsuf, 12/82.

⁵¹⁵ Bu âyet belâgat ilminde mecâzı mürselin mahalliyet alakası bahsinde işlenmektedir. Müellifin bu âyete atıfla konuyu açıklaması bahsi geçen âyeti de bu konuda işlediğini gösterir niteliktedir. Râzî, bakara 93. âyette istiâre sanatı olduğunu söylemiş, Neseî de Yusuf 82'ye atfederek mecâzı mürsele yakın görmüştür. Zemahşerî de aynı tavırla mecâzı mürselin mahalliyet alakası konusunda geçen Nisâ 10. âyeti örnek göstermiştir. Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 3/604. Bazı ir'âbu'l-Kur'ân eserlerinde teşbihi belîğ olarak geçmektedir. Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Derviş, *Ir'âbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*, Hıms: Dâru'l-İrşâd li's-Şu'uni'l-Câmi'iyye, 1415, 1/149. Âyetin bu şekilde farklı âlimlerce farklı sanatlarla dahil edilmesi bir bakıma belâgata bakış açılarını yansıtırken bir bakıma da düşünme şekilleri hakkında bilgi vermektedir. Çünkü bu âyet tahlillerinden sonra diyebiliriz ki itikâdî mezhebî farklılıklar amelî mezhep farklılıkları gibi coğrafi özelliklerin yanı sıra bakış açısı farklılığından da kaynaklanmıştır. Mu'tezile olan âlimin sonradan Eş'arî mezhebini benimsemesi buna örnek gösterilebilir.

sevgiyi onların kalplerine yerleştirdiğini söylemek de mümkündür. Bu yönüyle âyetin, fiillerin Allah tarafından yaratıldığının delili olduğuna işaret eden müellif *بُكَرِهِمْ* ifadesinin de kulların fiil ve tercihlerinin ispatı olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁶ Neseî, belâgat sanatını ismini zikretmeden ama benzer kullanım âyetini getirerek anlatmakta ve hemen akabinde de âyeti kelâmî mesele olan *halku efalül ibad* konusuyla bağdaştırmaktadır. Hatta devamındaki *بُكَرِهِمْ* ibaresinin Ehl-i Sünnet için kafirlerin fiilleri ve seçimlerinin ispatı hakkında delil teşkil ettiğini söylemektedir.

3.3. Kinâye

Kinâye sözlükte, bir şey söylemek ancak onunla başka şey kastetmek mânâsına⁵¹⁷ gelmektedir. Belâgat terimi olarak ise bir sözü hem hakikat hem mecâz anlamına gelecek şekilde fakat hakîki anlamının dışında kullanmaktır.⁵¹⁸ Belâgat terimi olarak kinâye, temelde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar; sıfattan kinâye, zattan (ne sıfat ne de nisbetten) kinâye ve nisbetten kinâye şeklindedir.⁵¹⁹ Ayrıca Sîbeveyh, Ebu Ubeyde ve Ferrâ gibi ilk dönem dil âlimleri tarafından kinâye kavramı, zamir mânâsında kullanılmaktadır.⁵²⁰ Bunların dışında *كناية عن ... anlamındadır* mânâsında kullanılmaktadır. Neseî, sayılan bu üç değişik anlamı da kinâye için kullanmaktadır. Burada ise belâgat terimi olan kinâye örnekleri incelenecektir.

Neseî, *﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا*
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا
“Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleri ile ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Kuşkusuz Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir”⁵²¹ âyetindeki *elleri ve*

⁵¹⁶ Neseî, *et-Teyssîr fî t-tefsîr*, 2/339–340.

⁵¹⁷ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî l-belâgiyye*, 3/154; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü’l-beyân ve’l-bedî’*, 283.

⁵¹⁸ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 269.

⁵¹⁹ Kazvînî, *el-Îdâh*, 242; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî’*, 268-272. Buradaki sıfat, gramerde eş anlamlısı *نعت* olan sıfat kavramından farklı; cömert, cesur gibi kişilerin özelliklerini gösteren manevî sıfat anlamındadır.

⁵²⁰ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî l-belâgiyye*, 3/155. Neseî de bu tavra ortak olan âlimlerdendir.

⁵²¹ el-Mümtehhine, 60/12.

ayakları arasında iftira uydurma tabiri hakkında kinâye açıklamalarına yer vermektedir. Buna göre bu tabir, buldukları çocuklar ve başkalarından olan evlatlarından kinâyedir. Eller, buldukları çocuklar için; ayaklar, doğurdıkları çocuklar için kullanılmaktadır. Çünkü kadın çocuğu eliyle bulduğu ve kendisinin doğurduğuna yakıştırdığı için eli ile ayakları arasında bir iftira atmış olmaktadır.⁵²² Zemahşerî'ye göre burada kadınların eşlerine yalan yere çocuk isnat etmelerinden kinâye yapılmaktadır. Buna göre kadınların iki ellerinin arasındaki karınlarında çocukları taşıdıkları ve iki ayakları arasında bulunan ferclerinden çocukları doğurdıkları için elleri ve ayakları tabiri kullanılmaktadır.⁵²³

Nesefî'nin açıkça kinâye olarak yorumladığı başka bir tefsiri de وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ “Diri ve her şeyin varlığı kendine bağlı olan Allah'ın huzurunda yüzler (başlar) hicabla eğilmiştir; zulmü yüklenmiş olan ise hüsrana uğramıştır.”⁵²⁴ âyetidir. Buna göre yüzler, insanlardan kinâyeye edilmektedir. Çünkü itaat ve boyun eğmenin izleri, ﴿وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ ve ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ve ﴿وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ âyetlerinde⁵²⁵ olduğu gibi yüzlerde görünmektedir.⁵²⁶

Nesefî'nin kinâyeye yorumuna yer verdiği başka bir âyet, ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ “Meryem oğlu Mesîh sadece bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Onun annesi dürüst ve inançlı bir kadındır. İkisi de yiyip içen birer insandı.”⁵²⁷ âyetidir. O ikisi yemek yerlerdi sözündeki yemek yeme ifadesinin, acıkan ve susayan kimseler mânasında açıklayan Nesefî, bu ifadenin ihtiyaç gidermekten kinâyeye olarak geldiğini ve bu sebeple onlardaki hudûs işaretlerinin açık olduğunu söylemektedir.⁵²⁸ Nesefî, yine konuyu haklı olarak kelâmî bir yere taşımaktadır.

⁵²² Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 14/396–397. İmam Mâtürîdî, buradaki kinâyeye sanatıyla ilgili açıkça bir yorum yapmamakla birlikte İbn Abbas'ın şu yorumuna yer vermektedir; “Kadınların zina sonucu doğurdıkları çocukları eşlerine isnat etmesi yasaklanmıştır.” Bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/625.

⁵²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520. Ebû Hayyân ve Ebüssuûd Efendi, bu âyetteki kinâyeye yorumunda Zemahşerî'yi takip etmişlerdir. Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/161; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 8/240.

⁵²⁴ Tâhâ, 20/111.

⁵²⁵ el-Kıyâme, 75/22-24.

⁵²⁶ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 10/345. Nesefî'nin bu sanatın açıklamasında İmam Mâtürîdî'nin izinden gittiği görülmektedir. Zira o da yüzlerin, kişilerden kinâyeye olduğunu ifade etmiştir. Bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/349. Nesefî ve İmam Mâtürîdî'nin yorumları kinâyeyi çeşit olarak zattan kinâyeye şeklinde açıkladıklarını ve bugünün kinâyeye tanım ve çeşitleriyle son derece uyum içerisinde bir yorumu yer verdiklerini göstermektedir. Farklı bir yorum olarak bu âyette mecâz-ı akli olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/311.

⁵²⁷ el-Mâide, 5/75.

⁵²⁸ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 5/450. İmam Mâtürîdî, açıkça kinâyeye olduğunu söylemese de bu ifadenin ilahlık vasfını olumsuzlamak manasında geldiğini belirtmektedir. Bk. İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/567.

Zira âyetle onların tanrı olmadıklarını söylemek sadedinde insani özelliklerinin vurgulandığı açıktır. Neseî de bu sefer Hristiyanlara cevap vermekte onların Hz. İsa hakkındaki ilah olma yakıştırmalarının çürüdüğünü belirtmektedir. Bu ve benzeri âyetler sebebiyle aslında kinâye konusu da kelâm âlimleri arasında sıkça gündeme getirilerek işlenen ve tartışılan bir mevzu olmuştur. Âyetle hudûs delili olduğunda ittifak eden müfessirler delilin yemek yemeden mi yoksa ihtiyaç gidermekten mi kaynaklandığına dair farklı yorumlar serdetmişlerdir. Râzî hudûs delilinin âyetteki yeme eyleminin ihtiyaç gidermekten kinâye olmasına bağlayan Neseî gibi düşünen âlimleri eleştirmekte başlı başına yemek yeme faaliyetinin hudûs delili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre yemek yeme, yemeye olan ihtiyaçtan ibarettir ve bu ihtiyaç zaten Hz. İsa'nın ilâh olmadığının en kuvvetli delillerindendir. Bu sebeple bu ifadenin başka bir şeye kinâye olarak geldiğini söylemeye gerek yoktur.⁵²⁹ Ebû Hayyân da Râzî'nin izinden giderek "Müfessirlerin bir grubunun iddia ettiği gibi yeme eyleminin, hacet gidermeden kinâye olmadığını bu ifadenin, hudûs özelliklerine dikkat çekmek için söylendiğini" belirtmektedir.⁵³⁰ yeme eyleminin zikri, insan özelliği olması sebebiyle Hz. İsa (a.s) ve Hz. Meryem'e yöneltilen ilahlık vasfını olumsuzlamak için kullanılmış⁵³¹ sıfattan kinâye çeşididir.

4. Bedî' İlmi

Belâgat terimi olarak bedî', muktezâyı hale uygun sözü, güzelleştirme yollarının kendisiyle bilindiği ilimdir.⁵³² İlk defa İbnü'l-Mu'tez tarafından müstakil ilim olarak esere konu edilen bedî' ilmi, geldiği son şeklinde muhassinât-ı lafziyye ve muhassinât-ı ma'neviyye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵³³ Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hafs en-Neseî, lafzî güzelleştiricilerden *seci* sanatına, manevî güzelleştiricilerden ise *mukâbele* ve *müşâkele* sanatlarına değinmektedir. Birer örnekle Neseî'nin bu sanatlara nasıl yer verdiği gösterilecektir.

⁵²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/409-410.

⁵³⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/333.

⁵³¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/286. İbn 'Âşûr, insan olmanın belirgin bir vasfı ve İncillerde Hz. Meryem'in hurma yediğinden bahsedilmesi dolayısıyla yeme eyleminin kullanıldığını söylemektedir.

⁵³² Kazvîni, *el-İdâh*, 255; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 279.

⁵³³ Bu taksimin alt başlıkları hususunda farklı görüşler olmakla birlikte temelde şu şekilde ayrılmaktadır: Muhassinât-ı Lafziyye; 1- Cinâs, 2- Seci, 3- Reddu'l-'Acz ale's-Sadr, 4- Hüsn-i İbtidâ', 5- Hüsn-i İntiha', 6- Müvâzene. Muhassinât-ı Ma'neviyye; 1- Tıbâk, 2- Mukâbele, 3- Tevriye, 4- Hüsn-i Ta'lîl, 5- Te'kidü'l-Medh bimâ yuşbihu'z-Zem, 6- Te'kidü'z-Zem bimâ yuşbihu'l-medh, 7- Üslûbu'l-Hakîm. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*, 321-360.

Nesirdeki ifade sonlarının aynı kafiyeli veya benzer olması anlamında belâgat terimi olarak kullanılan seci⁵³⁴ sanatına Neseî, ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ “Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır”⁵³⁵ âyetinin tefsirinde yer vermektedir. Sözü farklı üç şekilde daha gelme ihtimali varken neden bu formunun tercih edildiğine yönelik kendi kendine sorduğu üç soruyu i‘câz konusu ve kelâmî düşüncesiyle dil kurallarına başvurarak şöyle delillendirmektedir:

“1-Neden daha kısa olan ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ şeklinde değil de ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ şeklinde buyurdu diye sorarlarsa önceki âyette geçen iki ibarenin sonları olan يوقنون ve ينفقون lafızlarıyla uyum sağlanmaktadır deriz. 2- Neden ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ şeklinde buyurdu da ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ şeklinde söyledi diye sorarlarsa, (bu dediğin şekliyle olsaydı) hidâyete ermeleri, Rableri tarafından olduğu açıklanmadan beyan edilmiş olurdu deriz. 3- Peki neden ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ buyurmadı zira bu daha vecizdir derlerse, çünkü هم ile yapılan ziyade tekit çeşididir ve bu şekli söz daha belîğdir deriz.”⁵³⁶

Üç hayali soruya verdiği cevapların ilkinde, âyetin bu şeklinin seci sanatına daha uygun olduğunu; ikincisinde, hidâyetin Allah’tan olduğunu; üçüncüsünde ise te’kit lafzının gelmesinin daha belîğ olduğunu söyleyen Neseî’nin âyetin geliş formu hakkındaki yorumunda dilden ve kelâmî düşüncesinden izler görülmektedir. İkinci sorunun cevabında dilin geliş formunda kelâmî bir incelik olduğuna vurgu yapan müfessir, burâda hidâyeti kulun iradesine değil, Allah’ın (Hâlık’ın) dilemesine havale etmektedir. Üçüncü sorunun cevabında ise fasl yerlerinden olan lafzî te’kidi söyleme gereği duymuştur.

Sözlükte, bir şeyin karşısına başka bir şeyi koymak⁵³⁷ anlamına gelen terim olarak ise bir sözde geçen iki veya daha fazla ifadenin karşıtlarını sırasıyla söyleme⁵³⁸ sanatı olan mukâbeleye Neseî, ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ﴾ “Ehl-i kitaba her türlü mucizeyi getirsen onlar yine de senin kıblene asla dönmezler.

⁵³⁴ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye*, 2/144.

⁵³⁵ el-Bakara, 2/5.

⁵³⁶ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/270–271.

⁵³⁷ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemü’l-mustalahâtî’l-belâgiyye*, 3/284.

⁵³⁸ Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatu’l-vâdiha*, 237.

Sen de onların kıblesine uymayacaksın. Onlar birbirinin kıblesine de uymazlar”⁵³⁹ âyetinin yorumunda yer vermektedir. Ebû Hafs en-Neseî, *Sen de onların kıblesine uymayacaksın* kısmı hakkında üç vecih olduğunu şöyle dile getirmektedir:

“Âyet, 1- Ehl-i kitabın, Hz. Peygamberi kendi kiblelerine döndürme yönündeki hırslarını sonlandırmaktadır. 2- *Senin kiblene dönmezler* kısmına mukabil, *sen onların kıblesine dönecek değilsin* kavli getirilmektedir ki bu, belâgatın kısımlarındandır. 3- Onların kiblelerine dönerek onları doğru yola getiremezsin çünkü onların yönelişleri farklıdır denilerek bunun muhal bir şey olduğunu söylenmektedir.”⁵⁴⁰

Neseî, açıklamasının ikinci maddesinde âyette mukâbele sanatı olduğunu belirtilmektedir. Onun bu açıklaması sanatın bugünkü terimiyle olmasa da bir söze karşılık diğerinin getirildiğini söylemesi ve belâgat sanatlarından olduğunu vurgulamasıyla mukâbeleği kastettiği anlaşılmaktadır.

“Bir anlamı kendi lafzıyla değil söz sırasında geçmiş bir lafızla ifade etmek”⁵⁴¹ şeklinde tanımlanan müşâkele sanatına Neseî, *mutâbakat* ve *mukâbele* lafızlarına yer vererek ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ “Yahudiler, Allah’ın eli bağlanmış dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir”⁵⁴² âyetinin yorumunda değinmektedir. Meânî âlimleri olarak isimlendirdiği kimselerin sözlerinden alıntı yaparak şu satırlara yer vermektedir:

“Onlar (Yahudiler), Allah’ın eli bağlı dediklerinde Allah Teâla, mesel yoluyla onların sözlerinin zıttının tamamlayıcısı mahiyetinde onların sözlerine karşılık bir el yerine iki eli zikretmiş böylece Allah’ın nimetlerinin sizin saydıklarınızdan çok daha fazla, O’nun ihsanının çok daha geniş olduğunu söylemiştir. İki elini uzatması, ihsanının tek elden daha çok ve daha geniş olması mânasındadır.”⁵⁴³

Söz konusu âyeti Neseî, tıbâk sanatının eş anlamlısı kabul edilen *mutâbakat* lafzıyla ve burada kastettiğinden farklı bir sanata isim olarak verilen mukâbele ibaresiyle tarif etse de bu âyetteki sanat, bugünkü belâgat sanatları içerisinde müşâkele sanatı olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle Neseî, haberî sıfatların söz konusu olduğu âyetler

⁵³⁹ el-Bakara, 2/145.

⁵⁴⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi ’t-tefsîr*, 2/511–512.

⁵⁴¹ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî*, 296.

⁵⁴² el-Mâide, 5/64.

⁵⁴³ Neseî, *et-Teyssîr fi ’t-tefsîr*, 5/433.

bağlamında müşâkele sanatından bahsetmektedir. Zira Allah Teâlâ'ya izafe edilen keyd, yed, istihza gibi lafızlar öncesinde geçen aynı lafızlara mukabil söylenmekte ancak anlam olarak ilk geçtiği şekli kastedilmemektedir. Nitekim Nesefî de bu âyetlerdeki mânânın ancak karşılık vechiyle olabileceğini belirtmekte böylece o da *mukâbele* lafzıyla müşâkele sanatına işaret etmektedir.⁵⁴⁴



⁵⁴⁴ Tezin ikinci bölümündeki *Haberî Sıfatlar* başlığında da bu mevzuya değinilmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM:
NESEFÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ ÇERÇEVESİNDEKİ
DİLBİLİMSEL TAHLİLLERİ

İnsanın zihin dünyasını inşa eden dil, sadece düşünceyi dışarı vuran bir araç değil aynı zamanda insanın düşünme şeklini etkileyen bir faktördür. Bu sebeple Nesefî özelinde “Kelâmî düşünce mi dil yorumunu yoksa dil mi kelâmî düşünceyi etkiler” sorusu tezin temel iddiasını teşkil etmektedir. Çoğunlukla bu soruya verilen cevap, kelâmî düşüncenin dil algısını, anlamlarını ve tercihlerini etkilediği yönünde olmuştur. Kelâm ilmi ve Arap dilinin bu etkileşimini göz ardı edemeyen âlimler, Mu‘tezilî âlimlerin gündeme getirdiği konuların da belâgat ilminin gelişimindeki başlıca sebepler olduğunu söylemektedirler.⁵⁴⁵ Halku’l-Kur’ân, i‘câzu’l-Kur’ân, sıfatlar, halku ef‘ali’l-ibâd vb. konular, kelâm ilminin belâgatı şekillendirmesinde etkisi olan başlıca konuları olmakla birlikte haber-inşâ, hakikat-mecâz, teşbîh, istiâre gibi belâgat konuları da bu kelâmî mevzulardan etkilenen belâgat konuları olmuştur. Zira Arap dilinin zirvesi kabul edilen belâgatın, İslâm’dan sonra kelâm ve felsefe belâgat ekolü olarak müstakil bir gruba ayrılması,⁵⁴⁶ kelâm ilminin dil ilimlerine olan etkisini gösterir niteliktedir. İşte böyle bir etkileşim düşüncesinden yola çıkılan bu çalışmadaki temel amaç, birbirleriyle olan ilişkileri bakımından kelâm ve Arap dilini incelemektir. Özellikle belirli kelâm ilmi konularında dile dayandırılan gerekçelerle itikâdî düşüncelerin ön plana çıkarılması tezin bu bölümünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dil bilimlerinin bazen belâgat bazen lügat bazen de istikâk dalıyla irtibat kurulduğu gözlenen kelâmî meseleler bu bölümün başlıklarını oluşturmaktadır. *Sıfatlar, İ‘câzü’l-Ku’rân ve Kelâmulлах, Rü’yetullah, Halku ef‘ali’l-ibâd, Vücûbalellah, İmân-Amel İlişkisi ve Büyük Günah Meselesi* başlıkları doğrultusunda Nesefî’nin tefsirinde dil-kelâm ilişkisi incelenmektedir. Bu başlıklar da Nesefî’nin akâid metninde ele aldığı kelâmî konularla aynı tertibe göre sıralanmaktadır.

1. Sıfatlar

Kelâm ilminin ilâhiyyât bölümündeki önemli meselelerinden olan sıfatlar konusu, Nesefî’nin âyet yorumlarında atıfta bulunarak öne çıkardığı kelâmî mevzulardan biridir. Sıfatlar meselesi; i‘câzu’l-Kur’ân, halku’l-Kur’ân, muhkem-müteşabih, halku ef‘ali’l-ibâd, rü’yetullah gibi kelâm ilminin diğer konularıyla irtibatlandırılan çok yönlü bir meseledir. Kendi içerisinde farklı çeşitlere ayrılmasının yanı sıra farklı itikadî fırkalar

⁵⁴⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ‘câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10(Haziran 1991), 218.

⁵⁴⁶ Mehmet Zahid Çokyürür, İbn Haldûn’un Belâgat Kuramı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(Aralık 2019), 536.

tarafından çeşitleri hakkında değişik isimlendirmeler de yapılmıştır.⁵⁴⁷ Burada ise kelâm ilminin kendisinden yardım aldığı dilbilim dallarıyla ilişkisini göstermeye çalışarak Nesefî'nin ve kelâmî-dilbilimsel tefsirlerin ışığında konu ele alınmaktadır.

1.2. İsim-Müsemma

İsim, müsemma ve tesmiye tanımlarını temele alan isim-müsemma konusu sıfatlar meselesi altında ele alınan mevzulardandır. Bir kelâm ilmi terimi olarak isim-müsemma, Allah'ın isimleri ile zatı arasındaki bağa ilişkin tartışmaları konu edinmektedir.⁵⁴⁸ Lafız olarak ismin ve müsemmanın neliği ise Arap dil ilimlerinde; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılan kelime çeşitleri bakımından isim başlığı altında ele alınan konularla ilişkilendirilmektedir.⁵⁴⁹ İsmın müsemmanın aynı olup olmadığı hususunda usûl ve felsefe âlimlerinin yanı sıra bazı nahiv âlimleri de bu tartışmaya dahil olmaktadır.⁵⁵⁰ Zira ismin, isme izafe edilmesi gibi dilbilimsel konu başlıkları altında ismin sıfat olup olmadığı ve ismin müsemma ile aynı olup olmadığı meseleleri tartışılmakta kelâmî bir yönü bulunan bu mevzuya nahvî deliller getirilmektedir.⁵⁵¹ Bunun yanı sıra ismin ve fiilin tanımını, müsemma'ya nispetle yapan bazı âlimler de bulunmaktadır.⁵⁵² Dilbilim eserlerindeki ismin tanımını bu şekilde müsemma ile ilişkilendirmek, bu tanımları yapan âlimlerin zihni arka planında itikâdî temayüllerin belirleyici olabileceğini düşündürmektedir. Pek tabi bu tavrın tüm Arap dili eserlerinde ve tüm isim-fiil tanımlarında olduğu iddia edilememekte, her ismin tanımını müsemma ile yapan dil âlimi için tanımlı kelâmî görüşü çerçevesinde yaptığı da söylenememektedir.

1.1.1. İsim Kelimesinin İştikâkı

İsim-müsemma konusu altında isim kelimesinin iştikâkının ele alınması, hem Nesefî'nin dilci yönüne vurgu yapmak hem de dilciliği bağlamında isim lafzının kökeni hakkındaki görüşlerini belirtmek adına önem arz etmektedir. *İsim* kelimesinin kökeni ve

⁵⁴⁷ Sıfat-ı Tenzihîyye, Sıfat-ı Sübûtiyye ve Sıfat-ı Fiiliyye çeşitlerine ayrılmıştır. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, 279-281.

⁵⁴⁸ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/548.

⁵⁴⁹ İbn Sid el-Bateliyyevî (ö. 521/1127)'nin *el-İsim ve'l-müsemma* adlı eseri ve Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî (ö. 581/1185)'nin *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv* adlı eseri bizim görebildiğimiz örneklerdendir.

⁵⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî (ö. 581/1185)'nin *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992, 29.

⁵⁵¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/23-31.

⁵⁵² İbn Şerîf el-Cürânî, *er-Reşâd fi şerhi'l-İrşâd*, thk. Muhammed Abdulgani Ahmed Şağlân, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, 142. Buna göre isim, müsemmadan haber veren şeydir. Fiil ise müsemmanın hareketinden haber veren şeydir. Ebû Hilâl el-Askerî ismin tesmiyeden farkını ele aldığı eserinde Ebû'l-'Alâ' el-Mâzinî'nin ismi; isim olması bakımından herhangi bir zaman gerektirmeyen ve müsemma'ya delalet eden söz olarak tanımlamaktadır. Bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 29.

türeme şekli hususundaki görüşlere müfessirler, Fâtiha sûresinin başında gelen bismelenin tefsirinde yer vermektedirler.

İsim kelimesinin iştikâkı hususunda biri Basra diğeri Kûfe olmak üzere iki temel görüş bulunmaktadır. Basra ekolü isim lafzının سَمَوٌ kelimesinden Kûfe ekolü ise وَسَمٌ kelimesinden türediğini söylemektedir.⁵⁵³ Ebû Hafs en-Nesefî'nin bu konudaki görüşlerine bakıldığında bir dil âlimi gibi köken bilgisine dair tahlillere yer vererek derinlemesine incelediği görülmektedir. Ona göre isim kelimesinin aslı, yükselmek mânasındaki سَمَوٌ kelimesidir ve سَمَا يَسْمُو سَمَوًا kökünden türemektedir. وَسَمٌ kökünden türediğini iddia edenler ise yanılmaktadır.⁵⁵⁴ Zemahşerî de Nesefî'nin görüşüyle aynı yönde kanaat bildirmekte aslı سَمَوٌ olan kelimenin سَمَوٌ kelimesinden türediğini ifade etmektedir. Ancak şu farkla ki Zemahşerî, bunun gerekçesi olarak kıyasa başvurmakta, اسم kelimesinin يَدٌ ve دَمٌ kelimeleri gibi son kısmı hazfedilen isimlerden olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁵ Nesefî ise bu konuda kelimenin çoğul formunu dikkate almakta illet harfinin kelimenin sonunda bulunduğunu hatırlatarak وَسَمٌ kökünden türemesi halinde bu şekilde bir çoğul formunun yapılamayacağını belirtmektedir.⁵⁵⁶ Bu bilgiler ışığında ve isim kelimesi örneğinde: Nesefî'nin Basra ekolünün iştikâk görüşünü benimseyip Kûfe ekolünün görüşünü eleştirdiği anlaşılmaktadır. Bir dilbilmi konusu kapsamına giren bu tartışmaya kelâm âlimleri, isim kelimesinin سَمَا fiilinin mastarı olan سَمَوٌ'den türediğini⁵⁵⁷ savunarak dahil olmaktadır. Onlar bu görüşlerini, isim lafzının, yokluktan varlığa yükselmesine dayandırmaktadırlar.⁵⁵⁸ Konunun kelâmcılar tarafından tartışılması, lafzın iştikâkı hususunda kelâmî boyutun olduğuna işaret etmektedir.

⁵⁵³ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/8.

⁵⁵⁴ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/48.

⁵⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/5.

⁵⁵⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/48.

⁵⁵⁷ Bu görüş Basra ekolüne aittir. Buna göre isim kelimesi yükselme anlamındaki سَمَوٌ kelimesinden türemektedir. Kûfe ekolüne mensup âlimlere göreyse işaret, alamet anlamındaki وَسَمٌ kelimesinden türemektedir. Bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/8.

⁵⁵⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1/440.

1.1.2. Ehl-i Sünnette İsim-Müsemmâ Meselesi

Nesefî'nin beslendiği kaynağı görüp Nesefî'yi daha iyi tahlil edebilmek adına bu başlık altında ehli-sünnetin isim-müsemmâ konusuna dair fikirlerine genel hatlarıyla değinilmektedir. İsim-müsemmâ meselesine dair tartışmalar dil-kelâm ilişkisi bağlamında isim, müsemmâ ve tesmiyenin aynılığı/gayrılığı çerçevesinde şekillenmektedir. Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'ye göre isim; müsemmâ ile farklı, tesmiye ile aynı şeydir. Bazı Eş'arîler ismin, müsemmâ ve tesmiyeden farklı olduğunu söylerken bazı Eş'arîler ise isimlerin:

- a) Müsemmânın aynı,
- b) Müsemmânın ne aynı ne de gayrı,
- c) Müsemmâdan farklı bir şey

olmak üzere üç çeşit olduğunu söylemektedirler. Mâtürîdîler; isim ve müsemmânın aynı şey olduğunu, tesmiyenin de müsemmâdan farklı bir şey olduğunu ifade etmektedirler. Bu konudaki ihtilaf aslında Allah'ın isimlerinin kadîm mi hâdis mi olduğu sorusundan kaynaklanmaktadır. İsim ile müsemmâyı farklı görenler, Allah'ın isimlerinin hâdis olduğunu, kısımlara ayıranlar ise bazısının hâdis, bazısının kadîm olduğunu söylemektedirler. İsim ve müsemmânın bir olduğunu savunanlar ise ismin mutlak mânada kıdemini iddia etmektedirler.⁵⁵⁹ Aslında ileri sürülen bu savlar özü itibariyle sıfatlar meselesini tartışmaktadır.

Mâtürîdî kelâm âlimi Sâbûnî (ö. 580/1184), dilin yapısına da değinerek lafızların; tesmiye, müsemmin, isim ve müsemmâ olmak üzere dört çeşide ayrıldığını zikretmektedir. Ayrıca isim ile müsemmânın aynı şeyler olduğu hususunu dilin kullanımına bağlayan müellif, “Bu kullanım, dilin örfünde (teamulünde) mevcuttur. İsim zikredilir, onunla zat kastedilir” yorumunu getirerek Nesefî'nin de bu konuda istişhâta bulunduğu⁵⁶⁰ beyte yer vermektedir. Buna göre:

الى الحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَ مِنْ يَلِكِ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَذَرَ

⁵⁵⁹ Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, İstanbul: İSAM, 2014, 102–104.

⁵⁶⁰ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/48.

beytinde⁵⁶¹ اسم kelimesi bulunsa da kastedilen ثم السلام عليكما şeklinde müsemmâdır.⁵⁶² Bu beyit, dil eserlerinde isim ile müsemmânın kastedildiği hususunda delil olarak sunulmaktadır.⁵⁶³ Hadisle istiṣhâta bulunarak isimle tesmiyenin de kastedildiğini delillendiren Sâbûnî, “Allah'ın 99 ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer”⁵⁶⁴ hadisini konu bağlamında şöyle şerh etmektedir. Buna göre isim ve müsemmânın aynı şeyler olmadığını söyleyen Sâbûnî, şâyet isim ve müsemmâ aynı şeyler olsaydı, müsemmânın 99 olması gerektiğini bu sebeple de ismin zikredilmesiyle tesmiyenin kastedildiğini söylemektedir. İsim, müsemmâ ile kâimdir ancak icmâ ile müsemmânın aynı değildir diyen müellif, ما اسمك؟ denildiğinde (kişi,) Muhammed dediğini ve böylece soran ile cevap verenin kastının, zat değil tesmiye olduğunu izah eder. Akılsız varlıklar için kullanılan ما harfinin bu soruda kullanılmış olmasını da buna delil getirir. مَنْ محمد؟ denildiğindeyse (kişi,) ben demekte ve böylece zatından bahsetmektedir. Şâyet Muhammed, onun dışında bir şey olsaydı ben demesi doğru olmazdı ismim derdi. Aynı şekilde birisi, يا محمد dese bu, Muhammed'in dışında birini veya bir şeyi değil Muhammed'in kendisini çağırma ve ona seslenme olurdu. Farklı açılardan isim zikredilerek tesmiyenin kastedildiğini ama dilin kullanımı ve kasta göre teâmülde isim ve müsemmânın aynı mânaya da gelebildiğini örneklerle açıklayan Sâbûnî, konuyu şu izahı ile bitirir: “Zikrettiklerimizden, mecaz yoluyla tesmiyeye isim denilse bile isim ve müsemmânın aynı şeyler olduğu (sonucu) uygun olur.”⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Zeccâcî bu beyit hakkında farklı görüşler olduğunu zikrederek Ebû Ubeyde'nin *bir şeyin ismi, onun kendisidir* görüşüne dayandırarak burada isimden kastedilenin selâm olduğunu söyler. Beyitte kastedilen mâna hususunda üç görüş olduğunu serdeden Zeccâcî şu takdirlerin yapıldığını söylemektedir: 1- اسم السلام - terkibiyle Allah Teâlâ'nın ismi kastedilir ve bu durumda cümlelerin iğra anlamı taşınması muhtemeldir. Buna göre Lebid b. Rebi'a kızlarına, kendisinin vefatına bir yıl ağladıktan sonra Allah'ı anmalarını öğütlemiştir. 2- اسم السلام - terkibiyle tesmiye (besmele) kastedilmiştir. Babaları kızlarına vefatından sonra başlarına kötü bir şey gelmesi durumunda besmele ile istiaze (Allah'a sığınmak) yapmalarını öğütlemiştir. 3- اسم السلام - terkibiyle خَشْيُكُمَا kelimesi kastedilmiştir. Yani babası kızlarına: ölümüm üzerine bir yıl ağlayın sonra bu size yeter (daha ağlamayın) demiştir. Bk. Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâillah*, thk. Abdulhüseyn el-Mübârek, Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986, 217; 221.

Bu görüşler içerisinde iğra olduğuna dair yapılan yoruma, isim kelimesinin merfu bir şekilde bulunması gerekçesiyle haklı olarak eleştiri getirilmiştir. Zira iğra, fiili (أُطْلِبَ، اُطْلَبَ) gizli olan mef'uldür ve bu sebeple mansup olması gerekir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/120.

⁵⁶² Bâkillânî de bu beyti örnek göstermiş Ebû Ubeyde ve dil ehlinin bu beyti ismin müsemmânın aynı olduğu şeklinde açıkladıklarını ve dil ehlinin bu görüşünün, ismin müsemmânın aynı olduğu görüşünün doğruluğuna delil teşkil ettiğini söylemiştir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî el-Mâlikî, *Temhîdû'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnân: Müessesetü'l-Kütûbi'l-Sekâfiyye, 1407/1987, 258.

⁵⁶³ Bunlardan bazıları; İbn Cinnî, Süheylî ve Batalyevsî gibi âlimlerin eserleridir.

⁵⁶⁴ Buhârî, “Kitabu's-Şurûṭ, 18 (No. 2736).

⁵⁶⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 102–106.

Gelenek içerisinde özellikle Nesefî'nin beslendiği kaynaklarda konuya dair tartışmalara bakıldığında örneğin Pezdevî, ehlişünnetin genelinin isim ve müsemmâyı aynı, tesmiyeyi ise müsemmâdan farklı gördüğünü söyledikten sonra bazı ehlişünnet âlimlerinin ismin müsemmânın ne aynı ne de gayrı olduğunu ve tesmiyenin müsemmâ dışında bir şey olduğunu söylediklerine yer verdiği görülmektedir.⁵⁶⁶

Bu şekilde sıfatlar konusunda ehlişünnette hâkim olan görüşlere ve Nesefî'yle aynı itikâdî ekoldeki bazı âlimlerin görüşlerine göz attıktan sonra Nesefî'nin yorumları ele alınacaktır. Konuyla ilgisi görülen kısımlarla dil ile ilgili olduğu düşünülen yerler özelinde müellifin görüşleri özetlenmeye çalışacaktır.

