

**T.C.**  
**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TÎBÎ'NİN *FUTÛHU'L-GAYB*'DA ZEMAHŞERÎ'NİN *EL-KEŞŞÂF*'INA YÖNELİK MECAZ ÖZELİNDE BELAGAT DEĞERLENDİRMELERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**

**Alim HATİP**

**DENİZLİ, 2021**



**T.C.**  
**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TÎBÎ'NİN *FUTÛHU'L-GAYB*'DA ZEMAHŞERÎ'NİN *EL-KEŞŞÂF*'INA YÖNELİK MECAZ ÖZELİNDE BELAGAT DEĞERLENDİRMELERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Alim HATİP**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Harun ABACI**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**  
**Enstitü Bilim Dalı : Tefsir**

**“Bu tez sınavı 04/05/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

<b>JÜRİ ÜYESİ</b>	<b>KANAATİ</b>
Doç. Dr. Harun ABACI	BAŞARILI
Prof. Dr. Abdulaziz HATİP	BAŞARILI
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL	BAŞARILI

## **BEYAN**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

**Alim HATİP**

## ÖNSÖZ

Kendi dönemi ve sonrasında taraflı-tarafsız her kesimin takdirini kazanan *el-Keşşâf* tefsiri geleneği şekillendiren bir etkiye sahiptir. Bu etkinin anlaşılması ise ancak *el-Keşşâf*'ın, üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle birlikte ele alınıp değerlendirilmesine bağlıdır. Zira bu birikim 'el-Keşşâf kitabıyyâtı/literatürü' diyebileceğimiz bir bütünlüğü teşkil etmektedir. Bu bütünlüğün oluşmasını ve asırlar boyunca canlı kalmasını sağlayan en önemli etken ise muhtelif mezheplere mensup düşünürlerin Kur'ân'ı anlama noktasında yaşadıkları ihtilaflar ve teolojik tartışmalar olmuştur. Bu çalışma, söz konusu bütünlük arayışının bir numunesini sunma amacıyla *el-Keşşâf* literatürünün ve bu literatürde yürütülen tartışmaların tespit ve tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Bu gayenin somut ve mahdut bir konu çerçevesinde yürütülmesi gerekliliği doğrultusunda çalışma, *el-Keşşâf* tefsirinin en mühim yönlerinden olan belâgat ilminin beyan konusunun mecaz sanatları bağlamında sınırlandırılmıştır. Ancak beyan ve meâni ilimleri başta olmak üzere, Kur'ân tefsirinde belâgati icra etmesiyle öne çıkmış bir müfessir olan Ebû'l-Kâsım ez-Zemaşşerî'nin (ö.538/1144) bu alanda tek olmadığı söylenebilir. Onun, yaşadığı dönem ve bu konudaki öncülüğü itibarıyla bu üne layık olduğu müsellem olmakla birlikte, onun 'münekkid takipçileri' diyebileceğimiz şerh ve haşiye yazarlarının en önemlilerinden olan Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Ṭîbî'nin (ö. 743/1343) de bu konuda başta Zemaşşerî olmak üzere seleflerinden devraldığı bayrağı önemli ölçüde başarıyla taşıdığı söylenebilir. Bu sebeple bu tezde *el-Keşşâf* tefsiri üzerine inşa edilmiş literatür içerisinde en önemli ve mütekamil haşiye kabul edilmiş olan ve özellikle belâgat konularına en çok eğilen *el-Keşşâf* haşiyesi olan *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb* isimli eseri bağlamında Ṭîbî'nin değerlendirmeleri merkeze alınmıştır. Bu doğrultuda bu çalışmanın omurgasını bir Eş'arî düşünürü olan Ṭîbî'nin *el-Keşşâf* üzerinden yürüttüğü Mu'tezile eleştirisinde belâgat ilminin kullanım keyfiyeti teşkil etmektedir. Böylelikle haşiye geleneğinin sunduğu bir imkân olan; farklı yüzyıllar arasındaki diyalektiğin bu iki eser özelinde kurulan bir örneğine ayna tutulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya konulması yolunda henüz yüksek lisans ders aşamasında iken beni şerh ve haşiye geleneği konusunda çalışmaya cesaretlendirip tez konusu ve yöntemi noktasında sürekli tevcihâtta bulunan, konu seçimime doğrudan etki ederek danışmanlığımı üstlenen Doç. Dr. Harun ABACI hocama, çalışmanın seyrine etki eden önemli fikrî temasları ve yönlendirmelerinin yanı sıra özellikle belâgat konusunda

kendisinden önemli ölçüde faydalandığım Prof Dr. Abdulaziz HATİP hocama, yüksek lisans ders döneminde akademik yazım ve etik ile kaynaklara ulaşma ve kullanma konularında tecrübesinden ve birikiminden ziyadesiyle faydalanma imkanı bulduğum Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK hocama, lisans döneminde somutlaştırıcı ve tatlı anlatımıyla Arapça nesir ve belâgat derslerini bana sevdiren Doç. Dr. İbrahim TÜFEKÇİ hocama, çalışmayı detaylıca kritik edip değerli önerileriyle katkısını esirgemeyen jüri üyesi Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL hocama, kaynak tedariki noktasında destek olan ve tez konumla alakalı birtakım yönlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Sadık KILIÇ ve Doç. Dr. Orhan İYİBİLGİN hocalarıma, kelim ve mezhepler ile alakalı mevzularda sık sık tecrübe ve birikiminden faydalandığım Arş. Gör. Samet KARAHÜSEYİN ve Öğr. Ömer Faruk ERÖZDEMİR hocalarıma, akademik yazım ve etik gibi konularda kendilerinden istifade ettiğim ayrıca tezin içeriğine dair bazı mevzuları kendileriyle istişare ettiğim Arş. Gör. Münir ECER ve Arş. Gör. İbrahim Furkan GÜVEN hocalarıma, çalışma için kritik öneme sahip birtakım kaynaklardan beni haberdar eden ve temin noktasında yardımcı olan Öğr. Gör. Mustafa HATİPOĞLU hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca yetişmemde hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan sevgili anne-babam Şeymanur-Sait HATİP'e, süreç içerisinde tüm yükümü omuzlayan, teze odaklanabilmem için en güzel şartları sağlamak adına büyük fedakarlıklar gösteren, tezimi baştan sona okuma zahmetine katlanan ve tashihler yapan eşim Ayşe Saliha'ya en içten dileklerle teşekkürlerimi sunarım.

Alim HATİP

Denizli – 2021

<b>Tezin Başlığı:</b> Tîbî'nin Futûhu'l-Gayb'da Zemaşşerî'nin El-Keşşâf'ına Yönelik Mecaz Özelinde Belâgat Değerlendirmeleri	
<b>Tezin Yazarı:</b> Alim Hatip	<b>Danışmanı:</b> Doç. Dr. Harun ABACI
<b>Kabul Tarihi:</b> 04.05.2021	<b>Sayfa Sayısı:</b> x (ön kısım) + 151
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslam Bilimleri	<b>Bilimdali:</b> Tefsir
<p>Kur'ân'ın aşkın olana nisbeti bakımından sahip olduğu metafizik yönüne rağmen beşerî bir gerçeklik olan dil olgusuna bürünmesi sebebiyle ortaya teşbihât ve müteşâbihat meseleleri çıkmaktadır. Bu kavramlarla vasıflanan naslardan hareketle tutarlı bir teolojik düşünce sistemi ortaya koymanın en önemli aracı ise lafız-mana ilişkisinin önemli bir parçasını oluşturan mecaz ve onun müfessire sunduğu edebî imkanlardır. Bu imkânların kişilere ve mezheplere göre farklı zaviyelerden icra edilebilir olma keyfiyetleri İslam düşünce geleneğinde fikrî bir zenginliğin oluşmasını ve aktif bir Kur'ân diyalektiğinin yürütülmesini sağlayan temel bir etken olmuştur. Bu konuda kayda değer şeyler söyleyenlerin başında da belâgat sanatlarını Kur'ân üzerine icra etmede büyük bir şöret kazanan Zemaşşerî ile onun en önemli münekkidi ve mütemmimi olan Tîbî gelmektedir.</p> <p>Bu çalışmada ilk olarak dil - düşünce / belâgat - kelam ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Ardından birinci bölümde Tîbî'nin belâgî ve kelâmî konularda <i>el-Keşşâf</i>'ın anlaşılması noktasındaki rolü ve katkıları tespit edilmiştir. İkinci bölümde hakikat-mecaz ayrımı ile bunun klasik belâgattaki köklerine temas edilmiştir. Buradan hareketle Tîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik eleştirileri ve değerlendirmeleri klasik mecaz konularının işlenişine uygun olarak ele alınarak tasnif edilmiştir. Son bölümde ise yine Tîbî'nin değerlendirmeleri doğrultusunda mecaz konularının birbirleriyle ve diğer beyan konularıyla ilişkileri irdelenmiştir. Tîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik belâgat eleştirilerinin çok yüksek bir oranda kelâmî meselelerle ilgili olması hasebiyle bu çalışma bir bakıma Eş'arî-Mu'tezile tartışmalarının da bir örnekliğini sunmaktadır. Bu yönüyle de tezin teknik iskeletini belâgat konuları oluştururken, nazari alt yapısını kelâmî ve itikâdî mevzular teşkil etmektedir. Bu mülâhazalar doğrultusunda haşiye geleneğinin sunduğu bir imkân olarak, 'dönemler arası Kur'ân diyalektiğinin yansıtılması' amaçlanmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Tefsir, Te'vîl, Zemaşşerî, Tîbî, Belâgat, Mecâz, İ'câz, Mu'tezile, Eş'arîyye.	

<b>Title of the Thesis:</b> At-Tībī's Reviews Of Rhetoric İn The Futūh Al-Ġhaib Of A Metaphor About Al-Zamakhsharī's Al-Kashshāf	
<b>Author:</b> Alim Hatip	<b>Supervisor:</b> Doç. Dr. Harun ABACI
<b>Date:</b> 04.05.2021	<b>Nu. of pages:</b> vii (pre text) + 151
<b>Department:</b> Temel İslam Bilimleri	<b>Subfield:</b> Tefsir
<p>Despite the metaphysical aspect of the Qur'an in terms of its relative to the transcendent, it is a human reality, and the issues of the similitude (tashbeh) and muteshabih arise due to the fact that it takes on the phenomenon of language. The most important means of presenting a theological thought system that is consistent with the Qur'an that is qualified with these concepts is the metaphor, which constitutes an important part of the word-meaning relationship, and the literary possibilities it offers to the commentator. The fact that these possibilities can be executed from different lodges according to people and sects has been a fundamental factor in the formation of intellectual richness and an active Qur'an dialectic in the Islamic thought tradition. Al-Zamakhsharī, who gained great reputation in performing his rhetoric arts on the Qur'an, and his most important critic and companion, At-Tībī, are among those who say notable things on this subject.</p> <p>In this study, firstly, the relationship between language - thought / rhetoric - kalam was tried to be established. Then, in the first chapter, the role and contributions of At-Tībī in understanding Al-Kashshāf in eloquent and theological issues were determined. In the second part, the truth-metaphor distinction and its roots in classical rhetoric are touched upon. From this point of view, At-Tībī's criticisms and evaluations of Al-Zamakhsharī have been classified in accordance with the treatment of classical metaphor subjects. In the last part, again, in line with the evaluations of At-Tībī, the relationships between the metaphor issues with each other and with other subjects of statement were examined. Since the rhetorical criticisms of At-Tībī towards Al-Zamakhsharī are highly related to theological issues, this study also provides an example of the discussions with Ash'arī-Mu'tazila. In this respect, the technical framework of the thesis consists of rhetoric subjects, while theological background is composed of theological and religious issues. In line with these considerations, it is aimed to "reflect the dialectic of the Quran between periods" as an opportunity offered by the hashiye tradition.</p>	
<b>Keywords:</b> Tafsīr, Ta'wil, Al-Zamakhsharī, At-Tībī, Rhetoric, Metaphor, I'jāz, Mu'tazila, Ash'arism.	



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	ii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
ŞEKİLLER DİZİNİ .....	ix
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>I. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI VE MECRASI .....</b>	<b>2</b>
<b>II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI, YÖNTEMİ VE LİTERATÜR KRİTİĞİ.....</b>	<b>7</b>

## BİRİNCİ BÖLÜM

### (EL-KEŞŞÂF'IN ANLAŞILMASINDA TİBÎ'NİN ROLÜ)

<b>1. İTİKADÎ KONULARDA EL-KEŞŞÂF'IN ANLAŞILMASI .....</b>	<b>16</b>
1.1. el-Keşşâf Mukaddimesi Üzerinden İtizâl Okuması Yapması .....	17
1.1.1 Kur'ân için ' بين يديه ' İfadesinin Kullanımı - Halku'l-Kur'ân (İstiâre-i Temsîliyye).....	19
1.1.2. Hz. Peygamber İçin ' الشادخ الغرة ' İfadesinin Kullanımı- Aslah / Nübüvvet (İstiâre) .....	20
1.1.3. Kur'ân'ın İnzâl Edilmesi - Halku'l-Kur'ân (Mecâz-ı Aklî-Hamiliyyet).....	22
1.1.4. Kur'ân İçin ' وحيأ ناطقاً وحياً ' İfadesinin Kullanımı - Halku'l-Kur'ân (İstiâre-i Tahyiliyye).....	24
1.2. Sem'ıyyatta Tevil ve Aklın Rolü (İstiâre-i Temsîliyye - Mecâz-ı Aklî) .....	25
1.3. Ulûhiyyet Anlayışı Bağlamında Tanrı Tasavvuruna İşaret Etmesi (İstiâre-i Tebeıyye).....	27
1.4. Zemaşeri'nin Haberi Sıfatlara Yaklaşımı - Ta'tıl (İstiâre-i Temsîliyye).....	29
1.5. Tevfik ve Hızlân - Allah'ın Kafirleri Tuğyanlarında Sürüklemesi (Mecâz-ı Aklî) .....	30
1.6. Usûl-i Hamse Anlayışına İşaret Etmesi - Hüsün Kubuh - Adalet (Mecâz-ı Aklî).....	32
<b>2. BELÂĞÎ KONULARDA EL-KEŞŞÂF'IN ANLAŞILMASI.....</b>	<b>33</b>
2.1. İstılâhî Katkılar Yaparak Anlaşılmasını Sağlaması (İstiâre-i Temsîliyye).....	34
2.2. İcra Edilen Mecazın Aşamalarını Klasik kaynaklardan Hareketle Açıklaması .....	35
2.3. el-Keşşâf'taki Sanatları Klasik Belâgat Konularıyla İlişkilendirerek Açıklaması.....	37
2.3.1. Allah İçin ' جَدُّ رَبِّنَا ' İfadesinin Kullanılması - Tenzih (İstiâre-i Lafziyye).....	37
2.3.2. Allah İçin ' ابتلى ' Fiilinin Kullanılması - Tenzih (İstiâre-i Lafziyye) .....	39
2.4. Tîbî'nin el-Keşşâf'a Yeni Belağî Açılımlar Sağlaması .....	40
2.4.1. Örfî ve Lugavî Mecâz Farkından Yararlanması (İmrân Ailesi Akrabalık İlişkileri) .....	40
2.4.2. Muhtemel Mecaz Vecihlerine İşaret Etmesi.....	44

**3. BEYAN İLMİ - İ'CAZÜL KUR'ÂN İLİŞKİSİ (BELÂĞÎ İ'CÂZ) .....45**

**İKİNCİ BÖLÜM  
(HAKİKAT VE MECÂZ)**

**1. HAKİKAT - MECÂZ İLİŞKİSİ VE ANLAMA ETKİLERİ.....49**

- 1.1. Allah'tan Sakınmanın İmkânı - Kudret Sıfatı (Hakikat-Mecaz İkilemi).....51  
1.2. Allah'ı Görmenin İmkânı - Rüyettullah (Hakikat-Mecaz İkilemi) .....53

**2. MUHKEM - MÜTEŞABİH, HAKİKAT - MECAZ İLİŞKİSİ.....55**

- Müteşabihatta Mecazın İcrası Bağlamında Tîbî'nin Zemaşşerî'ye Eleştirileri.....57

**3. MECAZ VE KISIMLARI .....63**

- 3.1. Sekkâkî ve Sekkâkî Öncesi Selefîn Mecaz Taksimleri .....64  
3.2. Mecâzın Taksimi Konusunda Tîbî'nin Zemaşşerî'ye Eleştirileri (Allah'ın Kalpleri ve Kulakları Mühürlemesi).....67  
3.3. Luğavî - Aklî Ayırımına Göre Tîbî'nin Mecaz Eleştirileri.....68  
3.3.1. el-Mecâzü'l-Luğavî .....69  
3.3.1.1. İstiâre .....69  
3.3.1.1.1. Tasrihiyye (Meleklerin Meryem'le Konuşması / Keramet-İrhas-Mucize) .....70  
3.3.1.1.2. Mekniyye ( السري İfadesinin Kur'ân İçin Kullanımı / Halku'l-Kur'ân) .....71  
3.3.1.1.3. Temsiliyye (Allah'ın Cansız Varlıklara Hitap Etmesi).....73  
3.3.1.1.4. Tebeiyye (İman-İslam, Tasdik-Sikat) .....75  
3.3.1.1.5. Tecridiyye ve Terşihîyye (Nübüvvet Anlayışı) .....76  
3.3.1.1.6. Tahkikiyye (Nübüvvet Anlayışı) .....78  
3.3.1.1.7. Tahyîliyye (Allah'ın Eli - Teşbih Probleminde Tenzih ve Tekit İkilemi) .....79  
3.3.1.2. el-Mecâzü'l-Mürsel .....81  
3.3.1.2.1. Sebebiyye (Va'd-Vaîd).....82  
3.3.1.2.2. Mücâveret (Teşbih-Tecsim).....83  
3.3.1.2.3. Umum-Husus (Kafirin Cezaya Hamdedecek Olması / Adalet-Va'd-Vaîd) .....85  
3.3.2. el-Mecâzü'l-Aklî .....86  
3.3.2.1. Mekâniyye (Dağların Tesbihi - Cansız Varlıkların Konuşması) .....87  
3.3.2.2. Sebebiyye (Allah'ın Kafirlerin Kalplerindeki Hastalığı Artırması).....89  
3.3.2.3. Mefûliyyet (Hidâyet-Dalâlet / Adalet-Kulların Fiilleri).....90  
3.3.2.4. Masdariyyet (Adalet-Cebir / Kerahet- İkra) .....93  
3.3.2.5. Zamâniyye (Allah'a Kavuşmak / Tecsim - Teşbih).....95

**4. MECAZIN UMÛMİLİĞİ (HAKİKAT VE MECÂZIN CEMİ) .....96**

- 4.1. Cansız Varlıkların Secdesi (Umûmu'l-Mecâz) .....97  
4.2. Allah'ı ve Resul'ünü İncitmenin İmkânı / Tenzih - Teşbih (Umûmu'l-Mecaz).....99  
4.3. Meleklerin Kafirler İçin İstiğfar Etmesi / el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn - Va'd-Vaîd (Umûmu'l-Mecaz) .....101

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**(MECAZLA İLGİLİ DİĞER TARTIŞMA KONULARI)**

<b>1. MECAZ KONULARININ BİRBİRLERİYLE İLİŞKİLERİ VE ANLAMA ETKİLERİ</b>	<b>105</b>
1.1. Mecâz-ı Aklî - Mecâz-ı Lugavî İlişkisi ve Anlama Etkileri .....	105
1.1.1. Mecâz-ı Mürsel - Mecâz-ı Aklî İlişkisi (Aslah - Dünyanın Süslü Gösterilmesi) .....	107
1.1.2. İstiâre - Mecâz-ı Aklî İlişkisi (Efalü'l-ibâd) .....	108
1.2. Mecâz-ı Luğavî Sanatlarının Birbirleriyle İlişkileri .....	111
1.2.1. İstiâre - Mecâz-ı Mürsel İlişkisi (Allah'ın Unutması - Tenzih) .....	111
1.2.2. İstiâre Çeşitlerinin Birbirleriyle İlişkileri ve Anlama Etkileri .....	112
1.2.2.1. Tecrîd - Terşih İlişkisi (Allah'a Borç Vermek / Tenzih - Tevhid) .....	113
1.2.2.2. Müfret İstiâre - Müstakil İstiâre (Cebir - Adalet / Nübüvvet - Akıl) .....	114
1.2.2.3. Temsîliyye - Tebeyye İlişkisi (Allah'ın Miras Bırakması - Tenzih) .....	117
1.3. Mecâz-ı Aklî Sanatlarının Birbirleriyle İlişkisi / Fâiliyet-Mefûliyet (Halku'l-Kur'ân) .....	120
1.4. Mecazdan Yapılan Mecaz (Muhabetullah / Hakikat-Mecaz Dengesinde Tenzih) .....	123
<b>2. MECAZIN DİĞER BEYAN KONULARIYLA İLİŞKİSİ VE ANLAMA ETKİLERİ</b>	<b>126</b>
2.1. İstiâre - Teşbih İlişkisi / Tenzihî Bir Sanat Olarak İstiâre (Allah'ın Yere ve Göğe Hitabı) .....	126
2.2. Mecaz-Müşterek İlişkisi / Tevhid-Tenzih (الرب İfadesinin Allah Hakkında Kullanımı) .....	129
2.3. Mecaz-Kinaye İlişkisi ve Anlama Etkileri (وَجْه Kelimesinin Allah İçin Kullanımı) .....	131
<b>SONUÇ</b> .....	<b>134</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>141</b>
<b>EKLER</b> .....	<b>152</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>153</b>

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. İmrân Ailesi 1.....	41
Şekil 2. İmrân Ailesi 2.....	42
Şekil 3. İmrân Ailesi 3.....	43

## SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

a.s.	: aleyhi's-selâm
b.	: bin, ibn (oğlu)
B.A.E	: Birleşik Arap Emirlikleri
bk.	: bakınız
bs.	: baskı, basım
c.	: cilt
çev.	: çeviren
ed.	: editör
h.	: hicrî
H.z.	: hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı (Marmara Üniversitesi)
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
m.	: miladî
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: ölümü
s.	: Sayfa, Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
ts.	: tarih yok
vb.	: ve benzeri

## **GİRİŞ**

## I. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI VE MECRASI

Nahiv alimleri insan ağızından dışarı atılan bir lafzın<sup>1</sup> kelim olması için ‘müfid’ olması gerektiği şeklinde bir şarttan bahsederler.<sup>2</sup> Her ne kadar müfid vasfıyla; ‘Kendisiyle iktifa edilmesi yeterli/tamam olan şey.’ kastedildiği söylene de<sup>3</sup> bu ifadenin anlamı aslında dil düşünce ilişkisinde saklıdır ve kelamın kelam olmadan önceki serüveninde aranmalıdır. Şöyle ki; insan düşüncesinin nesnesi olan dış dünyadaki varlıklar düşünme sürecine dış dünyadaki somut varlıkları ile girerler ve süreç sonucunda soyutlanmış zihnî varlıklar (tasavvurât) haline gelirler. Bu ikinci bir aşamadır ve varlıkların zihindeki oluşlarının keyfiyetini ifade etmektedir. İnsan, bu süreci sağlıklı olarak işletip belli birtakım tasavvurâta ulaştığında bunu konuşmaya dökerse, ortaya konulmuş lafız müfid<sup>4</sup> bir lafız (kelâm) olur. Ancak bu sürecin ürünü olmayan, geliş güzel seslerin biraya getirilmesinden ortaya çıkan bir lafız ortaya atıldığında, bu lafız kelam diye nitelendirilmez. Buradaki süreç itibara alındığında düşüncenin söz ile ifade edilmesinin mümkün olduğu anlaşılacakla birlikte hiyerarşik bir sıralama da yapılabilir. Buna göre bu süreçte ontolojik açıdan düşünülenin konuşulandan önce geldiği gibi, düşüncenin de konuşmadan önce geldiği görülmektedir. Bu bağlamda kelamın müfid olması da; o kelamın hakiki (dış dünya) yahut hayali (zihnî) düzlemde bir karşılığa sahip olması demektir.<sup>5</sup> Bununla birlikte dil olgusunu bireylerin iletişim ihtiyacı ile ilişkilendiren yaklaşıma göre de; insan, zihninde oluşan birtakım manaları başka bireylere aktarmak ister. Bu, lafızdan önce zihinde bir mananın mevcudiyetini gösterir.<sup>6</sup> Bunlardan hareketle düşünmenin de konuşma ile hiyerarşik bir ilişki imkânı içerisinde olduğu

---

<sup>1</sup> Ebû Abdırâhmân el-Ferâhîdî Hâlîl b. Aşmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.), 8/161; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Gavs Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 14/273; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu'l-meşkâyi'l-lüğa*, thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn (Şam: Dâru'l-Fikr, 1399), 5/259.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf en-Nahvi İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-neda ve bellü's-sada*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire, 1383), 43.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Muhammed İbnü'n-Nazım, *Şerhu İbni'n-Nazım ala elfiyeti İbn Malik*, thk. Muhammed Basil Uyun Sevved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5; İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-neda ve bellü's-sada*, 1/44.

<sup>4</sup> ‘Müfid lafız’ nitelmesini ‘bir anlam ifade eden lafız/kelâm’ şeklinde Türkçeleştirebiliriz.

<sup>5</sup> Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 39,40.

<sup>6</sup> Muhammed İsa Yüksek, *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi, 2020), 41.

anlaşılmaktadır. Bu manada kullanılan dilin düşünceden bağımsız olmadığı anlaşıldığı takdirde, özelden de belâgatın kelimadan kopuk olmadığı, aksine irtibatlı ve iç içe oldukları söylenebilir.<sup>7</sup>

Dil-düşünce ilişkisi bağlamında belâgat-kelam ilişkisi ile ilgili bir diğer dikkat çeken nokta ise mantık külliyatında kendini göstermektedir. İlkçağ Yunan filozoflarından olup, çoğu ilmin kurucusu olmasının yanında bilhassa yazmış olduğu *Metafizik* kitabının *Mâ ba'de't-tabia* (fizikten sonraki) ismiyle -diğer birçok eseri gibi- Arapça'ya tercüme edilmesi<sup>8</sup> suretiyle İslam felsefesine doğrudan etki etmiş bir isim olan Aristo'nun,<sup>9</sup> *Retorik* (hitabet) isminde bir kitap yazması, bu eserin temelde hitabet sanatının mantığını inşa etme üzerine kurulu olması ve İslam düşünürlerince mantık külliyatından addedilmesi<sup>10</sup> de dil ve onun edebi inceliklerinin düşünce ile irtibatını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü bilindiği üzere mantık, insanın düşünmesini (nutk-u batın) ve konuşmasını (nutk-u zahir) formel/sûri olarak<sup>11</sup> düzenlemeyi ve ölçülü bir hale getirmeyi hedefler.<sup>12</sup> Her ikisi de kendi içinde nevi şahsına münhasır özellikler barındırsalar da bu iki açıdan bakıldığında retorik-felsefe ilişkisi ile belâgat-kelam ilişkisi, ana hatlarıyla bir paralellik arz etmektedirler. Bu iki ilişki arasındaki irtibat farklı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte burada genel çerçevenin tespiti açısından kısaca zikredilmekle yetinilmiştir. Çalışmanın asıl konusu ise bunlardan ikincisi ile irtibatlı olup, daha ziyade İslam düşünce geleneğinde dil-düşünce ilişkisinin<sup>13</sup> bir dalına karşılık gelen

---

<sup>7</sup> Bu irtibat bir zorunluluk ilişkisi değildir. Anlatılmaya çalışılan irtibat, doğru işletilmiş nazarî süreçleri ve bu süreçlerin sonuçlarını esas almaktadır.

<sup>8</sup> Mahmut Kaya, "Aristo", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/377.

<sup>9</sup> Aristo felsefesi ve üzerine eklenen yorum geleneğinin oluşturduğu entelektüel birikim İslam filozofları tarafından tevarüs edilip yeniden bir yorumlama girişimine mevzu olmuştur. Bu yeni yorumlama faaliyeti Aristoculuğun üçüncü önemli dönüşüm evresini teşkil etmektedir. Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İlmî Araştırmalar (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 81.

<sup>10</sup> Ali Tekin, "Retorik", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 1; Emel Sünter, "Fârâbî'nin Retorik Anlayışının Özgünlüğü", *Beytulhikme* 9/4 (2019), 1161. Aristo'nun Retorik'i ondan sonraki dönemlerde mantık külliyatına eklenmiştir.

<sup>11</sup> Formel/sûri kaydı mantığın şekil ile ilgilindiği içerik ile ilgilenmediğini göstermek için koyulmuş bir ihtirazdır.

<sup>12</sup> Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî Ebherî, *Mantık (İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü)*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 5.

<sup>13</sup> Burada kurduğumuz dil düşünce ilişkisi, bu iki kavramın birbirine indirgenmesini ifade etmemekle beraber bu iki kavram arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmektedir. Çünkü her ne kadar insan zihninde henüz dil ile temsil edilmemiş birtakım kavramlar oluşabilse de en nihayetinde bu kavramların dildeki mevcut



Belâgat-Kelam ilişkisi özelindedir ve bunun *el-Keşşâf* ile *Fütûhu'l-gayb* eserlerindeki yansımalarının keyfiyeti üzerinedir.

Dil-düşünce ilişkisi açısından göz önüne alınması gereken bir başka şey de; Belâgat ilminin gelişim serüveni ve sistematikleşmesinin Kelam ilmi ile onun tarihi ve nazarî serüveninden kopuk olmadığı gerçeğidir. Şöyle ki; Allah'ın isim ve sıfatları, insan fiilleri, iman, küfür, şefaât vb. konularda tartışan kelam ulemasının belâgat ilmi ile irtibatlı olmalarını zorunlu kılan iki temel nokta vardır.<sup>14</sup> Bunlardan ilki nas denilen İslam'ın otorite metinlerini, edebi inceliklerine ve belâğî nüktelerine kadar anlama gerekliliğidir. İkincisi ise itikâdî ve kelamî mevzularda hasımlarını ilzam etmek için İslam'ın kurucu metinlerinin diline ve edebiyatına hâkim olup bu alanlarda söz sahibi bir konumda olabilme ayrıcalığıdır. İlki belâgatın daha çok nazarî yönü olan klasik belâgat ilmini teşkil etmekteyken ikincisi ise belâgatın daha ziyade amelî (pratik) yönü olan hitabet (retorik) kısmını teşkil etmektedir. Kısacası mütakellimûnun belâgat ilminde söz sahibi olması gerekliliği yalnızca nazarî belâgat ile sınırlı olmayıp hitabet (retorik) belâgatına da (pratik belâgat) sahip olabilmeyi gerektirmektedir. Nitekim bir şeyin içeriği kadar sunumunun da önemli olduğu ve sonuca doğrudan etki ettiği bir gerçektir. Örneğin; dönem dönem itikâdî bir tab'a bürünen hilafet tartışmalarında Emevi hükümdarlarının ve Hz. Ali taraftarı ünlü hatiplerin hutbeleri, Ehl-i Sünnet'in ilk kelimcilerinden kabul edilen Hasan-ı Basrî'nin<sup>15</sup> ve onun öğrencisi olup bir başka itikâdî fırkanın kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın meşhur hutbeleri, yine bir başka itikâdî fırka olan Şiilerin geleneklerinde çok önemli bir yer tutan kendilerine has şikâyet ve duygusallık yüklü hutbeleri<sup>16</sup> gibi tarihi veriler ve vesikalar olarak elimizde bulunan birçok muayyen örnek, Kelamî ve itikâdî mevzuların belâgatın pratik kısmıyla da (retorik-hitabet) ilişkili

---

yapılardan bağımsız oluşmadıkları ve varlıklarını da dilin mevcut yapılarına katılarak gerçekleştirdikleri müsellemdir. Buradan hareketle dilin düşünceye ev sahipliği yapan bir konumunun olduğu söylenebilir. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat : Abdülkadir el-Cürcanî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik), 161.

<sup>14</sup> Hasan Tevfik Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelamı Bağlamında Kelam-Belağat İlişkisi* (Isparta: Dilara Yayınları, 2012), 17.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11/697; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Cemâa Hamevî, Vehbi Süleyman, *İdâhu'd-delîl fî kat'i hucesi ehli't-ta'fil* (Mısır: Dâru's-Selâm, 1410), 1/21.

<sup>16</sup> Hüseyin Elmalı, "Hitabet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/159.

olduğunu ortaya koyacak niteliktedir. Yine kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'dan bahsedilirken أَحَدُ الْبُلَغَاءِ الْمُتَكَلِّمِينَ (güzel konuşan kelimcilerden biri...) şeklinde tavsif edilmesi de bu şekilde hem hatip hem kelamcı birtakım kimselerin varlığını ve kelamcılar arasında hatipliğin yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>17</sup> Bütün bunlar kalamî fikirlerin daha güçlü bir şekilde seslendirilebilmesi için belâgatın nazarî ve amelî yönlerine ne denli ihtiyaç duyulduğunu gösterir niteliktedir. Bu doğrultuda; çalışmamızda yer yer itikâdî mevzuların seslendirilmesi bağlamında kelamın pratik belâgatla (hitabet) ilişkisine dair mevzulara da değinilmiştir ancak bu çalışmanın asıl konusu bunlar içerisinden daha ziyade ilki ile ilgilidir ve bu sebeple ele alınan mevzuların çoğunluğu kelamın nazarî belâgat ile ilişkisi üzerine bina edilmiştir.

Çalışmanın mevzuî çerçevesi bu şekilde belirlendikten sonra bu konunun mecrasının da tespiti gerekmektedir. Buna göre çalışmanın üzerinde yürüyeceği ana isimler *el-Keşşâf* sahibi Zemaşerî (ö.538/1144) ve onun en ünlü haşiyelerinden biri olan *Fütûhu'l-ğayb* sahibi Tîbî'dir. (ö.743/1343). Aralarında yaklaşık iki yüz yıllık bir süre bulunan bu iki müfessir hem itikatta hem de amelde farklı mezheplere tabi isimlerdir. Şöyle ki Zemaşerî itikatta Mu'tezilî, fıkhıta Hanefî iken<sup>18</sup>; Tîbî itikatta Eş'arî, fıkhıta ise Şafîî'dir.<sup>19</sup> Bu münasebetle bu iki alimin nasrlara yaklaşımları hem yöntem açısından hem

---

<sup>17</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 6/7; Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffârîni, *Levâ'ihu'l-envâri's-seniyye ve levâkıhu'l-efkâri's-sünniyye şerhu Kaşîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Hâ'iyye fi 'akîdeti ehli'l-âşâri's-Selefiyye*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415), 2/276; Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtu'u'l-esrâri'l-eşeriyye şerhu'd-Dürreti'l-mudîyye fi 'akîdeti'l-(akdi ehli'l-) fırkati'l-merdıyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1403), 1/12.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şeybânî Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (Kahire - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî - Müessesetül-Kütübis-Sikâfiyye, 1406), 3/268; Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1414), 6/2688.

<sup>19</sup> Kaynaklarda Tîbî'nin fikhî mezhebiyle ilgili bir bilgi bulunmamakta Şafî tabakat kitaplarında da ismi geçmemektedir. Ancak -çalışmanın muhtelif yerlerinde de değineceğimiz üzere- eserinin neredeyse her sayfasında Şafî alimlere referansta bulunup onlar hakkında 'imam' vb. ifadeler kullanması, meselelerin büyük bir kısmında Şafî alimleri tasdik etmesi ve onların yolundan gitmesi gibi sebeplerden dolayı Şafî mezhebine müntesip olduğunu düşünmekteyiz.

Tîbî'nin mezhebi hakkında geniş bir değerlendirme ve bazı ahkam ayetlerindeki tutumunun analizi için bk. Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi Ve Hadis Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 162-165; Muhammed Macit Kurt, *Bir Zemaşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an knâ'i'r-rayb"* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 14-18.

de sonuç açısından çok farklı olabilmektedir. Çalışmanın ilerleyen safhalarında da detaylıca muayyen örnekler üzerinden ele alınacağı üzere bu farklılık zaman zaman birtakım gerilimler ortaya çıkartsa da içerdiği fikri zenginlik ve her iki ismin sahip olduğu ilmi enginlik sebebiyle İslam düşünce diyalektiğinin<sup>20</sup> en güzel örnekliklerinden birisini sunmaktadır. Bu iki ismi incelemeye değer kılan bir diğer yönleri ise her ikisinin de özellikle dil ilimlerinde otorite olmalarıdır.<sup>21</sup> Aynı durum kelim için de geçerlidir. Kelam ilminde derinlikli bir vukufiyet sahibi olan Zemaşşerî<sup>22</sup> her ne kadar Mu'tezile kelamında etkili bir isim olmasa da<sup>23</sup> mezhebi ile övünmesi<sup>24</sup>, eserinde mezhebini açıkça savunması ve son Mu'tezilî mütekellim olarak kabul edilmesi<sup>25</sup> vb. sebeplerden ötürü mezhebî bağı güçlü bir müfessir olarak öne çıkmaktadır. Tîbî'nin ise Ehl-i Sünnet akidesinde bir müfessir olup bilhassa Eş'arî imamların görüşlerden çokça nakledip<sup>26</sup> bunları benimsemesinden de anlaşılacağı üzere Eş'arî mezhebine mensup olduğu söylenebilir. İşte bu çalışmada Zemaşşerî ve Tîbî'nin sahip oldukları bütün bu farklı aidiyetliklerin yol

---

<sup>20</sup> Diyalektik derken, bu ifadeden bir anakronizme düşüldüğü anlaşılmamalıdır. Bu müfessirler arasında iki asırlık bir zaman farkı vardır ancak şerh-haşiye kültürünün nevi şahsına münhasır bir özelliği olan; tarihi metinleri tekrardan canlandırıp yeni bir diyalogun ve bağlamın içerisine çekebilme imkânı kanaatimizce bu cümleyi kurmaya fırsat tanımaktadır.

<sup>21</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/168; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 8/15; Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâût, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İRCİCA, 2010), 2/37; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî (Suudi Arabistan: Meketebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417), 1/277.

<sup>22</sup> Mustafa Öztürk - M.Suat Mertoğlu, "Zemaşşerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/236.

<sup>23</sup> Öztürk - Mertoğlu, "Zemaşşerî", 44/236.

<sup>24</sup> Öyle ki Zemaşşerî kendisine açıkça 'Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî' denilmesini isterdi. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/170; Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdü's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 6/39.

Mu'tezile mezhebinin kendine has bir özelliği olarak kaynaklarda zikredilen şu bilgi de oldukça manidardır; Mezhepler kendilerine verilen lakapları kabul etmezler. Sadece Mu'tezile mensubu olanlar kendilerine verilmiş olan lakabı kabul edip onunla övünürler. Kanaatimize göre bu durum onların sadece Kur'an teviliinde değil genel manada her şeyi tevil ederek lehlerinde kullanabilmeleri ile ilgilidir. Bu doğrultuda onlar kendilerini şirkten uzaklaşmış anlamında Mu'tezile kabul ederler. Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut/Berlin: Darü'l-Farabi, 2017), 121.

<sup>25</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmî, 1411), 4/60.

<sup>26</sup> Velid b. Ahmed Zebîrî vd., *el-Mevsû'atü'l-müeyyessa fi terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-luga* (Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1424), 1/806.

açtığı müsadere-i efkarın ortaya çıkarttığı zengin ve münbit ilmi tartışma ortamına mercek tutulmaya çalışacaktır.

## II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI, YÖNTEMİ VE LİTERATÜR KRİTİĞİ

Bu çalışmanın üzerinde icra edildiği ana kaynak olan *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb* isimli eser hakkında bilgi vermeden önce bu eserin tefsir literatüründeki konumunun tespiti bağlamında öncelikle mensup olduğu geleneğin yani 'Tefsir şerh ve haşiye geleneğinin' genel bir portresi çizilecektir. Böylelikle çalışmada ele alınan ana kaynağın üzerinde yükseldiği zemin hakkında temel bilgilerin sunulması hedeflenmektedir. Ardından bu eser üzerine yürütülmüş ikincil çalışmalardan kayda değer olanlar hakkında bilgi verilecektir. Akabinde de bu çalışmada yararlanılan yan kaynaklara ve çalışmanın yöntemine değinilecektir.