1.1.3. et-Teysîr'de ve Dilbilimsel Tefsirlerde İsim-Müsemmâ Meselesi

Besmelenin tefsirinde isim kelimesiyle müsemmânın kastedildiğine dair Ebû Ubeyde'nin görüşünü nakleden Nesefî, Kur'ân'dan âyetlerle ve şiirle istişhâta bulunarak bu görüşte olanların delillerini zikretmektedir. Ancak Nesefî, çoğunluğun görüşünün isimden bir mâna kastedildiği yönünde olduğunu bildirerek isim lafzıyla yine ismin kastedildiğini belirtmektedir.⁵⁶⁷ Ne var ki Nesefî kendi görüşünü burada belli etmemektedir. Fakat ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ “Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar”⁵⁶⁸ âyetinin tefsirinde müştak isimlerdeki atıf konusundan mülhem isimlerle, zatların ve zatlarla kâim sıfatların kastedildiğine değinmektedir. Nitekim âyet vâv harfî ile başlamış Nesefî de bu vâvın atıf olarak kabul edilmesi durumunda buradaki atfın mümkünliğini ispatlamaya çalışmıştır. Dildeki kullanımdan örnek veren Nesefî, فَلَانَّ عَالِمٌ زَاهِدٌ صَادِقٌ denildiğini gibi فَلَانَّ عَالِمٌ وَ زَاهِدٌ وَ صَادِقٌ da denilebileceğini zira fiilden türetilip müsemmaya delâlet eden ismin hem zata hem de zatla kâim olan sıfata delâlet ettiğini söylemektedir.⁵⁶⁹ Böylece ismin; zata

⁵⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 93. Bu son görüşün de İbn Küllâb'a ait olduğunu söyler. Pezdevî Mu'tezile'nin görüşüne yer verdikten sonra İbn Küllâb'ın görüşünü biraz daha açarak anlatır; “Sıfatlarda; vasıf, sıfat ve mevsuf bulunur. Vasıf mevsuf dışında bir şeydir. Sıfat ise mevsufun ne aynı ne de gayrıdır. Tesmiye, isim ve müsemmâ da bunun gibidir. Böylece tesmiye müsemmâ dışında bir şeydir ve isim, müsemmânın ne aynı ne de gayrıdır.”

Pezdevî'nin Ehl-i sünnet hakkında verdiği bu genel çerçeveyi (isim müsemmâdan farklıdır. Tamamen farklı olmasa da ne aynıdır ne de gayrıdır) İbn Cinnî'nin ismin müsemmâdan farklı olduğuna dair reddedilemez nahvî bir delil bulunduğu görüşüyle karşılaştığımızda Ehl-i sünnetin bazen aynı olduğunu fark etse de tamamen aynı olduğunu söylemediğini gözlemliyoruz.

⁵⁶⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi 't-tefsîr*, 1/48-49.

⁵⁶⁸ el-Bakara, 2/4.

⁵⁶⁹ Nesefî, *et-Teysîr fi 't-tefsîr*, 1/254.

delâleti bakımından müsemânın aynı; zat ile kâim sifata delâleti bakımından ise müsemânın gayrı olduğunu bildirmektedir. Bu şekilde zatın tek olmasından dolayı sıfatlar atıf harfî olmadan zikredilebilirken; sıfatların farklı olmasından dolayı atıf harfîyle de zikredilebilmektedir. Neseî bu açıklamalarının sonuna mahlûkâtlar hakkında geçerli olduğu kaydını da eklemektedir.⁵⁷⁰

Neseî tesmiye, isim ve müsemâ arasında kurduğu ilişkiyi, ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ "De ki: ister Allah diyerek ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur. Namazında niyazında sesini fazla yükseltme fazla da kısma ikisinin arasında bir yol tut"⁵⁷¹ âyetinin yorumunda göstermektedir. Âyetteki *güzel isimler* ibaresini; sıfatlara delalet eden tesmiyeler şeklinde açıklayan Neseî isimlerin farklılığının müsemânın farklılığından kaynaklanmadığını belirtmektedir. Yani hangi isimle dua edilirse edilsin, O Allah'tır.⁵⁷² Böylece Neseî, isimlendirmeyi (tesmiyeyi) sıfatı gösteren bir şey olarak tanımlamakta ve isimlerin, müsemâyı gösterecek de birebir onun aynı olmadığını söylemektedir. Neseî'nin bu yorumları, ehlisünnetin; isimler müsemânın ne aynı ne de gayrıdır grubun görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Ebû Hafs en-Neseî'nin çağdaşı ve tefsirinin dilbilimsel yönüyle ünlü müfessirlerden olan İbn Atiyye (ö. 541/1147), bismelinin tefsirinde isim ve müsemânın aynı olup olmadığı hakkında döneminde tartışma bulunduğunu söyleyip konuyu kısaca özetledikten sonra kendi düşüncesini şöyle izah etmektedir:

"Zeyd, aslan ve at gibi isimler söylenir ama onlarla zat kastedilebilir. Zeyd, ayaktadır. Aslan, cesurdur örneklerindeki gibi. Veya isimle isimlendirmenin kendisi de kastedilebilir. اسد üç harftir sözündeki gibi. İlki için müsemânın kastedildiği mânasında isim, müsemâdır denilebilse de ikincisinde isimle müsemâ kastedilmemiştir. Yine ilkinin örneği; *ey Rahmân, bağışla beni!* duası veya "Kur'ân'ı Rahmân öğretti" (er-Rahmân /1-2) âyetleridir. İkincisine örnek; *er-Rahmân, Allah Teâlâ'nın vâfidir* cümlesidir. İsim kelimesi, Arapların dilinde zat yerine kullanılabilir. Zira zat, nefis, isim ve ayn aynı anlamdadır denilir. İlim ehlinin çoğu da ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ âyetini bu görüş üzere hamletmişlerdir. İsim kelimesi, dilde ibarenin yerine de kullanılabilir. En çok kullanım çeşitlerinden biri de budur. وَعَلَّمَ آدَمَ

⁵⁷⁰ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/254. Muhakkik bazı nüshalarda bu kaydın olmadığını belirtmiştir.

⁵⁷¹ el-İsrâ, 17/110.

⁵⁷² Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 9/492.

الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا”⁵⁷³ “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti”⁵⁷³ âyeti bu kabildendir. Bu açıdan nahiv âlimleri de ismi, sözlerinin tasrifinde kullanmışlardır. Böylece bu görüşler çerçevesinde isimler getirilerek müsemmânın kendisi kastedilebildiği gibi isimler ile müsemmalar değil bizzat isimler kastedilerek de getirilebilir. İmam Malik’e bu konuda sorulmuş o da: isimler, müsemmanın ne aynı ne de gayrı demiş bununla da her durumda bu şekilde olduğunu kastetmiştir. Bu da bizim söylediğimizle örtüşmektedir.”⁵⁷⁴

İbn Atiyye’nin açıklamaları Nesefi’nin yorumlarıyla karşılaştırıldığında isimler ile müsemmanın hem aynı hem de gayrının kastedilmesi bakımından ittifak ettikleri söylenebilse de İbn Atiyye’nin her durumda böyle olduğunu vurgulaması farklılık arz etmektedir. Allah lafzının kullanım açısından Allah Teâlâ’nın diğer isimlerinin önüne geçtiğini söyleyen İbn Atiyye, diğer isimlerinin sıfat olarak geldiğini söylemektedir. İsim-müsemma konusuna dilden kullanım örnekleriyle yer verdikten sonra mensup olduğu amelî mezheple (Mâlikî) ilişkilendirmektedir.⁵⁷⁵

Dilbilimsel tefsiriyle temâyüz eden Ebu Hayyân el-Endelüsî, Fâtîha’daki besmelenin yorumunda ismin tanımını yapmaktadır. Ebû Hayyân’a göre isim, açıkça var olana vaz‘ yoluyla delâlet eden lafızdır ve medlûlû, müsemmadır. Tesmiye ise bu lafzı, bu mânaya delil kılmaktır. Yani ismi, müsemmayı delil kılmaktır. Bu farklılık ise isim, müsemma ve tesmiyeyi ortaya çıkarmaktadır. Bir hükmü isme dayandırdığında bazen hükmün isme isnadı, *Zeyd, oğlunun ismidir* sözündeki gibi hakîki olmaktadır.⁵⁷⁶ Bazen de isme yapılan bu isnad, mecâzî olmaktadır. Bu da ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ “Yüce rabbinin adını takdis ve tenzih ederek an”⁵⁷⁷ âyetinde olduğu gibi ismi söyleyerek onunla müsemmayı kastetmektir.⁵⁷⁸ Ebû Hayyân; isim, müsemma ve tesmiye hakkında yaptığı bu açıklamalardan sonra ismin müsemmanın aynı veya gayrı olduğu hususunda insanların ihtilaf ettiğini ve buna şaşırdığını ifade ederek aktarmaktadır. Bu yorumlarından anladığımız kadarıyla Ebû Hayyân, hükmün isme isnadı adıyla *isim* lafzıyla kastedilebilecek mânaların hem ismin bizzat kendisi hem de *müsemma* olabileceğini hakikat ve mecâz bağlamında yorumlamaktadır. Böylece *isim* lafzıyla ismin kendisi

⁵⁷³ el-Bakara, 2/31.

⁵⁷⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/62-63.

⁵⁷⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1/62-63.

⁵⁷⁶ Buradaki hüküm, cümlenin ifade ettiği ihbar anlamındadır.

⁵⁷⁷ el-A‘lâ, 87/1.

⁵⁷⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, 1/30.

kastedilirse hakikat, müsemâmâ kastedilirse mecâz olmaktadır. Buna uygun olarak örneğin ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ âyetinde geçen isim kelimesinin es-Süheylî (ö. 581/1185)'den nakille ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمِيَتْهُمَا﴾ mânasında olduğuna yer vermektedir. Bununla birlikte ﴿أَنْتُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ "Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir"⁵⁷⁹ âyetindeki الأسماء kelimesini "İsimler; lafzı gerçekte olmayan yalancı isimlerdir. Sanki onların, sadece uydurdukları isimlere kulluk ettikleri mânası vardır. Bu da güzel bir mecâzdır" şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁸⁰ Neseî bu iki âyet yorumunda benzer şeyler söylemekle birlikte mecâz konusuna değinmemektedir. İlk âyette Hz. Peygamber'e (s.a.v) yönelik bir emir olduğunu bildirdikten sonra yapılan altı farklı yoruma yer vermektedir. Bunların arasında başkasının Rabbinin ismiyle isimlenmesinden *Rabbinin ismini tenzih et şeklinde tesbih et* emrinin tenzih et mânasına geldiğini söyleyenler olduğu gibi isim kelimesinin sıla (ziyade) olarak geldiğini ve böylece anlamın *yüce Rabbinin tenzih et* şeklinde olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁸¹ İkinci âyetin yorumunda Neseî, müşriklerin anlamsız isimlere ibadet ettiklerini böylece onların sanki sadece isimlere ibadet eden kimseler gibi olduklarını söylemektedir. Zira bu isimler, hiçbir ilahlık mânalarına sahip değildir.⁵⁸² Neseî'den sonra yaşamış dilbilimsel bir müfessirin yorumlarıyla karşılaştırıldığında hemen hemen aynı açıklamalar görülebilse de hakikat ve mecâz kavramalarını kullanmaları bakımından farklılık göstermektedirler. Zira Neseî benzer açıklamalara yer verse de mecâz kavramını kullanmamaktadır.

Bu iki âyetin tefsirinde Zemahşerî'nin yorumlarına göz atıldığında isim ile müsemâmânın farklı şeyler olduğu yönünde görüş beyân ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ilk âyetin yorumunda Neseî ve Ebû Hayyân; isim kelimesiyle müsemâmânın da kastedilebileceğine yer verirken Zemahşerî, Allah Teâlâ'nın isimlerinin kastedildiğini söylemektedir. Zemahşerî'ye göre âyette Allah'ın isimlerinin cebir ve teşbih gibi birtakım anlamlardan tenzih edilmesi emredilmektedir.⁵⁸³ الأسماء kelimesinden kastın müsemâmâları

⁵⁷⁹ Yusuf, 12/40.

⁵⁸⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/30.

⁵⁸¹ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 15/306.

⁵⁸² Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 8/397.

⁵⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/471.

olmayan anlamsız isimler⁵⁸⁴ olduğunu söyleyen Zemahşerî, Neseî ile benzer açıklamalara yer vermektedir. أسماء فارغة / *Anlamsız isimler* tabirini Neseî ve Zemahşerî aynı şekilde kullanmakta ancak Zemahşerî burada *istihkâk* kavramına değinerek ilahlık vasfına layık olmayan varlıkların ilah diye isimlendirildiğini söylemektedir.

1.1.4. Allah, Rahmân ve Rahîm İsimleri

Neseî, Rahmân ve Rahîm isimlerinin rahmet kelimesinden türediğini söylemekte rahmet lafzının ehli olanlara Allah'ın hayrı murad etmesi mânasına geldiğini açıklamaktadır.⁵⁸⁵ Neseî'nin tefsirinde sıkça müracaat ettiği Abdülmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) de benzer şekilde besmelenin tefsirinde Rahmân ve Rahîm isimlerinin Allah'ın ezelî sıfatı olan rahmetten türeyen iki isim olduğunu ve rahmetin, Allah'ın kullar için nimet murad etmesi mânasına geldiğini söylemektedir.⁵⁸⁶

Neseî Fâtîha sûresindeki besmeleyi tefsir ederken Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerini lafız ve mâna bakımından ele almakta mümteni ve mutlak olması açısından değerlendirmektedir. Buna göre Allah ismi, lafzen ve manen mümteni; Rahmân ismi, lafzen mümteni, manen mutlak; Rahîm ismi ise hem lafzen hem de manen mutlak.⁵⁸⁷ Neseî'nin bu yorumlarından mümteni kelimesini Allah Teâlâ dışında hiç kimse ve hiçbir şey için kullanılmayan lafız; mutlak kelimesini ise başka varlıklar için de kullanılabilen lafız mânasında yorumladığı anlaşılmaktadır. Zira isim vermek anlamındaki أَطْلَقَ (على) fiilinin ism-i mefulü olan مُطْلَقْ kelimesi, Neseî'nin kullandığı tabirle başkasına da isim olarak verilebilen lafız anlamına gelmektedir. Neseî'nin buradaki kastı, İmam Mâtürîdî'nin aynı âyeti tefsirinde daha net görülmektedir. Buna göre Rahmân ismi zatî isim olduğu için başkalarına verilmesi caiz değilken Rahîm ismi fiilî isim olduğu için başkalarına verilmesi câizdir.⁵⁸⁸ Bu açıklamalar göz önüne alındığında Neseî'nin dil yorumlarında kelâm ilmi terminolojisine ait mutlak ve mümteni terimlerini kullanması, kelâmî düşüncesinin dil açıklamalarına yansıdığını göstermektedir.

⁵⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 7/737-738.

⁵⁸⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/51.

⁵⁸⁶ Abdülmelik b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, 1/47. Neseî bu konuyla ilgili yaptığı açıklamalarda Allah Teâlâ'nın verdiği tüm nimetleri, onun rahmetidir diye yorumlamakta ve bunları tek tek âyetlerle ilişkilendirmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet ve'l-cemaatte mensubiyetin Allah'ın rahmeti olduğunu vurgulamaktadır.

⁵⁸⁷ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/59.

⁵⁸⁸ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/361.

Allah Teâlâ'nın bu isimlerini tesmiyede mümteni' ve mutlak olmaları bakımından değerlendiren Nesefî, bu lafızların fiildeki umûmiliğini ve hususiliğini de ele almaktadır. Nesefî bu hususta Cafer b. Muhammed es-Sâdık'tan rivâyetle Rahmân isminin, fiilde âm; Râhîm isminin ise fiilde hâs olduğu bilgisine yer vermektedir. Buna göre Rahmân isminin; fiildeki umûmîliği hem iyiye hem günahkâra merhamet etmesi anlamına gelirken, Rahîm isminin fiildeki hususiliği kâfirlere değil sadece müminlere merhamet etmesi mânâsındadır.⁵⁸⁹ Böylece Nesefî'nin tesmiye ve umum-husûs bakımından incelediği Allah Teâlâ'nın isimlerini; tesmiyede câizliği, umum-husûsta ise Allah'ın kulları ile ilişkisini (fiili sıfatlarını) göz önüne aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁹⁰

Ebû Hafs en-Nesefî, Allah Teâlâ'nın diğer sıfat ve isimlerini; âyetin yer aldığı âyetler arasındaki konumundan ve sûrenin bağlamından koparmadan tanımlamakta ve yorumlamaktadır. Örneğin öncesinde birtakım yasaklardan bahsedilen âyetlerin bulunduğu ﴿إِذْ عَلَّمْنَا أَنْ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ “Bilin ki Allah'ın cezalandırması çetindir ve Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir”⁵⁹¹ âyetini “Allah, iman eden ve sakınan; hukuku koruyan ve gözeten kimseler için Gafûr ve Rahîmdir”⁵⁹² açıklamalarıyla tefsir etmektedir.

Zemahşerî Allah Teâlâ'nın Rahmân ve Rahîm isimlerinin başka varlıklara verilip verilmemesi konusunda Nesefî'yle aynı yönde görüş bildirmektedir. Nitekim o da Rahmân lafzının Allah Teâlâ dışındaki varlıklar için kullanılmasının uygun (câiz) olmadığını söylemektedir. Zemahşerî, Allah lafzının isim olduğunu ancak sıfat isim gibi bir isim çeşidi olmadığını belirtmektedir. Allah lafzının başka şeylerle vasıflanabildiğini

⁵⁸⁹ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/57. Râzî, Allah lafzı için müstak mı yoksa camid mi olduğu hususunda tartışma bulunduğunu söyledikten sonra bu iki isim çeşidinin de ismin mutlak çeşidine dahil olduğunu söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/27.

⁵⁹⁰ Vâhidî de Nesefî'yle benzer görüşlere yer vermekte Allah Teâlâ'nın bu isimlerini sıfatları çerçevesinde değerlendirmektedir. Vâhidî, Rahmân ve Rahîm kelimelerinin Allah Teâlâ'nın merhamet mânâsındaki sıfatlarından olduğunu söylemektedir. Ona göre bu isimler, Allah Teâlâ'nın layık olan için hayır ve nimet murad etmesi mânâsını ihtiva eden zâtî sıfattır. İnsanlardan birinin sıfatı olarak ise yufka yürekli ve merhametli olmasını ifade etmektedir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1/455. Rahmân kelimesinin isim değil sıfat olduğuna dair Ebû'l-Abbâs'ın ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ “Rahmân nedir?” (el-Furkân, 25/60) âyetindeki ما ism-i mevsulünü delil getirdiğini zikretmektedir. Buna göre âyette isim değil sıfat hakkında soru sorulmaktadır. Zira من الرحمن و ما الرحمن dememişler demişlerdir. Ancak bu yoruma da inkârcıların, tazîm üslubunu terk ettikleri için böyle söyledikleri şeklinde bir itiraz bulunmaktadır. Ayrıca Rahmân kelimesinin daha mübalağalı olduğu bilgisine yer veren Vâhidî, Rahmân'ın manen âm, lafzen hâs; Rahîm'in ise lafzen âm, manen hâs olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu zikreder. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 1/458-462.

⁵⁹¹ el-Mâide, 5/98.

⁵⁹² Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 5/500. Benzer yorumu; Nisa sûresi 24. âyette geçen غفور ismi için yapmıştır. Kelimeyi öncesine bağlayarak “Câhiliyye döneminde işlediğiniz bu günahları bağışlayan” anlamı verir. رحيم ismi için ise yine öncesinde zikri geçen “Müslüman olduğunuz dönemde günah işleyip de tövbe edenin günahını bağışlayan” anlamına hamleder. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 4/496. Benzer tavır, Mâtürîdî'de de gözlenmektedir.

ancak onunla başka şeylerin vasıflanamadığını vurgulayan Zemahşerî, Allah'ın tüm isimlerinin O'nun sıfatı kabul edilmesi halinde onların mevsufunun kalmayacağını izah ederek bunun imkansızlığını göstermeye çalışmaktadır.⁵⁹³ Zemahşerî, Rahmân ve Rahîm kelimelerinin tahlilinde dil inceliklerine ağırlık vererek: Rahmân kelimesinin رَحْمَ kelimesinden فَعْلَان vezninde غَضْبَان kelimesi gibi geldiğini; Rahîm kelimesinin ise yine aynı kökten فَعِيل vezninde سَقِيم kelimesi gibi geldiğini Rahmân'da mübalağa anlamı bulunurken Rahîm'de bulunmadığını söylemektedir.⁵⁹⁴ Bu isimlerin sıfat-ı gâlibeden olduklarını bildirmekte böylece isim gibi kullanılan sıfatlardan olduklarını belirtmektedir.

Nesefî ve Zemahşerî, Allah Teâlâ'nın Rahmân ve Râhîm isimlerinin başka varlıklara verilip verilmemesi yönünde benzer açıklamalara yer verirlerken Allah'ın isimlerinin sıfatları olup olmadığı hususunda ayrışmaktadırlar. Bu ayrışmalarının temelinde itikâdî görüşlerinin izleri bulunmaktadır.

1.1.5. Sıfatlar Meselesiyle İlişkisi Bakımından Yakîn Lafzı

Yakîn kavramı; mantık, kelâm, felsefe, fıkıh ve tasavvuf ilimleri içerisinde incelenen çok yönlü bir kavramdır.⁵⁹⁵ İlim, yakîn bilgi ve marifet kelimeleri; âlimlerin Allah Teâlâ'nın sıfatları konusuna dahil ederek ele aldıkları lafızlardandır. Buna göre marifet, iman, yakînî ilim daha kısıtlı görülerek Allah'a izafe edilmesi sakıncalı görülmekte ve her âlim, yorumunda Allah Teâlâ'ya sadece âlim lafzını izafe etmektedir. Diğer bilgi çeşitlerinin ise benzer veya farklı gerekçelerle hâdis varlıklara ait bilme çeşitleri olduğu vurgulanmaktadır. Bu noktada farklılık arz eden yorumlarda şüphenin kapsamı ve zarurî bilginin yakîn bilgiye dahil olması açısından farklı açıklamalar getirilmektedir. Bu başlık altında ise sadece Nesefî'nin yer verdiği pasajlarda sıfatlar konusu özelinde incelenmektedir.

Nesefî يُوْفَى fiili bağlamında Allah Teâlâ'nın sıfatları bahsi çerçevesinde yakîn kavramını ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ “Sana indirilene ve sende önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar”⁵⁹⁶ âyetinde ele

⁵⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/6.

⁵⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/6.

⁵⁹⁵ Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/271-273.

⁵⁹⁶ el-Bakara, 2/4.

almaktadır. Âyetteki *yakînen bilmek* ifadesinin yorumuna “yakîn, şüphenin zıttıdır” ön bilgisinden sonra hem belagî hem de kelâmî açıdan bakış açısını yansıtan şu görüşe nakil yoluyla yer vermektedir. Buna göre “Yakîn; istidlâl ve ilmin kendisiyle bilgi kazanılan yollar cihetinden bilgi elde etmektir. Bu sebeple Allah Teâlâ, bir şeyi îkân etmesi (yakînen bilmesi) ile vasıflanmaz. Zira Allah Teâlâ, kesbî bir ilim ile değil ezeli ilmi ile âlimdir.”⁵⁹⁷ Nesefî’nin değindiği bu anlam inceliğine Ebû Hayyân da değinmekte konuyu biraz daha geniş yorumlamaktadır. Buna göre îkân, zarurî veya istidlâlî olsun hâdis bir ilim çeşididir. Bundan dolayı Allah Teâlâ yakîn ile vasıflanmaz. Dolayısıyla الموقن de Allah Teâlâ’nın sıfatlarından değildir.⁵⁹⁸

Nesefî’nin yer verdiği yakîn kelimesinin bu tanımı, belâgat eserlerinin özellikle telhis şerhlerinin başında zikredilen العلم ve المعرفة kelimeleri arasındaki farka değinilmesini hatırlatmaktadır.⁵⁹⁹ Buradaki yoruma benzer bir şekilde, marifet lafzının Allah Teâlâ için kullanılamayacağını ancak Âlim lafzının kullanılabileceğini zikreden belâgat âlimleri, kul için kullanılan ilim sıfatının kesbî; Hâlık için kullanılan âlim isminin ise ezeli olduğuna işaretle buna değinmektedirler. Ya da marifet lafzı kendi içerisinde kesbî bilgiyi barındırırken, ilim lafzının iki yönlü olarak kullanılabildiğine işaret etmektedirler.

İsim- müsemmâ konusuna dil verileri üzerinden getirilen bir delil bulunmaktadır. Bu delili gündeme getiren Mu‘tezilî dilci İbn Cinnî’dir. Ona göre isim ile müsemmânın aynı şey olduğunu söyleyenlerin iddialarını çürütecek nahvî bir delil vardır. Şayet isim, müsemmânın aynısı olsaydı biri diğerine izafe edilemezdi. Yani ona göre bunlar, bir şeyin kendi kendisine izafe edilememesi sebebiyle farklı şeylerdir. İzafetin tahsis ve belirlilik anlamı kattığını söyleyerek bir şeyin kendisine belirlilik veya hususiyet anlamı kazandıramayacağını söyleyen İbn Cinnî, bu nahvî gerekçenin isim ve müsemmânın aynı

⁵⁹⁷ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 1/257–258.

⁵⁹⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, 1/71. Aynı minvalde Ebüssuûd Efendi de “yakîn kelimesinde, bir şeydeki şek ve şüpheyi nefiyle beraber onu çok iyi bilme anlamı olduğunu ve bu sebeple Allah Teâlâ’nın ilminin yakîn olarak isimlendirilmediğini” söylemektedir. Bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, 1/33.

⁵⁹⁹ *Telhis*’in Meâni ilmini tanıtan cümlesinde geçen ilim lafzı (و هو علم يُعرف به أحوال اللفظ التي بما يطابق مقتضى الحال) hakkında telhis şerhlerinde bir şeyi zatı ile idrak etmek anlamına geldiği söylenmektedir. Örneğin Bâbertî’nin bu konudaki açıklamaları şöyledir: “Marifet zatı idrak edilemese de etkileri idrak edilen şeyler için kullanılırken ilim ise zatı idrak edilen şeyler için kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ’yı bilen kimse için فلا يُعرف الله denilmekte فلا يعلم الله denilmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ zatıyla değil etkileri, izleri, sıfatları ile bilinmektedir. Marifet sadece varlığı bilinen şeyler için; ilim ise varlığı, cinsi, keyfiyeti ve illeti bilinen şeyler için söylenmektedir. Bu sebeple Allah Âlimdir denir de Arifdir denmez. Çünkü irfan ve marife kelimeleri kısıtlı bilgi için kullanılmaktadır.” Bk. Bâbertî, *Şerhu’t-Telhis*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sufiyye, Trablus, 1/159.

şeyler olduğunu söyleyenlere karşı delil niteliği taşıdığını iddia etmektedir.⁶⁰⁰ Ancak Neseî'nin, itikâdî düşüncesindeki isim ve müsemmanın aynı şeyler olabileceği düşüncesinden kaynaklı bu görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Hafs'ın bu konudaki görüşleri ﴿كَأَلَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ “Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız!”⁶⁰¹ âyetinin tefsirinde açıkça görülmektedir. Âyetteki yakîn kelimesi hakkındaki yorumlarıyla isim ve müsemma konusunda İbn Cinnî'nin delilini problemli bulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre *ilme'l yakîn* terkiibini bir şeyin kendisine izafeti olarak tanımlayan⁶⁰² Ebû Hafs, kendi düşünce sistemi içerisinde bir şeyin kendisine izafetinin mümkün olduğunu söylemektedir. Benzer şekilde başka bir yorumu, ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ “Şüphesiz bu, kesin gerçeğin ta kendisidir!”⁶⁰³ âyetinin tefsirinde görülmektedir. Yakîn kelimesini kendisinde şüphe olmayan haber çeşidi olarak tanımlayan müellif, gerçeğin ta kendisi olarak anlam verilen حَقُّ الْيَقِينِ tabiri hakkında, yine bir şeyin kendisine izafeti açıklamasında bulunmakta ve şiirden istişhâd getirmektedir.⁶⁰⁴ Dil âlimlerinden Ferrâ'nın Neseî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Yahut Neseî'nin bu görüşü Ferrâ'dan aldığı söylenebilir. Zira ikisi de bir şeyin kendisine izafe edilebileceğini söylemekte ve aynı şiirle istişhâd etmektedir. Ancak farklı olarak Ferrâ, bu durumun gerekçesini; Arapların lafızları farklı olan aynı anlamdaki kelimeleri birbirlerine izafe ettiklerini belirterek vermektedir.⁶⁰⁵ Ebû Hafs en-Neseî'nin, Ferrâ'nın görüşünü ismini belirtmeden zikretmesi bu görüşü benimsediğini göstermektedir. Nitekim حَقُّ الْيَقِينِ tabirinin bir şeyin sıfatına izafeti olarak da yorumlandığını söylemiş bu görüşü Ahfeş'e dayandırmıştır.⁶⁰⁶

1.2. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın nas yoluyla sabit olan sıfatlarıdır. Lügat anlamlarında yaratılmışlara ait vasıfları ifade eden bu sözcükler, naslarda beyan edilmemiş olsaydı Allah Teâlâ'ya izafe edilemezlerdi.⁶⁰⁷ Bu yönüyle haberî sıfatlar, müteşâbih kabul edilmektedir. Sözlükte “İki şeyin birbirine benzemesi” anlamına gelen

⁶⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/23.

⁶⁰¹ et-Tekâsür, 102/5.

⁶⁰² Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 15/464.

⁶⁰³ el-Vâkı'a, 56/95.

⁶⁰⁴ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 14/279.

⁶⁰⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/56.

⁶⁰⁶ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 14/279.

⁶⁰⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM yayınları, 2017, 280.

müteşâbih âyetler gerek tefsir gerekse kelâm ilminde tartışılan bir konu olmuştur. İstilahta ise müteşâbih âyetler, “Birden fazla anlama gelme ihtimali bulunup bu anlamlardan birini tercih etmek için harici bir delile ihtiyaç duyan âyetler” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰⁸ Bu âyetlerin farklı yorumlara açık olması itikadi mezheplerin oluşumunda en etkili sebeplerden biri olarak öne çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’deki mukatta harfleri, haberî sıfatlar ve gaybla ilgili konular müteşâbih kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak çalışmamızda ele alınan müteşâbih âyetler konusu, tezin kapsamı gereği haberî sıfatlarla sınırlandırılmaktadır. Haberî sıfatların müteşâbih olduğunda ittifak edilmekte fakat hangi âyetlerin müteşâbih olduğu hususunda tartışma bulunmaktadır. Zira bu konuda âlimlerin mezhebî görüşlerinin etkili olduğu görülmektedir. Bununla ilgili keskin bir yorum yapan Râzî; âlimlerin kendi itikâdî görüşlerini destekleyen âyetleri muhkem, desteklemeyenleri müteşâbih gördüklerini söylemektedir.⁶⁰⁹

Nesefî’nin müteşâbih âyetler karşısındaki tutumu ise هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler. Derler ki: Ona inandık hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar”⁶¹⁰ âyetinin yorumunda açıkça görülmektedir. Bu âyet, müteşâbih âyetler konusunda adeta mihenk taşı olmuş her müfessirin müteşâbih meselesine nasıl baktığını göstermiştir. Nesefî’ye göre bu âyette tevil ile başka bir mânaya hamledilmeyen ve açıkça anlaşılan âyetler olan muhkem âyetlerin temele alınması gerektiği söylenmekte müteşâbih âyetlerin tevilinin muhkem âyetler ile elde edilebileceği belirtilmektedir.⁶¹¹ Ayrıca Nesefî, ilim ehlinin çoğunluğuna göre âyetteki العلم في الراسخون ifadesinin öncesindeki الله lafzına

⁶⁰⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 128. Müteşâbih âyetlerin istilâhî tanımı hususunda âlimler tarafından birçok farklı tanım serdedilmiştir. Burada bahsi geçen tanım, genel kabul görerek tefsir usulünde yer verilen şeklidir.

⁶⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/144. Râzî, konuyla ilgili lafzın delâletlerini irdelemekte konuyu farklı birçok boyutuyla ele almaktadır. Geniş açıklama için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/137-147.

⁶¹⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

⁶¹¹ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 3/461.

atfedildiğini böylece ilimde derinleşenlerin de müteşâbih âyetleri tevil edebilebileceğini kabul ettiklerini söylemektedir.⁶¹² Konu burada yine bir dil meselesine dayanmakta âyette vasl veya fasl olmasına göre anlam tamamen değişmektedir. İki farklı görüşe de nakil yoluyla yer veren Nesefî, konuyu tefaddül boyutuna bağlamakta her ilimde eşit seviyede olmayan mahlûkatın müteşâbihleri bilme hususunda da eşit olmadığını vurgulamaktadır.⁶¹³ Nesefî, bu âyette hem vasl olduğunu söyleyenlerin hem de fasl olduğunu söyleyenlerin görüşlerine yer vermektedir. Ancak yukarıdaki müteşâbih tanımı ve yorumlarında yakın durduğu; ilimde derinleşenlerin müteşâbihi bilebileceği görüşü çerçevesinde Nesefî'nin vaslı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nesefî, bu konuda Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin müteşâbihi bildiğini söyleyen⁶¹⁴ Zemahşerî ile aynı muhkem-müteşâbih tanımına yer vermektedir.

Nesefî'nin tefsiri ekseninde ele alınan haberî sıfatlar konusuna; *İstivâ*, *Yed*, *Fevk* ve *Keyd* başlıkları altında değinilecektir.

1.2.1. İstivâ

Müteşâbih âyetler altında ele alınan haberî sıfatların tevil edilip edilmemesi konusundaki tartışmalarda Nesefî'nin tavrının en açık görüldüğü yer, ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ “Sonra arşa istiva etti”⁶¹⁵ âyetinin yorumudur. Kendi tercihi olarak bir görüşü sunmasa da serdettiği ifadeler ışığında bu konu hakkındaki duruşu tahmin edilebilmektedir. Zira Nesefî bu âyetin zahirinin müteşâbih olduğunu müteşâbihin muhkeme olan hamlinin ise vacip olduğunu söylemektedir. Ona göre bu âyetlerin zahiri üzere anlam vermek, bidat olurken; usûle uygun olarak tevil etmek gereklidir.⁶¹⁶ Aslında Nesefî'nin tevilden kastı, dil ilimleriyle yapılan tevil çeşididir. Nitekim kelâm âlimleri, bu âyetlerin hakiki mânada anlaşılmasının Allah'a cismaniyet atfetmek demek olması sebebiyle dil ilimleri ve aklî bilgilerle tevil edilmelerini gerekli görmektedirler.⁶¹⁷

⁶¹² Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 3/468.

⁶¹³ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 3/469.

⁶¹⁴ Zülfikar Durmuş, “Mu‘tezilî Mufessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi”, *Marife* 3/3 (2003), 259-273.

⁶¹⁵ el-Arâf, 7/54.

⁶¹⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 6/366-367.