Tefsir şerh ve haşiye geleneğinin temelde iki eser üzerinde yoğunlaştığı bilinmektedir. Bunlar Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf*<sup>27</sup> ve Kâdı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzil* isimli eserleridir.<sup>27</sup> Ancak *Envâru't-tenzil* esas itibariyle *el-Keşşâf* üzerine yazılmış bir çalışma izlenimi vermektedir ve en önemli kaynağının *el-Keşşâf* olması da<sup>28</sup> bunu destekler niteliktedir. Diğer yandan her ne kadar onun *el-Keşşâf*'in bir özeti olduğu söylenirse de<sup>29</sup> orijinal yönleri bulunması sebebiyle onun salt muhtasara indirgenemeyecek bir eser olduğu da bir gerçektir.<sup>30</sup> Bu açıdan bakıldığında aslında *Envâru't-tenzil*'in ve onun üzerine gelişmiş literatürün de *el-Keşşâf* literatüründen ayrı olmadığı sonucuna varılabilir. Nitekim Beyzâvî haşiyelerinde *el-Keşşâf*'a yönelik yüzlerce atfın bulunması da bunu göstermektedir. Buradan hareketle Zemaşşerî'nin muhalled eseri *el-Keşşâf*'in, tefsir şerh ve haşiye geleneğinin müntehası olduğu ve bu iki

---

<sup>27</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/421.

<sup>28</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/267; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 166.

<sup>29</sup> Hatta Zehebî *Envâru't-tenzil*'in *el-Keşşâf*'in bir muhtasarı olduğunu ileri sürmektedir. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1/211.

<sup>30</sup> Polat ise daha farklı bir yaklaşımla bu konudaki uç görüşleri cemedercesine *Envâru't-tenzil*'in *el-Keşşâf* üzerine yazılmış bir haşiye niteliğinde olduğunu bununla birlikte bu eserin şerh ve haşiye kültürünün en özgün örneği olduğunu ileri sürmektedir. Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker yayınları, 2015), 194.

eser ve üzerlerinde yürütülen çalışmaların birbirlerinden inkişaf etmiş güçlü dallar olduğu söylenebilir.

*el-Keşşâf*'ın tefsir şerh ve haşiyeler geleneğindeki bu kurucu vasfı ile hiyerarşik ve kronolojik öncü konumu belirlendikten sonra onun üzerine inşa edilmiş olan literatür<sup>31</sup> içerisinde bu çalışmada ele alınacak olan Ebû Muhammed Şerefüddin et-Ṭîbî'nin *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb* isimli eserinin literatürdeki yeri ve önemine değinmek gerekmektedir. Süyûtî'nin altı koca ciltten meydana geldiğini belirttiği ve *el-Keşşâf* haşiyelerinin en güzeli dediği bu eser<sup>32</sup> için Edirnevî, bazılarının; 'Ṭîbî haşiyesi olmadan *el-Keşşâf* okunmaz.' dediklerini kaydetmektedir.<sup>33</sup> Bunun sebebi ise onun *el-Keşşâf* taki itizâlî fikirlere dikkat çekip okuyucuyu bunlara karşı uyarma gayretidir. İbn Haldun *Mukaddime*'sinde buna işaret ederek Ṭîbî'nin *el-Keşşâf* taki itizâlî fikirlerini deliller getirerek çürütmeye giriştiğini, ayetlerdeki belâgatın Mu'tezile mezhebinin iddia ettiği doğrultuda değil ancak Sünni kanaatlere uygun olarak bulunduğunu ortaya koyduğunu ve bunda muvaffak olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup> Bütün bu yönlerine ek olarak *Fütûhu'l-ğayb*'ın nicelik açısından *el-Keşşâf* üzerine yapılan en kapsamlı çalışma olmasının yanında,<sup>35</sup> şerh-haşiye geleneğinde kendinden sonraki eserlerin de ana kaynağı olması ve neredeyse tüm haşiye literatüründe kendisine atıflar yapılmış olması,<sup>36</sup> bu eserin nitelik olarak ta en önemli *el-Keşşâf* haşiyelerinden biri olduğunu göstermektedir.

---

<sup>31</sup> Zemaşşerî üzerine yazılan şerh ve haşiyeler ile bunlar hakkında bilgi için bk. Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yalıtıkaya - Rifat Bilge Kilisli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360), 2/1477-1483.

<sup>32</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1424), 1/11.

<sup>33</sup> Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/277; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/549; Cevdet Bey Bergamalı, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları), 134.

<sup>34</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları), 788-789.

<sup>35</sup> Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı), 94.

<sup>36</sup> M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü Zemaşşeri'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 95.

Dünya kütüphanelerinde tespit edilmiş 168 adet mahtut nüshası bulunan<sup>37</sup> *Fütûhu'l-ğayb*'in Suyuti'nin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla klasik dönemde altı ciltten oluşan bir yazması tedavüldeydi.<sup>38</sup> Sonraki dönemlere gelindiğinde ise Bergamalı Cevdet Bey'in ifadelerine göre bu haşiyenin Mısır'da *Fütûhu'l-ğayb an mevâdi 'i'l-ğayb* ismiyle basıldığı bilinmektedir.<sup>39</sup> Daha sonraki dönemlerde ise kısmi tez çalışmalarına (Y.Lisans/Doktora) konu olan bu eser farklı şahıslar tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bunlardan Hasan b. Ahmed el-'Umarî'nin hazırladığı çalışma<sup>40</sup> nispeten daha düzgün ve itinalı iken, Sâlih Abdurrahman Fâiz<sup>41</sup> ile Emced Ali Şâh'ın çalışmalarında<sup>42</sup> bazı problemlerin bulunduğu müşahede edilmektedir. Öyle ki bunlardan ikincisinin hem dipnotlarında hem de ana metninde, tahkikte unutulup baskıdan sonra elle yazmak suretiyle ikmal edilen kısımlar sıkça göze çarpmaktadır.<sup>43</sup> Bu çalışmada esas alınan nüsha ise editörlüğünü Muhammed Abdurrahim'in yürüttüğü, dirase kısmını Cemil Benî Atâ'nın hazırladığı, tahkikini İyad Ahmed Gavc'ın başını çektiği bir heyetin 1433 yılında tamamladığı ve Dubâi'de (B.A.E) Kur'ân-ı Kerim çalışmalarının yürütüldüğü uluslararası bir kurum olan 'Câizetü Dabî ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm' tarafından 1434/2013 yılında neşredilen baskıdır.

*Fütûhu'l-ğayb* üzerine yukarıda atıfta bulunduğumuz tahkik-tez çalışmaları dışında başka birçok ikinci el çalışma yapılmış olmakla birlikte bunlar içerisinde bu çalışmanın konusu ile ilgili olup öne çıkanlar şunlardır:

- Menhecü't-Ṭîbî fî't-tevcîhi'l-belâğî li'l-kırâati'l-Kur'âniyye

---

<sup>37</sup> Heyet, *el-Fihristü 'ş-şâmil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût : ulumü'l-Kur'an: mahtutatü't-tefsir ve ulumuhu*. (Amman: Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetu Al-i'l-Beyt), 1989), 389-394.

<sup>38</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beydâvî*, 1/11.

<sup>39</sup> Bergamalı, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 134.

<sup>40</sup> Hasan b. Ahmed 'Umarî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü Âl-i İmrân)* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 1416).

<sup>41</sup> Sâlih Abdurrahman Fâiz, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü Bakara 1-117)* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413).

<sup>42</sup> Emced Ali Şâh, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü'l-Enâm)* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, ts.).

<sup>43</sup> Şâh, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü'l-Enâm)*, 228, 229, 267,297,334, 335, 356, 386, 414, 434.

Çok yakın bir tarih olan 1440/2019 yılında tamamlanmış ve 288 sayfadan oluşan bu doktora tezi, Vâil b. Ömer tarafından Abdulkhakim bin Raşid eş-Şibrîmî gözetiminde hazırlanmıştır. Bu tez kısmî bir çalışmadır ve temelde kıraat farklılıklarının belâgi yönleri üzerine eğilmektedir. Çalışmada Tîbî'nin kıraatler konusunda *Fütûhu'l-ğayb*'da uygulamış ve izlemiş olduğu yöntemler içerisinden belâgat tercihleri ve bu tercihlerin sebepleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca *Fütûhu'l-ğayb*'ın kaynaklarının araştırıldığı bu çalışmada Tîbî'nin kıraatlere yönelik tutumları incelemeye alınmıştır. Özellikle on mütevatir kıraat üzerinden yürütülen bu çalışmada kıraat rivayetleri ve senetlerinin sıhhatlerine de değinilmiştir.

- Mesâilu ilmi'l-meânî fî kitâbi'l-*Fütûhu'l-ğayb*

Suudi Arabistan'da Külliyyetü'l-Lugatîl'l-Arabiyye bünyesinde hazırlanmış bir yüksek lisans tezi olan bu çalışma 1433/2012 yılında tamamlanmış 744 sayfadan oluşan bir tahkik çalışmasıdır. Muhammed b. Raşid tarafından Ali b. Dahîlillah'ın gözetiminde tamamlanan bu tez temelde *Fütûhu'l-ğayb*'ın meani ilmi ile ilgili kısımlarını tahkik edip tahlile tabi tutan bir çalışmadır.

- Menhecü'l-İmâm Şerefi'd-dîn et-Tîbî fî tefsîrihi *Fütûhu'l-ğayb*

Bu çalışma Mısır'daki el-Mıma Üniversitesi bünyesinde Muş'îl İvaz el-'Anzî tarafından Muhammed Abdurrahim Muhammed gözetiminde din bilimleri alanında hazırlanmıştır. 1439/2018 yılında tamamlanan bu tez 307 sayfadan oluşmaktadır. 2 ana bölüme ve 11 alt başlığa ayrılan bu çalışmanın ilk bölümünde Tîbî'nin tercemesi, aile hayatı ve ilmi kişiliği detaylıca ele alınmaktadır. Ardından *Fütûhu'l-ğayb*'ın rivayet yönü, esbab-ı nüzule yaklaşımı ve dil ilimlerini kullanımı gibi konular ele alınmaktadır. Bunlardan başka Tîbî'nin Mu'tezile mezhebinin görüşleri doğrultusunda *el-Keşşâf*'ta karşılaşılan itizâlî konulardaki tutumu ve fikhî duruşu ele alınmıştır. Ayrıca Tîbî'nin israiliyyat konusundaki tutumuna, bazı meselelerdeki tercihlerine ve Zemaşserî'ye yönelttiği eleştirilere değinilmiştir.

- El-İstiâretü't-temsîliyye inde'l-İmâm et-Tîbî

Ürdün Üniversitesi bünyesindeki 'İmâdetü'l-bahisi'l-'ilmî'de 1/45 cilt ve sayı numaralarıyla 319-336. sayfalar aralığında yayımlanan hakemli bir araştırma makalesi olan bu çalışma 1439/2018 tarihlidir. Çift yazarlı olan bu makalenin yazarları sırasıyla

Ömer Abdulkerim Halil ve Dr. Süleyman Muhammed Ali'dir. Makalede *Fütûhu'l-ğayb* üzerinden Tîbî'nin istiâre-i temsîliyye hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Tîbî'nin makalede vurgulanan en önemli özelliğinin 'istiâre-i temsîliyye' ıstılahını kullanarak bu ıstılahı kullanmayan Zemaşşerî'nin imdadına yetiştiği gerçeği olduğu söylenmektedir. Bu yönüyle bu çalışmanın Tîbî'nin Zemaşşerî'ye ıstılahi açıdan yaptığı katkılar üzerine eğildiği söylenebilir.

- El-İmâm Şerefu'd-dîn et-Tîbî tecdîdâtuhu ve cuhûduhû'l-belâğiyye

Abdulvahid Allam gözetiminde Abdulhamid el-Hindavi tarafından 1991 yılında tez olarak hazırlanıp sonra kitap olarak bastırılan bu çalışmaya maalesef ulaşamadık. Ancak konuya ilgi duyanların ulaşmalarına önayak olabilir umuduyla burada adına yer vermeyi uygun gördük. İsminden anlaşıldığı kadarıyla bu çalışma Tîbî'nin belâgat alanında getirdiği yenilikleri ve katkıları konu almaktadır ve bu yönüyle belâgat alanında orijinal yönleri haiz bir çalışma olmak hedefinde ve iddiasındadır.

- Bir Zemaşşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Futûhu'l-Ğayb Fi'l-Keşf 'An Kınâ'î'r-Rayb"

Bu çalışma 2017 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi bünyesinde Muhammet Sacit Kurt tarafından Prof. Dr. Mehmet Akif Koç gözetiminde hazırlanmıştır. Bu çalışmada *Fütûhu'l-ğayb*'ın tefsir haşiye geleneği içerisindeki yeri gösterilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Tîbî'nin Mu'tezilî Zemaşşerî'ye yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Tefsir şerh ve haşiye literatürünü tanıtmaya ve *Fütûhu'l-ğayb*'ın buradaki konumuna işaret etme noktalarında başarılı görünen bu çalışmanın en önemli bölümü olan '*Fütûhu'l-ğayb*'da Mu'tezile Eleştirisi' ismindeki üçüncü kısmı, Tîbî'nin Mu'tezilî Zemaşşerî'ye yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır. Bu bölümün konuları ele alma ve içerik bakımından yeterli olduğu söylenebilse de tasnif açısından problemlili olduğu görülmektedir. Ayrıca tezin ilk bölümündeki titizliğin bu bölümde elden bırakıldığı hissedilmektedir. Büyük bir yekun tutmasına rağmen bu bölümdeki Zemaşşerî eleştirileri yalnızca Mu'tezile'nin usul-ü hamse tasnifine göre kısımlandırılmış yalnızca beş başlıktan ibarettir. Konuların ayrıntılarının görülemediği bu içerik kısmının okuyucuyu yönlendirme ve teşvik etme noktasında biraz eksik kaldığı söylenebilir.



Görüldüğü üzere bu çalışmalar bazılarının kapsamının çok dar olması, bazılarının ise kapsamının çok geniş olması sebebiyle tatmin edici ve dengeli bir örneklik sağlamamaktadırlar. Yine bazısında birtakım tasnif problemleri olmakla birlikte tezi tez yapan bölümün yani ‘tezin tezi’ denilen kısmın diğer kısımlar yanında sönük kaldığı görülebilmektedir. Bizim çalışmamızda ise yukarıda kısaca kritik ettiğimiz selef çalışmaların eksikliklerini tamamlamak daha bütüncül bir tablo ortaya koymak bunu da daha dengeli bir örneklem üzerinden yürütmek hedeflenmektedir. Bu doğrultuda on altı ciltlik bir yekûn tutan *Fütûhu’l-ğayb* daha önceki çalışmalarda spesifik olarak ele alınmamış bir yönü ile -mecaz ve mecazın alt dalları özelinde- ele alınacaktır. Yine selef çalışmalardan farklı olarak dilbilimsel tartışmaların yalnızca kelimî meseleler üzerinde icra edilenleri incelenecektir. Böylelikle diğer disiplinler dışarıda kalacaktır. Yine bu kısıtlamayla meselelerin üzerine daha detaylı eğilebilmeyi hedeflemenin yanında disiplinler arası savrulmalara düşmemek hedeflenmektedir. Ayrıca bütün bunlarla tezin örnekleminin daha dengeli ve yeterli olması gözetilmektedir.

Bu çalışmada ana kaynak olan *Fütûhu’l-ğayb* ve *el-Keşşâf* dışında birçok eserden faydalanılmıştır. Bu doğrultuda ihtiyaç duyulan kaynaklara sık sık müracaat edilmiş, yeri geldikçe de bu eserlere referanslarda bulunulmuştur. Bu kaynakların başında ulûmu’l-Kur’ân eserleri gelmektedir. Bunlar içerisinde de en sık müracaat edilenler:

- el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân (Zerkeşî)
- el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân (Süyûtî)

Yan kaynaklar içerisinde başvurulan bir diğer referans grubu klasik belâgat kaynaklarıdır. Bunlar içerisinde en sık müracaat edilenler:

- Esrârü’l-belâğa (Abdülkâhir el-Cürcânî)
- Delâilü’l-i’câz (Abdülkâhir el-Cürcânî)
- Miftâhu’l-ulûm (es-Sekkâkî)
- Hâşiyetü’l-Desûkî ‘alâ Muhtasarü’l-Meânî (Desûkî)
- el-Aṭvel şerhu Telhîşi’l-Miftâhi’l-‘ulûm (İsâmüddîn el-İsferâyînî ibn Arabşâh)
- el-Muṭavvel şerhu Telhîşi’l-Miftâhi’l-‘ulûm (Teftâzânî)

Yan kaynaklar içerisinde başvurulan bir diğer referans grubu genel nitelikli tarih kitapları, bibliyografik eserler ve genel nitelikli sözlüklerdir. Bunlar içerisinde en sık müracaat edilenler:

- Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân (İbn Hallikân)
- Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn (Kâtip Çelebi)
- Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm (Tehânevî)

Yan kaynaklar içerisinde başvurulan bir diğer referans grubu Tîbî'nin alıntılar yapıp referans gösterdiği kaynaklar olmuştur. Çalışmada yer yer başka vesilelerle bu kaynaklara da referans verilmekle birlikte daha ziyade Tîbî'nin bu kaynaklardan iktibaslarının sıhhatini denetlemek amacıyla başvurulmuştur. Bunlar içerisinde en önde gelenleri şunlardır:

- Mefâtîhu'l-ğayb (Fahrüddîn er-Râzî - *Fütûhu'l-ğayb* 'da geçen lakabıyla el-İmâm)
- Envârü't-Tenzîl (el-Beyzâvî)
- Meâlimü't-Tenzîl (el-Ferrâ' el-Begavî)
- Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu (Zeccâc)
- Tefsîru Râğıb el-İsfahânî (Râğıb el-İsfahânî)
- el-Câmi'u's-şâhîh (el-Buhârî)
- el-Câmi'u's-şâhîh (Müslim)
- Sünenü't-Tirmizî (Tirmizî)
- Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân (Râğıb. El-İsfahânî)

Bütün bu kaynaklar dışında -tezin sonundaki kaynakçada da görüleceği üzere- yer yer daha az sıklıkla başvurulan kaynaklar da mevcuttur. Ancak burada en sık atıfta bulunulan kaynakların başlıcalarına yer verilmekle yetinilmiştir.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda: Görüşme veya gözlem ile veri toplamanın mümkün olmadığı durumlarda ilgili konuya dair yazılı

verilere ulaşmak suretiyle kullanılan bir teknik olan<sup>44</sup> *dokümantasyon* tekniği (doküman-belge incelemesi tekniği) kullanılmıştır. Çalışmanın temelde eserler üzerinden fikir incelemesi şeklinde yürütülmesi hasebiyle bu teknik, çalışmanın her safhasında kullanılan en temel teknik olmuştur. Öte yandan yine nitel araştırma yöntemleri içerisinde; bir olayın ya da konunun içinde bulunduğu bütünlük bağlamında derinlemesine incelendiği bir teknik olan<sup>45</sup> *durum çalışması* tekniği kullanılmıştır. Bu iki temel teknik yanında; bir söylemin yapı ve biçimini irdeleyen, metinde açıkça ortaya konulanın da ötesinde ilk bakışta anlaşılmayan gizli anlamların-gerçeklerin ortaya çıkarılmasını sağlayan *Eleştirel söylem analizi* tekniği kullanılmıştır. Ayrıca iki isim arasındaki paralellikler, etkilenmeler ve benzerliklerin ele alınması sebebiyle *analoji* ve *karşılaştırma*; meselelerin kurumlar (mezhepler) üzerinden okunup isimler (müfessirler) üzerinde icra edilmesi ve isimler üzerinden okunup kurumlar üzerinde icra edilmesi sebebiyle *tümdengelim* ve *tümevarım*; bütün bu mülahazaların kısmi ve toplu irdelenmesi için de *değerlendirme* ve *analiz* kullanılmıştır.