⁶¹⁷ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 292.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى﴾ Neseî istivâ lafzıyla ilgili başka bir açıklamasına “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O her şeyi hakkıyla bilmektedir”⁶¹⁸ âyetinin yorumunda yer vermektedir. Kelimenin sözlük anlamını verdikten sonra kendi ifadesiyle *müşebbihenin*, *bazı âlimlerin* ve *bazı tefsir âlimlerinin* görüşlerine değinmektedir. Bununla birlikte Neseî, müşebbihe’nin görüşünün caiz olmadığını vurgulamakta ve diğer görüşler içerisinde bir tercihte bulunmamaktadır. Ancak Ehl-i hak olarak tanımladığı kimselerin yorumunun usûle uygun olduğunu belirterek onların görüşlerine olumlu bir ifadeyle yer vermektedir. استوى kelimesini; yükselme, yönelme, hâkim olma (استوى), muradını tamamlama anlamlarına tevil edenlerin olduğunu söyledikten sonra yerin ve göğün yaratılması konusundaki görüşlere yer vermeyi tercih eden Ebû Hafs, bu yorumların arasına kendi kelâmî görüşlerine uygun yorumlarını da eklemektedir. Buna göre istivâ kelimesi ele geçirmek, hâkim olmak anlamlarında kullanıldığında Allah Teâlâ’nın diğer sıfatları gibi ezeli ve ebedî olmakta mülkün hudûsu veya velâyetin tecdüdünü barındırmamaktadır. Her ne kadar istivâ fiili mâzî sîgada gelmiş olsa da Allah Teâlâ’ya isnad edilmesi bakımından ne geçmiş ne de geleceği ifade etmektedir. Zira zaman ve mekândan münezze olan Allah’ın vasfı, ezeli ve ebedîdir. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi belirli bir zamana delâlet eden fiiller ancak yaratılmış olanlar için kullanılmaktadır.⁶¹⁹

Ebû Hafs en-Neseî benzer bir açıklamayı, istivâ kelimesini *yönelme* anlamına tevil edenlerin yorumlarına getirmektedir. Buna göre yönelme mânasında ince bir istiâre vardır. Buradaki yönelme mânası insanlardaki gibi bir işi bitirip diğerine yönelme şeklinde değildir. Sonuçta Allah’ın fiili ezeli ve ebedîdir. Fakat ayanda (varlıklarda) şeylerin zikrinin düzeni, izlerin ortaya çıkmasının düzenine göre olur (onun tertîbi ile olur).⁶²⁰

Neseî *Garîbu’l-Kur’ân* adlı eserinde bu âyetteki ﴿استوى إلى السماء﴾ kısmının açıklamasını أنشأ خلق السماوات cümlesiyle özetlemekte böylece ifadeye, *gökleri yaratmaya*

⁶¹⁸ el-Bakara, 2/29.

⁶¹⁹ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 2/42.

⁶²⁰ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 2/43.

başladı veya *gökleri yarattı* mânası vermektedir.⁶²¹ Tefsirinde bu âyet yorumunun devamında zaman anlamı ifade edebilen edatın açıklamasına yer vermiş başka âyetlerde olduğu gibi *ف* edatının haber vermede sıralamayı bildirdiğini yoksa olayın meydana gelmesindeki sırayı bildirmediğini söylemiştir.⁶²² Bu noktada Râzî'nin görüşleri, Neseî'yle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Zira Râzî Arapların kullanımında kelimenin, cisimlerin vasfı olarak eğrilik kelimesinin zıttı olan doğrulma, dik durma anlamına geldiğini ancak Allah Teâlâ için kullanıldığında tevil etmek gerektiğini söylemektedir. Kelimenin yönelme mânasına da geldiğini bu anlamdan istiâre yapılmış olabileceğini böylece Allah Teâlâ'nın aralarında zaman olmaksızın yeryüzünü yarattıktan sonra başka bir şeye yönelmeden göğü yarattığını belirtmektedir. Ayrıca Râzî de buradaki *ف* edatının haber verilen eylemdeki belirli bir tertibi (sırayı) ifade için olmadığını zira kullanımda kişinin başkasına *ben sana şunları yaptım sonra şunları da yapmıştım* deyip bununla belirli bir sırayı gözetmeksizin yaptıklarını karışık bir şekilde söylediğini hatırlatmaktadır.⁶²³

Râzî ve Neseî'nin bu âyet yorumlarında dikkati çeken bir başka ortak husus, ikisinin de âyeti anlamlandırma noktasında mecâzı değil istiâre lafzını kullanmış olmalarıdır. Hatta Neseî doğrudan görüşü olarak değil de usûle uygun tevil çeşitlerinden birinin arasında istiâre yorumuna yer vermektedir. Bu durum ya istiâreyi mecâz olarak görmedikleri veya mecâz teriminin o dönemde belirli bir zümre (Mu'tezile) tarafından kullanıldığı için kullanmayı tercih etmemiş olabileceklerini düşündürmektedir. Ya da Neseî ve Râzî'nin mecâz kelimesini burada kullanmamalarının daha açık sebebi haberî sıfatlarla alakalı bir âyeti yorumlamalarıdır. Zira Neseî'nin belâgatta istiâre çeşitlerine dahil olan sanatlar mecâz dediğine şahit olunurken⁶²⁴ Râzî; teşbîh, mecâz, istiâre gibi sanatların tanımlarına yer verdiği eserinde istiârenin mecâz ve teşbîhten farklı olduğunu belirtmektedir.⁶²⁵

⁶²¹ Huzeyfe Kocabaş, *Ömer Neseî ve Kitabü'l-Beyân an Ğaribi'l-Kur'ân Adlı Eseri: Metin ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 74.

⁶²² Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 2/44.

⁶²³ Râzî, *Meîâtîhu'l-gayb*, 2/380.

⁶²⁴ İlgili örnek için tezin ilk bölümündeki *İstiâre* başlığına bakılabilir.

⁶²⁵ Zira Râzî, istiâre: "Teşbîhteki mübalağadan dolayı bir şeyin kendisi dışındaki bir şeyin ismiyle zikredilmesi ve onun kendisi dışında bir şey için ispat edilmesidir" tanımındaki *teşbîhteki mübalağadan dolayı* kaydını istiâreyi mecazdan ayırmak için koyduklarını söylemektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, 133.

Nesefî'nin bu yorumlarında *Allah Teâlâ için kullanılan fiillerin kullarınki gibi olmadığını* söylemesi İmam Mâtürîdî'de de görülen bir tavidir.⁶²⁶ Zira İmam Mâtürîdî tefsirinde müşebbihenin görüşünü onların zanları olarak yorumladıktan sonra bu âyetin birkaç veche hamledileceğini söylemektedir. Bu vecihlerden biri de şudur: “Biz Allah Teâlâ'yı Kur'ân'da geldiği şekliyle vasıflarız ancak bunu yaparken zikri geçen fiilde başkasına benzemediğinin de farkında olmalıyız. Zira biz hiçbir şeyin Allah Teâlâ gibi olmadığına ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ kesinkes iman ederiz.”⁶²⁷ Ancak Nesefî'nin استوى kelimesini yönelme olarak yorumlayanlar karşısında serdettiği açıklamalarında bu şekilde anlamayı istiâre olarak adlandırması dikkat çekmektedir.

1.2.2. Yed

Nesefî'nin haberî sıfatlar kapsamına giren yed kelimesi hakkındaki yorumuna ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ “Yahudiler, Allah'ın eli bağlanmış dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir”⁶²⁸ âyetindeki ﴿يَدَا﴾ ifadesinde rastlanmaktadır. Arapların cimri kişiyi مَغْلُولُ الْيَدَيْنِ/iki eli bağlı tabiriyle isimlendirdikleri bilgisini veren Nesefî, yed kelimesini إتيان ve مَحْيٍ fiilleriyle aynı kategoride tefsir etmektedir. Buna uygun olarak; el, göz, gelme, gitme ve benzerleri ifadeleri Kur'ân'da geçtiği şekliyle Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak yorumlamaktadır. Nesefî bu ifadelerin Allah Teâlâ'nın onlar ile murad ettiği şeye itikad üzere; Allah'a uzuv isnad etmeden ve O'na yaraşmayan şeyleri Allah'a yaraştırmadan Allah için sabit kılınması gerektiğini söylemektedir.⁶²⁹ Nesefî'nin bu yorumu İmam Mâtürîdî'nin haberî sıfatları tenzih çerçevesinde yorumlama tarzına benzemektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde âlimlerin el kelimesini Arapların kullanımlarındaki gibi cimrilik ve cömertliğe yorduklarını söyledikten sonra kendi açıklamasını yapmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ'ya izafe edilen şeyleri yaratılmışlara yapılan izafet gibi anlamamak gerekir

⁶²⁶ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ehli's-sünne*, 1/411.

⁶²⁷ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ehli's-sünne*, 1/411.

⁶²⁸ el-Maide 5/64.

⁶²⁹ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 5/432.

ve bu çeşit âyetlerde el kelimesi, bilinen el mânasında değildir ancak ele izafe edilerek kullanılmaktadır.⁶³⁰

Nesefî buradaki el kelimesini nimet ve kudret olarak tefsir eden kişinin iki vasfı bir kabul etmiş olacağını söylemekte âyette bu kelimedenden anlaşılan şeyin bu görüşü reddettiğini ve Allah Teâlâ'nın kullarına olan fazlı ve nimetinin genişliğini gösterdiğini vurgulamaktadır.⁶³¹ Birilerine cevap verdiği hissi uyandıran bu yorumunun akabinde meânî âlimleri olarak vasıfladığı bazı kimselerin belâgat eksenli açıklamalarına da yer vermektedir. Buna göre inkâr edenler bu sözü söylediklerinde Allah Teâlâ mesel (benzetme) yoluyla onların sözleri ile karşılık vermiş ve böylece mukâbele sanatı uygulanmıştır. Ebû Hafs'ın burada mukâbele olarak yer verdiği sanat günümüz yerleşmiş belâgat terimlerinde müşâkele olarak karşılığını bulmaktadır. Yani Allah'ın nimetleri sayılamayacak kadar çok ve onlarınkinden daha geniştir mânaları ifade edilmektedir. Bu ifade ile Allah Teâlâ vermedeki çokluk ve nimetlerinin genişliği sıfatını onların sözlerine uygun bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.⁶³²

Zemahşerî ise mezhebine uygun bir tavırla buradaki el kelimesini mecâz kavramıyla ifade etmektedir. Buna göre elin bağlandığının ifadesi cimriliğin, açıldığı ifadesi ise cömertliğin mecâzî formudur. Bu konuda *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ* ﴿١٠٠﴾ “Eli sıkı olma, ölçsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!”⁶³³ âyetini de delil getirmektedir.⁶³⁴ Râzî de Zemahşerî'nin istişhâta bulunduğu âyete yer vermekte ve buradaki iki elden kastın sayı değil onların sözlerine uygun bir şekilde karşılık vererek Allah'ın eksiksiz bir şekilde cömertliğini belirtmek olduğunu söylemektedir.⁶³⁵

Serdedilen bu açıklamalar ışığında Nesefî, Allah Teâlâ'ya el, yüz, gelme gibi vasıfların isnadı söz konusu olduğunda İmam Mâtürîdî'nin ve selefin metodunu takip ederek bu âyetleri Allah Teâlâ'nın murad ettiği şekilde Allah Teâlâ'ya uzuv isnat etmeden

⁶³⁰ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3/552.

⁶³¹ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 5/432-433.

⁶³² Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 5/433.

⁶³³ el-İsrâ, 17/29.

⁶³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/654.

⁶³⁵ Râzî, *Me'âtilu'l-gayb*, 12/396.

anlamak gerektiğini söylemektedir. Buna ek olarak Ebû Hafs söz konusu âyetleri, mecâz terimi yerine istiâre veya mukâbele lafızlarını kullanarak yorumlamaktadır.

1.2.3. Fevk

Nesefî'nin haberî sıfatlar kapsamında yorumladığı bir diğer müteşâbih âyet ﴿وَهُوَ﴾ "O, kullarının üstünde tam bir tasarrufa sahiptir. O Hakîmdir, her şeyden haberdardır"⁶³⁶ âyetidir. Nesefî, فوق (üstünde) kelimesinin mekân mânasında değil celâl ve yücelik mânasında kullanıldığını, dilde bu şekilde bir kullanımın yer aldığını ve Allah Teâlâ'nın tüm mekanların yaratıcısı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân'da yer alan firavuna ait bir ifadeyle ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ "Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz"⁶³⁷ istişhâta bulunan Nesefî, dildeki kullanımı Kur'ân'da bulunduğu şekliyle delil getirmektedir.⁶³⁸ Tefsirlerdeki genel kanı da kelimenin bu şekilde yorumlanması şeklindedir. Zemahşerî bu kullanımın güç ve kudret ifadesi olduğunu,⁶³⁹ İmam Mâtürîdî ise buradaki üstünde kelimesinin Allah Teâlâ'nın yüceliği, azameti ve diğer mahlukata benzemekten uzak olduğu mânasına geldiğini söylemektedir.⁶⁴⁰ Bu şekilde kelâmî yorumdan ziyade belagî açıdan âyeti inceleyenler de olmuştur. Örneğin İbn Atiyye bu kullanımın; *Zeyd Amr'dan konum olarak üsttedir* sözündeki gibi hakîki mânadaki bu çeşit ifadede istiâre edildiğini belirtirken,⁶⁴¹ Ebû Hayyân da konum üstünlüğü mânasında Arapların kullandıkları bir ifade olduğunu ve bu kullanımın konum bakımından ifade edilen üstünlükten istiâre edildiğini söylemektedir.⁶⁴²

Son dönem tefsirlerine bakıldığında kimi tefsirlerin bu kullanımı istiâre-i temsiliyye olarak yorumladıkları ve Allah'a cihet atfetme gibi bir şey anlaşılmaması gerektiği sebebiyle bu âyeti müteşâbih âyetlerden addetmedikleri görülmektedir.⁶⁴³ Yani böyle bir anlama gelmesini ihtimal dahilinde bile görmemişlerdir.

⁶³⁶ el-En'âm, 6/18.

⁶³⁷ el-Arâf, 7/127.

⁶³⁸ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 6/34.

⁶³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/10.

⁶⁴⁰ İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ehli's-sünne*, 4/38.

⁶⁴¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/275.

⁶⁴² Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4/457-458.

⁶⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/165.

1.2.4. Keyd

Nesefî'nin haberî sıfatlar konusu altında yorumladığı âyetlerden bir diğeri de ﴿وَكَيدٌ كَيْدًا﴾ “Ben de bir karşı plan hazırlıyorum”⁶⁴⁴ âyetidir. Nesefî âyetin hangi anlama geldiğini ve nasıl anlaşılması gerektiğini bildiren açıklamalara yer vermektedir. Ona göre âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ben Allah onların tuzaklarını bozarım, hilekarlıklarını iptal ederim ve bu, yaptıklarından dolayı onlara karşılık vermedir.”⁶⁴⁵ Tuzak kurma vasfı ile Allah Teâlâ'yı nitelendirmenin ancak karşılık (جزاء) vechiyle mümkün olabileceğini zikreden Nesefî, Allah Teâlâ'nın Tevbe sûresi 67. âyetteki ﴿...نَسُوا﴾ kavli, Nisa sûresi 142. âyetteki ﴿...إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ kavli ve Bakara 15. âyetteki ﴿...اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ kavlindeki kullanımları da bu kullanıma dahil etmektedir.⁶⁴⁶

İstihzâ kelimesinin yer aldığı Bakara sûresi 15. âyet yorumunda Nesefî ve Zemahşerî ortak bir tavır sergilemektedir. Bizimle alay mı ediyorsun diyen İsrail oğullarına Hz. Mûsâ'nın cevaben cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım dediğini böylece alay etmenin cahilce bir tavır olduğunu vurgulamışlardır.⁶⁴⁷ İki müfessir, âyeti âyet ile tefsir ettiklerini göstermektedir. Ancak Zemahşerî bunun sonucunda Allah'ın onlarla alay etmesini onları zillete düşürmesi olarak tabir ederken Nesefî, Hz. Mûsâ'nın âyetini insanlarla alay etmenin karşılığı bu iken Allah ile alay etmek nasıl olur ki diye sormakta ve bunun cevabını bir hadisten vermektedir. Hadis, günahı ısrar ederek tövbe eden kişiyi Rabbi ile alay eden kimseye benzetmektedir. Allah Teâlâ için kullanılan bu çeşit lafızlar, sonraları belâgat ilmindeki müşâkele sanatı içerisinde ele alınmıştır. Sanat, Sekkâkî tarafından müşâkele ismiyle belâgat ıstılahı dönüşmeden önce *ceza*, *kıyas*, *mukâbele* gibi lafızlarla ifade edilmesinin yanı sıra temsil ve istiâre olarak da adlandırılmıştır.⁶⁴⁸ Buna göre “bir anlamı kendi lafzıyla değil söz sırasında geçmiş başka bir lafızla ifade etmek”⁶⁴⁹ demek olan ve bedî' ilmi içerisinde işlenen müşâkele sanatı; Allah Teâlâ hakkında يَسْتَهْزِئُ gibi kelimelerin kullanıldığı âyetlerde söz konusu olmaktadır.

⁶⁴⁴ et-Târik, 86/16.

⁶⁴⁵ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 15/302.

⁶⁴⁶ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 15/302.

⁶⁴⁷ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/341; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/66.

⁶⁴⁸ Adem Yerde, Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 30(2018), 11;15-17.

⁶⁴⁹ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâhi'l-beyânîyye*, 3/258; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 296.

Nesefî'nin yorumlarına yer verdiğimiz bu âyetler genel olarak usûlü'd-din ve kelâm ilmi eserlerinde isim-müsemma ve sıfatlar konularında yer verilen âyetlerdir.⁶⁵⁰ Bu çeşit âyetlerde Ehl-i sünnetin iki yol takip ettiği söylenmektedir. İlki; bu âyetleri kabul etmek, tasdik etmek ve teşbihin gerektirdiği şeylerden Allah Teâlâ'yı tenzih ederek tevilini Allah'a havale etmektir. İkincisi ise onları kabul edip Allah Teâlâ'nın zatına yaraşır bir şekilde ve dil ehlinin (dili kullananların) kullanımına uygun olarak tevilini araştırmaktır.⁶⁵¹ Nesefî, gerek serdettiğimiz müteşâbih âyetler gerekse buraya almadıklarımızda bu iki metodu mezcederek söz konusu kelimenin alabileceği anlamları vermekte âyetle geçen müteşâbih kelimelerin Allah Teâlâ için kullanılmasının yaratılmışlar için kullanılmasından farklı olduğunu her fırsatta dile getirmektedir. Buna uygun olarak Ebû Hafs, haberî sıfatlarla ilgili âyet yorumlarında istiâre veya mukâbele lafzını kullanmayı tercih etmektedir. Ancak onun mukâbele lafzı ile kastı, olgunlaşan belâgat ilminde müşâkele sanatıdır.

Çalışmanın ilk bölümündeki beyân kısmından da anlaşılacağı üzere insanî özellikleri vasıflayan belâgî ifadeler hakkında belâgat ilminin şekillenmesinden sonra *istiâre* olarak adlandırılan sanatlara *mecâz* diyen Nesefî, haberî sıfatlarla ilgili âyet yorumlarında *istiâre* lafzını kullanmayı tercih etmektedir. Buna göre Ebû Hafs'ın *istiâre* tasavvuru, terimi kullandığı bağlama göre farklılık arz edebilmektedir. Ona göre istiâre, mecâza göre daha incelikli bir terimdir. Ancak istiâreyi sadece haberî sıfatlar için kullandığı da söylenemez.

2. İ'câzü'l-Kur'ân ve Kelâmullah

Kur'ân-ı Kerim, inanan inanmayan herkesi hayrete düşüren üslûbu ve tehdidî âyetleri karşısında beşeri aciz bırakması yönüyle Hz. Peygamber'e (s.a.v) verilen en büyük mucizedir. İslâm âlimleri de Kur'ân'ın mucize oluşunu i'câzü'l-Kur'ân meselesiyle ele almaktadırlar. Bu açıdan i'câzü'l-Kur'ân düşüncesi, kelâm ilminde özellikle nübüvvetin ispatı bahsinde yerini almaktadır. Nesefî'ye gelinceye kadar gelenek içerisindeki i'câzü'l-Kur'ân fikirlerinin kelâm ve dil ilimleriyle bağlantılı bir şekilde üç önemli başlık etrafında yoğunlaştığı müşahade edilmektedir. Bunlar sırasıyla;

⁶⁵⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 45-47.

⁶⁵¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 48. Sâbûnî ilk zikrettiği metodu uygulayanların selef-i salih, ikincisini uygulayanların ise halef olduğunu söylemektedir.

- 1- Dile dönük bir yönü olsa da baskın kelâmî düşünce dayanağı göz ardı edilemeyen Sarfe
- 2- Dil yönü ağırlıkta olan anlam nazariyesi
- 3- Kelâmî bir fikir olan sarfeye karşı çıkmakla birlikte Kur'ân dilini anlamaya daha yakın duran nazm teorisidir.

Bu yorumlar neticesinde kelânullahın mahluk olup olmadığı tartışmaları çerçevesinde insan sözünden farklı olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu şekilde sarfe ve nazm olmak üzere temelde iki teori belirginleşmektedir. Tefsirinde münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ilmini ilmek ilmek işleyen Neseî, nazm düşüncesine yakın durmakla birlikte tehâddî âyetleri üzerinden i'câz fikrini ortaya çıkarmaktadır. Ebû Hafs en-Neseî sahip olduğu dil birikimi ve itikâdî gelenek üzerinden kelâmî görüşünü ortaya çıkarırken Kur'ân'ın belâgatına da yer vermektedir.

Bu başlık altında işlenecek bir diğer konu ise Kur'ân'ın yaratıcıdan gelip yaratılmışların idrakine sunulan yönünü oluşturmaktadır. Kelânullah olarak isimlendirilen bu mevzu, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatıyla yakından ilişkilidir. Bu bakımından sıfatlar konusunun bir parçası olarak addedilmektedir. Murad edilen mânanın muhataba iletilmesi açısından dil bilimleriyle alakalı bir yönü bulunması nedeniyle dil-kelâm ilişkisini gösteren konulardan biri olmaktadır.

2.1. İ'câzu'l-Kur'ân

Abdülkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) kadar kelâm âlimlerinden Hattâbî (ö. 388/988), Rummânî (ö. 384/994), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) i'câzu'l-Kur'ân konusu altında belâgata yer veren⁶⁵² ve nazm teorisinin temel düşüncesini oluşturan âlimler olarak kabul edilmektedir.⁶⁵³ Kur'ân'ın i'câzî yönünü, dildeki edebî üstünlük derecesi ölçüsünde âyetlerde bulunan belâgat sanatlarıyla göstermeye çalışan bu âlimler, ilahî kitabın bu yönünü farklı şekillerde isimlendirmektedir. Kâdî Abdülcebâr, buna fesahat derken Hattâbî, Bâkılânî ve Cürcânî nazm, Rummânî ise belâgat demektedir.⁶⁵⁴ Belâgat bahisleri, edebiyat kitaplarında dildeki edebî incelikleri tahlil gereği yer almalarının yanı sıra sözü geçen kelâm

⁶⁵² Şevkî Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarîh*, 102-120.

⁶⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", 21/404.

⁶⁵⁴ Enver Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2000), 81-107.

âlimlerinin eserlerinde i'câzu'l-Kur'ân mevzusu içerisinde ele alınmakta, düşünürlerin kelâmî sistemlerinden dile bakışlarını yansıtmaktadır. Kelâm âlimlerinin özellikle tefsir eserlerinde Kur'ân'ın i'câzını ispat sadedinde dilin kurallarına müracaat etmeleri, dilin gramerini ve belâgat sanatlarını işlemelerine ve bunu kelâmî düşünceleriyle irtibatlandırmalarına olanak sağlamaktadır. Bunu yaparken genel kabul görmüş dil kuralları ile yorumlarının sınırlarını belirlemeleri, dilin; tefsir ve kelâm ilimlerindeki belirleyici rolünü göstermektedir. Zira kulların, yaratıcı tarafından kendilerine yönelik hitabını onların anlayacağı şekilde yani dil üzerinden anlamaya çalışmaları, en makul yol gözükmektedir. Ancak Nesefî'nin her âyeti lafızların alabilecekleri anlamlar ve nazmın kabul ettiği farklı vecihlerle tefsir etme üslûbunda görüldüğü gibi hâdis bir varlık olan insanın; i'câzî kelâmı kavraması, sınırlamaya çalıştığı dil kuralları ve sanatlarıyla mümkün gözükmektedir. Nitekim Nesefî de her âyeti Kur'ân'ın i'câzı ışığında yorumlamakta lafızların birden fazla anlama gelmesi, birkaç kelimeden müteşekkil ifadelerin beraber sarf edilmesi durumunda ifadeye yüklenebilecek değişik anlamlara değinmektedir. Bunun yanı sıra farklı âlimlerin âyetleri farklı değerlendirmeleri gibi hususları göz ardı etmemekte, bunu bir tefsir metodu olarak eserinde uygulamaktadır.

Nesefî'nin sıkça alıntı yaptığı iki tefsirden birinin müellifi olan İmam Mâtürîdî, kelâmın Allah'ın sıfatı olduğunun bilinmesine uygun olarak yaratılmışlara ait özelliklerden olan konuşmanın Allah'a izafe edilmesinin mecâz olduğunu söylemektedir. Aynı durumun Allah'ın gelmesi, ahdi, yardımı gibi durumlar için de geçerli olduğunu zira Allah'ın zatı için bu mânanın gerçekleşemeyeceğini söylemektedir.⁶⁵⁵ Nesefî'nin hocası Pezdevî de bu tarz ibarelerin mecâzî mânada olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Allah Teâlâ, kelâmı başkasında yaratması ve var etmesi bakımından mecâzî mânada mütekellim olarak isimlendirilir.”⁶⁵⁶ Mâtürîdî gelenekte müteşâbih âyetler veya sıfatlar konusundaki mecâz kavramının Mu'tezile'nin kullandığı mecâz kavramından farklılık arz ettiği aşikardır. Zira Mâtürîdî'ye göre mecâz anlamda kullanılan lafızlar, insan idrakine ulaşabilmesi bakımından kullanılmaktayken; Mu'tezile'ye göre bu lafızlar, kelimenin vaz' olunduğu ilk anlamının dışındaki anlamlarda mecâzî olarak kullanılmaktadır. Mu'tezile'nin bu görüşünün ardında ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı

⁶⁵⁵ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-ehli's-sünne*, 117.

⁶⁵⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 64.

düşüncesi bulunmaktadır. Onlara göre Kur’ân’da kullanılan dil ile insanın kullandığı dil arasında fark yoktur. Zira ikisi de hâdis varlıklardır. İmam Mâtürîdî bu anlamdaki⁶⁵⁷ mecâz kavramını yaygın bir şekilde kullanırken Nesefî’nin mecâz kavramına Mâtürîdî’ye veya Zemahşerî’ye oranla daha az yer vermesi, döneminde mecâz kavramının ihtiva ettiği anlamla ilişkilendirilebilir. Zira benzer açıklamalara yer veren Nesefî, bu durumu yorumlarken mecâz kavramını kullanmamaktadır.

Bu minvalde bir açıklama هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ

الأمور “Onlar ille de Allah’ın ve meleklerin bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler ancak Allah’a dönecektir!”⁶⁵⁸ âyetinin yorumunda *et-Teyssîr*’de de görülmektedir. Nesefî, gelme eyleminin cisimlere ait bir özellik olması sebebiyle Allah Teâlâ için bu anlamda kullanılmasının geçersiz (geçersiz olmasını مستحيل kelimesiyle ifade eder) olduğunu söyleyerek الاتيان ve المحيي kelimelerinin geçtiği her yerde, *bir yerden başka bir yere intikâl anlamını* gerektirmediğini zikretmekte buna örnek olarak da dildeki kullanımı vermektedir. Buna göre, *falancanın haberi bize geldi, başımıza kötü bir şey geldi* gibi cümleler, bir yerden başka bir yere intikâl anlamı taşımamaktadır. Ayrıca “intikâl, cisimlerin özelliklerinden acziyetin ve hudusun belirtilerindendir. Allah, bunlardan münezzehtir. Çünkü bir şeyin bir yerden başka bir yere intikâli ya intikâl ettiğine olan ihtiyacından veya intikâl ettiği şeyden usanmasından dolayıdır. Allah ise bunlardan münezzehtir”⁶⁵⁹ açıklamalarına yer vermektedir. Konu, kelâm ilmindeki sıfatlar konusuyla o kadar iç içedir ki âlimler, her seferinde kelâm sıfatını Allah Teâlâ’nın başka bir sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Nesefî’nin bu açıklamasını destekler nitelikte bir yorum, Sâbûnî’nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye* isimli eserinde görülmektedir. Buna göre *Allah’ın sıfatları zatında yerleşiktir veya zatı sıfatlarının*

⁶⁵⁷ İmam Mâtürîdî, mecâz kavramını iki anlamda kullanmaktadır. Biri buradaki gibi ilahi kastın, yaratılmışların idraki açısından anlaşılmasını kolaylaştırması için seçilen bir üslup diğeri ise Mu’tazile’nin kullandığı ve belagatte de kullanıldığı şekliyle bir lafzı, vaz’ olunduğu ilk anlam ile değil de diğer anlamlarının kastedilmesidir. Ayrıca ikinci çeşit mecâz belâgattaki mecâz çeşitlerinin ilk akla geleni mecâz-ı lügavîdir.

⁶⁵⁸ el-Bakara, 2/210.

⁶⁵⁹ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 3/159-161.

Mâtürîdî mezhebinin ilk kelâm eserlerinden kabul edilen *es-Sevâdu’l-azam* adlı eserde Hakim es-Semerkindî (ö. 342/953), konuyu şöyle açıklar: gelmek, gitmek, bir mekanda bulunmak veya yaratılmışların özelliklerinden bir vasıfla Allah Teâlâ’yı vasıflamak caiz değildir. Bu çeşit âyetlere iman etmek gerekir nasıllığı ise irdelenmemelidir. Semerkindî’nin bu yorumu ilk dönem Ehl-i sünnet (selef) olarak görüldüğü için metnin içerisinde değil de dipnotta verilmesi daha uygun görülmüştür. Bk. es-Semerkindî, *es-Sevâdu’l-azam*, 304.

mahalidir denilmesi doğru değildir. Çünkü *hulûl*⁶⁶⁰ (yerleşik olma) intikaldir. Sıfatlarda intikal ise muhaldir. Fakat yaratılmışlar için *tevassu'* ve *mecâz* yoluyla kullanılmaktadır.⁶⁶¹ Yani Neseî ve Sâbûnî, Müşebbihe veya Mücessime'nin dediği gibi *Allah'ın sıfatları zatına yerleşmiştir* şeklinde bir görüşe karşı oldukları için buradaki intikalin hakikat mânasında kullanılamayacağını vurgulamaktadır. Nitekim Ebû Hafs, âyette Mücessime'nin kastettiği bir gelme eyleminin gerçekleşmediğini destekler mahiyette ibarede hazif olduğu yönündeki görüşe de yer vermekte böylece gelme eyleminin Allah'ın emrinin (kıyâmetin) gelmesi şeklinde takdir edilebileceğini belirtmektedir.⁶⁶² Neseî ve Sâbûnî'nin bu yorumları Ebü'l-Muin en-Neseî'nin (ö. 508/1115) şu açıklamalarıyla daha net anlaşılmaktadır:

“Allah Teâlâ'nın ilmi, zatına yerleşti denmez. Aynı şekilde zatı, ilmi ve diğer sıfatlarının mahalidir de denmez. Bu sıfatlar, Allah'ın zatı ile dir. Çünkü *hulûl*, *sükûn* (durma, dinme) ve *istikrâr* (yerleşme) demektir. Falanca bir yerde kaldı sonra ayrıldı denir. Mahal mesken demektir ve sıfatlar, *sükûn* ile vasıflanmazlar. Cisimlerin sıfatlarında da aynı şekildedir. Siyah cisme *hulûl* etti (yerleşti) şeklinde bir kullanım ancak *tevassu'* yoluyla mümkün olabilir. Allah Teâlâ'nın sıfatları hususunda ise vehimden kaçınma gereği *tevassu'* yoluyla dahi kullanılmaz.”⁶⁶³

Neseî, akâid metninde Allah'ın kelâm sıfatını, “Harfler ve sesler cinsinden olmayan ezeli sıfatıdır” şeklinde tarif ederek lafzî ve nefsî kelâm ayırımına gitmektedir. Yani Ebû Hafs en-Neseî sünî bir kelâmcı olmasının getirdiği düşünce yapısıyla sözü; lafızları, harfleri ve sesleri aşan bir anlam olarak tanımlamaktadır. Teftâzânî Neseî'nin bu tanımının; Mu'tezile, Hanbelî ve Kerrâmiyye'ye red niteliği taşıdığını söylemektedir.⁶⁶⁴ Neseî, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve yaratılmamış olduğunu açıkça dile getirmektedir. Sanki o, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın emir, nehiy ve haber olduğunu söylediği görüşüne karşı Allah'ın kelâm sıfatıyla emredici, nehyedici ve haber verici olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶⁵ Böylece Mu'tezile mahluk kabul ettiği Kur'ân'a

⁶⁶⁰ Fiil kök mânasından *yerleşik olma* şeklinde verdiğimiz *hulûl* kelimesinin kelâm terimindeki tam karşılığı; “İlâhi zatın veya sıfatların yaratılmışlardan birine, bir kısmına veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi Allah'ın insan veya başka bir varlık görünümünde ortaya çıkmasıdır.” Bk. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/340.

⁶⁶¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 52.

⁶⁶² Neseî, *et-Teyssir fi't-tefsîr*, 3/160.

⁶⁶³ Ebü'l-Muin en-Neseî, *Tebssiratü'l-edille fi usûlî'd-dîn*, 337.

⁶⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Neseîyye*, thk. Ali Kemal, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1436/2014, 65.