Bir tefsir tezi olması ve bu sebeple ana kaynaklarında yürütülen tartışmaların Kur'ân ayetleri üzerine odaklanmış olması hasebiyle bu çalışmanın hemen her başlığı altında ayet meallerine yer verilmiştir. Bu mealler bizzat tarafımızca verilmiş olup, şekil ve içerik açısından bir tercüme hatasına düşülmemesi amacıyla piyasadaki diğer meallerle de karşılaştırılarak sağlamaları yapılmıştır. Meallerinden karşılaştırma yaptığımız başlıca kişi ve kurumlar şunlardır; Elmalılı (sadeleştirilmemiş), Diyanet işleri (eski ve yeni), Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş.

---

<sup>44</sup> Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 430-431; Fatma Çapçioğlu - Öznur Kalkan Açıkgöz, "Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri", *Bilimsel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 213-214.

<sup>45</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 23; John Creswell, "Nitel Yöntemler", çev. Yüksel Dede, *Araştırma Deseni*, ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 187.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**(*EL-KEŞŞÂF*'İN ANLAŞILMASINDA TÎBÎ'NİN ROLÜ)**

*el-Keşşâf*; nisbeten veciz oluşu, gizli itizâlî fikirler bulundurması, temsiller kullanarak betimleyici anlatımlar yapmak suretiyle okuyucunun dikkatini başka mecralara çekmesi, kendi dönemine kadar Arap dili ve belâgati ıstılahlarının tam olarak yerleşmiş olmaması<sup>46</sup> vb. birçok hususiyeti barındırması sebebiyle tek başına anlaşılması güç olan eserlerdendir. Diğer yandan Zemaşşerî, en meşhur yönü olan dil ve edebiyat konularında otorite sayılmakla birlikte, çoğu zaman anlatımları arasında Arap dili ve belâgati ile ilgili verdiği bilgiler ve savunduğu görüşler tam olarak anlaşılammamaktadır. Çünkü o, bunları büyük bir ustalıkla Kur’ân metnine uygulayarak adeta metni homojenize edebilen bir üsluba sahiptir. Bu doğrultuda *el-Keşşâf* çoğu dilbilimsel tefsirin aksine teknik bir lügat kitabı olmaktan ziyade, dil verilerinin ve bilhassa belâgat sanatlarının Kur’ân metnine müellifinin kabulleri doğrultusunda tatbik edildiği bir Kur’ân pratiği olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle *el-Keşşâf* sunduğu edebi zevkin, tefsirdeki teknik detayları zaman zaman perdeleyebildiği bir eser olmaktadır. *Fütûhu’l-ğayb* işte bu noktalarda okuyucusuna *el-Keşşâf*’ı anlama açısından önemli imkanlar sunan bir haşiye olarak öne çıkmaktadır. Bu bölümde ise çalışmanın iki kesişim noktası olan belâgat ve kelam ilimleri bağlamında *el-Keşşâf*’ın anlaşılmasında *Fütûhu’l-ğayb*’ın rolüne değinilecektir.

## 1. İTİKADÎ KONULARDA *EL-KEŞŞÂF*’IN ANLAŞILMASI

Zemaşşerî’nin *el-Keşşâf*’ı, Mu’tezilî düşüncenin kemikleşmiş görüşlerini anlama noktasında kendisinden müstağni kalınamayan bir kaynak olmasının yanında, asırlar boyunca tefsir ilminde temel bir kitap olduğu konusunda taraftarlarıyla birlikte hasımlarının da müspet itiraflarına mazhar olmayı başarmış bir eserdir.<sup>47</sup> Bununla birlikte onun itizâlî düşüncelerini gizli bir şekilde tefsirine derç ettiği yönünde birtakım iddialar ortaya atılmıştır.<sup>48</sup> Ancak tabakat literatüründe onun mezhebini saklamadığı, aksine bununla övünüp el-Mu’tezilî lakabı ile çağrılmaktan kıvanç duyduğu açıkça

---

<sup>46</sup> Belâgat’ın bir ilim olarak sistematikleşmesi ve terimlerin belirmesi takriben dördüncü asır sonlarında başlamış yine takriben sekizinci asır sonlarına değin devam edegelmiş bir süreçtir. Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/388.

<sup>47</sup> Ignaz Goldziher, *el-Mezahibü’l-İslâmiyye fi Tefsîri’l-Kur’ân*, çev. Ali Hasan Abdulkadir (Kahire, 1363), 117.

<sup>48</sup> Mesut Kaya, “El-Keşşâf’ta Gizli İtizâl: ez-Zemaşşerî’nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 56 (2015), 107.

belirtilmektedir.<sup>49</sup> Bu sebeple onun tefsirinde mezhebi duruşunu saklama gayreti içerisinde olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken bir durum vardır ki o da *el-Keşşâf'ta* Zemaşşerî'nin mezhebi duruşunu saklayıp saklamamasına bağlı olmayan birtakım 'gizli itizâl' örneklerin bulunduğu gerçeğidir. Bu gizli itizâlî fikirler kasıtlı olarak gizlenmiş fikirler olmayıp muhtelif sebeplerden ötürü ilk anda herkesin fark edemeyeceği bazı mezhebi eğilimlerin Kur'ân yorumuna yansımalarıdır.<sup>50</sup>

Bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu bölümde; Zemaşşerî'nin tevillerindeki, her okuyucu tarafından ilk bakışta anlaşılamayacak ayrıntıların arkasındaki bazı itikâdî saiklerin ortaya konulmasında Tîbî'nin rolü incelenecektir.

### 1.1. *el-Keşşâf* Mukaddimesi Üzerinden İtizâl Okuması Yapması

Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinde kullandığı bazı ifadelerin itizâlî birtakım fikirleri çağrıştırması sebebiyle *el-Keşşâf* tefsiri üzerinde itizâlî fikir taraması şeklinde cereyan edecek yeni bir tartışma başlamıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla bir Eş'arî kelamcısı olan Sekûnî ile başlayan bu tartışma<sup>51</sup> zamanla *el-Keşşâf* literatüründe neredeyse her *el-Keşşâf* şarihinin dahil olduğu bir tartışma haline gelmiştir. Tîbî de bu konuda diğer şarihlerden geri durmamış, hatta *el-Keşşâf'a* yönelik itizâlî eleştirilerin en somut örneklerinden birisini haşiyesinde ortaya koymayı başarmıştır. Bu tartışma esas itibariyle *el-Keşşâf'a* bazı gizli itizâlî fikirlerin derç edildiği şeklinde bir iddianın doğrulanmasına yönelik ortaya konulan çabaları yansıtmaktadır. Ancak mezhebî kimliğini saklamayan hatta bununla övünen bir Mu'tezilî olduğu bilinen Zemaşşerî'nin,

---

<sup>49</sup> Bu doğrultuda kaynaklarda Zemaşşerî'nin kendisine açıkça 'Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî' denilmesini istediği zikredilmektedir. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*, 5/170; Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, 6/39.

<sup>50</sup> Zemaşşerî'nin itizâlî fikirlerin sonraki tefsirlere yansımaları üzerine bir tez yazılmıştır. Yazar bu tezini daha sonra makaleleştirerek yayımlamıştır. Yazar bu incelemelerinde Beyzâvî'nin on üç örnekte Zemaşşerî'nin itizâlî görüşlerinden etkilendiğini tespit etmiştir. Harun Abacı, "El-Beydâvî Tefsirindeki İtizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2014), 169.

Ayrıca bu tez için bk. Harun Abacı, *Beyzâvî ve Nesevî'deki İtizâl Etkilerinin İncelenmesi : (Beyzâvî ve Nesevî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

<sup>51</sup> Kaya, "El-Keşşâf'ta Gizli İtizâl", 10; Ömer Türker - Mustafa Akçay, "Sekûnî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.).

tefsirinin bir çok yerinde fikirlerini saklamadığı, hatta bunu zaman zaman hasımlarına hakaret etme seviyesine çıkacak kadar cesurca dile getirdiği görülmektedir.<sup>52</sup> Bu sebeple eserine mezhebî fikirlerini gizleyerek sokuşturduğu yönündeki temel iddianın tam olarak doğru olmadığı, onun yapısı gereği buna tevessül etmeyeceği söylenebilir. Ancak diğer yandan koca bir literatürü domine etmiş, uzun yıllar popülerliğini korumuş ve gündemde kalmış bu meselenin elbette bir gerçekliğinin de olması gerekmektedir. Bu sebeple söz konusu tartışmada aşırı tutumlar sergileyen savrulma örneklerinden ziyade<sup>53</sup> meseleye daha mutedil yaklaşip daha ılımlı bir üslup kullanan bununla birlikte itizâlî örneklere dikkat çekmeyi de ihmal etmeyen bir muhaşşi olan Tîbî'nin, *el-Keşşâf* mukaddimesi üzerine icra ettiği itizâl okuması, incelenmeye değer bir çaba olarak diğerlerinden ayrılmaktadır.

Tîbî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesine yönelik değerlendirmelerinin içeriğine bakıldığında onun bu değerlendirmelerini gerek teorik gerek pratik anlamda sistemli bir şekilde ve anlaşılır bir dille ortaya koyduğu görülmektedir. Tîbî'nin *el-Keşşâf* mukaddemesinin girişinde belirttiği üzere bu mukaddime Kur'ân-ı Kerîm'in taalluk ettiği konuları berâat-i istihlâl<sup>54</sup> sanatına uygun olarak içermektedir ve sunmaktadır. Bu doğrultuda Zemaşşerî *el-Keşşâf* mukaddimesinde öncelikle inzal-tenzil, tertip-telif, temyiz-tasnif, muhkem-müteşabih gibi Kur'ân-ı Kerîm'in hudûsu konusunda mezhebinin ve kendisinin duruşunu ifade etmede ona lazım olan meseleleri mevzubahis etmiştir.

---

<sup>52</sup> Bu konuda örneğin sufilere yönelik ağır ve belden aşağı hakaretleri için bk. 123-125

<sup>53</sup> Örneğin bazı araştırmalarda belirtildiği üzere Sekuni'nin itizâl eleştirisi konusunda Zemaşşerî'ye yönelik çok sert ifadeler serdettiği zikredilmektedir. Mustafa Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz Adlı Eserinde Keşşâf Eleştirisi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 35.

<sup>54</sup> Berâat-i istihlâl sanatı kısaca; söze güzel, etkili ve ilgi çekici bir üslup ile başlama sanatı olarak olarak bilinmektedir. Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye bi'l-Kahire, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Dâr'u-da've, 1380), 2/992; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 34; Nasrullah Hacimüftüoğlu, "Berâat-i istihlâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5/470.

Ancak terimin klasik kaynaklardaki tanımlarına dikkatli bakıldığında bundan daha fazla şeyler ifade ettiği görülmektedir. Şöyle ki; berâat-i istihlâl belâgat alimleri nezdinde sözün başlangıcının mütekellimin durumuna uygun olması demektir ve bu sebeple sözün siyakına işaret etmesidir. Bir başka ifadeyle berâat-i istihlâl, sözün başlangıcının -mütekellimin- maksud(un)a uygun olmasıdır. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/45; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfî istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/319-320-670. Buradan hareketle berâat-i istihlâl sanatı çerçevesinde değerlendirilen sözün, mütekellimin kaleme aldığı eserin muhtevasına ve o eserde ele alacağı mevzulardaki fikri duruşuna da uygun olması beklenir. Bu nedenle müellif daha eserin mukaddimesinden itibaren tarafını belli edecek ima ve göndermelerde bulunur.

Ardından Kur'ân'ın dini ve dünyevi faydalarından bahsettikten sonra onun i'câzını ve tehadînin keyfiyetini ifade eden konuları ele almıştır. Bunun dışında o, mukaddimesinde Kur'ân'ın sahip olduğu lugavî nüktelere ve güzelliklere değinmiştir.<sup>55</sup>

*el-Keşşâf* mukaddimesi üzerine yaptığı bu tahlilden de anlaşılacağı üzere, Zemaşşerî'nin itizâlî noktada güçlü bir eleştirmeni olarak kabul edilen Tîbî,<sup>56</sup> *el-Keşşâf*'ı bir mütekellim gözüyle okumaktadır ve bu mukaddimedeki söz konusu edilen meselelerin itikâdî bir sistem dahilinde belli bir amaca matuf olarak telif edildiğine işaret etmektedir. *el-Keşşâf* mukaddimesinin içeriği açısından bakıldığında Tîbî'nin bu konuda haksız olmadığı söylenebilir. Çünkü mukaddimedeki ele alınan konulardan lugavî nükteler ve güzellikler dışındaki konular doğrudan müellifin kelâmî duruşuyla ilgili iken, lugavî olanların da i'câz konusuyla ilgili olmaları ve tevîlin en önemli enstrümanı sayılmaları sebebiyle itikâdî saiklerden kopuk olmadığı görülmektedir. Böylelikle Tîbî'nin değerlendirmesinden çıkan sonuç *el-Keşşâf* tefsirinin mukaddimesinden itibaren bir mezhebi duruşu temsîl ettiği gerçeğidir.

Tîbî'nin teori bazında ifade ederek ortaya koyduğu bu durum, yine onun tarafından ilerleyen satırlarda daha somut örnekler üzerinde gösterilmektedir. Bu bölümde Tîbî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesindeki birtakım itizâl örneklerine dikkatleri çekmesi ele alınacaktır.

### 1.1.1 Kur'ân için ' بين يديه ' İfadesinin Kullanımı - Halku'l-Kur'ân (İstiâre-i Temsîliyye)

Tîbî Zemaşşerî'nin mukaddimedeki Kur'ân'ın diğer semavi kitapları tasdik edici olarak kılındığını söylerken kullandığı بين يديه ifadesiyle ilgili olarak birtakım açıklamalar yapmaktadır. Ona göre بين يديه ifadesinde istiâre-i temsîliyye sanatı vardır. Bu ifadenin aslı (hakiki olarak vaz' olunduğu anlam) sağ ve sol gibi karşılıklı yönlerdir. Sonradan zarf-ı

---

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ 'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed, ed. Cemil Ata (Dubai: Câizetü Dabî ed-Düveliyeye li'l-Kurâni'l-Kerîm, 1434), 1/613.

<sup>56</sup> Kurt, *Bir Zemaşşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ 'i'r-rayb"*.



mekân olarak ön taraf için kullanılmıştır. Ardından son olarak ta zarf-ı zaman olarak قبل (önce) manasında kullanılmıştır.<sup>57</sup>

Ṭîbî بين يديه ifadesinin câri anlamlarını hatırlatmakla Zemaḥşerî'nin bu terkihi kullanmaktaki maksadına en uygun manayı ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre Ṭîbî Zemaḥşerî'nin bu ifadeyi Kur'ân ve diğer kitaplar için zaman zarfi olarak kullanmakta olduğuna işaret etmektedir. Zemaḥşerî'nin bu kullanımı Kur'ân ve diğer semavi kitapların zamanla malûl olduklarını yani hâdis olduklarını hatırlatmaktadır. Böylece Ṭîbî, *el-Keşşâf* mukaddimesinde gizli olan bu itizâlî fikri, belâgat ilmini kullanarak ortaya koymuş olmaktadır. Aynı zamanda o, bir Eş'arî olarak okuyucuların *el-Keşşâf* okurken dikkatli olmaları gerektiği yerlere işaret etmiş olmaktadır.

### 1.1.2. Hz. Peygamber İçin ' الشادخ الغرة ' İfadesinin Kullanımı- Aslah / Nübüvvet (İstiâre)

Zemaḥşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinde Hz. Peygamber'den bahsederken onun için الشادخ الغرة ifadesini kullanmasını Ṭîbî farklı bir perspektifle değerlendirmektedir. Öncelikle الغرة kelimesinin asıl anlamının atın alnındaki beyazlık olduğunu, الشادخ kelimesinin de bu beyazlığın alından burna kadar yayılması durumunda kullanıldığını hatırlatmaktadır. Burada bu ifadelerin Hz. Peygamber için kullanımı hususunda iki ihtimal sıralamaktadır. Bu ifadeler ya Hz. Peygamber'in hadislerinden alıntılanan iktibaslardır, ya da Zemaḥşerî'nin bu sözleri telmih (îma) içermektedir. Ṭîbî bu ihtimal üzerinde durmaktadır ve ilerleyen satırlarda bunu destekleyici ifadeler kullanmaktadır. Şöyle ki Ṭîbî'ye göre Zemaḥşerî الغرة kelimesini istiâre olarak kullanmıştır. Bundaki amacı da Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğu inancıdır. Bu tıpkı onun ümmetinin diğer ümmetlerden üstün olması durumu gibidir.<sup>58</sup>

Görüldüğü üzere Ṭîbî *el-Keşşâf*'ı gelişigüzel okumamakta, her satırın altında yatan fikri arka plana işaret etmektedir. Hz. Peygamber'le ilgili bir ifade yüksek bir ihtimalle nübüvvet bahsini ilgilendiren bir konudur. Bunun farkında olan Ṭîbî bu ifadeleri

---

<sup>57</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/632.

<sup>58</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/644.

Zemaḥşerî'nin fikri alt yapısından ayrı bir şekilde değerlendirmemektedir. Bilindiği üzere nübüvvet meselesi aslah prensibi ile ilgili bir konudur. Dolayısıyla nübüvvet Mu'tezile'nin anlayışında Allah'ın insanların maslahatı için en yararlı olanı yaratmasının ona vucubiyeti ile alakalı bir meseledir. Bu anlayışın bir gereği ve uzantısı olarak Mu'tezilî alimlere göre Hz. Peygamber en faziletli insandır ve onun en büyük mucizesi Kur'ân'dır. Zemaḥşerî de Hz. Peygamber hakkında الشادخ الغرة ifadesini kullanarak Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı ve üstün olduğuna vurguda bulunmuştur. Bu vurgusunu da istiâre yoluyla sanatlı bir şekilde ifade etmektedir. Bu vurgu nübüvvet bağlamında Allah'ın kullar için aslah olanı yaratmasının vucubiyetine işaret etmektedir. Bu doğrultuda peygamberin özelliklerinin de aslah prensibine uygun olması beklenir. İşte bu gereklilik sebebiyle Hz. Peygamber diğer peygamberler de dahil tüm insanlardan daha faziletlidir. Kısacası Tîbî, Zemaḥşerî'nin Hz. Peygamber'i nitelemek için kullandığı الشادخ الغرة ifadesi ile ilgili yaptığı değerlendirmede edebi sanatlara vurgu yaparak ifadenin arka planında bulunan bu tutuma işaret etmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber'i tazim konusu özelinde Mu'tezile ile Eş'arîler arasında ciddi bir ihtilaf olmadığı için Tîbî burada sadece meseleyi biraz daha açıklamakla yetinip olumsuz bir eleştiri konusu yapmamaktadır. Onun bu tutumu bu konuda Zemaḥşerî'den çok da farklı düşünmediğini gösterir. Ancak aslah meselesi söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu konuda iki ekol arasında ciddi anlaşmazlıklar söz konusudur. Tîbî'nin bu konuya işaret etmesi bir bakıma 'Zemaḥşerî'nin bu ifadelerinin altında yatan itizâlî duruşu gözümde kaçmadı.' demektir ve okuyucu için bir uyarı niteliğindedir.

Mu'tezile'nin nübüvvet konusunda hassas oluşunda diğer dinlere mensup kişilerle yaptıkları tartışmalar etkili olmuştur. Bu sebeple meselenin bir başka yönü de Mu'tezilî alimlerin itikâdî konularda -bilhassa nübüvvet konusunda- diğer kültürlerle tartışma ve İslam'ı müdafaa çabalarıdır.<sup>59</sup> Zemaḥşerî'nin de mukaddimede Hz. Peygamber'i bu denli

---

<sup>59</sup> Mu'tezilî alimler, ispatı nübüvve konusunda özel eser kaleme alıp bu konu başta olmak üzere kelami bir çok konu özelinde fikrî mücadeleler verip tartışmalara girmişlerdir. Nazzâm bunlara örnek verilebilir. Onun İslam'ı müdafaa amacıyla; ateistler, sümeniyye (sofistler), seneviyye (Mecusiler gibi düalist tanrı anlayışında olanlar), dehriyye ve bir kısım felsefeciler ile ateşli ve derin tartışmalara girdiği bilinmektedir. Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 75.

övmesinin arka planında Mu'tezile ekolünün dış unsurlara karşı -özellikle- nübüvveti savunma psikolojisi bulunmaktadır.

### 1.1.3. Kur'ân'ın İnzâl Edilmesi - Halku'l-Kur'ân (Mecaz-ı Aklî-Hamiliyyet)

*el-Keşşâf* tefsirini kelamcı gözüyle okuyan Tîbî'nin, *Fütûhu'l-ğayb*'daki değerlendirmelerine bakıldığında onun, bu tefsiri kendi mezhebi kabulleri doğrultusunda detaylıca tetkik etme gayretinde olduğu görülmektedir. Öyle ki çoğu yerde *el-Keşşâf*'ı itikâdî görüşler çerçevesinde kelime kelime analiz ederek ondaki itizâlî görüşlere dikkat çekip, bunların yerine kendi mezhebince doğrularını vurgulamayı hedeflemektedir. *Fütûhu'l-ğayb*'da bunun örneklerine mukaddimeden, hatta ilk cümleden itibaren rastlanılmaktadır. Bu örneklerden ilk göze çarpanı Zemağşerî'nin الحمد لله الذي أنزل القرآن cümlesi üzerine انزل fiilinin Kur'ân hakkında kullanımı noktasında cereyan eden tartışmadır. Tîbî انزل fiilinin esasında mekansal bir eylemi ifade ettiğini ve bir şeyin yukarıdan aşağı doğru inmesi için kullanıldığını söylemektedir. Hakiki anlamını hatırlattıktan sonra bu fiilin dilde, أنزلت حاجتي على كريم (dileğimi cömert kişiye ilettim.) şeklinde mecazen kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Ardından 'İmam' dediği Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) atıfta bulunarak Kur'ân'ın inzalını bir temsîl ile anlatmaktadır. Bu temsîle göre kralın buyrukları, onu huzurunda dinleyen elçisinin aracılığı ile halka iletilir. Bu durum kralın sözlerinin ondan ayrılmasını (tefâruk) gerektirmez. Tabiri caizse, ilahi kitapların durumu da buna benzemektedir. Melek, ruhani bir şekilde Allah'tan aldığı yahut levh-i mahfuzdan ezberlediği Kur'ân'ı, Peygamber'e (a.s) telkin yoluyla inzal etmektedir. Burada inzal ifadesinin Kur'ân için kullanımı ise

---

<sup>60</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/614.

Kur'ân'ın iltibas<sup>61</sup> yoluyla-sebebiyle taşıyıcısının vasfıyla vasıflanması şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>62</sup>

Ṭîbî'yi bu açıklamayı yapmaya sevkeden şey Zemaḥşerî'nin halku'l-Kur'ân konusundaki itizâlî görüşü olmalıdır. Çünkü mukaddimenin hemen başında Ṭîbî, Zemaḥşerî'nin inzal-tenzil, tertip-telif, temyiz-tasnif, muhkem-müteşabih gibi konuları Kur'ân-ı Kerîm'in hudûsu konusunda mezhebinin ve kendisinin duruşunu ifade etmek için kullandığı şekilde bir tespitte bulunmuştu.<sup>63</sup> Bu doğrultuda değerlendirildiği takdirde Ṭîbî'ye göre Zemaḥşerî'nin Kur'ân için انزل fiilini kullanmasının altında Kur'ân'ın yaratılmış olduğu düşüncesi yatmaktadır. Ṭîbî'nin de bu fiilin hakiki ve mecaz anlamlarına dikkat çekmesi, tarafların konularının beyanı olarak değerlendirilmelidir. Şöyle ki Zemaḥşerî bu fiili hakiki anlamında kullanırken, Ṭîbî mecaza hamletmektedir. Mecazın keyfiyeti hakkında ise Ṭîbî'nin, Eşarîler'in kelim ilmiyle temeyyüz etmiş iki önemli ismine referansta bulunması, meselenin basit bir dil tartışması olmadığını, kelimî görüşlerin kıskacında bir tartışma olduğunu göstermektedir. Ṭîbî mezhebi aidiyeti sebebiyle Zemaḥşerî'nin inzal kavramını kullanmasından rahatsız olmakla beraber Kur'ân'ın birçok ayetinde bu kavramın bizzat Allah tarafından Kur'ân için kullanılması sebebiyle olayı kestirip atamamaktadır. Ancak mecaza hamletmek suretiyle bir tevil yapabilmektedir. Netice itibariyle Ṭîbî, Zemaḥşerî'nin انزل fiilini hakiki manada kullandığını düşünür ve buna karşı çıkar. Ona göre, Kur'ân için inzal kavramının kullanılması mecaz-ı aklî türünden bir mecazdır.<sup>64</sup> Yani Ṭîbî'ye göre, mecazın alakası hamiliyyet olmaktadır. Yani kelimullahı getiren taşıyıcı meleğin (hamilu'l-Kur'ân) taşıyıcılık vasfına işaretten, hamilin (meleğin) fiili mahmule (Kur'ân'a) isnad edilmiştir.

---

<sup>61</sup> Mecaz; fiilin yahut fiilin manasının -yani topluca ifade edilecek olursa, yüklem görevi gören şeylerin-failden başka bir mülabise (ilişkili olan başka bir faile) tevil yoluyla isnad edilmesidir. Bu mülasebet (ilişki) çeşitleri çoktur. Örneğin: fail, meful, masdar, zaman, mekan sebep vb. Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 1/82; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsamüddîn el-İsferâyîni, *el-Aṭvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/16-17.

<sup>62</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/615.

<sup>63</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/613.

<sup>64</sup> Ṭîbî bu ıstılahı direkt kullanmamaktadır. Ancak buna işaret eden şu cümleyi kullanmaktadır: فوصف بصفة حامله لالتباسه به (Kur'ân iltibas gereği taşıyıcısının vasfıyla vasıflanmıştır.)

Tîbî, aktardığı temsile göre ilahi kitapların durumunu kralın buyruklarının onu huzurunda dinleyen elçisinin aracılığı ile halka iletilmesi olayına benzetmesi de meselenin istiâre-i temsiliyye ile de tevil edilebilirliği iddiasını barındırmaktadır. Ancak bu tevilde Tîbî'nin amacı ayette bir mecaz sanatının varlığını ispat etmekten çok, Ehl-i sünnet kelamında yaygınca kullanılan bir açıklama çeşidine işaret etmektir. Bu açıklama metodu da; kelâm-ı ilâhînin 'lafzî' ve 'nefsî' şeklinde ifade edilen ayrımıdır. Bu temsilde kilit nokta; elçinin kralın buyruklarını dinleyip halka iletmesinin, kralın sözlerinin kendisinden ayrılmasını (tefâruk) gerektirmemesi gerçeğidir. Buna göre elçinin halka iletmediği şey ile, kraldan tefâruk etmeyen şey arasında bir ayrım vardır. Bu temsil ilâhî kelâm için düşünüldüğünde ilki kelâm-ı lafzî ikincisi ise kelâm-ı nefsî olmaktadır.

#### 1.1.4. Kur'ân İçin وحياً ناطقاً İfadesinin Kullanımı - Halku'l-Kur'ân (İstiâre-i Tahyiliyye)

Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf* mukaddimesinde Kur'ân için kullandığı bir başka tabir de وحياً ناطقاً (konuşan Kur'ân) nitelemesidir.<sup>65</sup> Tîbî, Zemaşşerî'nin bu ifadesiyle mucizeliğinin sübûtu ve delillerinin apaçık olması bakımından Kur'ân'ı, delillerle ve ispatlarla konuşan bir insana benzettiğini, ardından Kur'ân'ın -tıpkı- bir beşer olduğunu -okuyucuya- hayal ettirdiğini, bunun ardından da müşebbeh bih olan insana konuşma eylemi sırasında nispet edilen bir özellik olan نطق (konuşma) yetisini Kur'ân'a istiâre-i tahyiliyye yoluyla nispet ettiğini söylemektedir.<sup>66</sup>

Tîbî'nin وحياً ناطقاً ifadesi hakkındaki bu değerlendirmesi salt bir belâgat değerlendirmesi olmayıp musannifin Kur'ân tasavvuruna ve Kur'ân için kullandığı ifadelerdeki edebi sanatların kullanılma sâiklerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Tîbî Zemaşşerî'nin kullandığı bu ifadenin lugavî tahlilini yaparak onun bu terkibi kullanmasındaki maksadına işaret etmektedir. Bunu yaparken de beyan ilmini kullanmaktadır. Buna göre Zemaşşerî Kur'ân'a yaratılmış bir varlık olan insanın نطق (konuşma) yetisini nispet etmektedir. Tîbî ayrıca bu kullanımın belâgat ilminde istiâre-i

<sup>65</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an haqâikiğavâmiżi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418), 1/95.

<sup>66</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/630.

tahyiliyye olarak adlandırıldığına işaret ederek Zemaḥşerî'ye terimsel bir katkıda da bulunmaktadır.

Zemaḥşerî mezhebi duruşu sebebiyle tevhid anlayışı doğrultusunda teaddüd-ü kudemaya mahal vermemek açısından fiilî bir sıfat kabul ettiği kelam sıfatının bir ürünü olan, dolayısıyla muhdes kabul ettiği Kur'ân hakkındaki bu kabulünü edebi bir zarf içerisinde mukaddimesinde sergilemektedir. Ancak her fırsatta mezhebiyle övünmekten çekinmeyen Zemaḥşerî bu duruşunu sadece *وحياً ناطقاً* terkibine belâgati fikirlerine perde yaparak gizlemek niyetinde değildir. Nitekim aynı yerde zaten Kur'ân'ın hudûsunu açıkça dile getiren bir ifade de kullanılmaktadır.<sup>67</sup> Ancak berâat-i istihlâl sanatı gereği her müellifin -doğal olarak- fikrî duruşunu sergilediği metinlerde kullanılan ifadelerin bağlama ve müellifin söz konusu metinde ördüğü fikri düşünce sistemi gereği maksadına uygun olması beklenir. Bunun gereği olarak ta ele alınan örnekler, Mu'tezile'ye mensup olan Zemaḥşerî'nin mezhebi duruşunu ve bu duruşun gereği olan metinsel maksatlarını göz önünde bulundurarak anlamak gerekmektedir. Tîbî'nin yapmaya çalıştığı şey de işte budur. Bir başka deyişle metinlerde kullanılan ifadeleri bağlam ve maksat gözlüğü ile okumak gerekmektedir. Kısacası Tîbî bu yaptığıyla, aynı ifadenin farklı ekollere ait farklı alimlerin kullandığı farklı bağlamlarda aynı manayı ifade etmeyeceğine dikkat çekmiş olmaktadır. Bu örnek özelinde de *وحياً ناطقاً* ifadesini bir Mu'tezilî alimin kullanması Eş'arî bir alimin kullandığında terkiбин ifade etmeyeceği başka anlamları o terkibe yükleyebilmektedir.

## 1.2. Sem'ıyyâtta Tevil ve Aklın Rolü (İstiâre-i Temsîliyye - Mecâz-ı Akıl)<sup>68</sup>

Zemaḥşerî, cehennemın insanları uzaktan görüp burnundan soluyarak homurdanıp sinirleneceğini bildiren ayeti (el-Furkân 25/12) yorumlarken cehennemın

---

<sup>67</sup> Bu ifade şu şekildedir: "Evveliyeti ve kıdemi yalnızca kendisine tahsis eden ve kendinden başka her şeyi, öncesi yokluk olan hudûs sıfatı ile nitelendiren zat her türlü noksanlıklardan münezzehtir." Zemaḥşerî bu ifadesiyle Allah'ın zatı dışında -Kur'ân dahil- herşeyin hâdis olduğunu açıkça zikretmektedir. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâiki ğavâmizi 't-tenzil ve 'uyûni 'l-eġâvîl fi vücûhi 't-te 'vîl*, 1/95.

<sup>68</sup> Akıl felsefe ve kelimada üç temel anlamda kullanılmıştır. Bunlar: a-Zorunlu (verili - a priori) bilgiler. b-Tecrübî (kesbî) bilgiler. c-Belirli bir dönemin bilimsel aklı. Buradaki kullanılan anlam bunlardan birincisinden ziyade son ikisi ile ilgili olacaktır. Akıl türleri ile ilgili değerlendirme için bk. Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe, 2020), 19-24. Bizim bu başlıkta ve devamındaki 'akıl' kullanımımız da bu akıl tanımlarından üçüncüsüne denk gelmektedir.

insanlara mahsus bu tarz fiilleri yapamayacağından hareketle ayeti mecaza hamletmektedir. Cehennemin insanları görmesi ifadesinin Arapların, ‘evleri birbirine bakar / evleri birbirine nazırdır’ şeklindeki kullanımlarındaki gibi olduğunu zikreder. O, Hz. Peygamber’in; ‘O ikisinin ateşleri birbirini görmez.’<sup>69</sup> şeklindeki sözünü de buna delil olarak ekler. Buna göre mana; ‘Onlar görüş mesafesinde olduklarında cehennemin kaynama ve fokurdama sesini duyarlar.’ şeklinde olmaktadır. Böylelikle kaynama sesi çıkartan cehennemin bu durumu öfkeli ve burnundan soluyan birisinin durumuna benzetilerek mecaz yapılmış olmaktadır. Bir diğer ihtimal olarak da cehennemin değil de zebanilerin kafirleri gördükleri ve onlardan intikam almak istedikleri için sinirlenip öfkeden burunlarından soluduklarını öne sürer.<sup>70</sup> Bu ihtimal de fiilin mekâna değil de içindekilere isnadı yoluyla yapılmış bir isnad-ı mecazî (mecaz-ı aklî) sanatının icrasından ibarettir.

Ṭîbî, Zemaḥşerî’nin bu tevillerinin daha iyi anlaşılması için konuyu biraz daha açar. Örneğin; onun, cehennemin insanları görmesinden maksadını, Arapların ‘evleri birbirine bakar / evleri birbirine nazırdır.’ şeklindeki kullanımlarıyla açıklamasının altında, tıpkı ateşin görmeyeceği gibi cehennemin de göremeyeceği inancı olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda yorumlandığında görmekten kasıt bakan kimsenin nesneyi görebileceği bir mesafede olmasıdır. Ṭîbî Fahreddin er-Râzî’den aktararak; Mu‘tezile’nin bir varlıkta hayatiyet bulunması için o varlıkta bünyenin de bulunmasının şart olduğunu savunduklarını, bu sebeple de ayette teville gitmeye ihtiyaç duyduklarını söylemektedir. Eş’arî mezhebinde ise bu tarz yerlerin mecaza değil hakikate hamledilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlara göre -bünye olmasa da- ateşin canlı olup kafirlere sinirlenebilmesi mümkündür. Ṭîbî İbnü’l-Müneyyir’in de bu ayette mecaza gidilmeye gerek olmadığını savunduğunu çünkü cehennemin görebilmesinin caiz olduğunu söylediğini aktarır. Bunun benzeri bir durumun cehennemin konuştuğunu ifade eden ‘...daha fazla yok mu...’ (Kâf 51/30) ayetinde ve cehennemin Rabbine şikayet

---

<sup>69</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), 4/155; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb Taberani, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 4/114.

<sup>70</sup> Ṭîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 11/186.

ettiğini bildiren bir hadisi şerifte bulunduğunu hatırlatır.<sup>71</sup> Ayrıca o, İbnü'l-Müneyyir'in dediklerini onaylarcasına onun şu sözleriyle konuyu kapatır: (Mu'tezile'nin mecaza giderek bu ayette yaptığı gibi) ahval-i me'âd konularında tevile kapı açıldığında bu durum filozofların yoluna (mezhebi'l-felasife) götürür. Biz herhangi bir mâni olmadıkça zahir ile kulluk/amel ederiz.<sup>72</sup>

Görüldüğü üzere Tîbî, Zemaşserî'nin zihni arka planında ne tür nazârî ve kalamî kaygılarla hareket ettiğini açıklayarak onun ayette neden mecaza gittiği konusuna açıklık getirmiş olmaktadır. Bu konuda onun bu mezhebi duruşunu tahlil ettikten sonra da kendi mezhebinde bu konuya nasıl yaklaşıldığına dair açıklamalar yaparak tartışmanın taraflarını da belirtmiş olmaktadır. Bu doğrultuda imam dediği Fahreddin er-Râzî ve bir başka Zemaşserî münekkidi İbnü'l-Müneyyir'den aktarımlar yaparak meselenin farklı veçhelerine de temas etmiştir. Netice itibariyle Tîbî, gerek kendi değerlendirmeleriyle gerekse aktarımlarıyla meselenin semiyat konularında tevil ve aklın rolü noktasında düğümlendiği, tarafların bu noktada ayrışmalar yaşadıkları için ihtilaf ettikleri gerçeğini ortaya koymuş olmaktadır. Böylece o, Zemaşserî'nin kalamî olarak anlaşılmasına katkı sağlamakla birlikte kendi duruşunu da açıkça ortaya koymuş görünmektedir.

### **1.3. Ulûhiyyet Anlayışı Bağlamında Tanrı Tasavvuruna İşaret Etmesi (İstiâre-i Tebeiyye)**

Zemaşserî, “Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey ancak onların mucizeleri yalanlamaları olmuştur.” (el-İsrâ 17/59) ayetinde alıkoyma-engelleme kelimesinin terk etmek için istiâre edildiğini ileri sürmektedir.<sup>73</sup> Zemaşserî burada mecazî bir tevile gitmekte ve ayeti zahirinin işaret ettiği üzere hakiki anlamında yorumlamamaktadır. Ayette lafzen, Allah bizzat kendisinin engellendiğini, alıkonulduğunu ifade etmekten Zemaşserî engellemek-alıkoymak anlamındaki مَعَّ fiilini ısrarla, terk etmek-vazgeçmek

---

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Malik b Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1406), 15; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Züheyr b. Nasır en-Nasır (Dâru Tavki'n-Necad, 1422), 1/113; Adullah b. Abdurrahman Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (S. Arabistan: Daru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.), 3/1880.

<sup>72</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/186-187.

<sup>73</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 9/320.



anlamlarına gelen ترك fiili ile tevil etmektedir. Ona göre مَنَّع lafzı ترك lafzı için istiâre edilmiş/ödünç alınmıştır. Tîbî ise ayetin manasının şöyle olduğunu söylemektedir: ‘Biz, kendilerine elçi olarak gönderildiğın kimselerin hükümlerini, kıyamet gününe ertelemek şeklindeki yürürlüğe girmiş olan takdirimiz ve her şeyi önceleyen ilmimiz sebebiyle Kureyş’in istediğı mucizeleri göndermeyi terk ettik / göndermekten vazgeçtik.’ Ayrıca Tîbî, Zemağşerî’nin مَنَّع fiilini ترك fiili için istiâre etmesinin sebebini açıklarken şunların altını çizmektedir: مَنَّع lafzının hakiki manası birisini yaptığı bir fiilden alıkoymaktır. Bu da fâil-i muhtâr<sup>74</sup> olan Allah için imkansızdır. (Yani kimse fâil-i muhtâr olan Allah’ı bir şeyi yapmaktan alıkoymamaz/engelleyemez). Tîbî işte bu kelimâ kaygılar sebebiyle ayetin mecaza hamledildiğini, yani مَنَّع fiilini ترك fiili için istiâre edilerek tevil edildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere Tîbî, Zemağşerî’nin ayette mecaza başvurma sebebini ortaya koymaktadır. O, Zemağşerî’nin ifadelerinde bulunmayan ancak onu bu belâğî teville sevk eden amilin ne olduğuna açıklık getirmektedir. Ona göre Zemağşerî, mezhebinin de gereği olarak sahip olduğu tanrı tasavvuru sebebiyle Allah’ı bir fiili yapmaktan alıkoyma, menetme gibi anlamları kabul etmemektedir. Tîbî bunu açıklarken de, daha ziyade kendi mezhebi olan Eş‘arîlik’te vurgulanan bir anlayış olan ‘fâil-i muhtâr’ tabirinden referans almaktadır. Her ne kadar mutlak kudret ve irade sahibi tanrı anlayışının Mu‘tezilî düşünceye nazaran Eş‘arî düşüncede daha belirgin olduğu bilinse de<sup>76</sup> bu ayet özelinde tanrının mutlakiyet yönü üzerinde müfessirlerin ihtilafa düşmemesi dikkate değer bir detaydır. Bunun da etkisiyle Tîbî -bu ayet özelinde- kendisi gibi düşündüğü

---

<sup>74</sup> Fail-i muhtar, dilerse yapan dilemezse terk eden-bırakan kişiye denir. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *Mu'cemu mekâlîdi'l-'ulûm fi'l-hudûdi ve'r-rusûm*, thk. Muhammed İbrahim Abade (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424), 1/73.