⁶⁶⁵ Ayrıca Neseî'nin Kur'ân'a yüklediği bu üç vasıf, usûl risalesinde ibareyi üç çeşide ayırmasıyla ve dolayısıyla usûlcü kimliğiyle de bağdaştırılabilir. Zira buna göre ibare, kelâmın; emir, nehiy ve haber kısımlarından oluşmaktadır. Bk. Bahaddin Karakuş, “Necmeddin en-Neseî'nin Tahsîlu usûlî'l-fıkıh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech isimli Fıkıh Usûlû Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 4/2(Aralık 2021), 163.

emir, nehiy ve haber özelliklerini yüklerken Neseî bu nitelikleri, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Zira Neseî, Allah'ın kelâm sıfatıyla emredici, nehyedici ve haber verici olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁶ Ayrıca i'câzı açıkladığı âyet (Bakara 2/23) yorumunda Kur'an'ın Allah'ın sıfatı, kelâmı ve vahyi olması sebebiyle benzerinin olamayacağını, zira Allah'ın zatı gibi sıfatlarının da mislinin olmadığını vurgulamaktadır.⁶⁶⁷

Ebû Hafs en-Neseî'nin tefsirinde Kur'an'ın i'câzına açık bir şekilde yer verdiği görülmektedir. O, i'câzu'l-Kur'an hakkındaki ilk açıklamayı harufu mukattanin ilki olan Bakara sûresi birinci âyet yorumunda Müberrid'in (ö. 286/900) açıklamaları aracılığı ile yapmaktadır. Ona göre, bu harfler, Allah Teâlâ'dan kafirlere karşı bir delil göstermedir (ihticac). Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v), onlara "Hadi bir sûre getirin" (Bakara/23) ve "Hadi on sûre getirin" (Hud/13) dediği zaman onlar, bunu getirmekten aciz kalmaktadırlar. Kafirlerin Allah Teâlâ'nın bu meydan okuması karşısında aciz kalmaları, Allah kelâmının benzeri olmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁸

Neseî'nin bu nakli, bir kelâmcının tefsirinde kelâmî bir konu olan i'câzu'l-Kur'anı bir dil âliminin görüşüyle açıklaması bakımından kayda değerdir. Başka bir açıdan da Ebû Hafs'ın eleştirdiği bir kelâmî ekolün mensubu olsa dahi dilde otorite kabul edilen âlimlerin görüşlerini dil çerçevesinde aktardığı görülmektedir. Zira Müberrid, Basra dil ekolünün önemli âlimlerinden olmasının yanı sıra vefatına kadar Câhiz'den ilim tahsil etmiş bir isimdir. Diğer yandan Müberrid'in sarfe teorisini dile getirmesi, olası bir durumdur. Ancak Neseî'nin Müberrid'den naklettiği bu görüş, sarfeyi desteklememektedir. Çünkü sarfe teorisi, kulun istitâatı varken ondan engellenen bir eylemi -ki bu da Kur'an'ın benzerini getirmedi- ifade etmektedir. Ancak Müberrid bu yorumunda acziyeti, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olmasına hasretmektedir. Muhtemelen Neseî de kendi kelâmî düşüncesiyle çelişmediği için Müberrid'in bu görüşüne yer vermiştir. Bir bakımdan Neseî, Kur'an'ın belâgat açısından mu'ciz olduğunu düşündüğü

⁶⁶⁶ Teftâzânî'ye göre bunun açıklaması şöyledir; Allah'ın kelâm sıfatı tek olmakla birlikte taalluk ve izafetle çoğalma (farklılaşma) ve hudus olmaktadır. Teftâzânî'nin de dediği gibi aslında Mu'tezile Allah'ın nefsi kelâmının hâdis olduğunu söylememiş Ehl-i sünnet de lafzî kelâmın ezeli olduğunu söylememiştir. İki ekol arasındaki anlaşmazlık kelâm-ı nefsinin kabulü noktasındadır. Yani başka bir deyişle kelâmın lafız ve mâna ayrımıdır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu 'l-akâidi 'n-Neseîyye*, 39-41.

⁶⁶⁷ Neseî, *et-Teysîr fi 't-tefsîr*, 1/417-418.

⁶⁶⁸ Neseî, *et-Teysîr fi 't-tefsîr*, 1/196-197.

için önemli dil âlimlerinin Kur'ân'ın fesâhati hakkındaki görüşlerine tefsirinde yer vermektedir.⁶⁶⁹

Tehaddî âyetlerini i'câzın bir parçası olarak değerlendiren⁶⁷⁰ Neseî, bununla ilgili ilk yorumuna ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içerisinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”⁶⁷¹ âyetinin tefsirinde yer vermektedir. Buradaki tehaddîyi belâgat özelinde, dil bilimi genelinde açıklayan Neseî, Kur'ân'ın mislini getirme konusundaki tehaddînin yedi vechi olduğunu şöyle dile getirmektedir:

“İlki; îcâz ve belâgattır. Kelimeler birçok mâna ihtiva eder. *أُعِثُّ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ/Az sözle çok şey ifade etme üzere gönderildim* hadisinin⁶⁷² ispatında ve وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ “Kısâsta sizin için hayat vardır”⁶⁷³ âyetinde olduğu gibi. İkincisi; en fasih (fusahâyı) ve en belîğ olanları (bulegayı) aciz bırakan beyân ve fesâhat veçhidir. Üçüncüsü; nazmda, nesirde, recezde, şiirde, hutbe ve secide onların kelimelerinin dışına çıkıp adetlerini bozan nazm yönüdür. Aynı harfleri ve kelimeleri kullandıkları halde onlara dahil olmayan bir güzelliğindedir. Dördüncüsü; okuyanı yormayan, dinleyeni de usandırmayan veçhidir. Okunmasının artması, tatlılığını arttırır. Onun dışında bir kelimada ise ister nazmı güzel olsun ister nesri tatlı olsun tekrar edildiğinde usanılır. Beşincisi; önceki peygamberlerin kıssalarından oluşan haberlerdir. Oysaki Hz. Peygamber ümmiydi başkalarından öğrenemezdi. Altıncısı; gaybdan ve olacıklardan haber verme veçhidir. Yedincisi; tüm ilimleri kuşatan, tüm indirilen kitaplardakini içeren, her olaya cevap teşkil edecek şekilde düzenlenmiş ve her maslahatı sağlayan veçhidir. Tıp ilimlerinin hepsini kapsayan, edebi ilimlerden dil, nahiv, belâgatı ayrıca kelâm, fıkıh, tezkir (hatırlatma) ve faydalı ilimleri kapsayan bir şekilde gelmiştir.”⁶⁷⁴

Neseî bu yorumuyla Kur'ân'ın tehaddî boyutunu, gelenekte ortaya çıkan yedi farklı vechde de yer vererek ifade etmektedir. Tehaddî açıklamasının ilk maddesinde

⁶⁶⁹ Neseî'nin bunun gibi bir dönem Mu'tezilî olup sonra Eş'arî olduğu düşünülen Şâfiî fakihi, Kaffâl eş-Şâfiî'nin (ö. 365/976) dil görüşlerine de sık sık müracaat ettiği görülmektedir. Bk. Ayrıntılı izahat için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâfiî'de Kur'ân Yorum Anlayışı*, Ankara: Otto Yayınları, 42-59.

⁶⁷⁰ Hud sûresi 13. âyetin ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ مَن ذَا الَّذِي يَدْعُوهُمْ أَنْ اسْتَنْتَعِمُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ yorumunda bu âyetin i'câz konusu olduğunu ve bu hususta inen ilk âyetin Tur sûresi 34. âyet olduğunu Hud sûresi 13. âyetin (yani bu âyetin) ise Yunus sûresi 38. âyetten önce nazil olduğunu söylemiştir. Böylece tartışmalı olan tehaddî âyetlerinin sırası konusunda çoktan aza doğru bir terkip olduğunu dolaylı olarak ifade etmiş olur. Ayrıca Neseî, âyette getirilmesi istenen sûrelerin; nazm-anlam, geçmiş-gelecek haberleri doğru bir şekilde haber vermesi, onların ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in içindekileri çok iyi bilmesi bakımından aynı olmalıdır yorumunu getirmiştir. Bk. Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 8/171-172.

⁶⁷¹ el-Bakara, 2/23.

⁶⁷² Buhârî, “Kitabu'l-İ'tisâm Bi'l-Kitabi ve's-Sünneti”, 1 (No. 7273).

⁶⁷³ el-Bakara, 2/179.

⁶⁷⁴ Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/418-419.

belâgat terimini kullanan Neseî, belâgat eserlerinin îcâz konusunda sıkça örnek verilen “Kısâsta hayat vardır” âyetini de zikretmektedir.⁶⁷⁵ Aslında o, dile getirdiği ilk üç maddede belâgatın zirvesinin Kur’ân olduğu tezine katıldığını göstermektedir. Zira o, Kur’ân’ın i’câzını; îcâz, belâgat, beyân ve fesâhat terimleriyle tanımlamakta Kur’ân’ın bu kavramlarda insanların ulaşamadıkları bir seviyede olduğunu belirtmektedir. Nitekim âyet yorumlarında lafız ve mânaların ayrı ayrı tahlilini veren müellif, her fırsatta Kur’ân’ın i’câzını belâgatı üzerinden göstermeye çalışmakta hem lafız hem mânalara vurgu yapmaktadır.

Neseî’nin serdettiği bu vecihler ise kabul edilip edilmemesi bakımından gelenekte tartışılmıştır. Nitekim Vâhidî, bu âyeti yorumlarken *benzerini getirin* hitabındaki benzer kelimesinden kastın, “i’câz, nazm ve verilen haberler bakımından benzeri”⁶⁷⁶ olduğunu söylemektedir. Kendisine gelinceye kadar ortaya konulan îcâz vecihlerini *Nihâyetu'l-Îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı eserinde mütalaa eden Râzî, Kur’ân’ın i’câzı hakkında ortaya atılan dört batıl iddia olduğunu söylemekte ve bunları şöyle sıralamaktadır:

1- Sarfe

2- Kur’ân’ın üslubunun özellikle de âyet sonlarıyla şiir, hitap ve resail üslubuna muhalif olması

3- Kur’ân’da ihtilaf ve tenakuz olmaması

4- Gaybî haberler olması

Râzî, kayda değer gördüğü bu görüşleri tek tek çürüterek en makul açıklamanın fesâhat olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁷ Neseî ve Râzî’nin i’câz hakkındaki görüşleri karşılaştırıldığında Neseî’nin ilk üç vechini Râzî’nin fesâhat olarak tek bir kelimeyle özetlediği ve i’câz vechi olarak da sadece onu kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca Râzî, başka hiç kimsenin ulaşamadığı fesâhatın son noktasına Kur’ân’ın ulaştığını ve bunun da Kur’ân’ın kevnî mânada mucize olduğuna delil teşkil ettiğini söylemektedir.⁶⁷⁸ Râzî sünnî bir kelâmcı olduğu için diğer vecihleri eleştirmektedir. Neseî de sünnî bir kelâmcı olarak gelenekte ortaya çıkan yedi vechi kendi kelâm sistemiyle uyumlu bulduğu için kabul

⁶⁷⁵ Neseî, *et-Teyisîr fî t-tefsîr*, 1/418.

⁶⁷⁶ Vâhidî, *et-Tefsîru l-basît*, 2/238.

⁶⁷⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004, 28.

⁶⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/347.

etmekte ve tefsirinde yer vermektedir. Zaten gelenekte de bu vecihler, kelâmî görüşlerin uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Nesefî'nin açıkça i'câza değindiği başka bir âyet ise yine tehadî âyetlerinden olan ﴿قُلْ لِّغِي أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ “De ki: Yemin ederim, bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirlerine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar”⁶⁷⁹ âyetidir. Nesefî; misli kelimesinin “lafız, mâna ve i'câz bakımından” mânasına, لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ibaresinin ise *bunu yapmaya kadir olamadılar* anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca Nesefî, tâbiî Süddî’den (ö. 127/745) nakille; “Çünkü o, gayr-ı mahluktur. Şâyet mahluk olsaydı mislini getirirdik” yorumunu eklemekte böylece Mu‘tezile’ye de cevap vermektedir.⁶⁸⁰

Nesefî'nin âyetlere, kelimelere bakış tarzı bizi de ister istemez sözü; kelâmî ve belagî olarak düşünmeye sevk etmektedir. Zira Nesefî, Allah ile melekler arasındaki konuşmanın aktarıldığı âyette Allah Teâlâ'nın meleklerle aciz bırakma üslûbu ile hitap ettiğini söylemektedir. Buna göre وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin dedi”⁶⁸¹ âyetinde; meleklerden doğru söyleyenlerden iseler Hz. Adem’e öğretilen isimlerden haber vermeleri istenmektedir. Âyetin bu kısmının *kulun güç yetiremediği teklifin cevazı ile ilgili olduğunu* dile getirenlerin bulunduğunu söyleyen Nesefî, bu yoruma cevaben kendilerinin (mezhepsel düşüncesinde) teklif hitabı değil, “haydi (Kur’ân’ın, bir sûresinin veya bir âyetinin) mislini getirin” âyetlerindeki gibi aciz bırakma hitabı olduğunu söylediklerine yer vermektedir. Çünkü o (şey), şarta bağlanmıştır ve şarta bağlanan şey, şarttan önce vuku bulmaz. Nesefî'nin bu düşüncesinin gerisinde; Mâtürîdî-Hanefi ekolde kulun, güç yetiremeyeceği şey ile sorumlu tutulmadığı fikri olduğu açıktır. Bu âyetlerde teklif hitabı olduğunu söyleyenler ise Eş‘arîlerdir. O halde Nesefî, Eş‘arîlerin bu yöndeki iddialarını

⁶⁷⁹ el-İsrâ, 17/88.

⁶⁸⁰ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 9/475–476. Bir diğer tehadî âyetlerinden Yunus sûresi 38. âyette ﴿أَمْ يَتْلُونَ الْقُرْآنَ فَلَا يَأْتُوا بِشُورَةٍ﴾ “İddianızda doğru iseniz Kur'an'ın bir mislini getirin bakâlim” kısmının i'câz olduğunu söyledikten sonra takdiri mânasının şöyle olduğunu salık vermektedir: “(De ki:) Siz dil ve beyan ashabısınız ben de sizden biriyim. Öyleyse siz de bu Kur'an'ın nazmında, mânalarının doğruluğunda ve içinde zıt şeyler barındırmamasında (tüm hususlarda) benzerini getirin bakalım.” Bk. Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 8/68.

⁶⁸¹ el-Bakara, 2/31.

eleştirmektedir. Yani buna göre Neseî söz konusu âyeti, teklifi değil Kur'ân'ın muhatabını aciz bırakması yönüyle ele almakta ve bunu şartın muallakının şarttan önce olamaması ile açıklamaktadır. Hitâbı kelâmî açıdan bu şekilde değerlendiren Neseî'nin bu tavrı bedî' ilmindeki mezheb-i kelâmî üslûbuyla açıklanabilmektedir. Bu üslûba göre "kişi bir şeyin doğruluğuna veya muhatabın iddiasının yanlışlığına kelâm ilminde kullanılan bir üslûpla delil getirmektedir."⁶⁸²

Diğer taraftan Neseî, bu ifadenin teklifi değil i'câzî olduğu yönündeki yorumuyla dolaylı bir şekilde hitabın inşâî görünse de haberî olduğunu bildirmektedir. Bu da zahiren inşâî görünen ifadeyi haberî olarak yorumlaması bakımından belagî bir yorum olarak algılanabilir. Zira teklif hitabı olarak yorumlayanlara göre burada hakîki anlamda bir emir bulunması gerekmektedir. Ancak Neseî, inşâî formda gelen emir kipinin haberî anlam ifade ederek istenilen şeyi yapamayacakları anlamı taşıdığını söylemektedir. Onun bu yorumu, daha sonra meânî ilminde: *inşâî ifadenin asli delâleti dışında kullanılması* bakımından: inşâî ifadenin *ta'cîz* (aciz bırakma) anlamına geldiği şeklinde yer bulmaktadır.⁶⁸³ Ayrıca bu âyette kendisinden haber verilmesi istenilen isimlerden kastın müsemma (isimlenilen) değil tesmiye (isimlendirme) olduğunu, Allah Teâlâ'nın isimler lafzını هؤلاء kelimesine izafe ettiğini ve izafetin de değişikliğin delili olduğunu zikretmektedir.⁶⁸⁴

Ebû Hafs en-Neseî, buradaki isimler lafzı ile müsemmaların kastedildiğini söyleyenlerin bulunduğunu ancak doğru olanın isimler lafzıyla tesmiyelerin kastedilmesi olduğunu belirtmektedir. İsmi müsemma olduğu açıklaması, Neseî'nin isim-müsemma konusundaki düşünce sistemiyle uygunluk arz etse de o, âyetteki kasta uymayacağı gerekçesiyle bu yorumun doğru olmadığına işaret etmektedir.⁶⁸⁵ Bu yorumundan hareketle Ebû Hafs'ın güçlü olan dilci kimliğinin burada istisnâî olarak itikâdî düşüncesinin önüne geçtiği görülmektedir. Tefsirindeki yorumlarının genelinde mezhebî

⁶⁸² Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*, 336-337.

⁶⁸³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî fi'l-belâga*, 209; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuha ve efnânuha: İlmu'l-meânî*, 156.

⁶⁸⁴ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/75. Bu yorumunda izafetin farklılığın delili olduğunu söyleyen müellif, başka bir yorumunda ise bir şeyin kendisine izafetinin mümkün olduğu düşüncesine yer vermektedir. Konuyla ilgili bu bölümdeki *Sıfatlar Meselesiyle İlişkisi Bakımından Yakîn Lafzı* başlığına bakılabilir.

⁶⁸⁵ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/75.

aidiyetlerinin dil tercihlerini belirlediğine şahit olunan müfessirin bu yorumu, çalışmanın konusu açısından da bir istisnayı teşkil etmektedir.

Nesefî'nin tehdîdî âyetleri ve i'câz konusundaki temel kanısı, ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ “İşte seni de kendilerinden önce nice benzerlerinin gelip geçtiği bir ümmete gönderdik ki sana vahyettiğimizi onlara okuyasın. Onlar ise Rahmân'ı inkâr ediyorlar”⁶⁸⁶ âyetinin *sana vahyettiğimizi okuyasın diye* kısmının yorumunda açıkça görülmektedir. Buna göre, bu pasajda kasıt şöyledir:

“Düşünüp ibret almaları ve i'câzını anlamaları için Kur'ân'ı oku ki bu, senin doğruluğuna delil olsun. Çünkü onlar, fesahat ve kelâmın tüm sınıflarını bilme hususunda son derece iyiydiler. Bu şekilde onlar, onun gibi bir sûre getirmedeki acziyetlerini, onun Allah katından olduğuna delil getirsinler ve geçmiş kimselerin kıssalarından haberdar olsunlar ki vahyin Allah katından geldiğine kani olsunlar.”⁶⁸⁷

Bahsi geçen örneklerde görüldüğü üzere Nesefî, tehdîdî âyetlerini i'câz konusu bağlamında ele almakta ve kelâmî düşüncesi çerçevesinde Kur'ân'ın i'câzının lafızda ve mânada olduğunu vurgulamaktadır. Tehaddî âyetlerinin dışında Kur'ân tefsirinin bütününde de siyâk-sibâk ilişkisini gözetten Nesefî, *münâsebâtü'l-âyât ve's-süver* ilmi bağlamında i'câz görüşünü ortaya koymaktadır.

2.2. Kelâmullah

Kelâmullah konusu Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatını ihtiva etmesi yönüyle sıfatlar konusuyla yakından ilişkilidir. Zira Allah'ın kelâm sıfatını kabul eden Ehl-i sünnete karşı Mu'tezilî âlimler, kelâm sıfatını kabul etmemekte ve Kur'ân âyetlerinin mahluk olduğunu söylemektedirler.⁶⁸⁸ Bu iki farklı itikâdî ekolün temel argümanlarına ise Arap dili kaynaklık etmektedir. Bu doğrultuda iki ekol de kelâmullah ile ilgili âyetleri hakikat ve mecâz konuları ekseninde yorumlamaktadır. Allah Teâlâ'nın kelâmına veya konuşmasına yer verilen âyetlerin hakikat ve mecâz bağlamında değerlendirildiği bu konuda Nesefî, hakikat mânasını tercih etmektedir.

Mastar kalıbıyla te'kîtlî bir şekilde gelerek Allah Teâlâ'nın konuşmasını haber veren ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ “Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu”⁶⁸⁹ âyetinin yorumunda

⁶⁸⁶ er-Ra'd, 13/30.

⁶⁸⁷ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 9/67.

⁶⁸⁸ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, 192.

⁶⁸⁹ en-Nisâ, 4/164.

Nesefî, dilde te'kîtlî kullanılan sözün ancak hakîki mânada geldiği tezinden hareketle görüşünü beyan etmektedir. Ayrıca Nesefî, Arap dilinde te'kîdin mecâz ifadedeki kullanımının hakîki anlamlı ifade kadar yaygın olduğunu savunan⁶⁹⁰ İbn Cinnî gibi Mu'tezilî âlimlere cevap niteliği taşıyan satırlara yer vermektedir. Nesefî'ye göre bu âyette geçen Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile konuşması hadisesi, vasıtasız bir şekilde gerçekleşmiştir. Konuşmanın böyle vasıtasız gerçekleşmesi ise Allah'ın ezeli kelâmını zatiyla kâim bir sıfat olarak hakikat üzere kabul etmeyen Mu'tezile'ye cevap niteliği taşımaktadır. Zira âyette isim ve sıfatın gerçekleşmesinden dolayı söz, mastar ile te'kît edilmektedir. Nitekim mecâzî mânada söylenen fiil, mastar ile te'kît edilmez.⁶⁹¹ Nesefî'nin burada konuşma eylemini, vasıtasız gerçekleşmesi bakımından hakikat olarak yorumladığı ve buna bağlı olarak âyeti, Allah'ın kelâm sıfatının bulunduğu delil kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Genellikle İmam Mâtürîdî'nin tefsirinden alıntılarla yorumlarını çeşitlendiren Nesefî'nin bu âyet yorumunda alıntı yapmadığı görülmektedir. İmam Mâtürîdî ise bu âyeti hem mecâz hem hakikat bağlamında tefsir etmektedir. Konuşma eyleminin ne şekilde olduğu hakikatinin bilinmemesi ve sözden kastedilen mananın insanların kavramasına uygunluğu yönüyle mecâzî mânada olduğunu söyleyen müfessir, sözün te'kîtlî gelmesi bakımından da hakîki mânaya geldiğine işaret etmektedir.⁶⁹² Nesefî'nin Mâtürîdî'den alıntı yapmasa da serdettiği görüşler arasında bir tercihte bulunarak kendisine yakın geleni kabul ettiği görülmektedir. Ya da Nesefî'nin dönemindeki Mu'tezilî mecâz yorumlarına bir tepki olarak mecâza hiç yer vermediği de söylenebilir. Zira Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimler, kelâmullah konusuyla alakalı bu çeşit âyetleri sözün temsil ve mecâz yoluyla aktarılması olarak algılamaktadır.⁶⁹³

Nesefî'nin bu âyeti tefsirinde te'kîtlî ifadenin hakikat mânasını ihtiva ettiği yönünde açıkladığı görüş, dil âlimleri tarafından da savunulmaktadır. Nitekim nahiv âlimlerine göre sözü te'kîtlî söylemek, onun hakikat mânasına delalet ettiğini

⁶⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/429. İbn Cinnî'ye göre âyette te'kîdin olması cümlemin hakîki mânaya geldiğini göstermemektedir.

⁶⁹¹ Nesefî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 5/263-264.

⁶⁹² İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ehli's-sünne*, 3/420.

⁶⁹³ Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 554-558.

göstermektedir.⁶⁹⁴ Âyetteki dil tartışmalarının merkezine konulan تكليما kelimesi, mef'ûlû mutlak olması⁶⁹⁵ ve mef'ûlû mutlakın te'kît özelliği taşıması yönüyle nahiv ilmi içerisinde hem mef'ûlû mutlak hem de te'kît konusuyla ilgili bir özelliğe sahiptir. Buna göre nahiv eserlerinin te'kîd bölümlerinde; sözün te'kîtli bir şekilde gelmesi durumunda hakikat anlamında, hazifli gelmesindeyse mecâz anlamında olduğu söylenmektedir.⁶⁹⁶ Mef'ûlû mutlak başlığı altında ise mef'ûlû mutlak görevindeki mastarın, lafzî olarak fiili tekid etmek için gelmiş olsa da manevi katkısı bakımından kendisinden önce söylenen fiildeki şüphe ve mecâz ihtimalini uzaklaştırdığı vurgulanmaktadır.⁶⁹⁷ Ayrıca mastarlarla alakalı Mu'tezilî âlimlerin net bir tavırları vardır. Onlara göre mastar kalıbındaki kelâm, ilim gibi sıfatlar teaddüd-i kudemâ gerekçesiyle Allah'a isnat edilemezler. Müştak kalıbında gelen sıfatlar ise ancak mecâz yoluyla Allah Teâlâ'ya isnat edilebilmektedirler.⁶⁹⁸ Böylece Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin Allah'a isnat edilen bir mastar kalıbına bakış açılarında itikadî düşüncelerinin izleri görülmektedir.

Nesefî'nin kelâmullah ile ilgili görüşlerine yer verdiği başka bir âyet ise ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ﴾ "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip rabbi onunla konuştuğunda o, Rabbim! bana görün sana bakayım dedi"⁶⁹⁹ âyetinin tefsiridir. O, buradaki konuşmanın vasıtasız ve keyfiyetsiz olduğunu söylemektedir. Hatta Nesefî âyetin devamındaki rû'yet konusunu buna dayanak kılmakta ve Hz. Musâ'nın Allah Teâlâ'nın kelâmını işitmekten dolayı şevke gelip O'nu görmek istediği yorumunu yapmaktadır.⁷⁰⁰ Sûreler, âyetler ve kelimeler arasındaki münâsebeti önemseyen Nesefî'nin bu yorumunun, bağlama dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî de bu âyetteki konuşmanın Allah Teâlâ'nın melekle konuşması gibi vasıtasız olduğunu kabul etmektedir. Ancak mezhebine uygun bir şekilde bu konuşmanın, Allah Teâlâ'nın levh-i mahfûzda yazılmış bir kelâm yaratması gibi bazı cisimlerde onunla konuşulan bir kelâm yaratarak Hz. Mûsâ ile konuştuğunu söylemektedir.⁷⁰¹ Şu da var ki, Zemahşerî'nin

⁶⁹⁴ Abbas Hasan, *en-Nahvu 'l-vâfi*, 2/207.

⁶⁹⁵ Âyettekenden bağımsız olarak bazı mefulû mutlakların hal olarak yorumlandığı da olmaktadır.

⁶⁹⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu 'l-vâfi*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 2/ 211; 3/501-502.

⁶⁹⁷ Abbas Hasan, *en-Nahvu 'l-vâfi*, 2/207.

⁶⁹⁸ Hasan Tefik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm Belagat İlişkisi*, Isparta: Dilara Yayıncılık, 2019, 77.

⁶⁹⁹ el-Arâf, 7/143.

⁷⁰⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 6/504.

⁷⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/151-152.

Kur’ân’ın mahluk olduğuna dair tezini temellendirmek için sarf ettiği Allah’ın başka bir kelâm yaratarak Hz. Mûsâ ile konuşması görüşü, İmam Mâtürîdî tarafından Zemahşerî’den önce dile getirilmiştir. Mâtürîdî’nin bunu dile getirme sebebi tenzih ilkesi çerçevesinde olmuştur. Buna göre mushaflarda yazılan, dillerde okunan ilâhî kelâm; mecâzî olarak kelâmullah olarak nitelenmektedir. Çünkü Allah Teâlâ kendi hakîki kelâmını, kelâmı olmayan bir şey ile kullara duyurmaktadır.⁷⁰² Bu şekilde Allah Teâlâ’nın konuşmanın insana özgü şeklindeki gibi olmadığını mecâz kelimesiyle ifade eden Mâtürîdî, sözde te’kîd edatı bulunması yönüyle de hakikat anlamında olduğunu söylemektedir. Yani ona göre konuşma eylemi gerçekleşmiştir ancak bu konuşma, bizim anladığımız herhangi bir konuşma şeklinde gerçekleşmemiştir. Neseî ise Mâtürîdî’nin âyeti yorumladığı bu hakikat ve mecâz yorumlarından sadece hakikat manasıyla yorumlamayı tercih etmekte keyfiyetsiz kaydını düşerek de Müşebbihe’nin anladığı bir hakikat mânasını kastetmediğini göstermektedir.

et-Teysîr’de kelâmullah konusunun rû’yetullah meselesiyle mezcedildiği başka bir yer ise ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir,engin hikmet sahibidir”⁷⁰³ âyetinin yorumunda görülmektedir. Buna göre âyette geçen bir engelin ardından beşere vahyetme çeşidi, Hz. Mûsâ’nın Allah’ın kelâmını bir engelin arkasından işitmesi gibi olmaktadır. Burada kastedilen engel yaratılmışların arkasına gizlendikleri gibi bir engel değildir. Zira Allah Teâlâ bir cisim değildir. Buradaki engel, Allah’ı işiten kimsenin (Hz. Mûsâ) dünyadayken Allah’ı görmekten engellenmesidir.⁷⁰⁴

3. Rû’yetullah

Görmek anlamındaki rû’yet ve lafzatullahın birleşmesinden oluşan rû’yetullah kavramı, kelâm ilminin tartışmalı konularındandır. İtikâdî düşünce farklılığının önemli bir kısmı dil argümanlarıyla temellendirilmektedir. Bu konuda kelâmcılar, ilgili âyetlerin lafızlarından farklı manalar çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak rû’yetullah meselesinde

⁷⁰² Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 126-127.

⁷⁰³ eş-Şûrâ, 42/51.

⁷⁰⁴ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 13/257.

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaflardan biri, rü’yet kelimesine yükledikleri anlamda ortaya çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî idrak ile rü’yetin farklı mahiyetlerde olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah’ı görmek, O’nu bilmenin bir çeşididir ve bu görmek cisimleri görmek gibi değil idraksiz ve keyfiyetsiz bir şekilde olmaktadır.⁷⁰⁵ Mu‘tezile ise aksini iddia edeni tekfir etmese de Allah’ın görülebilmesinin mümkün olmadığını zira *görülme* denen hadisenin ancak cisimler için mümkün olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰⁶

Rü’yetullah konusunda tüm mezheplerin delil getirdiği birkaç âyet bulunmaktadır. Âyetler aynı olsa da mezhepler tarafından çıkartılan neticeler birbirinden tamamen farklıdır. Bu konuda hem Ehl-i sünnet hem de Mu‘tezile tarafından birinci derece delil kabul edilen âyet, ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ “Gözler O’nu idrâk edemez. Hâlbuki O, gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır”⁷⁰⁷ âyetidir. Neseî, bu âyeti yorumlarken rü’yetullah görüşünü açıkça belirtmektedir. Buna göre “Gözler O’nu idrak edemez” demek; “Gözler O’nu ihâta edemez” demektir. Çünkü ihâta, sınırlı ve sonlu bir şeyde olur. Allah Teâlâ ise bunlardan çok yücedir (uzaktır/münezzehtir). Mu‘tezile’nin bu âyeti, görmenin olumsuzlanmasına hamlettiğini söyleyen Neseî, idrâkin rü’yetin ismi olmaması sebebiyle durumun onların dediği gibi olmadığını söylemektedir. Böylece ona göre “İdrâkin olumsuzlanması, görmenin olumsuzlanması değildir. O, gözleri idrak eder kavli ise Allah Teâlâ’nın görmesi ve ilminin, tüm eşyayı (her şeyi) kuşatması demektir. İlim ve sıfatların en mükemmeli Allah Teâlâ’ya aittir. Yaratılmışların tümü, O’nun kudreti ve hükümlerliği altındadır.”⁷⁰⁸ Neseî serdettiği bu görüşüne ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجُمُعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ ve ﴿قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ “İki topluluk birbirini görünce, Mûsâ’nın adamları, işte yakalandık dediler”⁷⁰⁹ ve “Mûsâ, Hayır! Eminim ki Rabbim benimledir, bana bir çıkış yolu gösterecektir dedi”⁷¹⁰ âyetleriyle istişhâta bulunmaktadır.⁷¹¹ قَالَ kısmında idrâk kelimesinin olumsuzlandığını söyleyen Neseî, böylece Hz. Mûsâ’nın, Firavun ve ahalsinin onlara

⁷⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, 141; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 83.

⁷⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 233.

⁷⁰⁷ el-En‘âm, 6/103.

⁷⁰⁸ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 6/172.

⁷⁰⁹ eş-Şu‘arâ, 26/61.

⁷¹⁰ eş-Şu‘arâ, 26/62.

⁷¹¹ Neseî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 6/172.

yetişmesini olumsuzladığını belirtmektedir. Bu âyetin ise “Gözler O’nu idrâk edemez”⁷¹² âyetine binâen Allah’ın görülemeyeceğini iddia edenlere karşı delil niteliğinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca Neseî, ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجُمُعَانَ﴾ kavliyle görmenin varlığıyla birlikte idrâkin olumsuzlandığını ve idrâkin rü’yet olmadığının öğrenildiğini de vurgulamaktadır. Ona göre idrâk, bir şeyi her yanıyla ihâta etmek demektir. İşte böylece ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ﴾ âyeti de görmeyi değil idrâki olumsuzlamaktadır.⁷¹³ Neseî, bu âyet yorumunda lafız-mâna ilişkisi hakkındaki düşüncesini rü’yetullah görüşüne dayanak kılmaktadır. Zira ihâta, görmek demek değil; bir şeyi eksiksiz bir şekilde her yönüyle idrâk etmek demektir ve bir şeyi her yönüyle bilme mânasında kullanılmaktadır. Bu ise sınırlı ve sonlu varlıklar için söz konusu olabilir.⁷¹⁴ Nitekim ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ “O’nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz”⁷¹⁵ âyetinde Neseî, Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâim olan ilim sıfatını kimsenin ihâta edemeyeceğini hatta bunun tasavvur dahi edilemeyeceğini vurgulamakta böylece ihataya bir çeşit bilme anlamı yüklemektedir. Devamında Allah Teâlâ’nın zâtı ve sıfatıyla idrak ve ihata edilmekten münezzeh olduğunu belirten müfessir, Allah Teâlâ’nın bilineceğini ancak ihata edilemeyeceğini; görüleceğini ancak idrak edilemeyeceğini vurgulayarak ihata ile bilmek; idrak ile de görmek arasında bir münasebet olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁶ Böylece idrâk ile ihâtanın aynı olduğunu söyleyen Ebû Hafs, bu açıklamasıyla iki kavram arasındaki ince farkı ortaya koymaktadır.

Ebû Hafs en-Neseî’nin istişhâtta bulunduğu şu‘âra sûrenin âyetleri ne İmam Mâtirîdî’nin eserlerinde ne Zemahşerî’nin ne de Ebû Mu’in’in tefsirinde vardır. Ancak Taberî tefsirinde bu yoruma rastlanmaktadır.⁷¹⁷ *Gözler O’nu idrak edemez* ibaresinin O’nu göremez anlamında olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendiren Taberî, bir şeyin başka bir şeyi görmeden idrak edebildiğini şu‘arâ sûresinin ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّ لَمُدْرِكُونَ﴾

⁷¹² el-En‘âm, 6/103.

⁷¹³ Neseî, *et-Teyisîr fi ‘t-tefsîr*, 11/275.

⁷¹⁴ Neseî, *et-Teyisîr fi ‘t-tefsîr*, 1/376.

⁷¹⁵ el-Bakara, 2/255.

⁷¹⁶ Neseî, *et-Teyisîr fi ‘t-tefsîr*, 3/328.

⁷¹⁷ Fakat Ezherî şuara sûresindeki âyet olmasa da lafzen ve manen çok benzeyen طَرِيقًا فَاضْرَبْهُمْ طَرِيقًا (Tâhâ 20/77) âyetindeki kullanıma yetişmek anlamıyla istişhâtta bulunmuştur. Ama kelimenin anlamı bakımından ne Neseî gibi rü’yetullah delili kılınan âyeti vermiş ne de görmek anlamına geldiğini söylemiştir. Kelime anlamı bakımından yer verir. Bk. Ezherî, *Tehzibu ‘l-luga*, 10/114.

“Mûsâ’nın adamları işte yakalandık dediler”⁷¹⁸ âyetindeki kullanımla delillendirmektedir.⁷¹⁹ Ancak burada mevzu bahis olan âyetteki idrak ile istiṣhâd edilen âyetteki idrak kelimelerinin aynı anlamlara gelip gelmediğine bakıldığında birinin; anlamak, bilmek, kavramak; diğerrinin ise yetişmek mânalarında kullanıldığı görülmektedir.⁷²⁰ Öyle anlaşıyor ki Neseî bu iki âyetteki idrâk kelimelerine aynı anlamı vermekte ikisini de birbiri yerine koymaktadır. Buna uygun olarak Ebû Hafs’ın söz konusu olan Şu‘arâ sûresinin âyetleriyle istiṣhâd etmesinin anlamı: bu âyetlerde firavun ve adamlarının görölmesine rağmen Hz. Mûsâ (a.s.) ve yanındaki kimselere yetişememesidir. Böylece idrâk lafzında görölme olmasına rağmen ihatanın nefyi ortaya konulmaktadır.