Fail-i muhtar ile kastedilen Allah'tır. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1576.

Fail-i muhtar kavramı, Allah'ın fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini ifade eder. Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/380.

<sup>75</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 9/320.

<sup>76</sup> Mu‘tezilî düşüncenin, mutlak kudret ve irade sahibi tanrı fikrini ortaya koymada, Eş‘arî düşünce kadar müsait olmadığı belirtilmektedir. Hüseyin Kahraman, “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”, *Marife* 1/19 (2019), 19.

Zemaḥşerî'nin ayeti mecazî anlamına hamletmesinin sebebine işaret ederek kelamî düşünce özelinde *el-Keşşâf*'in anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunmuş olmaktadır.

#### 1.4. Zemaḥşerî'nin Haberi Sıfatlara Yaklaşımı - Ta'tûl (İstiâre-i Temsîliyye)

Zemaḥşerî *وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا* “Biz onların amel namına yapmış olduklarına varırız da dağılmış toza çeviririz.” (Furkân 25/23) mealindeki Allah'ın gelmesini-varmasını ifade eden ayette aslında ortada herhangi bir gelme fiili yahut bu fiile benzer bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, ayette zikredilen kimselerin hali; sultanlarına isyan edip başkaldıran, bu sebeple de sultanlarının onlara gelip ellerinde avuçlarında ne varsa paramparça ettiği, taş üstünde taş bırakmadığı bir kavmin haline benzetilmektedir.<sup>77</sup>

Ṭîbî Zemaḥşerî'nin ayeti hakikat anlamı üzere anlamadığını mecaza hamlettiğini söylemektedir. Ayrıca Ṭîbî, Zemaḥşerî'nin anlatarak işaret ettiği bu sanatın istiâre olduğunu zikretmektedir. O, Zemaḥşerî'nin bu mecazî icra etmesinin nedeni olarak onun itikâdî anlayışını göstermektedir. Zemaḥşerî'nin, Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini belirterek bu mecazî tevile gitmeyi caiz görmediğini de açıkça belirtmektedir.<sup>78</sup> O, bu görüşünü desteklemek üzere İbn Abbas'ın bu sıfatı (Allah'ın kudûmunu) *عمدنا* (yöneldik) şeklinde açıkladığını zikreder. Ayrıca tarikat ehlinin de bu sıfatı ‘bildirdik’ manasında anladıkları, buna göre ayetin anlamının: ‘Biz onlara amellerini bildirdik onlar da amellerine rıza gözüyle bakıp sustular.’ (suçlarını kabul edip boyun büktüler) şeklinde olduğunu ilave etmektedir.<sup>79</sup> Ayrıca Ṭîbî'nin bu açıklamaları yaparken zamanla Zemaḥşerî'nin en bariz tefsir yöntemlerinden ve üsluplarından biri olarak bilinen, ‘*فان قلت*’ (şayet -şöyle şöyle- dersen ben de -şöyle- derim) kalıbını kullanmaya başladığı

<sup>77</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/213-214.

<sup>78</sup> Bu yaklaşım doğrultusunda Mu'tezile'ye verilen isimlerden birisi de ‘Muattıla’ ismidir. Bu isim onların, Allah'ın sıfatlarını zatından soyutlamaları münasebetiyle hasımlarınca verilmiştir. Halbuki Mu'tezile sıfatları büsbütün inkar etmemektedir. Onlar sıfatları mana olarak anlayıp Allah'a bu şekilde nisbet etmişlerdir. Altıntaş, “Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 67.

<sup>79</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/213-214.

görülmektedir. Bu onun Zemaḥşerî'nin üslubundan ve tefsir yönteminden etkilendiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere Zemaḥşerî, haberi sıfatlar konusunda mezhebinin yolundan gitmektedir. Mu'tezile'ye yapılan eleştirilerden birisi olan sıfatları zihni kavramlar düzeyine indirdikleri iddiası bu örnek özelinde kendisini göstermektedir. Zemaḥşerî, tenzih anlayışındaki titizliği sebebiyle bu ayette yaratılmışların bir özelliği olduğunu düşündüğü ve beraberinde cismani birtakım organlar gerektiren gelmek-gitmek fiillerini Allah'tan olabildiğince soyutlamak istemektedir. Bu doğrultuda o, bu hedefine en uygun tevil olarak istiâre-i temsîliyye sanatını seçmiş ve ayette icra etme yoluna gitmiştir. Ancak onun bu tasarrufu Tîbî tarafından cüretkâr bulunmuş ve onu sert bir şekilde eleştirmesine yol açmıştır. Tîbî haberi sıfat olan kudûm'un bu şekilde soyutlanmasının, sıfatı yok saymak olduğunu düşündüğünden Zemaḥşerî'yi sıfat inkarcısı olarak nitelemiştir. O, daha hafif bir tevil metodu önermektedir. Bu noktada da rivayete dayanması dikkat çekicidir. O, İbn Abbas'ın yaptığı üzere; gelmek fiilini yönelmek şeklinde tevil etmeyi önermektedir. Böylelikle hem sıfatlar ta'tîl edilmemiş hem de Allah'ın zatı ve sıfatları noktasında bir teşbihe düşülmemiş olunmaktadır.

Tîbî'nin sıfatı inkara götürecektir tarzda bir tevil eleştirmesine karşın bizzat kendisinin bir başka tevil -daha hafif bir tevil de olsa- tercih etmesi, onun Ehl-i selef ile müteahhir dönem Eş'arî kelamı arasında bir köprü vazifesi gördüğünü göstermektedir. Bir başka ifadeyle o bir yandan selefın endişelerini taşıyor, diğer yandan müteahhir dönem kelamının tevilciliğini yansıtıyor görünmektedir. Bunu da yine selef referansla yapması onun selef ulemasının tevil icrasında sunduğu imkanları kullanma noktasında geri kalmadığının göstergesidir.

### **1.5. Tefkik ve Hızlân - Allah'ın Kafirleri Tuğyanlarında Sürüklemesi (Mecâz-ı Akfî)**

Zemaḥşerî وَمَدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (Bakara 2/15) ayetindeki tuğyan içinde sürükleme fiilinin (مد) Allah'a isnat edilmesini mü'minlere sunulan lütuftan kafirlerin mahrum bırakılması ve ısrarlı inkarları sebebiyle onların yüzüstü bırakılması olarak açıklamaktadır. Ayrıca ona göre sürükleme fiili (مد), inkarcıların inkarları sebebiyle

Allah'ın onlara yaptığı şey neticesinde ortaya çıkmıştır (sebebe-müsebbebe). Ya da burada şeytanın fiili, Allah'a izafe edilmiştir. Kalam literatüründe bu, tevfiik ve hızlan teorisi olarak bilinmektedir. Zemaḥşerî'nin sürüklenme (المد) fiilini, lütfundan mahrum etme şeklinde açıklaması ise mecaz yollu bir tevildir. O, bu ifadeleriyle ayette mecaz-ı aklî sanatının olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Bu da fiilin sebebine isnadı yoluyla gerçekleşmiş bir mecazdır. Zemaḥşerî, ayette geçen tuğyanın kafirlere isnat edilmesinin sebebi olarak tuğyan, ısrar ve sapkınlık gibi fiillerin, kulların kendi elleriyle yaptıkları fiiller olmasını ve Allah'ın bu tarz fiillerden berî olmasını öne sürmektedir. Ona göre, bu; 'Eğer Allah dileseydi şirk koşmazdık.' (el-En'âm 6/147) diyen inkarcıların inançlarına bir ret mahiyetindedir. Bu aynı zamanda ayette tuğyan içinde sürüklenme fiilinin (المد) Allah'a isnat edilmesine bakarak, ona izafe edilmemesine rağmen tuğyanı da Allah'ın fiili zannedenlerin bu vehmine ve Allah'ın sıfatları hakkında hak yoldan sapanlara bir reddiyedir.

Ṭîbî'nin, Zemaḥşerî'nin bu sözleri karşısında çok sinirlendiği görülmektedir. O, bu ifadelerin ahlaksız ve edebe aykırı olduğunu söyleyip katı bir taassuptan ileri geldiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, Zemaḥşerî bu sözleriyle ehl-i hak ile inkarcıları bir tutmuş olmaktadır ve onları ilhad (hak yoldan sapmak) ile suçlamaktadır. Ona göre, Zemaḥşerî طُعْيَانُهُ fiilini asli yerinden çıkarmaktadır ve manayı yok etmiş olmaktadır (izâle). O, bu doğrultuda fiilde bir isnad-ı mecazî olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, Zemaḥşerî bu yorumuyla طُعْيَانُهُ ifadesini de mezhebine göre eğip bükmektedir. Onun bu tevili aksinden daha evla değildir. Ṭîbî bir isnadın mecazî olması için hakiki fail ile mecazî fail arasında bir benzerlik ilişkisi olması gerektiğiyle ilgili bir şarttan bahsetmektedir. Ona göre bu ayette böyle bir ilişki olmamasına rağmen Zemaḥşerî, mezhebini haklı çıkartma çabasında olduğu için bunu savunmaktadır. Ṭîbî son olarak, Zemaḥşerî'nin inkarcılarla bir tuttuğunu iddia ettiği ehl-i hak mezhebine göre fiil halk ve takdir olarak Allah'a, iktiraf ve kesb olarak kula izafe edildiğini söylemektedir.<sup>80</sup>

Ṭîbî'nin, bir isnadın mecazî olması için hakiki fail ile mecazî fail arasında bir benzerlik ilişkisi olması gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir. Çünkü Ṭîbî bunu diyerek

---

<sup>80</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/212.

Zemaḥşerî'yi aslında tenzih yapayım derken teşbihe düşmüş olmakla suçlamaktadır. Şöyle ki Zemaḥşerî bu ayette insanlara ait bir fiilin isnad-ı mecazî yoluyla Allah'a isnat edildiğini öne sürmekle buradaki hakiki fail ile mecazî fail arasında bir teşbih ilişkisi kurmuş olmaktadır. Bu, Zemaḥşerî'nin ilk yorumuna göre insanla, ikinci yorumuna göre ise şeytanla Allah arasında bir benzerlik olması anlamına gelir. Bu ise yağmurdan kaçarken doluya tutulmaya benzemektedir. Çünkü bu tevili Zemaḥşerî'ye yaptıran şey kabih bir fiili Allah'a isnat etmeme gayreti iken, son raddede o, Allah ile yaratılmışlar arasında bir teşbihe düşmüş olmaktadır. Ancak bu çıkarımın, Tîbî'nin isnad-ı mecazî için öne sürdüğü şartın doğru olması halinde geçerli olacağı unutulmamalıdır. Tîbî, halk ve kesb teorisine işaretle bulunması sebebiyle ehl-i hak mezhebi tabiriyle kendisinin de mensup olduğu bilinen Eş'arîyye mezhebini kastetmiştir.

#### **1.6. Usûl-i Hamse Anlayışına İşaret Etmesi - Hüsün Kubuh - Adalet (Mecâz-ı Akfî)**

Zemaḥşerî, haşr günü Allah'ın, kendisinden başka ilah edinilen şeylere yönelik olarak: '...Kullarımı siz mi saptırdınız yoksa kendileri mi saptı?...' şeklinde bir soru yöneltileceği bildirilen (Furkan 25/17) ayetin tefsirinde 'Allah dilediğini saptırır.' (er-Ra'd 13/27) ayetinin mucibince muhtemel bir çelişkiyi çözmek için mecazın imkanlarından faydalanmaktadır. Buna göre o, Allah'ın kendisine isnad ettiği إِضْلَالٌ (saptırmanın) mecaz (mecaz-ı akfî) olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre Allah hakiki anlamda مُضِلٌّ (saptıran) olsaydı ilk ayetteki soruya verecekleri cevap: 'Hayır sen onları saptırdın' şeklinde olması gerekirdi. Ancak böyle olmamıştır.<sup>81</sup>

Tîbî de Zemaḥşerî'nin bu açıklamasının kendine temel dayanak noktası olarak akli alan hüsün ve kubuh anlayışından ileri geldiğini ifade etmektedir. Bu anlayışa göre, Allah'a إِضْلَالٌ (saptırma) gibi bir fiil isnad edilemez. Bu sebeple bu fiilin Allah'a isnadı mecazî bir isnattır. Ayrıca o, bu mecazdaki alakaya bir sonraki ayette işaret edildiğini eklemektedir. Bu ayete göre ilk sorunun muhatabı olan şirk nesnelere: 'Sen onları ve babalarını nimetlere gark ettin. Nihayet onlar da seni anmayı unuttu.' şeklinde cevap vereceklerdir. Tîbî, Zemaḥşerî'nin söz konusu ayette icra ettiği mecaz-ı akfînin

---

<sup>81</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/196.

alakasının, sapanların şımarıklıklarına ve taşkınlıklarına sebep olan nimetlendirme olduğunu zikretmektedir.<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere Tîbî, Zemaşşerî'nin ayette mecaz icra ederken zihni arka planında Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh anlayışı ile hareket ettiğini savunmaktadır. Bu anlayış temelde adalet prensibi ile ilişkili olup insanın iyiyi kötüden temyiz edebilme melekesi olan akla dayanmaktadır.<sup>83</sup> Eş'arî düşünceye göre; 'hüsün'ün emirle, 'kubuh'un da nehiyle gerçekleşmesine karşın, Mu'tezile bu konuda; emrin 'hüsün'dan, nehyin ise 'kubuh'tan ötürü olduğunu düşünmektedir.<sup>84</sup> Zemaşşerî ise sapma ve saptırma fiillerinin bir çok ayetin de delaletiyle Kur'ân'da nehyedilen fiiller kategorisine girmelerinin aklen çirkin (kabîh) olmalarına bağlı olduğunu kabul ettiği için buradaki mecaz sanatını kubuh anlayışı doğrultusunda icra etmektedir. Yani o, sapma ve saptırmayı bizatihi çirkin birer fiil kabul ettiği için Allah'a yakıştıramamaktadır. Bu sebeple de aklın çirkin olduğuna hükmettiği bu fiili Allah'a isnad etmemek için belâğatin imkanlarından faydalanma yoluna giderek ayette mecaz-ı aklî sanatını icra etmekte, böylelikle de mezhebi düşüncesinin ayetlere tatbiki için kendisine dilbilimsel bir zemin edinmiş olmaktadır. Bu örnekten onun, kendi fikri kabullerini dilbilimsel bir temel üzerinde inşa etme gayreti içerisinde olduğu söylenebilir.

## 2. BELÂĞÎ KONULARDA *EL-KEŞŞÂF*'İN ANLAŞILMASI

Belâgat sanatlarını Kur'ân tefsirine ustalıkla tatbik etmesi ile ünlenmiş olan Zemaşşerî'nin bu yönü üzerine özellikle eğilmiş olan Tîbî, belâgat sanatlarında ondan geri kalmamıştır. Nitekim kaynaklarda onun uzmanlaştığı alanlardan birisinin de beyan ilmi olduğu zikredilir.<sup>85</sup> Onun yaptığı şey, Zemaşşerî'nin itizâlî yorumlarını temellendirmek için kullandığı beyan ilmini Ehl-i sünnet anlayışı doğrultusunda kullanmaktan ibarettir. Bu sebeple onun eserinin temel iddialarından birisi de belâgat

---

<sup>82</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/196.

<sup>83</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/61.

<sup>84</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 592.

<sup>85</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 2/256.

ilminin Ehl-i sünnet mezhebi öğretilerine uygun olduğudur.<sup>86</sup> Ancak Tîbî'nin *el-Keşşâf* taki belâgat sanatları üzerine bu denli eğilmesi bazı çevrelerden eleştiri almasına da sebep olmuştur. Kâtip Çelebi, Tîbî'nin beyani nükteleri kullanmaya ve açıklamaya gerektiğinden fazlaca düşkün olduğunu bu sebeple maksudun dışına çıkararak eserinin hacmini gereksiz artırıp olanı olmayanı birbirine karıştırıp çorba ettiğini iddia etmektedir.<sup>87</sup> Ancak Zemaḥşerî'nin tefsirinin tamamıyla dil ilimleri üzerine, özellikle de beyan ilmi üzerine bina edilmiş bir eser olduğu gerçeği<sup>88</sup> bu eserin hakkıyla tahşiye edilmesinin yolunun belâgat ilmine ve beyani nüktelere hakim olmaktan geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu bölümde de Tîbî'nin belâgat ilmi özelinde *el-Keşşâf*'ı anlama noktasında ne denli başarılı olduğunu ve onu yalnızca anlamakla kalmayıp, anlatmakta da ne denli mahir olduğu gerçeği spesifik örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. İstîlâhî Katkılar Yaparak Anlaşılmasını Sağlaması (İstiâre-i Temsîliyye)

Zemaḥşerî, müttakilerin bir heyet halinde Rahmân'ın huzuruna toplanacağını ifade eden ayeti (Meryem 19/85) yorumlarken, Allah'ın kendilerine rızasını ve ikramını tahsis edip rahmetine gark ettiği müttakilerin, tıpkı kralların huzuruna gelip onların cömertliklerine mazhar olan heyetler gibi Rablerinin huzuruna toplanacaklarını ifade etmektedir.<sup>89</sup> Zemaḥşerî bu değerlendirmesiyle, müttakilerin mahşer günündeki hallerine dair bilgi veren ayeti şahid alemde bir duruma kıyas ederek anlatma yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda o, mahşerde rablerinin huzuruna çıkan müttakilerin durumu ile kralların huzuruna gelen heyetlerin durumları arasında bir ilişki kurmaktadır ve bu durumu betimleyici bir dil ile somutlaştırma yoluna gitmektedir. Tîbî ise Zemaḥşerî'nin ıstîlah kullanmadan işaret ettiği belâgat sanatını zikrederek belâgat açısından anlaşılabilirliği noktasında ona katkı sunmaktadır. Bu doğrultuda o, Zemaḥşerî'nin betimlediği ve aralarında ilişki kurduğu durumların aslında bir temsîl ve dolayısıyla da teşbih örneği

<sup>86</sup> Zebîrî vd., *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-luga*, 1/806.

<sup>87</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1478.

<sup>88</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldun: Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-sultani'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1408), 1/762.

<sup>89</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/104.

olduğunu zikretmektedir. Buna göre Zemaḥşerî, heyetlerin halleri ile müttakilerin durumları arasında bir teşbih ve temsîl ilişkisi tesis etmiş olmaktadır.<sup>90</sup>

Zemaḥşerî'nin ıstılah kullanmadan yalnızca كما edatını zikrederek işaret ettiği istiâre-i temsîliyye sanatı, bu sanatı ve temelinde barındırdığı benzerlik ilişkisini bilmeyen yahut yüzeysel olarak bilse de açıkça zikredilmeksizin fark edemeyecek okuyucular için bir sorun teşkil etmektedir. Çoğu zaman da Zemaḥşerî'nin betimlemeye dayalı üslubunun okuyucuyu içine çektiği anlam dünyası, detayları görmeye engel olabilmektedir. Tabiri caizse *el-Keşşâf*'ın karşısındakini büyüleyen bu tarzı, Zemaḥşerî'nin ifadelerinin asıl hedefini fark edememeye sebep olabilmektedir. Tîbî işte tam da bu noktada devreye girerek adeta *el-Keşşâf*'ın uçsuz bucaksız anlam katmanları arasında okuyucunun yolunu bulabilmesinin imkanını önemli ölçüde sağlamaktadır.

## 2.2. İcra Edilen Mecazın Aşamalarını Klasik kaynaklardan Hareketle Açıklaması

Zemaḥşerî, iman edenler dışında Ehl-i kitabın çoğunluğunu oluşturan fasıkları konu alan ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ “Onların üzerlerine sefalet -damgası- vuruldu.”(Âl-i İmrân 3/112) ayetini tefsir ederken, ayette anlatılan bu durumun tıpkı bir evin ahalisini çepre çevre kuşatması, onların üzerine kurulması<sup>91</sup> gibi olduğunu ve o evin ahalisinin onları bir ev gibi çevreleyen bu sefalet içerisinde kalıcı bir şekilde ikamet ettiklerini söylemektedir.<sup>92</sup>

Tîbî Zemaḥşerî'nin bu değerlendirmesini belâgat ilmi açısından bir tahlile tabi tutmaktadır. Ona göre Zemaḥşerî'nin ‘...Tıpkı bir evin, ahalisini çepre çevre kuşatması...’

<sup>90</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/104.

<sup>91</sup> ضرب حلقه kullanımında geçen ضرب fiili anlam itibariyle; kuşatma, sıkıştırma, çevreleme, seferden alıkoyma gibi manalar için de kullanılmaktadır. Bir şehri kuşatıp muhasara altına almak için de ضرب حلقه (şehrin boynuna halka vurmak) tabiri kullanılır. Ayrıca çadır kurmak için de ضرب fiili kullanılmaktadır. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaḥşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/275; Ebû İshak b. İbrahim Fârisî, *Mu'cemu dîvânü'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtar Ömer (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 2003), 3/458; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîf*, thk. Muhammed Naim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 1/376; Mecmeu'l-lugati'l-Arabîyye bi'l-Kahire, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/536; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Dâru'l-Hidâye, ts.), 16/515.

<sup>92</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/222.



şeklindeki ifadesinde -teşbih edatından da anlaşılacağı üzere- bir benzetme vardır. Bu benzetmeye göre المسكنة (sefalet-yoksulluk) kelimesi, القبة (kubbe-kümbet-oda) kelimesine benzetilerek belîğ bir teşbih yapılmıştır (تشبيه). Ardından المسكنة kelimesi, القبة kelimesinin cinsine dahil edilmiştir (ادخال) ve sanki müşebbeh, müşebbeh bihin ta kendisiymiş gibi hayal ettirilmiştir (تخييل). Sonra bu hayali kubbe (oda) fasıkların üzerine tıpkı bir çadırın içinde ikamet edenler üzerine kurulu olması gibi kurulu kılınmıştır (جعل). Böylelikle o fasıkların sefalet çadırında devamlı ikamet ettikleri (sefaletlerinin devamlı olduğu) izlenimi verilmiştir. Zemaşşerî'nin icra ettiği bu mecaz bir istiâre-i mekniyye sanatıdır. Onun كما teşbih edatını kullanması da istiârenin temelinde bir teşbihin yatması sebebiyledir. Tîbî tüm bu değerlendirmelerine ek olarak القبة kelimesinde kullanılan teşbihi şiirden de istişhâd ederek delillendirme yoluna gitmektedir;<sup>93</sup>

“Yücelik, fazilet ve cömertlik İbnü'l-Haşrec'in üzerine kurulmuş bir kubbedir.”<sup>94</sup>

Görüldüğü üzere Zemaşşerî ayetteki istiâreye işaret ederken kavram kullanmadan sadece istiârenin temelinde yatan teşbihe كما teşbih edatını kullanarak dikkat çekmekle yetinmiştir. Tîbî ise buna ek olarak istiârenin türünü ve unsurlarını açıklamakla yetinmemiş, klasik belâgat kaynaklarında sıklıkla zikredilen istiârenin aşamalarını<sup>95</sup> zikretmiş ve Zemaşşerî'nin ayette işaret etmekle yetindiği istiâre özelinde bu aşamaları tek tek uygulayarak göstermiştir. Bu açıdan Tîbî *el-Keşşâf* ile klasik belâgat kaynakları arasında bir köprü vazifesi görmüş ve *el-Keşşâf*'ın belâgat uygulamalarının daha iyi anlaşılması yolunda önemli bir katkıda bulunmuş görünmektedir. Sonuç itibarıyla,

<sup>93</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/222.

<sup>94</sup> *Fütûhu'l-ğayb* muhakkikinin bu beyit için yaptığı şiir tahririnin hatalı olduğunu tespit ettik ve muhakkikin tahrir için referans verdiği sayfalarda ilgili beyte rastlayamadık. Bu sebeple şiirin doğru tahririnin yapılmasını uygun gördük. Şiirin doğru adresi için bk. Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî İsfahânî - el-Hâc Muhammed Efendi es-Sâsî, *el-Eğânî* (Kahire, 1323), 10/148; Yusuf Hüseyin Bekkâr, *Şi'ru Ziyâd el-A'cem* (Amman: Dâru'l-Mesîra, 1403), 49.

<sup>95</sup> İstiârenin aşamaları için bk. Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zarzur (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 1/370; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasarü'l-Meânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/303; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *Tahkîku'l-Fevâ'idü'l-Giyâsiyye*, thk. Alî b. Dahîlillah el-Avfî (Medine: Mektebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424), 2/725.

Zemaḥşerî'nin işaret edip Tîbî'nin unsurlarını ve aşamalarını tek tek zikrederek icra ettiği bu mecaza göre ayetin manası şu şekilde olmaktadır: 'Sefalet onların üzerine bir çadır gibi kuruldu ve bu yoksulluk onlar için, içinde devamlı ikamet ettikleri bir mesken gibi oldu.'

### 2.3. *el-Keşşâf*'taki Sanatları Klasik Belâgat Konularıyla İlişkilendirerek Açıklaması

Tîbî'nin *el-Keşşâf*'taki belâgat sanatlarını çözümlerken klasik kaynaklarda zikredilen bazı detay konulara da değindiği görülmektedir. Tîbî'nin, klasik belâgat kaynaklarına has olan ve yalnızca bu eserleri okuyanların aşına olduğu bu detay meselelere değinmesi onun, alanın temel kaynakları ile sıkı irtibatlı olduğunu göstermektedir. Zaten kaynaklarda Tîbî'nin beyan alanında uzmanlaşmış bir isim olduğuna vurgu yapıldığı ve onun, bu alanda özel eserler kaleme aldığı zikredilmiştir. İşte bu bölümde *el-Keşşâf*'ta bulunan edebi sanatların klasik belâgat kaynaklarında nasıl ele alındığı noktasında Tîbî'nin ilişkilendirmeleri ele alınacaktır.

#### 2.3.1. Allah İçin جَدُّ رَبِّنَا İfadesinin Kullanılması - Tenzih (İstiâre-i Lafziyye)

Zemaḥşerî **جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا** ve **وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا** ayetinde geçen جَدُّ رَبِّنَا ifadesinin anlamı için iki ihtimalden bahseder. Birinci ihtimale göre جَدُّ kelimesi yücelik demektir. Bu ihtimale göre mana şu şekilde olmaktadır: 'Allah **yüce olması sebebiyle** kendini eş ve çocuk edinmekten münezzeh olmakla vafetti.' İkinci ihtimale göre ise bu kelime; hükümdarlık, otorite yahut zenginlik (muhtaç olmamak) anlamlarına gelmektedir ve şans-talih anlamındaki جَدُّ kelimesinden istiâre edilmiştir. Çünkü krallar ve zenginler şanslı ve bahtı açık kimselerdir. Bu ihtimale göre ise mana şu şekilde olmaktadır: 'Allah **hakimiyeti** yahut **muhtaç olmaması sebebiyle** kendini eş ve çocuk edinmekten münezzeh olmakla vafetti.' Zemaḥşerî bu ayet münasebetiyle eş ve çocuk edinme konusunda Allah'ı

yaratılmışlara benzeten kafir cinlerin bu hatalarının farkına vardıklarını, Allah'ı yüceltip bundan tenzih ettiklerini söylemektedir.<sup>96</sup>

Ṭîbî Zemaḥşerî'nin bu değerlendirmesini belâgat ilmi açısından bir tahlil ve tasnife tabi tutmaktadır. Bu doğrultuda o, lafzi ve manevi istiâre ayrımı yaparak klasik belâgat kaynaklarındaki istiâre-i müfide ve istiâre-i gayri müfide ayrımına atıfta bulunmaktadır. Buna göre ayetteki جَدُّ kelimesinin şans ve talih anlamları için vazedilmiş olduğu kabul edildiği takdirde istiâre lafzî (istiâre-i gayri müfide) olmaktadır. Çünkü şans ve talih anlamları yalnızca yaratılmışlar için kullanılagelen ifadelerdir. Bu -asıl itibariyle hayvan burnu için vazedilmiş olan المرسن kelimesinin insan burnu için kullanılması örneğine benzemektedir. İstiârenin manevi (istiâre-i müfide) olduğu düşünüldüğünde ise gaip olan 'Allah'ın azameti, hakimiyeti ve muhtaç olmayışı' (müşebbeh) ile şahit alemdeki 'kralların şans ve talihi' (müşebbeh bih) arasında bir benzerlik ilişkisi kurulmuş olmaktadır.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere Zemaḥşerî ayeti tenzihi bir metodoloji çerçevesinde okumaktadır. Bu sebeple جَدُّ kelimesi için iki ihtimal zikretmektedir. İlkine göre bu kelime yücelik anlamına gelmekte ve ayette teşbih söz konusu olmamaktadır. Ancak bir diğer ihtimal olan bu kelimenin şans ve talih anlamına geldiği kabul edilecek olursa ayette bir teşbih ortaya çıkmaktadır. Yaratılmışlara has bir özellik olan ve eksiklik içeren şans ve talih anlamlarının Allah için kullanılması kalamî birtakım problemler doğurmaktadır. Bu sebeple Zemaḥşerî ayette bir tevile gitmekte ve mecaz sanatı icra etmektedir.

Ṭîbî ise Zemaḥşerî'nin öne sürdüğü bu ikinci ihtimali ikiye ayırmaktadır. Buna göre 'Allah'ın azameti, hakimiyeti ve muhtaç olmayışı' ile 'kralların şans ve talihi' arasında bir istiâre-i temsîliyye bulunmaktadır. Bu takdirde istiâre manevi olmaktadır. Ya da şans ve talih anlamlarının yalnızca yaratılmışlar için vazedildiği dikkate alınırsa istiâre lafzî olmaktadır. Bu -asıl itibariyle hayvan burnu için vazedilmiş olan المرسن kelimesinin insan burnu için kullanılması örneğine benzemektedir. Bu da Abdulkahir el-Cürcanî'den bu yana klasik belâgat kaynaklarında kullanılan bir istiâre türüne işaret etmektedir. Bu

---

<sup>96</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 16/49-50.

<sup>97</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 16/49.

istiâre türünde istiâre edilen kelimeler kullanıldıkları bağlamda fazladan bir anlam ifade etmemektedirler. Bu sebeple de istiâre-i lafzîyye yahut istiâre-i gayri müfide şeklinde isimlendirilmişlerdir.<sup>98</sup> Belâgat kaynaklarında zikredilen bu istiâre türünün bu ayet özelinde mevzubahis edilmesi de tenzih anlayışı sebebiyledir. Yani burada kullanılan istiârenin teşbih ifade etmediği şeklinde bir iddia içermektedir.

### 2.3.2. Allah İçin ابتلى Fiilinin Kullanılması - Tenzih (İstiâre-i Lafziyye)

Zemaşşerî ‘Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık, onu sınamak üzere iştir ve görür kıldık.’ anlamındaki اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (el-İnsân 76/2) ayetinde geçen نَبْتَلِيهِ ifadesinden maksadın bir halden bir hale geçirme olduğunu ifade etmektedir. ابتلا (sınamak- denemek) ile isimlendirilmesinin ise istiâre yoluyla olduğunu eklemektedir. Ardından İbn Abbas’tan bu yorumunu destekleyici bir rivayet zikretmektedir. Bu rivayete göre Allah; ‘Biz onu annesinin karnında önce nutfeye sonra alakaya çeviririz.’ buyurmaktadır. Tîbî Zemaşşerî’nin اِنْتَقَالَ اِبْتَلَى lafzını اِنْتَقَالَ anlamı için istiâre ettiğini söylemektedir. Bu istiârenin de جحفة (at dudağı) kelimesinin insan dudağı için kullanımını türünden bir istiâre olduğunu zikretmektedir.<sup>99</sup>

Ayette ابتلاء (sınamak-denemek) kelimesinin asıl itibariyle insanlar için vazedilmiş olmasına rağmen mecazen Allah için kullanıldığı görülmektedir. Ancak ابتلاء kelimesinin içerdiği bazı manalardan dolayı hakikati üzere Allah için kullanılması Zemaşşerî ve Tîbî açısından birtakım nazarî ve kelimî problemlere yol açmaktadır. Çünkü birinin bir başkasını sınava tabi tutması demek, bilgisi olmadığı bir konuda bilgi edinmesi anlamına gelmektedir. Sınavı uygulayan kimse sınav yaptığı kişinin bu sınavda nasıl bir performans göstereceğini bilmemektedir ve zaten bunu öğrenmek için onu denemeye tabi tutmaktadır. İşte bu durumun içerdiği bilgisizlik (cehalet) halinin Allah için düşünülmesi

<sup>98</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Fârisî Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 31-31; Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî el-Mısırî Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423), 2/141; Kirmânî, *Tahkîku'l-Fevâ'idi'l-Gıyâşiyye*, 2/744; İsamüddîn el-İsferâyînî, *el-Aṭvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 2/236; Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 3/303.

<sup>99</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 16/184.

söz konusu olamayacağı için bu ayette de ابتلاء kavramı tevile tabi tutulmaktadır. Bu doğrultuda Zemaḥşerî bu kelime üzerinde bir mecaz icra etmektedir. Tîbî ise bu mecazın türüne ilişkin bir açıklama yaparak klasik belâgat konularının imkanlarından faydalanmaktadır. Bu noktada Tîbî'nin işaret ettiği bu istiâre türü de (istiâre-i lafziyye) bir önceki örnekteki lafzi istiâre türünün bir örneğidir. Kullanıldıkları bağlamda fazladan bir anlam ifade etmeyen bu istiâre türünün icrasının temel amacı ise birtakım nazarî kaygılardır. Bütün bunların anlamı istiâredeki iki temel unsur olan müşebbeh (Allah) ile müşebbeh bih (insan) arasındaki teşbih ilişkisinin zayıflatılması suretiyle daha fazla tenzihi bir metot izleme gayretidir.

#### 2.4. Tîbî'nin *el-Keşşâf*'a Yeni Belağî Açılımlar Sağlaması

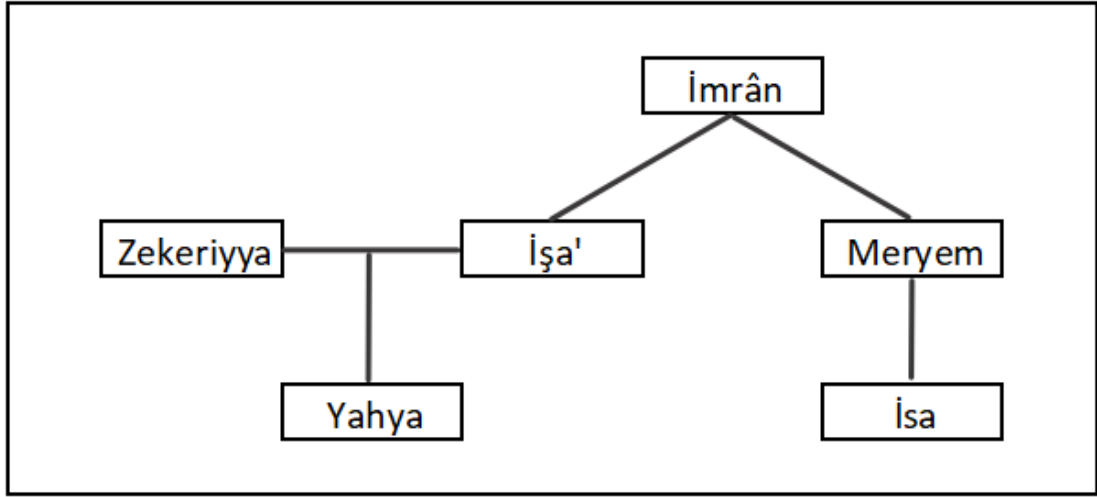
Zemaḥşerî'nin belâgî tevillerinde zaman zaman ucu açık noktaları sezen ve bu boşlukları doldurma gayreti sergileyen Tîbî'nin, bu yönüyle *el-Keşşâf*'a yalnızca menfi tenkitler yapan bir münekkit olmakla kalmayıp aynı zamanda onu belâgat ilmi açısından destekleyen ve ona yeni açılımlar sunan bir mütemmim olduğu söylenebilir. Bu bölümde Tîbî'nin Zemaḥşerî'yi mecaz sanatları açısından desteklediği ve ona yeni belağî açılımlar sağladığı örnekler ele alınacaktır.

##### 2.4.1. Örfî ve Lugavî Mecâz Farkından Yararlanması (İmrân Ailesi Akrabalık İlişkileri)

Zemaḥşerî (Âl-i İmrân 3/33) ayetinde *إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ* (Allah, Âl-i İmrân 3/33) ayetinde zikredilen İmrân ve ailesinin kimler olduğu hakkında iki görüş zikretmekte ve sonrasında tercihini belirtmektedir. Buna göre İmrân ailesinden kasıt ya İmrân b. Yashur'un iki oğlu Hz. Musa ve Hz. Harun'dur ya da İmrân b. Mâsân'ın kızı Hz. Meryem ve torunu Hz. İsa'dır. Bu iki İmrân arasında 1800 sene bulunduğunu söyleyen Zemaḥşerî, bir sonraki ayette geçen *ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ* (birbirlerinden olma/gelme nesiller olarak) kaydının da İbrahim ve İmrân ailelerinin birbirinden türediğine ve tek bir silsileyi temsil ettiklerine işaret ettiğini söylemektedir. Ardından gelen ayette İmrân'ın karısının karnındaki çocuğu Rabbine adadığının ifade ettiği bilgisinin İmrân'ın kimliğini tespit etmede önemli bir karine olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hz. İsa'nın dedesi Hz. Meryem'in de babası olan İmrân olmaktadır. Böylelikle Zemaḥşerî tercihini Hz. İsa'nın dedesi olan İmrân b.