Râzî de Neseî’nin idrâk kelimesiyle alakalı istiṣhâtta bulunduğu bu âyete dair açıklamada bulunmaktadır. Konuyu biraz daha tafsilatlandıran Râzî, idrâk kelimesinin بَصَرَ ile kullanıldığı takdirde إِبْصَار (görme) kelimesinden başka bir anlama gelmediğini ifade edenlere⁷²¹ Şuâra sûresi 61. âyeti delil getirerek cevap vermektedir. Gözün idrâkinin görmekten ibaret olduğunu kabul etmeyiz diyen Râzî, bunun delili olarak dilin kökeninde idrâk lafzının yetişmek ve ulaşmak mânasından ibaret olmasını zikretmektedir. ﴿قَالَ أَصْحَابُ حَتَّىٰ مَلْحُفُونَ مُدْرِكُونَ﴾⁷²² âyetindeki⁷²² مُدْرِكُونَ lafzının مُلْحِفُونَ anlamına geldiğini benzer şekilde ﴿إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ﴾⁷²³ âyetindeki أَدْرَكَ lafzının da لَحِقْ anlamında olduğunu, ayrıca idrâk kelimesinin birine yetişmek, çocuğun buluğa ermesi ve meyvenin olgunlaşması mânalarını taşıdığını zikrederek kelimenin *bir şeye ulaşmak*

⁷¹⁸ eş-Şu‘arâ, 26/61.

⁷¹⁹ Taberî, *Câmi‘ul’l-beyân*, 12/14.

⁷²⁰ İdrak kavramı İslâm düşünce tarihinde farklı açılardan ele alınıp tartışılan konular arasındadır. Bk. Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebâr’da İdrak Teorisi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022). Bizim burada ele aldığımız kavram, kelâm ilmindeki *Allah’ın görölmesi* meselesi ile sınırlı olarak lafız-anlam ilişkisi bağlamında lûgat ilmiyle alakalı kısmını ilgilendirmektedir.

Şöyle de bir gerçek var ki temel/klasik Arapça sözlüklerinde bu kelimenin daha çok yetişmek anlamına geldiğine değinilmektedir. Bilmek, kavramak gibi anlamları ikinci planda kalmakta fiilin diğerr mezid bablarında zikredilmektedir. Sözlükler bilme anlamını genellikle ﴿يَلْأَدْرِكُ عَلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ “Hayır! onların ahiret hakkındaki bilgileri yetersizdi” âyetinde zikrederler. Ancak burada أَدْرَكَ fiili ilim kelimesiyle birlikte zikredilmiş böylece idrak kelimesinin aslına böyle bir anlam vermedikleri anlaşılmıştır. Bk. Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1582; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîṭ*, 426. Konu burada tartışılmayacak kadar derin ve tezin sınırını aşacak kadar hacimlidir. Bu sebeple kısaca değinilmiştir. Ancak yeni araştırmalara kapı aralayabilir.

⁷²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 233.

⁷²² eş-Şu‘arâ, 26/61.

⁷²³ Yûnus, 10/90.

mânasına geldiğini belirtmektedir. Bu söylediklerinin üzerine ise şu düşüncesini yerleştirir:

“Görülenin bir sınırı ve sonu olduğunda ve göz onu tüm yanları, sınırları, nihâyetiyle idrak ettiğinde bu görmeler; onu ihâta ediyor gibi olur böylece bu görme idrak olarak isimlendirilir. Ancak göz, görüleni her yanıyla ihata etmediğinde bu görme, idrâk olarak isimlendirilmez. Özetle, rü’yet (görme), ihâta ile görme ve ihâtasız görme şeklinde iki çeşidi barındıran bir kelimedir (cinstir).⁷²⁴ İhâtayla birlikte olan görme, idrâk olarak isimlendirilir. Böylece idrâkin olumsuzlanması, görme çeşitlerinden birinin olumsuzlanmasını ifade eder ve bir çeşidinin olumsuzlanması ise kelimenin (cinsin) olumsuzlanmasını gerektirmez.”⁷²⁵

Böylece Allah Teâlâ’yı idrak edememekten dolayı O’nun görülemeyeceğinin söylenemeyeceğini belirten Râzî, dilin kökeninde görmek mânası olmadığı için idrâk kelimesinin sadece somut mânada görmek olarak algılanamayacağını söylemektedir.⁷²⁶ Râzî’nin bu yorumlarına birebir zıt yorum Kâdî Abdülcebbar’da görülmektedir. Ona göre *gördüm ama idrak etmedim* denilemeyeceği gibi *idrak ettim ama görmedim* de denilmez. Çünkü idrak ve görme aynı anlamdadır.⁷²⁷ Hatta Kâdî Abdülcebbar’a göre ihâta kelimesi, dilin ne hakikatinde ne de mecâzında idrâk mânasını karşılamamaktadır.⁷²⁸ Aslında bu minvalde Neseî’nin yorumlarının Kâdî Abdülcebbar gibi düşünen Mu‘tezilî âlimlere cevap teşkil ettiği açıktır. Bunun yanı sıra Ebû Hafs’ın mezhebî önderi İmam Mâtürîdî’yi takip ettiği görülmektedir. Çünkü Neseî’nin idrâk kelimesini ihâta anlamına yorması, İmam Mâtürîdî’de de görülmektedir.

Bu âyette görmenin değil idrâkin olumsuzlandığını söyleyen Mâtürîdî, konuya ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ “Onların bilgisi ise O’nu kuşatamaz”⁷²⁹ âyetiyle istişhâta bulunmaktadır. Bu âyette ilmin olumlanması, ihâtanın ise olumsuzlanması vardır. Yani kul Allah’ı bilir ancak ihâta edemez denilmektedir. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ kavlindeki idrâk kelimesinin de bu âyetteki ihâta gibi olduğunu söyleyen Mâtürîdî, idrâkin sınırlı bir şeyi kapsayıp ihata etmesi

⁷²⁴ Bu pasajda cins-nev’ ayrımına giren Râzî, mantık terimlerini dildeki delillerinde kullandığını göstermektedir.

⁷²⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/100.

⁷²⁶ Ayrıca Râzî’nin çok fazla umum-husus konusuna değinmesi, Şu‘arâ sûresi 61. âyetle istişhâd etmesi gibi veriler Taberî’nin tefsirinden etkilenmiş olabileceğine işaret etmektedir. Zira Taberî de bu âyet yorumunda aynı yorumlarda bulunmuştur. Bk. Taberî, *Câmi‘ul’l-beyân*, 12/19.

⁷²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 233.

⁷²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 239.

⁷²⁹ Tâhâ, 20/110.

mânasında olduğunu belirtmektedir.⁷³⁰ Buna göre İmam Mâtürîdî'nin rü'yetullah görüşünün temelinde, idrâk kavramına yüklediği ihâta anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Neseî de idrâk kelimesine ihâta anlamı vererek aynı tavrı sergilemektedir. Peki dil bilimi bakımından sözlükler bu konuda ne söylemektedir?

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra)'nin idrâk ve ilim kelimeleri arasındaki farka değindiği tanımı, İmam Mâtürîdî'yi ve Neseî'yi destekler niteliktedir. Buna göre idrâk muayyen (belirlenebilen) şeylere özgü bir kavramken ilim böyle değildir. İdrâk, bir şeyin en özel vasıflarını da genelini de incelemektedir. İlim madûm ile alakalıyken idrâk sadece mevcûda ilişkindir. Yani buna göre idrâk, ilim yollarından biridir.⁷³¹ İdrâk kavramını, bilmenin daha derinlikli çeşidi olarak tanımlayan Ebû Hilâl, ilerleyen satırlarda ilim ile rü'yetin farkına değinmektedir. Rü'yetin sadece mevcut için ilmin ise hem mevcûda hem de ma'dûma ilişkin olduğunu belirtmektedir. Rü'yetin üç anlamı olduğunu söyleyen Ebû Hilâl, ﴿وَرَأَيْهِ قَرِيبًا﴾ “Biz ise onu yakın görmekteyiz”⁷³² âyetine binaen *bilmek* anlamına; ﴿أَنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا﴾ “Doğrusu onlar o azabı ihtimalden uzak görüyorlar”⁷³³ âyetine binaen ise *zannetmek* anlamına geldiğini söyleyerek bu ikisinin de mecâz olduğunu belirtmektedir. Üçüncü olarak ise hakikat mânasındaki “gözün görmesi” anlamını vermektedir.⁷³⁴ Akabinde ikisi de ism-i fail kalıbında gelen âlim ile muhîl kelimelerinin farkına değinen müellif, muhîl kelimesini (kendisinde olan bir şeyin dışarı çıkmasını kendisinde olmayan bir şeyin de ona dahil olmasını engelleyen) sûra benzeterek bir şeyin etrafını kuşatan mânasında olduğunu söyleyip ilim ve kudret anlamlarının mecâzî olduğunu âyetlerden örneklerle açıklamaktadır. ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ “Ve Allah her şeyi kuşatmaktadır”⁷³⁵ âyetindeki محيط kelimesine dikkat çeken Ebû Hilâl, âyetin anlamını *Allah şeyleri tüm vecihleriyle bilmektedir* şeklinde tayin etmektedir.⁷³⁶ Ebû Hilâl farklı paydalarda ilim, idrâk ve rü'yet kelimelerinin farkını ortaya koyarken âlim ile muhîl kelimelerinin farkına da değinme gereği duymuştur. Tüm bu kavramları; idrak, ilmin (bilmenin) daha derinlikli ve kapsamlı bir çeşidiyken ihata, bilme bakımından

⁷³⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 145.

⁷³¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 89.

⁷³² el-Me'âric, 70/7.

⁷³³ el-Me'âric, 70/6.

⁷³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 94.

⁷³⁵ en-Nisâ, 4/126.

⁷³⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 94.

bir şeyi her yönüyle kuşatan demektir şeklinde özetlemektedir. Aslında Ebû Hilâl, bu üç kavramı bilmenin dereceleri bakımından irdelemektedir.

Arapça'nın ilk sözlüklerinden *Kitâbu'l-Ayn*'da kelimenin أدرك şeklinde yetişmek anlamına; أدرك şeklinde ise bitmek, olmamak anlamlarına geldiğinden bahsedilmekte, bu konuda ﴿بَلْ اِدْرَاكَ عَلِمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ “Hayır! onların ahiret hayatındaki bilgileri yetersiz kalmıştır”⁷³⁷ âyeti, farklı kıraat okuyuşu ile أدرك şeklinde okunarak istişhâd edilmektedir.⁷³⁸ Böylece âyetin ilgili yeri, *ahiret hakkında bilgileri olmadığı* şeklinde anlaşılmaktadır.⁷³⁹ Halil b. Ahmed âyete verdiği bu mânânın ardından Ahtal'ın (ö. 92/710-711) şiiriyle istişhâd ederek “olmamak, bulunmamak” anlamalarına gelen idrâk kelimesinin ilim ile kullanılmasıyla *bilgisinin olmaması* anlamına geldiğini bir kez daha vurgulamaktadır. Buna göre,

وَأَدْرَكَ عِلْمِي فِي سُوءَاءِ أَهْلِهَا
تُقِيمُ عَلَى الْأَوْتَارِ وَالْمِشْرِبِ الْكَدْرِ

beytinde şair, Süvâa hakkında bilgisi olmadığını söylemektedir.⁷⁴⁰ Ne var ki aynı beyit, İbn Manzûr'un sözlüğünde idrâk kelimesinin ihâta anlamına geldiğine delil olarak zikredilir. İbn Manzûr idrâk kelimesine ilk olarak yetişme anlamını verip iki çeşit yetişmekten (yürürken birine yetişmek ve birinin zamanına yetişmek) bahsetmektedir. Daha sonra kelimenin görmek anlamına değinerek أَدْرَكَتُهُ بِبَصَرِي tabirinin *onu gördüm* anlamına geldiğini ifade etmektedir. Diğer anlamlarını ise çocuğun buluşa ermesi, meyvenin olgunlaşması ve bir şeyin vaktinin bitmesi şeklinde vermektedir.⁷⁴¹ İdrâk kelimesine; vaktin bitmesi, (bir şeyin) olmaması, bitmesi anlamlarını veren İbn Manzûr, ﴿بَلْ اِدْرَاكَ عَلِمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ âyetini zikrederek ادْرَاكَ lafzına önce Halil b. Ahmed gibi *ilmin*

⁷³⁷ en-Neml, 27/66.

⁷³⁸ İbn Manzûr da idrak kelimesinin açıklamasında bu âyete yer vermiş Ebû Muaz en-Nahvî'den أدرك ile ادْرَاكَ fiillerinin aynı anlamda olduklarını aktarmıştır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 16/1364.

⁷³⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetü'l-Hilâl, 5/328.

⁷⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 5/328.

⁷⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 16/1364. Buraya kadar olan kısmı Cevherî'nin sözlüğündeki kısımla birebir örtüşmektedir. Zira *es-Sihâh* sözlüğünde idrak kelimesinin yürürken birisine yetişmek ve birinin zamanına yetişmek (falancanın zamanına yetişecek kadar yaşadım) mânalarına geldiği nakledilir. Bu anlamların akabinde idrakin görmek anlamına geldiğini söyleyen Cevherî (ö. 400/1009), son olarak çocuğun buluşa ermesi ve meyvenin olgunlaşması anlamlarını verip ادرك kökünden türeyen diğer mezid fiillerin anlamlarını vermeye devam etmektedir. Bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, 4/1582.

*olmamas*ı mânasını vermekte ardından Süddî'nin tefsirinde إدرك fiilinin اجتماع anlamında kullanıldığını aktarmaktadır. Böylece âyet, “âhiret hakkında kendilerine vaad edilenin hak olduğunu biliyorlardı” anlamına gelmektedir. İşte tam bu noktada İbn Manzûr, Halil b. Ahmed'in istişhâd ettiği beyti idrak kelimesinin bilmek anlamında kullanıldığını delil olarak kullanmakta ve idrak kelimesinin ihâta anlamına geldiğini söylemektedir.⁷⁴² Zemahşerî ise *Esâsu'l-Belaga* adlı eserinde ne ihâta ne de görmek anlamlarına değinmeden kelimenin sözlük anlamlarını vermekle yetinmektedir. Buna göre إدرك fiili; yetişmek, elde etmek ve olgunlaşmak (meyve için) mânalarını taşımaktadır.⁷⁴³ Bahsi geçen sözlükler her ne kadar âyetlerden istişhâd yapmışlarsa da rü'yetullah meselesinde konusu geçen âyeti⁷⁴⁴ zikretmemeleri düşündürücüdür.

Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* adlı sözlüğünde إدرك kelimesinin bir şeyin son noktasına ulaşmak ve çocuğun buluşa ermesi mânalarına geldiğini zikretmektedir. ﴿لَا تُدْرِكُهُ﴾ âyetindeki ادرك kelimesinin anlamının ise bazısına göre organ olan بَصَرٌ (göz); bazısına göre ise Hz. Ebû Bekir'den rivâyet edilen “Ey Allah'ı bilmenin son noktasının O'nu bilememek olduğunun farkında olan kişi! Çünkü O'nu bilmenin son noktası, şeyleri bilmen ve O'nun onlardan hiçbirini ve onların misali olmadığını ancak idrak ettiğin her şeyin yaratıcı olduğunu bilmendir”⁷⁴⁵ sözünün muvacehesince basîret⁷⁴⁶ (بَصِيرَةٌ) olduğunu söylemektedir. Yukarıdaki diğer sözlüklerin aksine Râgıb el-İsfehânî, idrak kelimesinin anlamını söz konusu âyetin bağlamına değinerek vermektedir. Belki itikâdî görüşünü desteklemek belki de hakkında tartışmalar olan lafzı açıklığa kavuşturmak için ama Kur'ân sözlüğü olarak bu âyete yer vermesi önemlidir.

Rü'yetullah konusunun temel delillerinden sayılan âyetin tefsirinde müfessirlerin çoğu sözlük ilminde mahir âlimlerin eserlerine müracaat ederek kelimenin kökenine,

⁷⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 16/1365. Burada zikri geçen beyitle bilme anlamına istişhâd etmenin Süddî'ye mi ait olduğu bilmiyoruz. Ancak buradaki açıklamaların büyük bir kısmı, beyitteki idrak kelimesinin ihata anlamına gelmesi dahil Ezherî (ö. 370/980)'nin *Tehzibu'l-luga* adlı eserinde aynıyla mevcuttur. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzibu'l-luga*, 10/112.

⁷⁴³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1/284.

⁷⁴⁴ el-En'âm, 6/103.

⁷⁴⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Mu'cemu müfredâtî elfâzi'l-Kur'ân*, 189.

⁷⁴⁶ Dalâletin zıttı olarak doğruyu tanıma ve gerçeği yanlıştan ayırabilme anlamı verilen kelime daha ziyade tasavvuf ilminde kullanılan bir kavramdır. Bk. Süleyman Uludağ, “Basîret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/103.

kullanım şekline ve kullanıldığı diğer âyetlere bakarak yorum yapmaktadırlar. Ancak âyeti rü'yetullahın caiz olduğuna mı yoksa caiz olmadığına mı delil kılacakları noktasındaki temel kıstası, itikâdî görüşleri oluşturmaktadır.

Hem Mâtürîdî geleneğin hem de Neseî'nin rü'yetullah konusunda delil olarak sunduğu diğer âyet ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْزُقْنِي الْيَتِيمَ قَالَ لَنْ تُبْرِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ﴾ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tur’a) gelip rabbi onunla konuştuğunda o, Rabbim! bana görün; sana bakayım dedi. Rabbi, sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin buyurdu”⁷⁴⁷ âyetidir. Rü'yetullah tartışmasına konu edinen bu âyetten hareketle kelâmcılar لَنْ harfinin ne anlama geldiği hakkında dilsel izahlarda bulunmuşlardır. Bu izahlar başlıca şu üç kategoride özetlenebilir: Neseî gibi güç yetirme anlamına geldiğini söyleyenler,⁷⁴⁸ Zemahşerî gibi te’kîd veya te’bîd ifade ettiğini söyleyenler ve sadece gelecek zamanı olumsuzlama ifadesi olduğunu söyleyenler şeklindedir. Ehl-i sünnet müfessirleri, لَنْ harfine ebedîlik mânası verilmesini rü'yetullah düşüncesinin yanı sıra nübüvvet kavramının muhtevası açısından da sıkıntılı bulmakta ve eleştirmektedirler.⁷⁴⁹ Buna uygun olarak Ebû Hafs, kelâmullah konusunda da delil getirdiği bu âyeti şöyle yorumlamaktadır:

“Rabbi onunla konuştu, vasıtasız ve keyfiyetsiz bir şekilde konuştu demektir. Hz. Mûsâ Allah’ın kelâmını işitince O’na olan özleminin galip gelmesinden dolayı O’nu görmek istedi. Bunun üzerine şöyle dedi: *Ey Rabbim bana göster, sana bakayım*. Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme isteği, Ehl-i sünnetin rü'yetullah görüşüne delil olmuştur. Hz. Mûsâ rü'yetullahın caiz olduğuna inanmıştır ki bunu istemiştir. Zira Allah’a caiz olmayan şeylerin caizliğine inanmak küfürdür. Kim de Hz. Mûsâ’ya veya Allah’ın Peygamberlerinden herhangi birine bunu caiz görürse o kimse kâfir olur.”⁷⁵⁰

Neseî önce yukarıdaki pasajdaki yorumlarını serdederek rü'yetullahın caiz olmasının temelini atmakta sonra Allah’ın Hz. Mûsâ’ya verdiği cevaptaki lafzı anlamsal

⁷⁴⁷ el-Arâf, 7/143.

⁷⁴⁸ Mukâtil, Taberî ve Ebüssuûd Efendi de Neseî gibi güç yetirememen mânası olduğuna yer vermiş âyetteki dağın yerinde durabilmesi delilini zikretmiş ancak benzer âyetlerde bu mânanın olduğunu söylememişlerdir. Bk. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 13/91; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu l-akli’s-selîm*, 3/269. Mukâtil için bk. Vahidî, *et-Tefsîru l-basît*, 9/334.

⁷⁴⁹ Şâyet âyetteki mânâ ebedîyyen görülmeme olsaydı Hz. Musa Allah Teâlâ’dan muhal bir şeyi istemiş olacaktı ve bu da peygamberin Allah’ı tanımadığı anlamına gelecekti. Bu ise peygamberler için olmayacak bir şeydir. Bk. Vahidî, *et-Tefsîru l-basît*, 9/332.

⁷⁵⁰ Neseî, *et-Tefsîr fi t-tefsîr*, 6/504.

yönden tahlil ederek dilin kullanım şeklini delil getirmektedir. Buna göre “Allah Teâlâ لَنْ (sen beni asla göremezsın) buyurmuş rü’yetin caizliğini nefyeden لَنْ (ben asla görülmem) buyurmamıştır. Yani sen beni görmeye dünyada iken güç yetiremezsin buyurmuştur.” Bu şekilde لَنْ ile kurulan diğer âyetlerden⁷⁵¹ örnekler sunan Neseî, bu âyetlerdeki لَنْ harfine de güç yetiremememe anlamı yüklemektedir.⁷⁵² Böylece nefyi de Allah Teâlâ’yı görmeye değil güç yetirememeye hamletmiş olmaktadır. Ona göre burada olumsuzlanan şeyin rü’yetin caiz olması değil de Hz. Mûsâ’nın kendisinden sonra zikredilen şeye güç yetirememesinin olduğu delili, âyetin ikinci kısmıdır. Yani “Dağa bak o yerinde durabilirse beni görebilirsin” sözüdür.⁷⁵³ Benzer bir istişâd getiren Vâhidî, âyette لَنْ (görülmem) denmediği için rü’yetullahın imkânsız olamayacağını ve âyetteki ifadenin de Allah’ın görülmesinin delili kılınabileceğini söylemektedir. Bu iddiasını ise kullanımdaki şu örnekle pekiştirmektedir: birisi, elinde taş olan bir adama, *onu bana ver yiyeyim* dediğinde onun cevabı, لَا يُؤْكَل (bu yenilmez) şeklinde olur. Yoksa لَا تَأْكُل (onu yiyemezsin) şeklinde olmaz. Ancak taş yerine bir meyve olsa o zaman sorusuna لَا تَأْكُل derdi. Bunun anlamı da *bu, yenilecek bir şey ama sen yiyemezsin* olurdu.⁷⁵⁴

Bu âyetteki rü’yetullah meselesine getirilen yorumlar, لَنْ harfine yüklenen mânâ neticesinde farklılaşmaktadır. Dil eserlerinde bu harfe gelecek zamanın nefyi anlamı⁷⁵⁵ yüklenmekte bu nefiy anlamı üzerinden de müfessirler itikadî görüşleri doğrultusunda tercihte bulunmaktadırlar. İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), Zemahşerî’nin bu harfe

⁷⁵¹ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ (Bakara 2/61). Aslında Neseî’nin konu bağlamındaki âyette لَنْ harfini, güç yetirmenin olumsuzlanması olarak yorumlaması âyetin dağın güç yetiremediği gibi sen de güç yetiremeyeceksin mânasına gelmesindendir. Ancak benzer şekilde güç yetiremememe anlamı olduğunu söylediği bu iki âyetin siyakında böyle bir ibare yer almamasına rağmen bu şekilde yorumlamıştır. Zira Vâhidî de Araf 143. âyet yorumunda şu satırlara yer vermektedir: “Dağ yerinde duramazsa dağın beni görmeye güç yetiremediği gibi sen de beni görmeye güç yetiremezsin.” Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 9/334.

⁷⁵² Ancak ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ âyetinin yorumunda Neseî’nin buradaki لَنْ harfine ebedilik mânası verdiği görülmektedir. Âyetin bu kısmının “Bunu ebediyen yapamayacaksınız” anlamına geldiğini ve لَنْ harfinin ebedî olumsuzluk mânasında olduğunu söyleyen müellif, buraya kudretin olumsuzlanması anlamı verenlerin de olduğunu söylemektedir. لَنْ tarihi ile naklettiği bu görüşün güç yetirme anlamının olumsuzlanması olduğunu vurgulamaktadır. Neseî buradaki ebedilik mânasını harici bir sebebe (Allah Teâlâ’nın kudretine) dayanarak söylemiş de olabilir. Ancak o, böyle bir yorumda bulunmamıştır. Bk. Neseî, *et-Tefsîru’l-basît*, 1/426. Diğer örnek verdiği âyetin yorumunda ebedilik anlamına rastlanılmamaktadır. Bk. Neseî, *et-Tefsîru’l-basît*, 2/216.

⁷⁵³ Neseî, *et-Tefsîru’l-basît*, 6/505.

⁷⁵⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 9/333. Vâhidî kullanımdan getirdiği örnekle düşüncesini dayandırdığı mantikî zeminin açıklamasına yer vermektedir.

⁷⁵⁵ Sibeveyhî, *el-Kitâb*, 3/117; 4/220.

ebedîlik⁷⁵⁶ ve te'kîd⁷⁵⁷ anlamı yüklediğini ancak ittifakla bu harfin olumsuzluk ve gelecek anlamı ifade ettiğini bildirmektedir. İbn Hişâm'a göre bu harf, bir şeyi ebedîyyen yapmama veya gelecek zamanda bazı vakitlerde yapmama anlamını taşıma ihtimali olan bir harftir. Yani iki mânaya da gelebilme ihtimali vardır. Zira ل harfi ile أَبَدًا zarfının beraber zikredildiği âyetler mevcuttur. ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ “Hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir”⁷⁵⁸ âyeti bunlardandır. ل harfinin ebedîlik ifade etmesinin doğru olması halinde âyetteki أَبَدًا kelimesi zaid olacaktır. Bununla birlikte أَبَدًا lafzı tekrar edilmiş olacaktır ve bu da kelimada güzelliği bozacaktır. ل harfi kullanıldığı yere göre ebedîlik anlamı da taşıyabilmektedir. ﴿وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ “Allah vaadinden asla dönmez”⁷⁵⁹ âyetinde ebedîlik mânası çok açıktır ama buradaki mâna harfin kendisinden değil harici bir delil⁷⁶⁰ bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁶¹ Ancak bazı gramer eserlerinde ل harfiyle gelecekte gerçekleşecek şeyin olumsuzlanmasının tekit edildiği söylenmekte, buna ek olarak ل ile gelen muzâri fiilin س ve سوف ile gelmemiş olması bu harflerin olumlu muzârinin te'kîdi için geldiği şeklinde gerekçe gösterilmektedir.⁷⁶² Bazı dil âlimleri ise yine Kur'ân'dan örnekle ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا﴾ “Artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım”⁷⁶³ âyetini delil getirerek ل harfinin ebedîlik anlamının olmadığı fikrini kuvvetlendirmektedirler. Buna göre اليوم lafzı belirlilik anlamı olan bir kelime ل harfi ise (ebedîlik) belirsiz anlamı barındıran bir harftir ve mâna bakımından ikisinin bir arada bulunması tenakuz doğurabilmektedir.⁷⁶⁴ Yani buna göre ل kelimesine ebedîlik anlamı

⁷⁵⁶ Zemahşerî, *el-Enmûzec fi'n-Nahv*, thk. Sami b. Hamd el-Mansûr, 1999, 32.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/154. Zemahşerî *el-Enmûzec* isimli küçük hacimli gramer eserinde ل harfine ebedîlik anlamını verirken *el-Mufasssal* adlı hacimli nahiv eserinde ebedîlik anlamını vermemektedir. Tefsirinde ise te'kîd anlamı vermektedir. Vâhidî, ل harfinin ebedîlik anlamı taşıdığını söyleyenin sözünün geçersiz olduğunu bu bilgiye dair yazılı bir şey, bir nakil, bir isnad veya bir asıl olmadığını söyleyerek karşı çıkmakta ve âyetin rû'yetin dünyadayken mümkün olmadığını açıklama anlamı taşıdığını söylemektedir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 9/333.

⁷⁵⁸ el-Bakara, 2/95.

⁷⁵⁹ el-Hac, 22/47.

⁷⁶⁰ Buradaki harici delilin, fiilin Allah Teâlâ için kullanılması olduğu söylenmektedir. Buna göre yine itikadî düşünce dilde delil kabul edilerek dil konularına dahil edilmektedir. Bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008, 80.

⁷⁶¹ İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*, 80.

⁷⁶² Fâdil Salih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 4/252.

⁷⁶³ Meryem, 19/26.

⁷⁶⁴ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4/299.

verildiği takdirde اليوم kelimesindeki tahdîd ile zıtlık oluşmakta, anlam doğru bir şekilde sağlanmamaktadır. Bu nedenle ل harfinin ebedilik anlamına hamledilmemesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kısaca dil âlimleri ل harfine, gelecek zamanın olumsuzlanması anlamını yüklerken bazısı buna te'kîl anlamını da katmakta bazısı ise te'kîl ifade etmediğini dile getirmektedir. Buradaki te'kîl olumsuzlama tavrı (tekit ifade etmediğinin söylenmesi), Mu'tezile'ye karşı bir tavır olarak algılanabileceği gibi dilin kendi yapısını tahlîl ederek takdir edilen ziyade mânaları devre dışı bırakmak olarak da okunabilir. Nitekim Fîrûzâbâdî ل harfinin; nasb eden, olumsuz ve gelecek mânası taşıyan bir harf olduğunu belirttikten sonra harfin, bu olumsuzluğun te'kîd ve te'bîdini ifade etmediğini ve Zemahşerî'nin bu konudaki iddiasının delilsiz olduğunu söylerken⁷⁶⁵ İbn Manzûr, Halil b. Ahmed'in bu olumsuzluk harfinin ل harfine göre te'kîl ifade ettiğini belirtmektedir.⁷⁶⁶ Dil âlimlerinin bu açıklamaları karşısında Nesefî'nin ل harfine yüklemiş olduğu güç yetirme anlamı, Zemahşerî'nin harfe ebedîlik anlamı yüklemesine benzer bir şekilde özel bir yorum gibi durmaktadır.⁷⁶⁷

Rû'yetullah konusunda ele alınan bir başka âyet, ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ﴾ “Bir zamanlar ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı”⁷⁶⁸ âyet-i kerimesidir. Âyette İsrailoğullarının Allah Teâlâ'yı görme isteklerinden bahsedilmektedir. Nesefî buradaki görme eylemini niteleyen جَهَرٌ lafzına, âlimlerin yorumlarındaki ince farklara değinerek yer vermektedir. Söz konusu ifade, “Katâde'ye göre عِيَانًا (apaçık), İbn Abbas'a göre ise عَلَانِيَةً (alenen) demektir. Ancak ikisi arasında fark vardır. Zira عِيَانًا görmeyi⁷⁶⁹ vasıflandıran bir kelimeyken; عَلَانِيَةً, görüneni vasıflandıran bir

⁷⁶⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu 'l-muhît*, 1190.

⁷⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 4082.

⁷⁶⁷ Ayrıca bu görüşlerden farklı olarak te'kîdin imkânsızlık mânasında olduğu da söylenmektedir. Bk. Ahmed Mahut Sağır, *Edevâtü'n-nahviyye fî kütübi't-tefsîr*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2001, 607.

⁷⁶⁸ el-Bakara, 2/55.

⁷⁶⁹ Bu kelime çalışmamızı yürüttüğümüz nüshada الرائي (gören) şeklinde yer alırken Yazma Eserler Kurumu tarafından yayınlanan nüshada الرأي (görme) şeklinde bulunmaktadır. Dil bilimsel olarak عيان kelimesi, شاهد عيان (görgü tanığı) şeklinde kullanıldığı için göreni vasıflayan bir kelime olduğunu söyleyen nüshaya yanlış denilemeye de konunun

kelimedir.”⁷⁷⁰ İbn Abbas’tan gelen bir rivâyette buradaki mâna, *إذا قلتم جهرة/Açık bir şekilde söylediğinizde* şeklinde olmakta takdîm ve te’hîr üslubuna göre cümle kurulmaktadır. Böylece *جَهْرَةً* lafzı söze râci olmakta cehrî (açıktan) okumak tabirindeki gibi kullanılmaktadır. Ebû Hafs, İbn Abbas’ın açıklamasından sonra Katâde’nin görüşünü açıklamaktadır.⁷⁷¹ Buna göre cehraten lafzı, görmeyi vasıflaması halinde “örtüsüz/engelsiz açık bir şekilde” rü’yet isteği anlamına gelmektedir.⁷⁷²

Rü’yetullah konusunda ele alınan âyet tefsirlerinde âlimler, kelimelerin anlamlarına çok fazla müracaat etmektedir. Zira lafzen aynı olan kelimelere yüklenen farklı anlamlar neticesinde ucu kelâmî bir konuya ulaşan nazariyeler geliştirmişlerdir. Neseî de bu âyeti tefsir ederken *جهر* kelimesinin kullanıldığı yerlere müracaat ederek kelimenin anlamını ortaya çıkartmakta ve İsrailoğullarının nasıl bir rü’yet istediklerini göstermek istemektedir. Buna göre *جَهْرُ الشَّيْءِ* demek, *onu ortaya çıkardım* mânasına gelmektedir. *جَهْرُ الْبَرِّ* ise *(kuyunun suyunu çamur kapladığında) onu arıttım (öyle ki temiz suyu ortaya çıktı)* demektir. Yüksek ses için *صَوْتُ جَهِيرٍ*; parlak yüz için *وَجْهٌ جَهِيرٌ*; birine arada bir şey olmadan doğrudan bakıldığında *جَهْرُ الرَّجُلِ* şeklinde kullanılmaktadır.”⁷⁷³

Rü’yetullah konusunda mezhepler arasında dile dayalı diğer bir ihtilaf konusu ise görmeyi anlamlandırırken gören ve görülen boyutları bakımından meseleye farklı bakmalarıdır. Neseî de İbn Abbas ve Katâde’nin görmeyi ve görüleni vasıflamaları hakkındaki görüşleri üzerinden meseleye yer vermektedir. Buna göre ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak bulaşığı olur ne de aşağılanmışlık izi. İşte bunlar

bağlamı bakımından YEK’in tahkikini esas almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bk. Necmeddin Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri*, thk. Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1/923.

⁷⁷⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 2/189.

⁷⁷¹ Burada tercih ettiği görüş ilk verdiği Katâde’nin görüşü olmasına rağmen Neseî önce sahâbî İbn Abbas’ın açıklamasını vermiş sonra *ilk görüş* diye Katâde’nin görüşünü açıklamıştır.

⁷⁷² Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 2/189.

⁷⁷³ Neseî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 2/190. Bu âyet yorumunda rü’yetullah konusuna ilişkin Maturidi’den uzunca bir alıntı yapan Neseî, özetle Mu’tazile bu âyeti rü’yetin nefyine delil kılrsa da aslında âyetin rü’yetin varlığının delili olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü âyette destekleyen iki durum vardır. Biri, Musa aleyhisselamdan rü’yet istendiğinde o, bundan nehyetmemiş gidip Allah’tan bu talepte bulunmuş olmasıdır. İkincisi ise Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’dan rü’yeti nehyetmemesi Araf 143. âyetteki ﴿...فَإِنْ اسْتَفْرَغَ مِنْهُ فَسَوْفَ نَبُيُّ...﴾ kısmındaki (şu dağ yerinde durursa beni görebilirsin) kavlini buyurarak rü’yetin gerçekleşmesini tasavvur edilebilecek bir şeye bağlanmış olmasıdır.

cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdırlar”⁷⁷⁴ âyetinin yorumunda: İbn Abbas, Mücâhit ve İmam Mâtürîdî’den nakille hüsnâ kelimesinin hasene, cennet gibi anlamlara geldiğini aktardıktan sonra tefsirlerin evlâsının Hz. Peygamber (s.a.v)’in tefsiri olduğunu söyleyip ziyade kelimesinin açıklamasında ilgili hadisi şerife yer vermektedir. Süheyb (r.a)’tan rivâyetle Hz. Peygamber (s.a.v) bu âyeti okumakta ve şöyle buyurmaktadır:

“Cennet ehli cennete, cehennem ehli cehenneme girdiğinde bir nida eden şöyle nida eder: Ey cennet ehli! Allah’ın sizin için yerine getireceği bir vaadi vardır. Cennet ehli: Allah bizim yüzlerimizi ağartmadı mı, mizanımızı ağırlaştırmadı mı, bizi cennete koyup cehennemden kurtarmadı mı? (Daha ne olabilir ki) O nedir? derler. Bunun üzerine örtü/engel kaldırılır, Allah Teâlâ onlara tecelli eder ve onlar Allah’a nazar ederler (النظر إليه). Muhammed’in nefsi elinde olana yemin olsun ki onlara Allah’a nazar etmekten daha sevimli gelen ve daha çok sevindikleri bir şey verilmemiştir/verilmeyecektir.”⁷⁷⁵

Buna ek olarak Nesefî şu hadise de yer vermektedir: Cerir b. Abdullah (r.a) şöyle söyledi: “Biz resulullahın yanındaydık. Dolunay gecesinde aya baktı ve şöyle buyurdu: Siz, bu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O’nu görmede izdiham yaşamayacaksınız.”⁷⁷⁶ Nesefî âyetin bu şekildeki tefsirini, birçok sahabenin ve tabiinin benimsediklerini belirttikten sonra buradaki benzetmenin görmede olduğunu, görünende olmadığını söylemektedir. Yani burada görünen diğer görününe benzetilmemiş, görme bir başka görmeye benzetilmiştir.⁷⁷⁷ Zemahşerî bu âyeti yorumlarken rû’yetullah kastedilmediğini ancak müşebbihe ve mücessimenin âyeti buna yorduklarını söyledikten sonra bu hadis-i şerife merfu değil de merkû’ (uydurulmuş) söz tanımlaması yapmaktadır. Âyetteki زيادة kelimesinin anlamının Hz. Ali (r.a), İbn Abbas (r.a), Hasan-ı Basri (r.a) ve Mücahid gibi âlimlerden rivâyetle sırasıyla: tek bir inciden oda, sevabın on katı, sevabın on katından yedi yüz katına kadar bir miktar anlamlarında olabileceğini belirttikten sonra kelimeye, *Allah’ın mağfiret ve rızası* anlamını vermektedir.⁷⁷⁸ Zemahşerî’nin bu tavrı mezhebî bir savunma olarak değerlendirilmelidir. Zira kendisi âyet tefsirlerinde nice bu

⁷⁷⁴ Yûnus, 10/26.

⁷⁷⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *Câmiu’t-Tirmizî*, Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Alu’s-Şeyh (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Ebvâbu Sıfâtî’l-Cenneh an Resulillah (s.a.v)”, 16 (No. 2552).

⁷⁷⁶ Buhârî, “Kitabu’t-tevhîd”, 24 (No. 7436).

⁷⁷⁷ Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 8/53. İmam Mâtürîdî bu hadise rû’yetullahın delili olarak yer verse de görmenin bir başka görmeye benzetilmesi gibi bir açıklamaya gitmemekte bu konuda teşbih kelimesini sarf etmemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, 144.

⁷⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/342.

gibi hadisleri nakletmekte bu âyette ise Ehl-i sünnete yönelik hakaret içerikli bir şiire yer vermektedir.

Benzerliğin hangi hususta olduğunu açıklayan Neseî, başka âyetlerde teşbîhin inceliklerine yer vermektedir. Buna uygun olarak ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ﴾⁷⁷⁹ “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı”⁷⁷⁹ âyetini teşbîh ile yorumlayanların görüşlerine yer veren Neseî, teşbîh hakkında şunları söylemektedir: “Buradaki benzetme, vücûbiyetin aslındaki bir benzetme olup vacibin (farzın) miktarı hakkında değildir. Hz. Adem’in orucu, eyyamu’l-biyddeki oruç iken âşûrâ orucu, Hz. Mûsâ’nın kavminin orucuydu.”⁷⁸⁰ Teşbîh hakkında daha geniş bilgi vererek hadisle istişhâta bulunan Neseî rû’yetullah konusunu bu minvalde irdelemektedir:

“Teşbîh, her vecihten eşitliği gerektirmez. Hz. Peygamber (s.a.v), “Dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi (öyle) göreceksiniz” buyurmuştur. Bu teşbîh, görmenin başka bir görmeye benzetilmesidir. Yoksa görülenin başka bir görülene benzetilmesi değildir. Ve duada da şöyle denir; '(Allah'ım) Hz. İbrahim'e ve âline salat ettiğin gibi Hz. Muhammed (s.a.v)'e ve âline de salat et!’⁷⁸¹ Aynı şekilde Allah Teâlâ ﴿...فَادْكُرُوا اللَّهَ كَدِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا...﴾ (Babalarınızı andığınız gibi yahut daha fazla Allah’ı anın. Bakara 2/200) ve ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ...﴾ (Allah katında İsa’nın durumu Adem’in durumu gibidir. Al-i İmran 3/59) buyurmuştur.”⁷⁸²

Neseî, teşbîh sanatını kelâmî konularla bezeyerek anlatmakta ve rû’yetullah konusundan mülhem teşbîhte tamamen bir eşitliğin olmadığını, mahiyet farklılığının olabildiğini (lafzen birebir mahiyet demese de) söylemektedir.⁷⁸³ Neseî’nin bu konuda teşbîh lafzını kullanması, benzetmenin Allah Teâlâ’ya tealluk eden bir şekilde değil de kullar için geçerli olan bir durumun yine onlar için başka bir duruma benzetilmesi olarak düşünmesiyle ilişkilendirilebilir. Zira aksi takdirde Müşebbihe ve Mücessime’ye her fırsatta sert eleştirilerini yönelten Neseî’nin aynı tavrı sergilemesi bir tenakuzu

⁷⁷⁹ el-Bakara, 2/183.

⁷⁸⁰ Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 8/53.

⁷⁸¹ Buhârî, “Kitabu Ahdâsi’l-Enbiyâ”, 10 (No. 3369).

⁷⁸² Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 3/83.

⁷⁸³ Benzer açıklamalar belâgat ilminin müstakil ilk eseri kabul edilen *Miftâhu’l-ulûm* isimli eserde de bulunmaktadır. Sekkâkî benzeyen ve benzetilenin yer aldığı teşbîhte, iki taraf arasında bir açıdan benzerlik olurken başka açıdan farklılığın bulunduğunu şâyet iki tarafın birbirine eşit olması (aynı olmaları) gibi bir durum olursa burada teşbîhten bahsedilemeyeceğini söylemektedir. Bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 439. Sekkâkî belirttiği bu kuralda hakikatte veya sıfatta farklılığın ya da ortaklığın olduğunu belirtmektedir. Bu durum da ilimlerin birbiriyle olan bağı, kural niteliği taşıyan kıstasların arka planını ve bu kuralların birden ortaya çıkmadığını göstermesi adına önem arz etmektedir.

doğurmakla birlikte onu, mezhebî düşüncesiyle hiç alakası bulunmayan bir duruma düşürecektir. Ayrıca rü'yetullah konusundaki hadiste geçen benzetmenin görülen açısından değil gören açısından olduğunu vurgulaması da onun buradaki benzetmeyi müşebbihe gibi algılamadığını kanıtlamaktadır. Bu açıklamasının muhtemel diğer bir sebebi ise Mu'tezile'nin rü'yet meselesine karşı çıkmasının ardında yer alan "rü'yette görülen cisimdir, Allah ise cisim olmadığı için görülmekten münezzehtir"⁷⁸⁴ görüşünün bulunmasıdır. Böylece Nesefî özelinde Ehl-i sünnet kelâmcıları rü'yet meselesini, gören cihetiyle ele alırken Mu'tezilî kelâmcılar rü'yetin görülen cihetine yönelmektedirler.

Nesefî'nin benzetme açıklamalarına biraz uzun bir izahat getirmemizin bir sebebi de İmam Mâtürîdî'nin rü'yetullah konusundaki âyet ve hadislerde adeta temkinli bir tavırla teşbîh lafzını kullanmamaya özen göstermesi olmuştur. Zira o, rü'yetullah meselesinin "Rahmân olan Allah arşa istiva etmiştir"⁷⁸⁵ âyetindeki gibi algılanması gerektiğini salık vermektedir. Buna göre görmeler arasında bir benzerlik kurulmamalıdır. Çünkü rü'yet, mahlukâtlar arasındakile benzerliği bulunmayan bir tarzda gerçekleşecektir.⁷⁸⁶ Nasıl ki 'arşa istiva etti' tabiri Allah Teâlâ için kullanılmış ve bununla yarattıklarının sıfatlarına benzemeyen bir anlam çıkarılması gerekirse rü'yetullah da bu şekildedir. İmam Mâtürîdî, Allah tasavvuruna yönelik âyetleri yine Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da bildirdiği şekilde anlamak gerektiğini bunun dışında bir yorum getirmenin Allah hakkında hüküm vermek olduğunu söylemektedir. Bu konuda temel aldığı âyetlerin başında ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ "Ona benzer hiçbir şey yoktur"⁷⁸⁷ âyeti gelmektedir.⁷⁸⁸ Aslında bu tavrıyla İmam Mâtürîdî, rü'yetullah meselesini de müteşâbih kabul ettiğini göstermektedir.

Rü'yetullah meselesinde delil getirilen diğer âyetler: ﴿وَجُوهٌ يُّؤْمِنُذِ نَاضِرَةٌ﴾ ve ﴿إِلَى رَحْمَتِ نَاطِرَةٍ﴾ "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak"⁷⁸⁹ âyetleridir. Nesefî bu âyetlerin müminlerin Allah'ı göreceklerinin kesin delili olduğunu söyleyerek sahabenin çoğunun ve sahabeden sonra gelen ilim ehlinin âyeti bu şekilde tefsir ettiklerini

⁷⁸⁴ Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm Belagat İlişkisi*, 88.

⁷⁸⁵ Tâhâ, 20/5.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 5/25.

⁷⁸⁷ eş-Şûrâ, 42/11.

⁷⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 7/269.

⁷⁸⁹ el-Kıyâme, 75/22-23.

belirtmektedir.⁷⁹⁰ İmam Mâtürîdî buradaki (إِلَى) ifadeyi hakîki mânasından alıp farklı mânâ ile tevil etmenin Allah hakkında hüküm vermek olduğunu belirterek burada diğer görmelere benzetmeden Allah'ı görme mânası vermek gerektiğini söylemektedir.⁷⁹¹ Aslında İmam Mâtürîdî bu yorumuyla Mâtürîdî gelenekte baskın olan âyetleri mümkün olduğunca hakikat üzere anlama tavrını göstermekte ve bu gibi durumlarda mecâz terimini dil bilimindeki mânasıyla⁷⁹² kullanan Mu'tezile'ye cevap vermektedir. Neseî de âyete İmam Mâtürîdî gibi hakikat anlamı vermektedir. Ancak Zemahşerî âyette takdîm sanatı olduğuna yer vermekte tahsis amacıyla yapılan bu sanatı yorumlamaktadır. Ona göre tahsis için yapıldığı açık olan bu takdîm içerikli ifadenin Allah'ı görmeye hamledilmesi imkansızdır. Bu sebeple buradaki bakma fiilini ihtisasa olanak sağlayacak doğru bir anlama hamletmek gerekmektedir. Bu da ummak, beklemek anlamıdır.⁷⁹³ Zemahşerî bu şekilde itikadi düşüncesiyle uygunluk arz etmeyen kelimeyi daha uygun olduğunu düşündüğü ve bu anlamıyla kullanımına şahit olduğunu belirttiği başka bir anlama hamletmektedir.

Neseî, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde görülmeyen bir tavırla doğrudan rü'yetten bahsetmeyen ancak kendisinin irtibat kurabildiği âyetlerde rü'yetullah görüşünü serdetmeyi tercih etmektedir. Örneğin ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ "(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar"⁷⁹⁴ âyetinde namaz kelimesinin mânâ derinliklerine yer veren Neseî, namaz emrinden sonra insanların (namazı kabul edip etmemeye göre) beş tabaka olduklarını, Hz. Peygamber'in, ahabın ve müminlerin yer aldığı beşinci grubun cennette en yüksek, en güzel yerde olacaklarını, isteklerine ulaşacaklarını ve Mevlalarına bakacaklarını (يَنْظُرُ إِلَى مَوْلَاهُ) zikretmektedir.⁷⁹⁵ Benzer minvalde yorumladığı bir diğer âyet, ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ "Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler"⁷⁹⁶ âyeti kerimesidir. Neseî, lafız bakımından bire bir rü'yet geçmediği halde görmeme

⁷⁹⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 15/123.

⁷⁹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 143.

⁷⁹² Mecâz teriminin dil bilimindeki mânasına vurgu yapmamızın sebebi, Mâtürîdî'nin mecâz terimini farklı bir mânada kullanmasından dolayıdır. Zira İmam Mâtürîdî, mecâz kelimesini müteşâbih âyetlerin yorumunda *kullarınkine benzemeyen* manasında kullanmaktadır. Bu konudaki kullanımı tezin ilgili yerlerinde geçmektedir.

⁷⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/662.

⁷⁹⁴ el-Bakara, 2/3.

⁷⁹⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 1/243–244.

⁷⁹⁶ el-Bakara, 2/18.

durumundan yola çıkarak ahirette kâfirlerin Allah'ı görmeyeceklerini ve Müslümanların hallerini şöyle ifade etmektedir:

“Dünyada bu sıfatlarla vasıflandıkları gibi ahirette de buna göre cezalandırılırlar. Allah Teâlâ, İsrâ sûresi 97. âyetinde ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا﴾ “Kıyâmet günü onları; kör, dilsiz ve sağır olarak yüzükoyun süründürerek haşrederiz” buyurmuştur. O (kâfirler); Allah'ın selamını işitmezler, Allah'a hitap edemezler ve O'nu göremezler. Müslümanlar ise Hakkı duyarlar, Hak ile konuşurlar ve Hakka bakarlar. Kıyamet günü de onlara Allah'ın hitâbı, selamı ve likası (buluşma) ile ikramda bulunulur.”⁷⁹⁷

4. Halku Ef'âli'l-İbâd

Ehl-i sünnete göre halku efâli'l-ibâd Mu'tezile'ye göre ise efâlu'l-ibâd ismini alan kulların fiilleri meselesi, hicri ilk asırdan itibaren gündemde olan kelâm ilmi konularındandır.⁷⁹⁸ Cebriyye ve Cehmiyye'nin “Kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır, hakikatte kulun fiili yoktur”⁷⁹⁹ görüşüne karşı diğer itikadi mezhepler de kendi görüşlerini serdetmektedirler. Mu'tezile kul kendi fiilinin yaratıcısıdır derken Mâtürîdî, fiillerin bir açıdan Allah'a bir açıdan ise kula ait olduğunu savunmaktadır.⁸⁰⁰ Bu sebeple Mâtürîdî gelenek, fiili yaratan Allah, yapan ise insandır görüşünü benimsemektedir. Bu görüş ekseninde; hakîki mânada hem Allah'a hem de kula nispet edilen fiiller, yaratıcı açısından farklı, kul açısından farklıdır. Allah'ın fiili; yaratmak, yoktan yaratmak (îcad) ve gerçekleştirme (ihdâs) iken kulun fiili; o eylemi hâdis olan tercihi ve kudretiyle yapmasıdır.⁸⁰¹ Kulların fiillerinin gerçekleşebilmesiyle alakalı istitâati tartışan kelâm âlimlerinin bazısına göre istitâat fiilden önce bazısına göreyse fiille birlikte bulunmalıdır. Mâtürîdî, istitâatin fiille beraber bulunduğunu söylerken; Mu'tezile, istitâatin fiili eyleme dönüştürmeden önce kulda bulunduğunu savunmaktadır.⁸⁰² İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki delili istitâat dediğimiz kudretin hudûs özelliği taşıyan araz olmasıdır. Araz olmasından dolayı sürekliliği bulunmayan bir şey ne fiilden önce ne de sonra ancak fiille

⁷⁹⁷ Neseî, *et-Teyisîr fî 't-tefsîr*, 1/361. Neseî'nin benzer açıklamaları Mutaffîfin sûresi 15. âyet ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكُمْ عَنِ رَبِّكُمْ يُوقِنُ لَهُمْ خَزَائِرُ أَعْيُنٍ لَّمْ يَخْفَوْهُنَّ﴾ “Hayır gerçek şu ki onlar, o gün rablerinden mahrum kalacaklardır” yorumunda da görülmektedir. Bu âyetten rû'yetullahın gerçekleşeceğine dair delil çıkaran Neseî'ye göre; “Kâfirler, (o gün) Allah'ı görmekten mahrum kalacaklarsa o takdirde bu âyet müminlerin Allah Teâlâ'yı göreceklerine delildir.” Bk. Neseî, *et-Teyisîr fî 't-tefsîr*, 15/25.

⁷⁹⁸ Ekrem Uysal, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âli'l-İbâd, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 55.

⁷⁹⁹ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 104.

⁸⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitabu 't-tevhîd*, 310.

⁸⁰¹ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 104.

⁸⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, 390.

birlikte bulunabilir.⁸⁰³ Konunun kelâmî boyutuna kısaca göz attıktan sonra Nesefî'nin tefsirinde yer verdiği Ehl-i sünnetin görüşü çerçevesindeki halku efâli'l-ibâd yorumlarını, dil ile irtibat kurduğu noktaları merkeze alarak ve etkilendiği ya da reddettiği görüşlerle karşılaştırma yaparak göstermeye çalışacağız.

Nesefî, *et-Teysîr*'de fiil kelimesinin lügattaki tanımını verdikten sonra kelâm âlimlerinin ıstilahî bir kavram olarak yaptığı tanıma yer vermektedir. ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا﴾ “Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkarcılar için hazırlanmıştır”⁸⁰⁴ âyetinin yorumunda değindiği *fiil* lafzını, mezhebî görüşü çerçevesinde açıkladığı çok açıktır. Ona göre “Fiil, dil itibarıyla iş yapma (amel) anlamına gelmektedir. Kelâm âlimlerine göre ise fiil, mümkünün imkândan vücûbiyete dönmesi/döndürülmesidir. İkisini de içine aldığı için doğrudan fiilin yapılmasını ve yapılmamasını ifade etmektedir. Şâhid ve gâibde de bu şekildedir.”⁸⁰⁵ Bu açıklamalarında görüldüğü üzere Nesefî, bir kavrama bir ilim dalındaki anlamıyla bile değinmeden önce lügatteki kullanımına başvurmakta ve dildeki anlamına önem vermektedir. Hatta bazı yerlerde isticâk konusunda derinleşmekte ve kök anlamının kelimenin kavramlaşan anlamını da etkilediğini gösteren örneklerle yer vermektedir.

Nesefî'nin Cebriyye'ye karşı kulun fiilini ispat; Mutezile'ye karşı da Allah'ın fiilini ispat sadedinde yorumladığı âyetlerden biri ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ “Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır”⁸⁰⁶ âyetidir. Buradaki عَلَىٰ هُدًى ibaresini kulların fiillerinin ispatı; مِنْ رَّبِّهِمْ ibaresini de Allah'ın tevfiğinin (kulu muvaffak kılmasının) ispatı şeklinde açıklamaktadır. Akabinde bu iki ifadenin ﴿إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ﴾ “(Rabbimiz!) ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁸⁰⁷ âyetindeki gibi Cebriyye ve Mu‘tezileye

⁸⁰³ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, 346-347.

⁸⁰⁴ el-Bakara, 2/24.

⁸⁰⁵ Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/424. Ayrıca Nesefî, bu ayet yorumunda وَلَنْ تَفْعَلُوا kısmını söz tamamlanmadan söylenen ara cümle olarak vasıflandırmakta ve kelâmî güzelleştiren bir belâgat çeşidi olduğunu vurgulamaktadır. Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/425.

⁸⁰⁶ el-Bakara, 2/5.

⁸⁰⁷ el-Fâtiha, 1/5.

reddiye niteliği taşıırken Ehl-i sünneti teyid ettiği tezini de dile getirmektedir.⁸⁰⁸ Zira Ehl-i sünnet bu âyette kulun sorumlu tutulduğu şey hususunda Allah'tan yardım isteyebileceğinin delili olduğu temel argümanını Mu'tezile'ye karşı savunmuştur. Aslında Nesefî kullanılan lafızlardan yola çıkarak itikâdî görüşüne uygun bir şekilde âyeti tefsir etmekte ve bu lafızları delil mesabesinde kabul etmektedir. Zemahşerî هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ ibaresinin hidâyetin Allah Teâlâ'nın katından verildiği mânasına geldiğini söyler. Ona göre hidâyet; lütuf ve tevfihtir. Lütuf ise kulların salih amellerini ve manevî yükselişlerini onunla kuvvetlendirdikleri şeydir.⁸⁰⁹ Zemahşerî'nin Allah Teâlâ'nın lütfunu, kulların iyi yöndeki çabalarını kuvvetlendirici güç olarak yorumlaması dikkat çekicidir. Zira görünüşte iki müfessir de hidâyetin Allah tarafından verildiğini söylese de *rableri tarafından* ifadesine birinin *yaratma*, diğerinin ise *çabayı kuvvetlendirici gücü verme* mânasını vermesi anlamı okumadaki farklılıklarını ortaya çıkarmakta ve bunu itikâdî düşünceleriyle bağlantılı yaptıklarını göstermektedir.

Müfessirlerin geneli bu âyette benzetme yapıldığını *hidâyet üzere olma* terkinde bineğin üzerinde olmaya benzer bir durumun söz konusu olduğunu söylemektedirler. Ancak bu benzetme sanatına, ilk dönemlerde sadece teşbîh ve bir halin başka bir hale benzemesi ismi verilirken belâgatın gelişmesiyle istiâre olduğu ortaya çıkmış temsiliyye, mekniyye, tebeiyye gibi çeşitlerinden hangisine dahil olduğu tartışılmıştır. Nesefî'nin dönemine kadar benzetme ismi altında incelendiği söylenebilir. Zira Zemahşerî dahî burada benzetme olduğunu söylemiş istiâreyi değil teşbîh terimini zikretmiştir.⁸¹⁰

Nesefî kullanılması tercih edilen kelimeler üzerinden Cebriyye'nin görüşünü çürütmeye çalışmaktadır. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler”⁸¹¹ âyetinde kulların fiillerinin ispatı

⁸⁰⁸ Nesefî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 1/262. İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde böyle bir yorumla karşılaşılmemaktadır. Bu yorum Nesefî'ye özgü görünmektedir.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/45.

⁸¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/43-45. Zemahşerî'nin istiâreyi zikretmemiş olması istiâre teriminden habersiz olduğu veya onu kullanmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü başka âyetlerin yorumlarında istiâre ismini zikrettiği görülmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48.

Belâgatın gelişmesiyle birlikte sonraki dönem tefsirlerinde bu âyette istiâre olduğuna sıklıkla değinilmektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, 1/126. İbn Âşûr, bu âyette istiâre-i temsiliyye sanatı olduğunu söylemektedir. *Keşşâf* şârihlerinin, Tîbî'nin, Taftazânî'nin, Beydâvî'nin de bu görüşte olduğunu Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ise istiâre-i tebeiyye olduğunu söylediğini ve istiâre-i mekniyye ile istiâre-i temsiliyyeyi câiz gördüğünü belirtmektedir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/243.

⁸¹¹ el-Bakara, 2/6.

olduğunu söylemektedir. Buna göre âyetin لَا يُؤْمِنُونَ kısmı, kulun fiillerde tercihte bulunmasını ispat ederken fiillerde herhangi bir zorlama ve dayatmanın olmadığını kanıtlamaktadır. Allah Teâlâ لَا يَسْتَطِيعُونَ buyurmamış لَا يُؤْمِنُونَ buyurmuştur.⁸¹² Râzî, Ehl-i sünnetin bu ve benzeri âyetleri güç yetirilemeyecek emir ve nehiyden yükümlü tutma (*teklif-i mâ lâ yutâk*) düşüncesine karşı delil getirdiklerini söylemektedir.⁸¹³ Yani imân etme hususunun güç yetiremeyecekleri bir şey değil, kendi tercihleri neticesinde istedikleri takdirde yapabilecekleri bir şey olduğunu belirtmektedir. Râzî'nin burada *teklif-i mâ lâ yutâk* düşüncesine karşı delil teşkil ettiğini söylediği şeyi Neseî, âyetteki “imân etmezler” ibaresine dayanarak *imân etmeye güç yetiremezler* mânasının kastedilmediği şeklinde izah etmektedir. لَا يُؤْمِنُونَ ibaresi ile “onlar güç yetirebilecekleri halde iman etmeyi kendileri tercih etmemişlerdir” mânası kastedilir diyen Neseî, bunu da âyette kullanılan يُؤْمِنُونَ lafzına bağlamaktadır. Bunu söylerken bir yandan da kulun fiillerinde tercihin söz konusu olduğunu söyleyip Cebriyye'nin icbar görüşünü reddetmektedir.⁸¹⁴ Çoğu kelâmî tefsirler, bu âyeti daha çok Mu‘tezile'nin Kur'ân'ın muhdesliği düşüncesi çerçevesinde onlara karşı cevap verir nitelikte yorumlamayı tercih ederken Neseî'nin buna değinmeyip *halku efâli'l-ibâd* konusuyla ilişkilendirip Cebriyye'yi reddettiği görülmektedir.

Neseî Bakara sûresi 7. âyetteki ختم kelimesinin kelâm âlimlerinden üç farklı gruba göre üç farklı çeşitte yorumlandığını söylemektedir. ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır”⁸¹⁵ âyetindeki kelimenin açıklaması şöyledir:

“Cebriyye ختم kelimesinin Allah tarafından kullar için İslâm ve onu bilmeye yönelik bir engel, küfür ve inkâra yönelik bir zorlama mânasında olduğunu söylemektedir. ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ “O gün onların ağızlarını mühürleriz; yapmış olduklarını elleri bize anlatır, ayakları da tanıklık

⁸¹² Neseî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 1/283.

⁸¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/286.

⁸¹⁴ Ayrıca Râzî başta olmak üzere Beydâvî, Ebü's--Su'ûd Efendi gibi âlimler Mu‘tezile'nin mâzî sigâ kullanılması gerekçesiyle bu âyeti kelâmullahın muhdes olduğu düşüncelerine delil getirdiklerini söyleyip bunu çürüten tezler ileri sürmüşlerdir. Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/41-42; Ebü's--Su'ûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 1/35-36.

⁸¹⁵ el-Bakara, 2/7.

eder”⁸¹⁶ âyetindeki gibi hakîki mânada bir engelleme olduğunu söylemektedir. Bu yorum onların kendi fasit mezheplerindeki *kulların fiillerinde seçim hakkı olmadığını ve zorlama ile fiillerini yerine getirdiklerini* söyleyen görüşlerine göre yapılmıştır. Onların bu görüşlerinin fasit olduğu açıktır. Mu‘tezile, ختم kelimesini; kâfir olanları meleklerle gösteren kalplere özgü bir işaret kabul etmektedir. Onlara lanet ederler, hayır dua etmezler. Aynı kitaplarda ve kapılarda bulunan damgalar gibidir bu mühür. Mânası için de Allah Teâlâ, o kalplerin kâfirliğine şahit oldu ve meleklerle izhâr etti şeklindedir derler. Bu da onların *Kulların fiilleri, Allah’ın yaratmasında, kazasında, kaderinde dilemesinde ve iradesinde değildir* şeklindeki fâsit mezhep görüşlerine göre yapılmıştır. Ehl-i sünnet ve’l-cemaate gelince onlar, bunun inkâr fiilinin (kul tarafından) yapıldığının ve (Allah tarafından) yaratıldığının ispatı olduğunu zikrederler. Hasılı, Ehl-i hak nazarında ختم kelimesi; Allah tarafından bir cezadır. Kulu zorla imândan menetmez, zorla da inkâra sürüklemeyiz. Mühürlenme, kulun inkârı seçip onda direnir ısrar etmesinden dolayı cezasının artmasıdır. Böylece bu ceza ile kul, onunla iman etmenin ve isyanı terk etmenin kolaylaştığı Allah’ın lütfundan mahrum kalır.”⁸¹⁷

Bu âyetin fiilin hem kul tarafından yapılması hem de Allah’ın kulun fiilini yaratması ile gerçekleştiğinin ispatı olduğunu söyleyen Nesefî, mühürlemek mânasında Kur’ân-ı Kerim’de الطبع ve الكِتان kelimelerinin olduğunu belirtmektedir. Bunların her birinin yine içerisinde Allah’ın fiilleri yaratmasını ve kulların fiilleri işlemelerini içeren bir mâna olduğunu da vurgulamaktadır.⁸¹⁸

Bahsi geçen bu pasajlarda Nesefî, belirgin bir şekilde mezheplerin görüşlerine müracaatla kelimelere verilen anlamları açıklamaktadır. Bu görüşleri serdetmeden önce kelimenin lügavî mânalarını⁸¹⁹ veren müellif âyetin lügavî mânalarının dışında anlaşıldığına temas etme cihetiyle kelâm âlimlerinin kelimeye yükledikleri anlamlara da yer verir. Temelde görüşü verilen üç mezhep vardır. Bunlar; Cebriyye, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnettir. Hak verdiği ve doğruluğuna inandığı mezhebinin görüşünü sonda sunmaktadır. Diğer görüşleri de eleştirel bir üslupla ve onların yanlışlıklarına dem vurarak aktarması da tefsirdeki mezhebi eğilimi gösteren bir ipucu olarak algılanabilmesine olanak sağlamaktadır. Hatta aktardığı görüşler arasında benimsediği

⁸¹⁶ Yâsîn, 36/65.

⁸¹⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/286–287.

⁸¹⁸ Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/288. Ayrıca *Kitâbü’l-Beyân an Garîb’l-Kur’ân* eserinde Allah’ın onların kalplerini mühürlemesini, kalplerinde küfrü yaratması olarak şerh etmektedir. Bk. Kocabaş, *Ömer Nesefî ve Kitâbü’l-Beyân an Garîb’l-Kur’ân Adlı Eseri: Metin ve İnceleme*, 73.

⁸¹⁹ Buna göre kelime sözlükte; 1- Mühürlemek, 2- Bitirmek, sona erdirmek (Kur’ân’ın hatmi gibi), 3- İşaretlemek anlamlarına gelmektedir.

görüŖe delil olarak baŖka âyetleri sunması da aslında yine onun metodu hakkında okuyucuya ciddi veriler sağlamaktadır. Buradan hareketle zihnî yapısını kelâmî düşünce sisteminden belki de soyutlayamayan Nesefî, lafız-anlam örgüsü içerisinde dahi kelâmî sisteminden bağımsız kalamadığı görölmektedir.

Kelimenin alabileceğı mânaları dil ve istiŖhâd dairesinde açıkladıktan sonra diğerk bir deyiŖle âyetin ne söylediğini açıkladıktan sonra âyet ile ne söylendiğine değinen Nesefî, kast-ı ilâhîyi anlama gayreti adına ve yanlış anlatılmasına karşı savunma niyetiyle insanî boyutuyla dili son noktasına kadar kullanmaktadır. Buna göre ختم kelimesi ile zikredilen Kur’ân âyetlerinde Ŗu üç kasıt söz konusudur: “Bu âyette olduğı gibi cezalandırma anlamında mühürlemek, ikram etme anlamında mühürlemek (sıkıntıya karşı sabır mührü mânasında) ve öğüt anlamında mühürlemek.”⁸²⁰ Bu yorumlarıyla Nesefî, dilin anlattığı ile dille anlatılanı ayırt ettiğini gösterirken Kur’ân’ın bu boyutu hakkında bilgi vermektedir. İmam Mâtürîdî ise bu âyet yorumunda Mu‘tezile’yi eleŖtirmekte ancak Cebriyye’den bahsetmemektedir. Kendilerine göre kâfirden sadır olan küfür fiilinin mahlûk olduğunu Mu‘tezile’nin ise bunu kabul etmediğini söyler.⁸²¹ Zemahşerî ise belâgat ile konuyu açıklayarak burada hakîki mânanın değıl mecâzî mânanın söz konusu olduğunu, âyetin ya istiâreye veya temsile yorulması gerektiğini söylemektedir. Ona göre dildeki benzer kullanımlarda olduğı gibi bu âyette de benzetme veya mecâz yapılmakta onların inkârlarında Allah’ın herhangi bir fiilinin olduğı söylenmemektedir.⁸²²

Nesefî’nin ve Zemahşerî’nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere her âlim kendi mezhebini daha rahat açıklayabileceğı dil tahlilleri üzerinden âyetteki kelimeleri tefsir etmektedir. Bu âyeti ختم kelimesinin lügavî mânalarına değinerek açıklamaya baŖlayan Nesefî, yorumundaki kulların fiillerinin yaratılmışlığı düşüncesinin alt yapısını oluşturmaktadır. Zemahşerî ise bu çeŖit sözlük bilgisine girmektense belâgat ile konuyu açıklamayı tercih etmiş, kulların fiillerinde özellikle de açıkça ifade ettiğı üzere çirkin (kabih) bir fiil üzerinde Allah’ın o fiili yaratmasının ancak mecâzî olarak kullanılabileceğini söylemektedir. Zira inkâr fiilinin kabih olduğunu ve bu sebeple de

⁸²⁰ Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/288.

⁸²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/376.

⁸²² Zemahşerî, *el-KeŖşâf*, 1/50-51.

onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır”⁸²⁵ âyetidir. Neseî Matürîdî’den aynıyla şu yorumu aktarmaktadır: “Bu âyet, Mu‘tezile’nin *Allah tüm insanların hidâyete ermesini murad etmiştir. Fakat bazıları sapmış bazıları ise hidâyete ermiştir* düşüncesini çürütmektedir.”⁸²⁶ Neseî bir yandan da Matürîdî’nin bu görüşünü kendi yorumlarıyla zenginleştirerek Mu‘tezile’ye onların argümanı olan dil üzerinden karşı çıkmaktadır:

“الإضلال, sapıtmak (sapmak/sapkın olmak) fiilini yaratmaktır. O da dalaleti tercih eden ve delillerin farkına vardıktan sonra büyüklenen kimseler hakkında olmaktadır. الهداية hidâyet sıfatını seçen kimseler için hidâyet fiilini yaratmaktır. Mu‘tezile ise bu saptırma ve hidâyete erdirmeyi, sapıtmayı isimlendirme ve hidâyete ermeyi isimlendirme mânalarına hamletmiştir. Ancak dil böyle bir anlama olanak tanımaz, sem‘i ve akli deliller bunu reddeder.”

Neseî’den önce Vâhidî de bu minvalde açıklamalara yer vermiştir. O, إضلال kelimesinin hüküm ve isimlendirme anlamında kullanılmasının caiz olmadığını şu gerekçeyle reddetmektedir: “Bizden birisi bir insanın sapkınlığına hüküm verdiği (hüküm verilmesini emrettiği) zaman bu ifade, أضلَّ şeklinde söylenmez. Böyle bir kullanım dili kullananların bildiği bir şey değildir.”⁸²⁷ Ayrıca Neseî bu âyet tefsirinde إضلال kelimesinin farklı mânalarına değinmektedir. Buna göre saptırma eylemi Allah Teâlâ’ya izafe edildiğinde *sapmayı yaratmak* anlamında olduğu gibi (*amelleri*) *iptal etme* anlamına da gelebilmektedir. Şeytana izafe edildiğinde *kötü amelleri süsleme* (tezyin) veya *vesvese*; Firavun’a izafe edildiğinde *çağırma*; putlara izafe edildiğinde ise *sebepl olma* anlamına gelmektedir. Neseî halku efâli’l-ibâd konusundaki yorumlarını son olarak şu sözleriyle özetlemektedir: “Hidâyete erdirmek ve saptırma hakîki mânada Allah tarafından yaratılır. Hidâyete ermek ve sapıtmak da hakîki anlamda kul tarafından işlenir. Cebriyye

⁸²⁵ el-Bakara, 2/26.

⁸²⁶ Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 2/20; Matürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/407. Âyetteki *çekinmek* fiilinin fâilinin Allah olması dolayısıyla Neseî, bu kelimenin anlamına değinmekte imtina etmek ve terk etmek manalarının verilmesinin de mümkün olduğunu söylemektedir. Bk. Neseî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, 2/6-7.

⁸²⁷ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-bâsît*, 2/281. Vâhidî de burada ifadenin dildeki kullanımıyla Mu‘tezile’nin görüşünü geçersiz kılmaktadır.

kulun fiilini, Mu‘tezile ise Allah’ın fiilini görmez.”⁸²⁸ Zemahşerî ise buradaki saptırma eyleminin Allah Teâlâ’ya isnadını “fiilin sebebe isnadı” olarak tanımlamaktadır.⁸²⁹

Zemahşerî ve Neseî âyette geçen أَرَادَ Allah terkiibini irade kelimesinin anlamına ve Allah Teâlâ için nasıl anlaşıldığına değinerek açıklarlar. Zemahşerî kelâm âlimlerinin bu kelimeyi tanımlama şekillerine ve Allah’ın iradesi konusunda ihtilaf ettiklerine değinmektedir. İki çeşit görüş olduğunu serdeden Zemahşerî, şu satırlara yer vermektedir: “Bazıları, ‘Bizden irade eden birinin bir şeyi isteyip ona yönelme kastındaki sıfatı gibidir’ derken; bazıları da ‘Allah’ın fiillerini irade etmesi, O’nun yanılmaksızın ve bir şeye zorlanmaksızın fiillerini yaratmasıdır’ demektedir.”⁸³⁰ Neseî ise irade kelimesinin dilemek, istemek şeklindeki sözlük anlamını verdikten sonra Allah Teâlâ’nın sıfatı olarak ne anlama geldiğine değinmektedir. Buna göre “İrade, Allah Teâlâ’nın zatı ile kaim ezeli sıfatıdır. Allah Teâlâ zatını âyetlerde: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ “Rabbin gerçekten istediğini yapar”⁸³¹ ve ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ “Fakat Allah, dilediğini yapar”⁸³² buyurarak irade ile vasıflamaktadır.”⁸³³

Neseî bazen de ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ “Rabbin dilediğini yaratır ve tercih eder. (O’nun seçme ve yaratmasında) onların tercih hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şânı yücedir”⁸³⁴ âyeti tefsirinde olduğu gibi ifadeyi, umûm bildirmesi dolayısıyla halku efâli’l-ibâd anlamına geldiği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre يَخْلُقُ ما يشاء ifadesi umûm ifade etmektedir. Bu da varlıkların (âyan) ve fiillerin (ef’âlin) hepsinin yaratılmışlığını göstermekte ve Mutezileye karşı delil teşkil etmektedir.⁸³⁵ Âyetin mânasını, “Fiillerinde tercih etmek

⁸²⁸ Neseî, *et-Teyssîr fi’l-tefsîr*, 2/21.

⁸²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/118-119. Aslında Neseî’nin yukarıdaki yorumunda ﴿إِنَّمَا أَصْلَنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾ “Putlar insanlardan birçoğunun sapmasına sebep oldu” (İbrahim 14/36) âyetinde putlara yüklediği anlamı Zemahşerî bu âyet yorumunda misal kelimesine yüklemiş bunu da fiilin sebebe isnadı olarak yorumlamıştır. Zemahşerî belki günümüz ıstılahındaki mecâz-ı aklînin sebebiyyet alakası olarak görmüştür ancak yine de yorumunun bazı örtüşmeyen tarafları bulunmaktadır. Zira âyeti irabın farklı vecihleri üzerinden tahlil eden Ukberî (ö. 616/1219)’ye göre bu fiil cümlesi üç şekilde i’râplanabilir. 1- Öncesinde gelen مَلَا kelimesinin sıfatı olarak, 2- Allah lafzının hâli olarak, 3- Yeni bir başlangıç cümlesi olarak. Bk. Ebû’l-Bekâ’ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *et-Tibyân fi irâbi’l-Kur’ân*, 1/44. Tüm bu i’râb vecihleri açısından da cümlelerin fâili, Allah Teâlâ olarak takdir edildiği görülmektedir.

⁸³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/117.

⁸³¹ Hûd, 11/107.

⁸³² el-Bakara, 2/253.

⁸³³ Neseî, *et-Teyssîr fi’l-tefsîr*, 2/19.

⁸³⁴ el-Kasas, 28/68.

⁸³⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi’l-tefsîr*, 11/457.

Allah’a aittir. Onlardaki hikmet vecihlerini en iyi O bilir. Yarattıklarından hiç kimse O’nun üzerinde tercihte bulunamaz” şeklinde veren Zemahşerî, açıkça söylemese de Mu‘tezilî düşünceye ait i‘râbî bir görüşe de yer vermektedir. Bu görüşe göre ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ﴾⁸³⁶ kısmının mânası: “Allah, kulları için hayırlı olanı seçer”⁸³⁶ şeklinde yorumlanmaktadır. Bu şekliyle ما harfine mevsûle anlamı verilmekte ve âyet aslah görüşüne mesnet kılınmaktadır.⁸³⁷ İmam Mâtürîdî ise bu âyetin Mu‘tezile’nin aslah ve efâlu’l-ibâd görüşlerini reddettiğini söylemektedir. Aslah düşüncesini bire bir aslah olarak isimlendirmemişse de yorumunda aslah düşüncesine işaret ettiği açıktır. Zira o, bu âyetin Mu‘tezile’nin *Kulların işlediği hayır ve taat türü fiillerin hepsini Allah’ın dilediği* yönündeki düşüncelerini reddettiğini vurgulamaktadır.⁸³⁸

Nesefî bazen de cümledeki öge takdiriyle anlamın nasıl değişebildiğini ve bu anlamın bir kelimî konuya nasıl mesnet oluşturulabildiğini gösteren yorumlara yer vermektedir. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ “Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır”⁸³⁹ âyetinin yorumunda Allah Teâlâ’nın isimlerini kelâmî olarak şerh etmenin yanı sıra halku efâli’l-ibâd mevzusuna delil getirmektedir. Ona göre:

“﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ ifadesi, “Allah’ın kulların fiillerinin zahirinin de batının da yaratıcısı olduğunu göstermektedir. مَنْ ism-i mevsulü ما ya hamledildiğinde mef’ûl olur. Fâil ise önceki âyette geçen إِنَّهُ عَلِيمٌ ifadesine uygun bir şekilde هو olmaktadır. Şâyet مَنْ hakikati üzere takdir edilirse (yani zâhiri üzere مَنْ olduğu gibi alınırsa) مَنْ خَلَقَ terkibi, هو الخالق mânasına gelir ve المخلوق kelimesi ise gizlenmiş olur. Böylece مَنْ خَلَقَ terkibi fâil olurken cümlemin takdiri أَلَا يَعْلَمُ الخالق مخلوقه (yaratan, yarattıklarını bilmez mi! /bilir) şeklinde olmakta ve bu da bizim

⁸³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/427.

⁸³⁷ Zemahşerî her ne kadar bu görüş üzerinde fazla durmasa da bu yorum, bakış açısı itibariyle Mu‘tezilî âlimlerin yorumlarını yansıtmaktadır. Zira Kâdî Abdülcebâr bu âyet yorumunda; “Allah Teâlâ’nın mükellefler için aslahı seçtiğini beyan ettiğini” söyler. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-medâin*, 333. Râzî de bu görüşün Mu‘tezile’nin aslah görüşüyle alakalı olduğunu belirten görüşe yer verir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 25/11. Alûsî ise şu yorumuyla Mu‘tezile ve Ehl-i sünnetin farklı yorum tarzlarını tefsirine yansıtır: “Bu şekliyle (ما’nın mevsûle olarak yorumlanmasıyla) bize göre Allah Teâlâ tefaddül ve kerem yolunu, Mu‘tezile’ye göreyse vücubiyet yolunu seçmiştir.” Bk. Alûsî, *Rûhu’l-meânî*, 10/310.

⁸³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 8/190-191.

⁸³⁹ el-Mülk, 67/14.

dediğimize delil teşkil etmektedir. Latîftir; eşyanın inceliklerini bilir. Habîrdir; eşyanın hakikatlerini bilir.”⁸⁴⁰

İmam Mâtürîdî’de de benzer açıklamalara rastlanmaktadır. Çünkü o da bu âyeti, kulların fiillerinin yaratıldığını söylemeyi gerekli kılan âyet olarak görmektedir.⁸⁴¹ Ona göre bu âyet; fiillerin, sözlerin ve şerrin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığının delilidir. Zira من ism-i mevsûlî, yaratılmışlara değil Allah Teâlâ’ya râcidir. Ebû Bekir el-Esam’ın (ö. 200/816) buradaki من kelimesini yaratılanlara râci kıldığına değinen Mâtürîdî, bunun âyetin vaîd âyeti olması dolayısıyla mümkün olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁴² Aslında Mâtürîdî, Mu‘tezilî olan bu âlimin görüşünü çürütmekte ve ona karşı çıkmaktadır.

Nesefî’nin Mâtürîdî ekol ekseninde anlam verdiği âyetlerden bir diğeri ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ﴾ “Ne zaman bir sûre indirilse, sizi biri görüyor mu? diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir”⁸⁴³ âyetidir. Kulların imândan yüz çevirmeyi tercih ettiklerini, Allah Teâlâ’nın bunu bildiğini ve onların kalplerini imândan çevirdiğini söyleyen Nesefî, bu âyetin fiillerin yaratılmasının delili olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴⁴ Nesefî’nin yorum farkını gösteren ve burada dikkati çeken başka bir husus Zemahşerî’nin âyetin zâhirini bedduâ anlamına yorarak haberî ifade çeşidine inşâî anlam vermesidir. Ona göre “Allah onların kalplerini çevirdi” kısmı, “Allah onların kalplerini çevirsin” şeklinde onların aleyhinde bir duâ (bedduâ) cümlesidir.⁸⁴⁵ Âyet, duâ/bedduâ cümlelerinin mâzî sîga gelebilmesi yönüyle inşâî olarak da yorumlanabilse de haberî bir ifade olması daha muhtemel görünmekte bu açıdan da Ehl-i sünnet âlimleri için delil niteliği taşımaktadır.⁸⁴⁶

⁸⁴⁰ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 14/510.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-tevhîd*, 340.

⁸⁴² Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 10/114. Kâdî Abdülcebâr ise burada onların sözlerinin ve sırlarının Allah tarafından yaratılmış olmasına işaret edilmiş olabileceği yorumuna karşı şu takdiri yapar; *أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ الصِّدْرَ مَا يُودِعُونَ فِيهِ مِنْ* “gönlü yaratan, onların gizli ve açık ona ne koyduklarını bilmez mi! yani Allah, kalplerin içindekini bildiğini ve onlara muktedir olduğunu açıklamış gibidir.” Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-medâin*, 437.

⁸⁴³ *et-Tevbe*, 9/127.

⁸⁴⁴ Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, 7/524.

⁸⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/325.

⁸⁴⁶ Turan Bahşi, *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)*, 167.

5. Vücûb Alellah

Vücûb alellah meselesi Mu'tezilî âlimler tarafından "Kulların dünya ve ahiret mutlulukları için gereken fiilleri yaratmasının Allah'a gerekli olması" şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁴⁷ Bu kategoride incelenen âyet yorumlarında konuyla iç içe olması sebebiyle sadece vücûbu'l-aslah,⁸⁴⁸ istihkâk⁸⁴⁹ ve lütuf/ihsân kavramlarına da değinilmektedir. Vücûb alellah ve istihkâk, Mu'tezilî âlimlerin ileri sürdükleri teorilerdendir. Bu başlık altında Nesefî'nin görüşlerine, tez/karşı tez bağlamı gözetilerek yer verilmektedir. Zira Mâtürîdî bir gelenekten gelen Nesefî, Mu'tezile'nin vücûb alellah konusuna dayanak kıldığı lafızların yorumunda anlamın bu şekilde olmadığını ispatlama sadedinde görüşlerini beyân etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de bazı fillerde Allah lafzı ile kullanılan على harf-i cerinin Allah'a gereklilik olarak yorumlanması Nesefî'nin de bu âyet açıklamalarında vücûbiyet meselesine karşı çıkarak değinmesine yol açmaktadır. Ehl-i sünnet çizgisi gereği Allah Teâlâ'ya vücûbiyet nispet edilemeyeceğini yeri gelen her âyette vurgulayan Nesefî bunu yaparken Mutezile'nin fikirlerinin de geçersiz ve kabul edilemeyecek olduğunu vurgulamaktadır. Konunun içine dahil edilen âyetlerin yorumlarında âlimlerin mezhebî temayülleri net bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple vücûb alellah, Mutezilî ve Mâtürîdî yorum farklılıklarının keskin hatlarla öne çıktığı bir konu olduğu görülmektedir.

Nesefî vücûb alellah konusuyla ilgili ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾

"Göklerde ve yerde olanlar kimindir? diye sor. De ki: Allah'ındır. O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır"⁸⁵⁰ âyetinde yer alan "كَتَبَ عَلَى" ibaresini ele almaktadır. Buna göre:

"على harf-i ceri aslında اوجب yani gereklilik, zorunluluk anlamını ihtiva eder.

Ancak Cenâb-ı Hak için bunu zahiri gibi anlamak mümkün değildir. Kul Allah'a herhangi bir şeyi zorunlu kılamaz. Fakat bu üslûpta ﴿عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ âyeti⁸⁵¹ ve ﴿عَلَيْنَا نَصْرٌ﴾

⁸⁴⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344. Aslah konusuyla çok iç içe olan bu konuya vücûbu'l-aslah ismi de verilmiştir.

⁸⁴⁸ Nesefî'nin akâid metninde aslâh, tefsirinde ise vücûbu'l-aslah tabirleriyle yer verdiği bu ıstılah, "Kullar için en doğru ve faydalı olanı yaratmanın Allah'a vacip olması" mânasında Mu'tezile'nin benimsediği bir görüştür. Aslında aslâh konusu da vücûb alellah meselesi altında irdelenen bir konudur. Bk. Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, thk. Ali Kemâl, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1436/2014, 96.

⁸⁴⁹ Kelâm ilminin bir konusu olarak istihkâk: "Adalet ilkesinin bir gereği olarak kişilere sunulan imkanlar ölçüsünde ve herkesin yaptığına karşılık muamelede bulunmak demektir" ve dolayısıyla günah işleyene cezanın, sevap işleyene de mükafatın gerekli olması anlamını barındırmaktadır. Bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi [Istihkak Teorisi]*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, 29.

⁸⁵⁰ el-En'âm, 6/12.

⁸⁵¹ Hûd, 11/6.

inananları kurtarmak bize düşer”⁸⁵⁹ âyetidir. *حَقًّا عَلَيْنَا* ibaresi, *على* harfi cerinin gereklilik anlamı taşıması bakımından vücûb alallah ile ilişkilendirilmektedir. Neseî âyette yer alan *bize vacib olur* ifadesini, “Bizden kendisinde hiçbir değişiklik olmayan kesin bir va‘d olarak” şeklinde izah etmekte ve bu yorumunu hiçbir şey Allah’a kullar için vacip değildir açıklamasıyla desteklemektedir.⁸⁶⁰

İmam Mâtürîdî bu âyeti “Peygamberleri ve inananları kurtaracağımıza dair va‘dimizi yerine getirmek bize düşer”⁸⁶¹ ifadeleriyle açıklamaktadır. Zemahşerî ise bu ifadenin bir ara cümle olduğunu söyleyerek “Bizim üzerimizde onların hakları olmuştur”⁸⁶² şeklinde yorumlamaktadır.

Mezhebî yorum farklılıklarının net bir şekilde görüldüğü başka bir âyet ise *وَعَلَى اللَّهِ* *قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ* “Doğru yol Allah'a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi”⁸⁶³ âyetidir. Bu âyette de *على* harf-i cerine vücûbiyet anlamı yükleyenlere cevap niteliğinde Neseî şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Allah Teâlâ'nın *﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾* kavli şu anlama gelir: Bu âyetten önceki âyetlerde geçen zikrettiğimiz şeylerin yaratılmasında doğru yolu gösteren bir ibret ve delil vardır. Müstakîm olan bu yolu açıklamak, Allah’a aittir. Allah Teâlâ *﴿إِنَّمَا يَنْتَظِرُ لَوْنُ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾* “Sonra onu anlatmak elbette bize aittir”⁸⁶⁴ âyetinde de bu şekilde buyurmuştur. Bu ifade vücûbiyet için değildir. Hiçbir şey Allah’a vacip değildir. Fakat Allah, “Bizim açıklamamız hikmetendir” buyurmaktadır. *﴿وَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾* kısmı ise şu anlama gelir: Sizin hidâyeti seçeceğinizi bilseydi size hidâyeti verirdi.”⁸⁶⁵

Râzî de Neseî gibi âyetin ilgili yerini *على الله بيان قصد السبيل/Doğru yolu açıklamak Allah’a aittir* şeklinde takdir etmektedir. Bunun yanı sıra Râzî, âyetten maksadın “Lütuf ve kereme uygun olarak doğru dini ve doğru yolu göstermek Allah’a aittir. Zulmün ve dalâletin keyfiyetini açıklamak ise gerekli değildir”⁸⁶⁶ açıklamasına yer

⁸⁵⁹ Yûnus, 10/103.

⁸⁶⁰ Neseî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 8/141.

⁸⁶¹ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-ehli's-sünne*, 6/90.

⁸⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/373.

⁸⁶³ en-Nahl, 16/9.

⁸⁶⁴ el-Kiyâme, 75/19.

⁸⁶⁵ Neseî, *et-Teyssîr fi 't-tefsîr*, 9/248.

⁸⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/178-179.

vermektedir. Zemahşerî'nin yorumlarına baktığımızda ise tam tersi bir yorumla karşılaşılmaktadır. Ona göre bu âyetin anlamı, ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ "Doğru yolu göstermek bize aittir"⁸⁶⁷ âyetinde olduğu gibi hakka ulaştırıcı yolu göstermek Allah'a aittir şeklindedir.⁸⁶⁸ Burada *aittir* şeklinde çevirdiğimiz kısım Zemahşerî, وَاجِبَةٌ عَلَيْهِ şeklinde ifade etmekte ve böylece âyeti vücûbiyetle açıklamaktadır. ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ kısmını da sadece *zorla ve zorunda bırakarak* mânalarındaki إِيْجَاءٌ وِ قَسْرًا kelimeleriyle izah etmektedir.

Mu'tezile'nin vücûb alellah konusu bağlamında değerlendirdiği âyetleri Nesefî, Allah'ın lütuf ve ihsanı olarak okumaktadır. Bu sebeple âyetlerde geçen فَضْل kelimelerini Mu'tezile'nin aslah ve vücûb alallah düşüncesine karşı yorumlamaktadır. Bunun bir örneğini ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُتَ آيَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَضْلَنَا﴾ "Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayınız ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık"⁸⁶⁹ âyetindeki فَضْل kelimesinin yorumunda vermektedir. Buna göre "Fazl kelimesi, rızık anlamındadır. Allah Teâlâ, kuluna verdiğini fazl (fazla) olarak isimlendirmektedir. Allah Teâlâ üzerinde kul için hiçbir şey vaciplik mesabesinde değildir. Ve bu görüş, Mu'tezile'ye karşı *vücûbu'l-aslah* meselesinde delil olmaktadır."⁸⁷⁰ Bu çeşit âyetleri Nesefî gibi yorumlayanlar da olmuştur. Buna göre Allah Teâlâ kulları vücûbiyet yoluyla değil rubûbiyyet hükmü ile lütfederek zırıklandırır ve ihsanda bulunur. Kulun istemek dışında rızık temin etmede bir etkisi yoktur.⁸⁷¹ İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde ise böyle bir yorumla karşılaşılmamaktadır.

⁸⁶⁷ el-Leyl, 92/12.

⁸⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/596.

⁸⁶⁹ el-İsrâ', 17/12.

⁸⁷⁰ Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 9/380. Nesefî bu âyet yorumunda Kasas 73. âyetle istişhâta bulunarak verdiği anlamı kuvvetlendirmiştir. Ancak Kasas sûresinin ilgili âyetinde bu yoruma yer vermemiştir. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 11/459. Âlûsî hem bu âyet yorumunda hem de Kasas sûresindeki فَضْل kelimesi yorumunda vücûb alellah meselesini çürütmeye çalışıp Allah'ın kullarına olan lütfu olarak yorumlamaktadır. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10/315. Ayrıca günümüzde aslah meselesi olarak yaygınlık kazanan kelâm ilmi terimini de *vücûbu'l-aslah* şeklinde isimlendirdiğini görülmektedir.

⁸⁷¹ Ebû's-Su'ud Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/160; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/29.

Nesefî'nin lütuf (فضل) kelimesinin geçtiği yerde vücûb alellah düşüncesini çürütmeye çalıştığı diğer bir yorumu ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ “Bu, Allah’ın lütfudur, onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir”⁸⁷² âyetinin tefsirinde görülmektedir. O, konuyu şu sözleriyle dile getirmektedir: “Bu âyet kulları için Allah’a hiçbir şeyin gerekli olmadığı hususunda Mu‘tezile’ye karşı delilimizdir. Allah verdiği şeyde lütufkardır.”⁸⁷³ Nesefî'nin bu eğiliminin nüvelerini İmam Mâtürîdî’de görmek mümkündür. Zira İmam Mâtürîdî bu âyette “Allah kimseye bir şeyi fazlından vermez. Aksine böyle yapması O’na gereklidir” yorumuyla Allah’a vücûbiyet atfeden Mu‘tezile’nin bu iddiasını çürütecek bir delil bulunduğunu söylemektedir. Allah Teâlâ’nın âyette zatını lütuf ile nitelendirmesi ve bir gerekliliği yerine getirenin lütuf ile nitelendirilememesi sebebiyle âyet, Mu‘tezile’nin iddiasını geçersiz kılmaktadır.⁸⁷⁴

Nesefî'nin Allah Teâlâ hakkında على harf-i cerinin kullanıldığı âyetlerde takındığı tavrın, itikâdî görüşü ekseninde şekillendiği görülmektedir. Her ne kadar Ebû Hafs en-Nesefî, bu âyetleri açıklarken على harf-i cerinin gereklilik mânasındaki hakiki anlamını belirtse de Ehl-i sünnet kelâmının temel prensiplerine uygun olarak Allah’a vücûbiyet atfedilemeyeceğini söylemektedir. Bu çeşit âyetleri yorumlarken mecâz terimini zikretme de harf-i cerin hakiki anlamından kaçınarak mecâzî anlamda yorumladığı anlaşılmaktadır.

6. İman-Amel İlişkisi

Kelâm ilmindeki temel tartışma konularından biri olan imân-amel ilişkisi, İmam Ebû Hanife’den İmam Mâtürîdî’ye Ebû’l-Muîn en-Nesefî’den Ömer Nesefî’ye Mâtürîdî gelenek içerisinde amelin imânın bir cüzü olmadığı şeklinde savunulmaktadır.⁸⁷⁵ Gerek bu görüşü savunan gerekse amelin imânın bir cüzü olduğu görüşünü savunan âlimlerin temel argümanları daima Kur’ân âyetleri olmuştur. Akâid metninde imânın, kalp ile kabul etmek ve dil ile ifade etmek olduğunu belirten⁸⁷⁶ Ömer Nesefî, tefsirinde konuyla ilgili gördüğü âyetlerde açıklamalarda bulunmaktadır.

⁸⁷² el-Cum‘a, 62/4.

⁸⁷³ Nesefî, *et-Tefsîr fi ‘t-tefsîr*, 14/419.

⁸⁷⁴ İmam Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-ehli’s-sünne*, 10/8.

⁸⁷⁵ Ahmet Ak, Ebû’l-Muîn en-Nesefî’ye Göre İman-Amel İlişkisi, *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 245.

⁸⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâidi’n-Nesefiyye*, 113.

Neseî dil kuralına dayanarak amelin imânın bir cüzü olmadığını ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾
﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (Onlar) gayba imân ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar”⁸⁷⁷ âyetinin yorumunda ifade etmektedir. Buna göre Neseî, dilde imânın tasdik (kabul etme) mânasına geldiğini bu mânadaki imânın ise *onun için eman sağladı* anlamında olduğunu söylemektedir. Kabul etme anlamındaki imân lafzının eman lafzıyla aynı kökten geldiğini söyleyen görüşün bunu şu gerekçeye dayandırdığını da dile getirir; “Kendisine haber verdiği şey hususunda başkasını onaylayan kimse, haber verenin kendisine verdiği haberin doğru veya yanlış olduğu konusunda kendisine güven sağlar.”⁸⁷⁸ Neseî’nin imân kelimesinde iştikâka başvurusu, hocası Ebü’l-Yûsuf el-Pezdevî’de de görülen bir tavidir. Zira Pezdevî, ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا﴾
﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا﴾ “Ama doğru söylemiş olsak da sen bize inanmazsın dediler”⁸⁷⁹ âyetinden hareketle imânın dilde tasdik anlamına geldiğini söylemektedir. Aynı şekilde Pezdevî de dini metinlerde de tasdik anlamında olduğunu ancak hem dil hem de kalp ile tasdik mânasına geldiğini bunun da kalp ile imân etmek demek olduğunu belirtmektedir.⁸⁸⁰ İbadetlerin kişinin Müslüman oluşuna tâbi, ancak imânın cüzü olmadığını, ibadetleri yapmadan önce kişinin imân etmiş olması gerektiği hususunda ümmetin icmâ ettiğini dile getirmektedir. Kişi zina yaparken, hırsızlık yaparken mümin değildir hadisini; “Çünkü bu fiilleri yaptığı sırada kendini Allah’ın dünya ve ahiret azabından güvende kılmamıştır” şeklinde şerh ederek buradaki mümin kelimesinin *kendini güvende kılmak* anlamına geldiğini vurgulamaktadır. “Çünkü iman, lügatte tasdik anlamına geldiği gibi güven verme anlamına da gelmektedir.”⁸⁸¹

Neseî’nin görüşünü dile dayandırdığı yorumu ise şöyledir: “Âyetin ﴿وَيُؤْمِنُونَ الصَّلَاةَ﴾ ifadesi dışında kalan kısmı, amellerin imândan olmadığının delilidir. Çünkü Allah Teâlâ, imânı zikretmekte ardından amelleri ona atfetmektedir. Atfedilen şey, kendisinden atıf

⁸⁷⁷ el-Bakara, 2/3.

⁸⁷⁸ Neseî, *et-Tefsîr fî t-tefsîr*, 1/227. Neseî, burada olduğu gibi tefsiri boyunca kelimenin lafzî kökeni ile ondan türetilenler arasında daima anlam ilişkisi kurmaktadır. Ayrıca kısaca değindiğimiz iman konusunda işlenen doğru-yalan kavramlarına tezin birinci bölümündeki *Haber-İnşâ* başlığı altında değinilmektedir.

⁸⁷⁹ Yusuf 10/17. Bu âyeti Vâhidî de tasdik tanımında yorumlamaktadır. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 2/59.

⁸⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 148. Bu âyet daha sonra gelenekte kelime anlamı bakımından istihâd edilen âyet olmuştur. İcî’de de aynıyla görülür. Bk. Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *Kitabu’l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1997, 3/527.

⁸⁸¹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 152. Pezdevî’nin bu açıklamaları Neseî’nin tarifleriyle birebir örtüşmektedir. Ayrıca o, Cibril hadisini de bu konuyla alakalı olarak delil getirmiştir.

yapılan şey değildir ikisi farklı şeydir.”⁸⁸² Bu yorumuyla Ebû Hafs en-Nesefî, atfedilen şeylerin birbirlerinden farklı olması gerektiği ve burada aynı şeylerin birbirlerine atfedilmediğini zikrederek dil açısından temellendirdiği bu görüş⁸⁸³ üzerine itikadî bir düsturu yerleştirerek imân-amel ilişkisini açıklamaktadır.

Zemahşerî ise aynı âyetin yorumunda amel ile imân arasında kuvvetli bir bağ olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.v)’in “Namaz, dinin direğidir”⁸⁸⁴ ve “Kişi ile iman ve küfür arasında namazın terki vardır”⁸⁸⁵ hadisleriyle izah etmektedir.⁸⁸⁶ Takdîrî bir soru ile sahîh imânın tarifine şu sözleriyle değinmektedir: “Kişinin Hakk’a inanması, bunu dili ile ifade edip ameli ile doğrulamasıdır. Kişi, inatla inanmazsa şahitlik edip amel işlese de münafıktır. Şahitlik etmeyen kâfir, amel işlemeyen ise fâsıktır.”⁸⁸⁷ Daha açık bir ifadeyle: “Ameller (taatler), imândandır. Çünkü imân; inanç, ikrar ve ameldir”⁸⁸⁸ satırlarına yer vermektedir. Zemahşerî’nin bu izâhları mezhebî görüşlerini dile getirmesi adına önem arz etmektedir. Ancak burada Zemahşerî’nin Nesefî ile arasındaki fark, görüşünü lafızların kattığı anlama müracaat ederek söylemesiyle kendini göstermektedir. Zemahşerî, gayb kelimesinin i’râbında, âyetteki fiil ve harf-i cerlerin kattığı anlamlarda dile başvurmuştur.⁸⁸⁹ Özellikle kelime kökündeki fâel fiili nûn, aynel fiili fâ olan kelimelerin çıkmak, gitmek vb. anlamlara geldiğini söylemesi isticâk açısından önemli bir veridir. Ancak her fırsatta gerek mecâz gerekse teşbîh kavramlarını kullanıp belâgat terimlerine yer vererek görüşlerini serdeden Zemahşerî’nin burada fiil ve harf-i ceri üzerinden yorumunu desteklemesi itikadî görüşleri doğrultusunda dile başvurduğunu gösterir niteliktedir. Zira iman ve ameli ilişkilendirmede Nesefî gibi bir belâgat konusu olan vaslın kuralına müracaat edebilecekken bunu tercih etmemiştir. Ayrıca Zemahşerî bu âyette iman ve amelin birlikte zikredilmesiyle bunları yerine getiren kişinin sevabı hak

⁸⁸² Nesefî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 1/237.

⁸⁸³ Bu dil kuralı, tezin birinci bölümünde vasl konusunda değinildiği üzere atfin şartlarından olan *atfedilen şeylerin farklılığı* (muğayara) şartıdır.

⁸⁸⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsa et-Tirmizî, *Câmi’ü’t-Tirmizî*, Salih b. Abdulaziz b. Muahmed b. İbrahim Âlu’s-Şeyh (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999), “Kitabu’l-İman”, 8 (No. 2616).

⁸⁸⁵ Müslim, “İman”, 134.

⁸⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/37.

⁸⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/39.

⁸⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/442.

⁸⁸⁹ Zemahşerî, buradaki ب harf-i cerinin teaddi bildirdiğini söylemektedir. Onun aksine Vâhidî, آمَن fiiliyle kullanılan ب harf-i cerinin nahiv âlimlerinin isti’âne olarak isimlendirdikleri ilsâk mânasına geldiğini söylemektedir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 2/62. Ayrıca Vâhidî, İslâm ve iman kelimelerinin farklı mânalara geldiklerini, birinin diğeri yerine mecâzî olarak kullanıldığını söylemekte İslâm kelimesinde boyun eğme ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) getirdiklerini kabul ettiğini ifade etme mânası bulunduğunu dile getirmektedir. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 2/63; 20/368. Buna göre müslüman; boyun eğen ve teslim olan demek iken mü’min; kalpten inan kimse demektir.

ettiğini söylemekte böylece itikâdî görüşündeki istihkak düşüncesiyle bağlantı kurmaktadır.

Nesefî, iman-amel ilişkisinde atıf konusuna dayandırdığı görüşüyle ilgili yorumun aynısını ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ “İmân eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver”⁸⁹⁰ âyeti için de yapmaktadır. O, buradaki atfı farklılığın delili kabul etmekte böylece imân etmenin sâlih amele atfedilmesini taatlerin imâna dahil olmadığının delili olarak sunmaktadır. Yorumunun bu kısmını ise İmam Şâfiî’nin ameli, imânın bir parçası kılmasına bir karşı çıkış olarak nitelendirip amelin fiil anlamına geldiğini, aynı kökten türeyen diğer isimlerdeki örneklerini Arap dilindeki kullanımlarıyla sıralamaktadır.⁸⁹¹

7. Büyük Günah Meselesi

“Dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî cezâ öngörülen davranış”⁸⁹² olarak tanımlanan büyük günah meselesi farklı itikâdî mezhepler arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Kebîre olarak da isimlendirilen bu mevzuya Nesefî de ilgili âyetlerde atıfta bulunmakta Mu‘tezile ve Hâricîler’in bu yöndeki görüşlerine itiraz etmektedir.

Nesefî’nin büyük günah meselesini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı âyet ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ “Meleklerle, Âdem’e secde edin dediğimizde İblis dışındakiler hemen secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu”⁸⁹³ âyeti kerimesidir. Âyetteki secde emrine itaat etmeyen şeytan ve onun kâfir olmasından bahsedilen kısma binaen büyük günah meselesine değinen Nesefî, burada usûlle ilgili meseleler olduğunu belirtir. Bu bağlamda Mu‘tezile, Hariciyye ve Ehl-i sünnetin görüşleri çerçevesinde büyük günah meselesini irdelemeye başlayan Nesefî’ye göre Ehl-i sünnet, secdenin terkedilmesini ve büyük günahları küfür olarak değerlendirmemektedir. Hariciyye’ye göre büyük günah işleyen kâfir olup ebedî cehennemde kalmayı hak ederken Mu‘tezile’ye göre bu kişi, imândan çıkıp küfre girmemekle beraber cehennemde ebedî olarak kalmayı hak etmektedir. Ehl-i sünnete göre

⁸⁹⁰ el-Bakara, 2/25.

⁸⁹¹ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/431.

⁸⁹² Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/163.

⁸⁹³ el-Bakara, 2/34.

ise kul, küçük günahla ya da büyük günahla kafir olmaz. Esas mevzu, bu kişinin emri inkâr edip etmemesiyle alakalıdır. Günahı helâl saymadığı ve emri reddetmediği sürece günahıyla imândan çıkmaz. Çünkü Allah Teâlâ bazı âyetlerde günahkârları müminler olarak isimlendirmektedir. Emri kabul etmesi, imân; onunla amel etmesi, itaat; emri terk etmesi günah iken onu reddetmesi ise küfürdür.⁸⁹⁴

Büyük günah meselesi ile ilgili Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki dile bağlı farklı yorum ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar”⁸⁹⁵ âyeti tefsirlerinde görülmektedir. Bu âyet, iki farklı itikâdî mezhep mensubu tarafından iki zıt şeye delil olarak gösterilmektedir. Neseî, burada Yahudilerin kastedildiğini şâyet şirk koşan şirki üzere ölürse Allah Teâlâ'nın onu affetmeyeceğini ancak Müslüman olursa ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ﴾ “İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır”⁸⁹⁶ âyeti üzere geçmiş günahlarının bağışlanacağını söylemektedir. Ona göre âyetteki ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ kısmı, hem büyük hem küçük günahları kapsamakta böylece âyetin mağfiretin cevazı hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Kişi tövbe etmeden ve gûnahta ısrar üzere ölse dahi mağfiretin olması meşîete bağlıdır.⁸⁹⁷ Neseî'nin bu yorumunun temelini İmam Mâtürîdî'ye dayandığı çok açıktır. Zira Ebû Hafs en-Neseî'nin istişhâd ettiği âyet dahil olmak üzere bu görüş, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî de âyetin لِمَنْ يَشَاءُ kısmını Neseî gibi دُونَ kısmına râci kılmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ şirk dışındaki günahların bağışlanabileceği yönünde müminleri özendirmektedir.⁸⁹⁸ Burada atfın nereye yapıldığı yönünden anlamı değıştiren farklı yorumlar yapılmaktadır.

Örneğin Zemahşerî, دُونَ kısmını hem لِمَنْ يَشَاءُ kısmına hem de دُونَ kısmına râci kılarak anlam vermektedir. Bu şekliyle ise anlam, “Allah dilediği için şirki bağışlamaz, dilediği için şirk dışındaki günahları bağışlar” şeklinde olmaktadır. İlk

⁸⁹⁴ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 2/95.

⁸⁹⁵ en-Nisâ, 4/48.

⁸⁹⁶ el-Enfâl, 8/38.

⁸⁹⁷ Neseî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr*, 5/56; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3/202.

⁸⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3/202.

kısımdaki kastın tövbe etmeyen için ikinci kısımdaki kastın ise tövbe eden için olduğunu söyleyip buradaki kullanımın Arapların dili kullanımlarında da bulunduğu bilgisini vermektedir. Kullanımdan verdiği örnek ise Mu‘tezile’nin istihkâk veya daha üst bir başlıkla adalet anlayışı çerçevesinde serdettiği fikri ortaya çıkarır mahiyettedir. Çünkü bu örnek, “Emir dilediği kimse için dinar vermez, dilediği kimse için kantar yüküyle para verir” sözüdür ve Zemahşerî’ye göre burada kastedilen mâna şudur: Emir, hak etmeyen/layık olmayan kimse için dinar vermezken hak eden/layık olan kimseye yüklerce dolusu para verir.⁸⁹⁹ Hak eden veya layık olan şeklinde çevirdiğimiz fiil استأهل fiilidir. Bu fiile dayanarak diyebiliriz ki Zemahşerî istihkâk düşüncesini âyetten ziyade örnek üzerinden temellendirerek hem dil kullanımına yer vermekte hem de kendi düşüncesini direkt âyet üzerinden değil dilin kendine has kullanımı üzerinden vermeye çalışmaktadır.⁹⁰⁰

Mâtürîdî mezhebinin önemli isimlerinden Ebü’l-Berekât en-Nesefî burada kastedilenin şirk dışındaki günahların büyük günah olsa dahi tövbesiz affedileceği olduğunu söylemektedir. Ona göre âyetten hasıl olan anlam şudur: şirk, kulun tövbesiyle affedilen bir günahdır ve âyette tövbe etmeyen kimse için şirk dışındaki günahların affedilme v‘adi vardır. Yani şirk koşan affedilmez ama günahkâr olan affedilir. لِمَنْ يَشَاء sözüyle kayıt altına alınması beyanın umûm ifade etmesine mani değildir. Ayrıca Ebü’l-Berekât, Mu‘tezile’nin şirk günahından tövbe edenin affedilmediği yönündeki tevîlinin

⁸⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/519.

⁹⁰⁰ Zemahşerî’nin tefsirine şerh yazan Tîbî’ye göre, “Adalet ehli âlimlere (Mu‘tezile) göre şirk ve diğer büyük günahların hükmü, tövbeden önce affedilmeyeceği tövbeden sonra affedileceği hususunda aynıdır. O halde âyette geçen *bağışlamaz* ve *bağışlar* ibarelerinin anlamı nedir ve *dilediği kimseyi* kaydındaki faide nedir? (denirse) şöyle cevap verilir: ilkinde tövbenin olmadığı kayıt altına alınmakta, ikincisinde ise tövbenin olduğu kayıtlanmaktadır. Mu‘tezile’nin iki zıt mânaya gelen iki ifadeyi zorlayarak tek bir mânaya getirmesine bir bak!” Bk. Ebü Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûh’l-gayb an keşfi gınâi’l-rayb*, thk: Salih b. Nasır en-Nasır, Ürdün, 2013, 1. baskı, 5/25. Tîbî burada şirk ile büyük günahların aynı kefeye koyulmasını eleştirmektedir. Zira Ehl-i sünnete göre burada âyetin ilk kısmında şirk ayrı değerlendirilmekte ikinci kısmında büyük ve küçük günahlar birlikte ayrı değerlendirilmektedir. Mu‘tezile ise şirk ve büyük günahları aynı kategoriye dahil etmektedir. Tîbî, İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284)’in *el-İntisâf* adlı Keşşâf haşiyesinden alıntılarla Zemahşerî’yi eleştirmeye devam etmektedir. Buna göre Zemahşerî; “Âyeti, kendi mezhebine göre açıklamaya zorlamaktadır. Çünkü her ikisi için de لِمَنْ يَشَاء mânası murad edildiyse niçin şirk dışındakileri kayıt altına alındı. Eğer murad edilen لِمَنْ يَشَاء ise o halde neden şirk denildi. Gördüğün gibi âyeti, mezhebinin benimsediğine göre af için tövbenin gerekli olması ve dilemek ile ilişkilendirmenin caiz olmaması düşüncesine uygun olarak tevîl etmektedir.” Bk. Tîbî, *Futûh’l-gayb an keşfi gınâi’l-rayb*, 5/25.

﴿قُلْ لِلَّهِ كُفْرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْظِرْهُمْ مَا فَدَّ سَلَفٌ﴾ âyetince doğru olmadığını Ömer Neseffî'nin verdiği âyeti örnek vererek dile getirmektedir.⁹⁰¹



⁹⁰¹ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Medâriku't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Teyyib, 1419/1998, 1/364.

SONUÇ

Arap edebiyatından ve Kur'ân'ın i'câzını ispatlamak için yola çıkan kelâm âlimlerinden tevarüs eden birikimden istifadeyle belâgat alimleri, belâgata müstakil ilim kimliğini kazandırmışlardır. Nitekim belâgatın ayrı bir ilim olarak ortaya çıkmasından önce Nesefî'nin kaleme aldığı *et-Teysîr*'de müellifin Kur'ân'ın i'câzının her an farkında olan bakış tarzının izleri görülmektedir. Zira o, Kur'ân'ın icâzı bağlamında bir kelimenin, bir cümlemin hatta bir harfin alabileceği anlamları olabildiğince göstermeye çalışmakta; kırâat farklılıklarına, âyetlerin farklı i'râb ve anlam vecihlerine atıfta bulunmanın yanı sıra belâgî inceliklere vurgu yapmaktadır.

Tezin ilk bölümünde Nesefî'nin tefsirindeki belâgî izahları; belâgatın üç dalı temele alınarak ama daha çok meânî ve beyân ilimleri üzerinden tespit edilip örneklerle gösterilmektedir. Bu bölümde müfessirin belâgat terimlerini kullanımı ve kelâmî düşüncesiyle harmanladığı âyet yorumlarında değindiği belâgî incelikler ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Nesefî, haber terimine aynıyla yer verirken inşâ terimini kullanmamakta ancak emir, nida, istifham gibi ifade çeşitleri üzerinden inşâî yapının özelliklerini sunmaktadır. Takdîm-te'hîr terimlerine olduğu gibi yer veren müellif, kasr terimini eş anlamlısı hasr ile kullanmaktadır. Hazif terimine de yer vermekte bazı hazif içerikli ifadelerde *izmâr* terimini kullanmayı tercih etmektedir. Vasl konusunda daha çok atıf terimini kullanan Nesefî, kimi zaman bu sanatı vasletmek fiiliyle ifade etmektedir. Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr*'de icâz terimini kullanmasının yanı sıra *veciz* lafzıyla da icâza işaret etmektedir. İtnâb terimine yer vermeyen Nesefî, bu sanatı Arapların *kelâmı uzun tutmalarıyla* ifade etmektedir. İltifât sanatına ise *sarf* terimiyle atıf yapmakla birlikte çoğunlukla sanatın yapılış şeklini açıklayarak izah ile değinmektedir.

İlk bölüm içerisinde ele alınan bir diğer ana başlık, Nesefî'nin tefsirinde yer verdiği beyân ilimleridir. Bu kısımda öncelikle müfessirin hakikat-mecâz tasavvuru tespit edilmeye çalışılmaktadır. Benimsediği usûl kimliğine uygun olarak Ebû Hafs, aslolanın sözün hakikati olduğu ancak gerekli durumlarda lafzın mecâza hamledilebileceği anlayışına uygun görüşler serdetmektedir. Mecâz konusunda Nesefî'nin İmam Mâtürîdî'yi takip ederek iki farklı tanıma yer verdiği görülmektedir. Buna göre Nesefî'de mecâz, ilahî kastın yaratılmışların idrakinde anlaşılmasını kolaylaştıran bir üslûp ve

belâgattaki gibi bir lafzı, vaz' olunduğu ilk anlam ile değil de diğer anlamları için kullanmak şeklinde iki çeşit olarak karşımıza çıkmaktadır. Neseî bir Mu'tezilî âlime nazaran mecâz terimine daha az yer vermekle birlikte günümüz belâgat anlayışında mecâz olarak belirlenen bazı sanatlara istiâre, istiâre olarak belirlenenlere de mecâz demektedir. Teşbih ve temsil terimlerini birbirlerinin yerine eş anlamlı sözcükler olarak kullandığı görülmektedir. Kinâye kelimesine nahivdeki anlamının yanı sıra belâgattaki terimsel şekliyle de yer vermektedir.

İlk bölümün son kısmında ise Neseî'nin tefsirinde yer verdiği bedî' ilmine kısaca değinilmektedir. Ebû Hafs, lafzî güzelleştiricilerden seci sanatına manevî güzelleştiricilerden ise mukâbele ve müşâkele sanatlarına dair açıklamalarda bulunmaktadır. Onun mukâbele olarak isimlendirdiği sanat, günümüz belâgî ifadesiyle müşâkeledir.

Bu bölümün meânî kısmında ortaya çıkarılan belâgî başlıklarda haber-inşâ konusunda âlimlerin doğru ve yalan tanımlarından mülhem kelâmî görüşleri ortaya çıkarılmakta Neseî'nin burada nerede durduğu belirlenmektedir. Ayrıca müfessirlerin itikâdî görüşleri doğrultusunda âyetlerdeki ifadeleri haberî veya inşâî forma hamlettiklerine dair örneklerle Neseî ve muarızları özelinde yer verilmektedir. Takdîm-te'hîr konusunda Neseî'nin yer verdiği rû'yetullah mevzuuyla alakalı yorumlara dikkat çekilirken hazifte müfessirin mezhebî istitaat görüşünü öne çıkardığı görülmektedir. Kasr sanatında kulların fiilleri bağlamında Neseî ile Mu'tezilî kelâmcılar arasındaki yorum farkı ortaya konulmaktadır. Fasl-vasl konusunu Ebû Hafs en-Neseî'nin iman-amel ilişkisiyle nasıl ilişkilendirdiği gösterilmekte icâz-ı hazf konusu bağlamında haberî sıfatlara işaret edilmektedir. Çalışmanın meânî bölümündeki bu belâgat-kelâm irtibatlarının yanı sıra iltifât sanatıyla alakalı Neseî'nin kelâmî bir görüşü tespit edilememiştir. Beyân kısmında ise teşbih sanatıyla delil bi's-şâhid ale'l-gâib anlayışı arasında bir alaka kuran Neseî, mecâz terimini haberî sıfatlar dışındaki kullanımlarda ele almaktadır. İstiâre sanatında halku efâli'l-ibad konusuyla bağdaştırdığı yoruma yer vermektedir. Kinâye konusunda ise hudûs deliline değinmektedir.

İlk bölümde ortaya konulan Neseî'nin belâgat anlayışı ve bunu kelâm ilmiyle ilişkilendirmesi tezi, ikinci bölümde kelâm meseleleri başlıkları altında Neseî'nin itikâdî

görüşleri ve bu görüşleri temelinde çıkarmış olduğu dilsel ve belâgî tahlillere yer verilerek pekiştirilmekte ve tamamlanmaktadır. Buna göre Ebû Hafs, kelâm ilminin *Sıfatlar* konusunda istiâre ve müşâkele; *Kelâmullah* bahsinde hakikat-mecâz; *Rû'yetullah*'ta hakikat-mecâzla birlikte takdîm-te'hîr; *Halku Efâli'l-İbâd* konusunda hakikat-mecâzla birlikte haber-inşâ; *İman-Amel İlişkisi* bahsinde vasl, *Büyük Günah Meselesinde* yine vasl sanatlarıyla irtibat kurmaktadır. İki bilim dalı arasında ortaya çıkarılan bu ilişki, örnekler üzerinden çalışmanın temel savını desteklemektedir.

Belâgat ilmini eserine bu şekilde alan Neseî'nin bazı âyet tefsirlerinde kelâmî düşüncesiyle bezediği yorumlarında da bu sanatların izleri görülmektedir. Belâgatı bazen terimlerle bazen sanatın açıklamasıyla tefsirinde usta bir şekilde işleyen Neseî, kimi belâgat açıklamalarına kelâmî görüşleri ekseninde yön vermektedir. Ancak o bu açıklamaları, müstakil belâgat ilmi kimliğiyle değil genel dil ilimleri veya Kur'ân'ın i'câzı bağlamında ele almaktadır. Bazen bu belâgat izahlarının akabinde âyetteki üslûbun belâgî bir ifade çeşidi olduğunu vurgulamaktadır.

Araştırmanın meânî ve beyân ilmiyle alakalı kısmında elde edilen neticelerden biri de bir ifadede takdîm-te'hîr, hazif, kasr, fasl-vasl, hakikat-mecâz, teşbih, istiâre gibi sanatların olup olmadığının ve bu sanatların ifade ettiği kastın nasıl takdir veya tayin edileceğinin belirlenmesinde âlimlerin fikir yapısını şekillendiren itikâdî düşünce sistemlerinin etkili olduğudur. Çıkarılan bu sonuç, tezde Neseî özelinde ortaya konulmaktadır. Aslında itikâdî düşüncenin belâgat düşüncesini etkilediği teziyle Neseî özelinde kaleme alınan bu çalışma, Neseî'nin yorum farkını daha iyi göstermek adına yer verdiği diğer müfessirlerin belâgat görüşlerini belirterek her müfessirin belâgî düşüncesinde kelâmî fikrinin etkili olduğuna da işaret etmektedir.

Bu çalışma aynı zamanda bir müfessir için âyetteki belâgî anlam tercihi noktasında belirleyici olan kıstasın itikadi düşünce olduğunu göstermektedir. Müfessirlerin lafızlara biçilen anlamları tercihlerinde usûl-i fikh anlayışlarından izler bulunmakla birlikte belirleyici rolü daha çok itikâdî düşünce üstlenmektedir. Nitekim çalışmada ele alınan tefsirin müellifi Neseî, aynı usûl anlayışına sahip hatta muasırı olan Zemahşerî ile sık sık karşılaştırılmakta ve yorum farklılıkları öne çıkarılmaktadır. İkisinin de usûl anlayışları Hanefî bir kimlikte bulunan ancak biri Mâtürîdî diğeri Mu'tezilî olan

bu âlimler, âyetleri tevil noktasında farklılaşmaktadırlar. Hanefî usulünü benimsemiş olmanın getirdiği ortak bir akılcı eğilime sahip bu isimlerin düşünce sistemlerine bağlı olarak ifadeyi algılayış biçimleri değişkenlik göstermekte, bu da tevil anlayışlarına aynı ibareyi apayrı anlamlarla yorumlayan ciddi farklar olarak yansımaktadır. Diğer yandan Nesefî'nin tefsiri özelinde dil-kelâm ilimlerinin irtibatını inceleyen bu araştırmanın hareket noktası olan *Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde belâgata ne derece yer verdiği* sorusunun cevabı olarak Mâtürîdî âlimlerin de âyetlerdeki belâgat inceliklerinin izâhına tefsirlerinde azımsanmayacak derecede yer verdikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre bir Mu'tezilî âlim kadar terimsel ifadelerle ele almasalar da belâgat sanatlarına değindikleri görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü'l-meânî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1439/2018.
- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü'l-beyân ve'l-bedî'*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1439/2018.
- Afacan, Hülya. *Dilde Mecâzın Reddi İbn Teymiyye Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Afîfî, Muhammed Mûsâ. "Eserü İlmi'l-Kelâm el-İslâmî fî'l-Edeb". *Sahîfetü Dâri'l-Ülûm*. 4/1(Haziran 1937), 1-24.
- Ak, Ahmet. "Ebü'l-Muin en-Neseî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 8/24 (Haziran 2006), 245- 252.
- Akdemir, Hikmet. "Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (Haziran/1996), 149-168.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbârî A'tiyye. 16 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1995.
- Arpa, Enver. "İ'cazü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2000), 81-107.
- Arslan, Hulusi - Karagöz, Numan. Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 12 (Güz 2021), 431-451.
- Arslan, Kıyasettin. "Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1(Mart 2022), 264-286.
- Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 10 cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kâhire: Dâru'l-İlm ve's- Sekâfe, 1418/1997.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. *Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) et-Teysîr fî't-Tefsîr adlı tefsirinin tahlili ve Bakara Sûresi'nin tenkitli neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

- Aslantürk, Ayşe Hümeýra “Necmeddin Neseî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/571-573. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Atik, Abdulaziz. *fi'l-belâgatı'l-Arabiyye: ilmü'l-meânî*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tibâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Baskı, 2009.
- Atik, Abdülaziz. *fi'l-belâgatı'l-Arabiyye: ilmü'l-beyân*. Beyrût: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1405/1985.
- Avnî, Hâmid. ‘*el-Minhacü'l-vâdih li'l-belâga*. 5 cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Aydın, İsmail. “Hakikat ve Mecâzın Terimleşme Süreci”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 8/1 (Bahar 2013), 23-30.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmud b. Amed. *Şerhü't-telhîs*, thk: Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye. 2 cilt. Trablus, 1392/1983.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîhu Bağdât ve zuyûlûhu*. thk. Mustafa Abdulkâdir ‘Atâ. 24 cilt. 1417.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emîn el-Bâbânî. *Hediyyetü'l-‘ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*. 2 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bahşi, Turan. *Mu'tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2010.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdû'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmet Haydar. Lübnân: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Batelyevsî, İbn Sîd. *el-İsm ve'l-müsemma*. (İstanbul: Feyzullaf Efendi, 2161), 93-95.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Belhîrî, Saliha. “el-Medresetü'l-Kelâmiyye ve İshâmâtü Ulemaiha fi Tatavvuri Mesari'l-Belagati'l-Arabiyye”. *Mecelletu Târîhi'l-Ulûm*, 10(2017), 303-312.

- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Ribât b. Ali b. Ebî Bekir. *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Abdülmâlik Mücâhid. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr, 1419/1999.
- Buhârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb b. el-Hâris b. Halîl el-Hârisî. *Müsnedu'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanîfe*. thk. Latîfurrahman el-Behrâicî el-Kasımî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat*. 5/1(Nisan 2019), 37-79.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.
- Carim, Ali – Emin, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdiha*. Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmet Abdulgafûr Attâr. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l İlm lil Melayin, 2. Baskı, 1399/1979.
- Coşkun, Ahmet. "Kur'ân-ı Kerim'in Tefsirinde Belagatın Önemi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5(1988), 183-205.
- Cühenî, Emel Şleyveh Şilyân. "Evcühü Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân inde Ebî Hafs en-Nesefî fi Kitâbihi et-Teysîr fi't-Tefsîr". *Mecelletü'l-buhusi'l-İslâmî*. 9(Kasım 2022), 31-66.

- Cürcânî, Abdulkâhir. *Avâmilü'l-Cürcânî*. thk. Ahmet Abdullah el-Antebî. Şanlıurfa: Harran Kitabevi, 2008.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delailü'l-i'câz*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1375/2008.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delailü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *er-Risâletü's-şâfiye fi'l-îcâz*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir, (Delail nüshasının sonunda 575/628). Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1375/2008.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâga*. thk. Müyesser Akkâd – Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1428/2007.
- Cürcânî, İbn Şerîf. *er-Reşâd fî şerhi'l-irşâd*. thk. Muhammed Abdulğani Ahmed Şağlân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Çağıl, Necdet. “Hakikat-Mecâz Kutuplaşmasında Kur'ân'da Temsili (Simgesel) Anlatım”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 8/1 (Bahar 2013), 95-114.
- Çakmak, Selma. “Fahreddîn er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1(Haziran 2020), 417-439.
- Çalışkan, İsmail. “Hakikat ve Mecâzın Belirleyicisi Müfessirdir”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 8/1 (Bahar 2013), 141-162.
- Çelebi, İlyas. “Menzile Beyne'l-Menzileteyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/161-162. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebî, Mustafa b. Abdullah hacı Halife Kâtip. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 cilt. Bağdât: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. İbn Haldûn'un Belâgat Kuramı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(Aralık 2019), 521-544.
- Çöklü, Ramazan. “Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâîlerden Fahrettin er-Râzî'ye Kadar)”. *Burdur İlahiyat Dergisi*. 6(Haziran 2023), 22-44.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga tatavvur ve tarih*. Kahire:Dâru'l-Meâ'rif, 1890.
- Demir, Osman. “Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *İr'âbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*. 9 cilt. Hıms: Dâru'l-İrşâd li's-Şu'uni'l-Câmi'iyye, 1415/ 2014.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala muhtasari'l-meânî li Sa'düddin et-Teftâzânî*. thk. Abdulhamîd Handâvî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Dımeşkî, Muhammed Cemalüddin Muhammed Said b. Kâsım. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyun es-Sûd. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 6/1(Nisan 2022), 341-364.
- Dinç, Ömer. "Tefsirde Dilbilimsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessir Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*. 7/1(Bahar 2021), 112-134.
- Durmuş, İsmail. "İltifat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/152-153. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbihe İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi". *Marife*. 3/3 (2003), 259-273.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde akılcı eğilim -Mu'tezile'ye göre Kur'ân'da mecaz meselesi-*. çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun. Mana Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ebüssuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 9 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Nesefî ve Ebû'l-Futuh Razi'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 cilt. Lübnân: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2003.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhü'l-kasâidi's-seb'i'd-divâli'l-câhiliyyâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Meârif.

- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân. *el-Bahru 'l-muhît*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcût ve Ali Muhammed Muavvad. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Endelüsî. *el-Bahru 'l-Muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Erel, Sami Turan. *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Erel, Sami Turan. *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Erten, Mevlüt. "Kur'ân'da Hakikat ve Mecâzın Tespitinde Bağlamın Önemi". *İslâmî İlimler Dergisi*. 8/1 (Bahar 2013), 163-184.
- Ezherî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Avz Merab. 15 cilt. Beyrût: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fakîhî, Yahya b. Ali b. Muhammed. *et-Tefsîr fî ilmi't-Tefsîr li'l-İmam Necmüddîn Ebî Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseffî*. Riyâd: İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Usûlü'd-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, 1996.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, 8 cilt. Mektebetü'l-Hilâl. 2008.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr ed-Dîlemî. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettâh İsmâîl eş-Şelebî. 3 cilt. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1972.
- Fîrûzâbâdî, Mecidüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu 'l-muhît*. thk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008.
- Gemi, Ahmet. "Abdullah bin Hicâzî bin İbrahim eş-Şerkâvî'nin "Risâle fî İ'râbî Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/14 (Eylül), 133-161.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Güman, Osman. "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/23(2011), 35-58.
- Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslâm Düşüncesinde Hakikat ve Mecâz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi*. 8/1 (Bahar 2013), 31-46.

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini I”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10(Haziran 1991), 208-220.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mısırî el-Hanefî. *Hâşiyetu’s-şihâb a’lâ tefsîri’l-Beydâvî*. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu’l-vâfî*. 4 cilt. Dâru’l-Meârif.
- Haşimî, Ahmet. *Cevâhiru’l-belâga*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971.
- Hâvût, Semer Muhammed Ahmed. *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye inde’l-İmâm Ebî Hafs en-Neseî fî Tefsîrihi “et-Teysîr fî’t-Tefsîr”*. Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü’l-Ulyâ Fakültesi, Doktora Tezi, 2022.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2017.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefî Kelâm Klasığı Olarak Şerhu’l-Makâsîd”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/28(2016), 383-400.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 cilt. Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahman b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru’l-vecîz fî Tefsîri’l-kitâbi’l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 5 cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. eş-Şirbînî Şirîde. 3 cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1428/2007.
- İbnü’l-Esîr. *el-Meselu’s-sâir*. thk. Ahmed el-Hufî- Bedevî Tabâne. 4 cilt. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e’ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1431/2010.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu’l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbullâh- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kâhire: Dâru’l-Meârif.
- İbnü’s-Şecerî, Ziyaüddîn Ebü’s--Se’âdât Hibetullah Ali b. Hamza. *el-Emâlî*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 3 cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1. Baskı, 1413/1992.

- Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmet. *Kitabu'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1997.
- İlmî, Abdullah. “Eserü'l-Akîde fî Kazâyâ'n-Nakdî'l-Edebî”. *Mecelletü'l-Hikmet li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'l-Lüğaviyye*. 16(Aralık 2018), 7-19.
- İsfehânî, Râgıb. *Mu'cemü müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- İşbilî, Ebû Bekir İbn Arabî el-Mâlikî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İşbilî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *Kânunu't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. baskı, 1986.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Edebi Yönden Hazîf Üslûbu (Eksilteli İfadeler)*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kâhire: Dâru't-Türâs.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Dâru'l-Vehbe, 1416/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-medâin*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Kalkîle, Abhud Abdulaziz. *el-Belâgatü'l-ıstılâhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1992.
- Kara, Ömer. “Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz”. *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 3(2002), 249-298.
- Karakuş, Bahaddin. “Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu usûli'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usûlü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. 4/2(Aralık 2021), 149-208.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2003.

- Kazvîni. *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Musa Alak. İstanbul, 1436/2015.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 4 cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1376/1957.
- Keşmîrî, Şeyh Muhammed Enver. *Feyzü'l-Bârî ala Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr-i Âlem Mir'âtî. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kımmâş, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdulhamîd. *Câmiu' letâîfi't-tefsîr*.
- Kinânî, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk: Abdusselam Muhammed Harun. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî. 7. Baskı, 1998.
- Kiraz, Celil. “Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2008), 519-568.
- Kocabaş, Huzeyfe. *Ömer Neseî ve Kitabü'l-Beyân an Ğaribi'l-Kur'ân Adlı Eseri: Metin ve İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Köse, Saffet – Alomirat, Suliman Husain. “el-Alaka beyne İlmi'l-Belaga ve Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim”, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 7(2016), 197-224.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Abdulmelik b. Hevâzin. *Letâîfü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. 3 cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab.
- Macit, Muhittin. “Tercüme Hareketleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/498-504. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Maraşlî, Nasuriddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî Beydâvî. thk. Muhammed Abdurrahman. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 1418.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi [İstihkak Teorisi]*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

- Marulcu, Hasan Tefvik. *Ehl-i Sünnet ve Mu 'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi*. Isparta: Dilara Yayıncılık, 1440/2019.
- Marulcu, Hasan Tefvik. *Kelâm 'da Nazar ve Münazara Adabı*. Isparta: Dilara Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kaffâl eş-Şâşî 'de Kur 'ân Yorum Anlayışı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Matlûb, Ahmed. *Mu 'cemü 'l-mustalahâtî 'l-belagiyye ve tatavvuruhâ*. 3 cilt. Beyrût: ed-Dâru 'l-Arabiyye li 'l-Mevsûât, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabu 't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü 'l-İrşâd.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te 'vîlâtü ehli 's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrût: Dâru 'l Kütübi 'l İlmiyye, 1426/2005.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *el-Mu 'lim bi fevâidi Müslîm*. thk. Muhammed eş-Şazeli en-Nefîr. Tunus: el-Dâru 't-Tûnusiyye li 'n-Neşr, 1988.
- Mazharî, Muhammed Senaullah. *et-Tefsîru 'l-Mazharî*. thk. Gulam Nebi et-Tûnusî. 10 cilt. Pakistan: Mektebetu 'r-Reşidiyye, 1412/1991.
- Medâinî, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdulhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed. *Şerhu nehci 'l-belâga*. thk. Muhammed Ebû 'l-Fadl İbrahim. 20 cilt. Kâhire: Dâru İhyâi 'l-Kütübi 'l-Arabiyye, 1378/1959.
- Mehdî, Hena' İdân. *el-Hiafu 'n-Nahvî fî Bâbi 'l-Mübtedâ' ve 'l-Haber ve Ma Kane Asluhu el-Mübtedâ ve 'l-Haber*. Irak: Bâbil Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Mervezî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî. *et-Tahbîr fî 'l-Mu 'cemi 'l-Kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 cilt. Bağdât: Riâsetü Dîvânî 'l-Evkâf, 1395/1975.
- Merzûk, Hilmi Ali. *fî Felsefeti 'l belâgatı 'l-Arabiyye*. 2002.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habanneke. *el-Belâgatı 'l-Arabiyye Usuluha ve Ulumuha ve Fununuha*. Dimeşk: Dâru 'l-Kalem, 1. Baskı, 1996.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habanneke. *Davâbitü 'l-ma 'rife ve usûlü 'l-istidlâl ve 'l-münâzara*. Dimeşk: Dâru 'l-Kalem, 10. Basım, 2009.
- Mübârek, Mâzin. *el-Mûcez fî tarîhi 'l-belaga*. Dimeşk: Dâru 'l-Fikr, 1999.

- Nahvî, İbn Hişâm. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Nair, Ahmet. “Ömer en-Nesefî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar”. *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 14/1(Haziran 2023), 21-41.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Teyyib, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebsiratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Keli't-Tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *Ömer Nesefî Tefsiri*. thk. Muhammed Coşkun. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Neysâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed b. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî. Beyrût: Dâru Kuteybe, 2009.
- Neysâbü'rî, Ebü'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Beyrût: Dâru Kuteybe, 1430/2009.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Garaibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-furkân*. thk. Zekerîyya Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1416.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn: min sadri'l-İslâm ve hatte'l-asri'l-hâdir*. Beyrût-Lübân: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr. 2 cilt. 1409/1988.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “İbn Ebü'l-Hadîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/463/466. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Özcan, Hatice Kübra. “et-Teysîr ve el-Keşşâf Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtîha Sûresi Örneği”, *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 248-267.
- Öztürk, Mustafa. “Mu'tezile ve Tefsir”. *Marife*. 3(Şubat 2004), 83-107.
- Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Raûd, Zeynep Abdürrezzak 'İd. *Mesâdiru'l-Kırâât inde'l-İmam en-Nesefî ve Eserüha fi Tefsîrihi (et-Teysîr fi't-Tefsîr)*. Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü'l-ulyâ Fakültesi, Doktora Tezi, 2022.

- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*, 32 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, Beyrut: Daru Sâdır, 2004.
- Sabırlı, Esat. *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecâza Bakışı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Sâbûnî, Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâfî, Mahmud b. Abdurrahîm. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 31 cilt. Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 4. Basım, 1995.
- Sağır, Ahmed Mahut. *Edevâtu'n-nahviyye fî kütübi't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdulhamîd Handâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 3. baskı, 1971.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*. çev. Zekerîya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr b. Ahmed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b İbrahim- Ğanîm b. Abbas el-Ğanîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Alâeddîn. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdalberr. Katar: Metâbiu'd-Doha el-Hadise, 1. Baskı, 1984.
- Sâmerrâî, Fâdıl Salih. *Esrâru'l-beyân fî't-ta'bîri'l-Kur'ân*.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesât beyâniyye fî nusûsin mine't-tenzîl*. Ammân: Dâru Ammar, 1423/2003.
- Sâmerrâî, Fâdıl Salih. *Meâni'n-nahv*. 4 cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017.
- Sevinç, Eyüp. "İ'tizâlî Düşünce Çerçevesinde Yorumlanan Naslarda Belâgatın Araçsallaştırılması". *Kur'an ve Dil İlimleri*. ed. Emrullah Ülgen vd. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021, 171-172.
- Sevinç, Rıfat Resul. "Belâgatta Fasil-Vaslın Genel Kuralları ve "vâv"ın Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi*. 69(Aralık 2017), 52-88.

- Sibeveyhî, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitab*. Thk: Abdusselam Muhammed Harun. 5 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. 2004.
- Sicistânî, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen Ebî Dâvud*. nşr. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrâhim Âlî's-Şeyh. Riyad: Dâru'l-İslâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- Subkî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâfî Bahâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1423/2003.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 3 cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tabâkatü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1396.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Netâicü'l-fiker fî'n-nahv*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm hukuk ilminin esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Baskı, 2010,
- Şensoy, Sedat. "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 8(2002), 1-37.
- Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Cami'ul beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesut b. Ömer. *el-Mutavvel*. thk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1425/2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesut b. Ömer. *el-Mutavvel: Belâgat İlimleri -Meânî-*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesut b. Ömer. *Muhtasarü'l-meânî fî'l-belâga*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesut b. Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1436/2014.

- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Futûhü'l-gayb an keşfi gınâi'l-rayb*. Thk: Salih b. Nasır en-Nasır. 17 cilt. Ürdün, 1. Baskı, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu't-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Alu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm terimleri sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ' Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fi irâbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 cilt.
- Uludağ, Süleyman. "Basîret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/103. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Utûm, Ali Ahmed Ali. *Menhecû Ebî Hafs en-Neseî fi't-Tefsîr*. Mefrak: Alü'l-Beyt Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âlî'l-İbâd". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. 1/2 (Aralık 2017), 55-67.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî eş-Şafî'î. *el-Basît fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Doktora Tezi: el-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Üniversitesi. Neşr. 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430/2009.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yerinde, Adem. Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 30(2018), 7-30.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28/28 (Şubat 2010), 63 – 85.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrût: Alemlü'l-Kutub, 1408/1988.
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikâku esmâillah*. thk. Abdulhüseyin el-Mübârek. Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. 15 cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrût: 2 cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî. *el-Enmûzec fî'n-nahv*. thk. Sami b. Hamd el-Mansûr. 1999.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakaiki'l-Gavamizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucuhi't-Tenzil*. thk. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 cilt. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Ziyâb, Şâhir Fâris Hüseyin. *Eserü'l-Akideti'l-Eş'âriyye fî't-Tevcîhi'n-Nahvî ve'l-Lüğavî li Nusûsi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Ammân: Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi, ed-Dirâsâtü'l-ulyâ Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.