Mâsân'dan yana yapmaktadır. Ayrıca ona göre Zekeriyya'nın (a.s) Hz. Meryem'e kefil olması olayı bu tercihe delil olarak yetmektedir. Çünkü Zekeriyya (a.s) ile İmrân b. Mâsân aynı çağda yaşamışlardır. Bununla birlikte Zekeriyya (a.s) Hz. Meryem'in kız kardeşi olan İşâ' ile evlidir. Bu durumda Hz. İsa ile Hz. Yahya'nın da teyze oğulları oldukları ortaya çıkmaktadır.<sup>100</sup>

Zemaşserî'nin açıklamaya çalıştığı bu aile ilişkisinin tablolaştırılmış hali şu şekildedir:



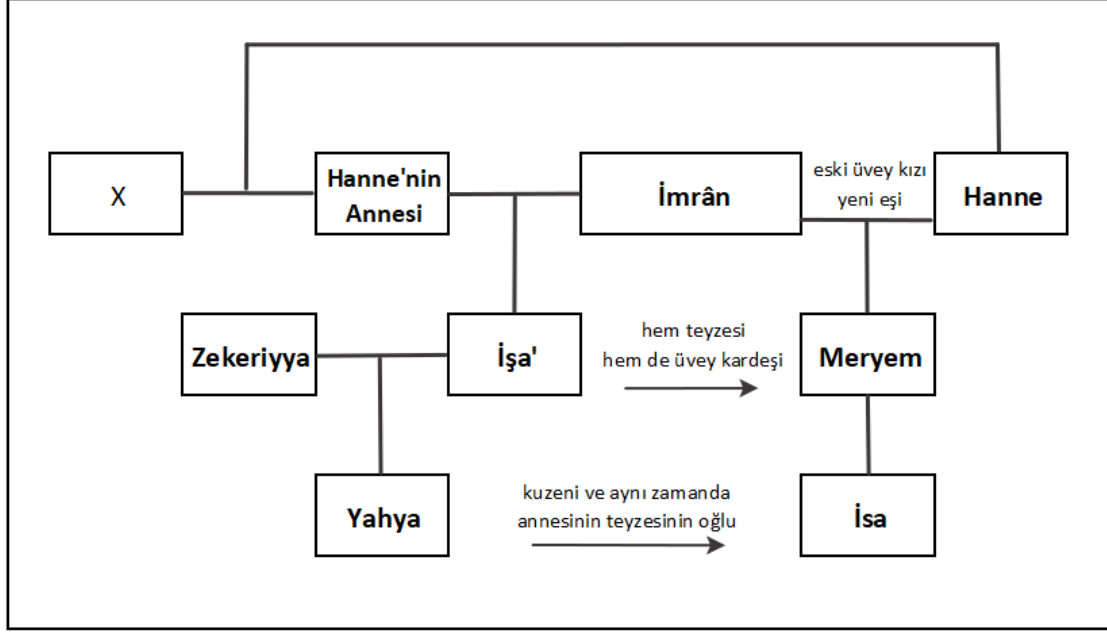
Şekil 1. İmrân Ailesi 1

Ṭîbî, Zemaşserî'nin bu iddialarından İşâ' ve Hz. Meryem'in İmrân'ın kızları olduğu sonucu çıktığını ifade etmektedir. Ancak Ṭîbî, Meryem'in annesinin Hanne olmasına karşın İşâ''nın annesinin başkası olduğunu söylemektedir. Ayrıca İşâ' yaş olarak Meryem'den büyüktür. Zaten Hz. Meryem'in sahiplenilmesi tartışmasında Zekeriyya'nın (a.s): 'Ona bakmak en çok bana düşer. Çünkü teyzesi de benim yanımdadır (karımdır).' şeklinde bir cümle kurmuş olması da İşâ''nın Meryem'in teyzesi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İmrân, Hanne'nin annesi (Meryem'in ninesi) ile de evlidir ve bu evlilikten de İşâ' dünyaya gelmiştir. Hanne ise aslında İmrân'ın üvey kızıdır (rabibe). Buna rağmen o, daha sonraları evlatlığı olan Hanne ile de evlenmiştir ki Ṭîbî bunun onların şeriatinde caiz olduğunu söylemektedir. İşte bu evlilikten nihayet Hz. Meryem dünyaya gelmiştir. Bu ilişkiler toplu değerlendirildiğinde netice itibariyle İşâ', Meryem'in hem teyzesi olmaktadır, hem de baba bir (anne ayrı) kız kardeşi olmaktadır.

<sup>100</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/84-85.

Diğer yandan -Yahya'nın annesi- İŖâ' ile -Meryem'in annesi- Hanne de anne bir (baba ayrı) kardeş olmaktadır.<sup>101</sup>

Ŧîbî'nin açıklamaya çalıştığı bu aile ilişkisinin tablolaştırılmış hali Ŗu Ŗekildedir:



Ŗekil 2. İmrân Ailesi 2

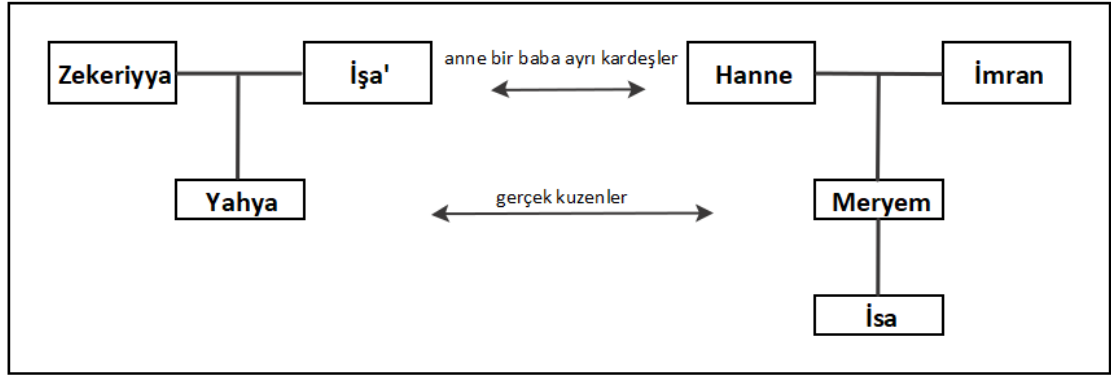
Ŧîbî yukarıda belirttiği bu iliŖkiye göre İŖa' ile Hanne'nin de aynı annenin farklı babalardan çocukları olduklarını ifade etmektedir. Buna göre bu ikisi arasında da üvey bir kardeŖlik iliŖkisi bulunmaktadır. Ŧîbî bu durumun Buhari ve Müslim'deki rivayetle de mutabık olduğunu söylemektedir.<sup>102</sup> Aynı zamanda Hz. Yahya ile Hz. Meryem de birbirlerinin kuzeni (teyze çocukları) olmaktadır. Çünkü Yahya'nın annesi İŖa' ile Meryem'in annesi Hanne birbirlerinin -anne bir baba ayrı- kardeŖidirler. Böylelikle Hz. İsa, Hz. Yahya'nın teyzesinin (Hanne) kızının (Meryem) oğlu olmaktadır.<sup>103</sup>

Ŧîbî'nin iŖaret ettiği İŖa' ile Hanne iliŖkisi üzerinden aileye bakıldığında ortaya Ŗu Ŗekilde bir tablo çıkmaktadır:

<sup>101</sup> Ŧîbî, *Fütühu'l-ğayb*, 4/85.

<sup>102</sup> Bu rivayette Hz.İsa ve Hz. Yahya'nın birbirlerinin teyze oğulları olduğu ifade edilmektedir. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u'Ŗ-ŖaĖîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374), 1/145.

<sup>103</sup> Ŧîbî, *Fütühu'l-ğayb*, 4/86.



Şekil 3. İmrân Ailesi<sup>104</sup>

Ṭîbî Hz. İsa ile Hz. Yahya arasındaki bu ilişkinin isimlendirilmesinde bir mecaz icra edildiğine işaret etmektedir. Teyze kızının oğlu, teyze oğlu gibi addedildiği için bu isimlendirme yapılabilmektedir. Ṭîbî bu tasarrufun mecaz-ı örfî<sup>105</sup> türünden bir kullanım olduğunu belirtmektedir.<sup>106</sup> Hz. İsa açısından bakıldığında Hz. Yahya onun annesinin kuzeni olmaktadırken Hz. İsa, Hz. Yahya'nın annesinin yeğeninin oğlu olmaktadır. Lugavî hakikat (hakikat-i lugavî) açısından durum böyledir. Ancak örfen insanlar bu iki peygamber arasındaki ilişkinin mecazî bir kuzenlik ilişkisi olduğuna hükmettikleri için isimlendirmede bir mecaz icra etmiş olmaktadır. Ṭîbî bu değerlendirmesinin ardından Zemaşşerî'nin hadisın zahirine göre hareket ettiği ve görüşünü bunun üzerine bina ettiğini söylemektedir.<sup>107</sup>

Ṭîbî'nin buradaki ıstılah kullanımını çok dikkatli bir kullanımdır. Çünkü örfî hakikat denilen şey bir kelimenin lugavî vaz' açısından bir manaya konulmuş olmasına karşın bir toplulukta çok kullanım sebebiyle bu lafzın karşılık geldiği müsemmalarından bir kısmına tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin; yeryüzünde debelenen tüm canlılar için kullanılan الدابة kelimesinin, bazı bölgelerde sadece dört ayaklı yahut toynaklı hayvanlar için kullanılması buna örnektir. Aynı şekilde vaz' açısından et kelimesinin

<sup>104</sup> Bu üç tablo Zemaşşerî ve Ṭîbî'nin ifadelerinden hareketle çizilmiştir ve aynı aileye farklı açılardan bakışların somutlaştırılmış halleridir. Bu sebeple üç tablo da birbiriyle çelişmemekte ve birbirini desteklemektedirler.

<sup>105</sup> Hakikat ve mecazın her ikisi de lugavî, şerî, örfî hâs ve örfî âm şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî Kazvîni, *et-Telhis fi ulumi'l-belaga = Telhisü'l-Miftah* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1350), 293.

<sup>106</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/86.

<sup>107</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/86.



balığı da kapsamı gerekirken balık haricindeki etlere tahsis edilmesi de buna örnektir.<sup>108</sup> Yine bazı bölgelerde الدابة lafzıyla yalnızca eşeklerin kastedilmesi de buna örnek olarak verilebilir.<sup>109</sup> Bu, Türkçede hayvanlara ‘mal’ denilmesine benzemektedir. Tîbî’nin Zemaşserî’nin ifadeleri üzerine yaptığı değerlendirmeden de anlaşıldığı üzere esas itibariyle kuzenlik kavramının lugavî hakikat açısından bakıldığında daha geniş olmasına karşın örfte daraltılarak yalnızca kardeş çocuklarına tahsis edildiği görülmektedir. Bu dar kullanım örf açısından hakikat olmaktadırken lügat açısından mecaz olmaktadır. Aynı şekilde kuzen kelimesinin daha geniş olduğu kabul edildiğinde ve kuzenin çocuklarına da kuzen denilebileceği kabul edildiğinde bu kullanım örf açısından mecaz olmaktadır dil açısından hakikat olmaktadır. Çünkü örfî hakikat denilen şey - yukarıda da atıfta bulunduğu üzere- insanların çok kullanımları sebebiyle kavramda tahsisten ibarettir.

Diğer yandan bazı durumlarda lafzı, örfî hakikati üzerine hamletmek örfî mecazı üzerine hamletmekten evla görülmüştür.<sup>110</sup> Buna göre yukarıdaki örnekte de kuzenlik kavramını daraltmanın, geniş tutmaktan daha uygun olduğu söylenebilir. Böylelikle yalnızca kardeş çocuğuna kuzen denilmesinin daha sağlıklı olduğu söylenebilir. Bunun sebebi de muhtemelen ortaya çıkacak karışıklıkların izale edilmesi amacına matuftur. Ne var ki yukarıda İmrân ailesinde de olduğu üzere bunun aksine kullanımlara başvurmak durumunda da kalınabilmektedir.

#### 2.4.2. Muhtemel Mecaz Vecihlerine İşaret Etmesi

Zemaşserî mücrimlerin yüzüstü ateşe sürükleneceklerini ve bu esnada kendilerine ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ‘...tadın bakalım cehennem dokunuşunu...’ şeklinde seslenileceğini ifade eden ayette (Kamer 54/48) cehennem tıpkı bir canlı gibi acı ve elem verici bir şekilde

<sup>108</sup> Abdülvehhab Abdüsselam Tavile, *Eserü'l-luga fî ihtilafî'l-müctehidin* (Kahire: Dârü's-Selam, 1420), 145.

<sup>109</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî Süyûtî, *el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha.*, thk. Fuad Ali Mansur (Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/285; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî Şevkani, *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, thk. eş-Şey Ahmed İnaye (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1419), 1/73.

<sup>110</sup> Ebü Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüçûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Farkuz (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419), 1/476.

dokunacağını ifade etmektedir. Tîbî ise onun bu açıklamasının مَسَّ سَقَرٍ ifadesinde istiâre-i mekniyye bulunduğuna bir işaret olduğunu söylemektedir. Ancak Tîbî'ye göre bu ayette bir istiâre-i tasrihiyye de icra edilebilir. Buna göre مَسَّ (dokunmak) lafzının اصابة (isabet etmek-başına gelmek) anlamı için de istiâre edilmiş olması caizdir.<sup>111</sup>

Görüldüğü üzere Zemaḥşerî cehennemın cansız olduğunu düşünmesi sebebiyle onun için canlılar hakkında kullanılan bir fiilin (مَسَّ) kullanılmayacağı kanaatindedir. Bu ön kabul onu ayette mecaza gitmeye zorlamaktadır. Buna göre Zemaḥşerî ayette cehennemın canlı bir varlığa benzetildiğini ileri sürmektedir. Bu takdirde cehennem müşebbeh, canlı varlık müşebbeh bih olmakta ardından bu canlı varlık hafzedilerek yalnızca müşebbeh zikredilmektedir. Tîbî de cehennemın canlı olmadığı konusunda Zemaḥşerî ile aynı düşünüyor olacak ki onun insana dokunmasını hakiki manasıyla anlamaktan imtina etmektedir. O bu doğrultuda Zemaḥşerî'nin ayette uyguladığı mecazın ıstilaḥi ismini zikrederek tekrarlamakla birlikte bir de ikinci bir teville daha gitmektedir. Onun tevilleline göre de ayette istiâre-i tasrihiyye bulunmaktadır. Bu taktirde istiâre cehennem ile canlı varlık arasında değil, onların fiilleri olan مَسَّ (dokunmak) ve اصابة (isabet etmek-başına gelmek) masdarları arasındadır. Zemaḥşerî ile aynı hareket noktasından hareket eden Tîbî'nin ondan geri kalmadığı hatta bu noktada ona yeni belâğî açılımlar sağladığı görülmektedir.

### 3. BEYAN İLMÎ - İ'CAZÜL KUR'ÂN İLİŞKİSİ (BELÂĞÎ İ'CÂZ)

Bilindiği üzere Zemaḥşerî, *el-Keşşâf* mukaddimesinde tefsir ilminden bahsederken muhtelif vecihlerden onu ilimlerin fevkinde görmüştür. Ona göre kişi; fıkıh, kelam, tarih, vaaz, nahiv, lügat ilimlerinde alanının en iyisi olsa da meânî ve beyân ilimlerinde uzmanlaşmadıkça tefsir ilmini hakkıyla eda edemez ve Kur'ân hakikatlerine ulaşamaz.<sup>112</sup> Bu ifadeleri değerlendirmeye geçmeden önce Tîbî beyan ilminin klasik tanımına benzer bir tanım yapmaktadır. Ona göre beyan ilmi: farklı manalar içerisinde tek bir manayı mübalağa maksadıyla gizlilik açısından farklı delalet çeşitleriyle ifade

<sup>111</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 15/141.

<sup>112</sup> Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳāiḳi ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vüücūhi't-te'vil*, 1/96.

etme bilgisidir.<sup>113</sup> Ardından Zemaşşerî'nin meânî ve beyânı kendi başlarına birer disiplin olmayı hak etmeleri sebebiyle ilim olarak nitelendirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Tîbî Zemaşşerî'nin, bu iki disiplinin kelimullah dışında da kullanıldığını ancak bunların hiçbir yerde Kur'ân'daki gibi -ustalıkla- kullanılmadığını kastettiğini söylemektedir. Çünkü o, Kur'ân'ın sırlarına vakıf olmak isteyen kişinin meânî ve beyân ilimlerine son derece muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeleri destekleyici olarak Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) 'Tefsir ilmine girişip de meânî ve beyân ilimlerinde yaya olanın vay haline.' şeklindeki ifadesini aktarır.<sup>114</sup>

Tîbî bu değerlendirmesiyle Zemaşşerî'nin i'câzü'l-Kur'ân konusundaki görüşüne işaret etmektedir. Çünkü Zemaşşerî'nin tefsir ilmini bilmede ve Kur'ân'ın sırlarına vakıf olmada meânî ve beyân ilimlerini iyi bilmeyi şart koşması çok önemli bir kayıttır ve bu kayıt Tîbî'ye göre aynı zamanda şu kabulü beraberinde getirmektedir; meânî ve beyân ilimlerinin Allah kelamındaki kullanımı ile beşer kelamındaki kullanımı asla mukayese dahi edilemeyecek bir konumdadır. Bu da Kur'ân'ın meânî ve beyân ilimlerini kullanma noktasındaki bu üstünlüğü aynısını başarması noktasında insanları aciz bırakmaktadır. Bütün bunlardan anlaşılan odur ki, Zemaşşerî Kur'ân'ın i'caz yönünün ondaki meânî ve beyân ilimlerinin (yani belâgat ilminin önemli bir kısmının) kullanımında saklı olduğunu düşünmektedir.

Netice itibariyle Tîbî'ye göre Zemaşşerî'nin bu şartı koymasının arkasında onun i'câzü'l-Kur'ân meselesindeki fikirleri vardır. Zaten bilindiği üzere Mu'tezile alimleri arasında i'câzü'l-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın belâgat ve dil özellikleri öne çıkan bir icaz yönüdür ve bu sebeple Mu'tezile alimleri dil ve belâgate ziyadesiyle önem

---

<sup>113</sup> Tîbî'nin kullandığı bu tanım çeşitli klasik belâgat kaynaklarında geçmektedir. Aynı zamanda Tîbî'nin belâgat ilmine dair kaleme aldığı eserinde de (et-Tibyân) beyanın bu tanımı zikrettiği görülmektedir. Ancak ona nisbet edilen diğer bir belâgat eseri olan Letâ'ifü't-tibyân'da bu tanıma yer vermediği görülmektedir. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/162; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî Kazvîni, *el-Telhîş fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahman el-Burkûkî (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1904), 235; Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tîbî, *et-Tibyân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. Abdüssettâr Hüseyin Mebrûk Zemmût (Kahire: Ezher, 1397), 92; Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tîbî, *Letâ'ifü't-tibyân fi 'ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. Abdulhamid Hindâvî, ts., 102.

<sup>114</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/661; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/162.

vermişlerdir.<sup>115</sup> Nitekim onlar, İslam'ı ve kendi mezhebî fikirlerini savunurken daha fazla kişiye ulaşma gayesindeydiler. Bu uğurda ikna ediciliğe de ihtiyaç duydukları için belâgat ve fesahati incelikleri ile bilmeleri gerekmekteydi. Bu sebeple onlar ister istemez belâgatle hemhal oldukları süreçte belâgate dair birtakım temel prensipler vazettiler.<sup>116</sup> Bunun sonucu olarak da Mu'tezilî alimler genellikle dil ve belâgat alanlarında öne çıkmış isimler olarak tarihte önemli bir iz bırakmış oldular.

---

<sup>115</sup> İ'câz konusunu ilk ele alanların Mu'tezilî alimler olduğu, Rummanî'nin de, Kur'an'ın özellikle belâgat açısından bir i'caz harikası olduğunu ifade ettiği bilinmektedir. Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/404.

<sup>116</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 277; Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 223.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**(HAKİKAT VE MECÂZ)**

## 1. HAKİKAT - MECÂZ İLİŞKİSİ VE ANLAMA ETKİLERİ

Din dili; obje dili denilen, eşyanın isimleri ve kendileri (müsemmaları) arasındaki ilişkilere bire bir tekabül eden dili (vaz' yoluyla ortaya konulmuş dili) temel almak durumundadır. Fakat dinî dil bu obje dilinden çok daha fazlasını ifade ve ihtiva eder.<sup>117</sup> Dil ise -içerdiği unsurların ve sunduğu imkanların kullanımı yoluyla- bir 'araç' (tool) olduğu kadar, aynı zamanda bir 'ortam'dır (medium). Bu sebeple bazı şeyler 'dil ile' yapılırken bazı şeyler de 'dil içinde' yapılır.<sup>118</sup> Dil içinde gerçekleştirilen bu tasarrufların bir örneği de dildeki kelimelerin sahip oldukları temel anlamlarından (hakikat) yan anlamalara (mecaz) aktarılması (intikal) durumudur. Bu doğrultuda sözcükler kullanıldıkça asıl 'gösterilen'lerinden (mevzû leh) başka nesnelere de kullanılır hale gelirler. Bu aralarındaki benzerliğe, yakınlığa yahut başka ilişkilere dayanılarak yapılan bir aktarımdır ve bu aktarım sonucunda kelimeler bir takım yan anlamlar kazanırlar.<sup>119</sup> İşte din dilinin obje dilinden ayrıldığı en önemli noktalardan birisi bu konudur. Bu doğrultuda vaz' ilminin temeli olan lafız mana ilişkisi bağlamında anlama, lafızda olmayan başka imkanlar sunan hakikat mecaz ayrımı esas itibariyle bir tevil aracıdır ve müfessirin hareket alanını genişleten bir fırsattır.<sup>120</sup> Burada önemli olan, müfessirin ayetleri ele alırken bu imkana ne ölçüde başvurduğundan ziyade hakikat-mecaz

---

<sup>117</sup> Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum : Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019), 102.

<sup>118</sup> Turan Koç, *Din dili* (İstanbul: İz Yayıncılık), 23.

<sup>119</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil : Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015), 3/180.

<sup>120</sup> Vaz ilminde mevzubahis edilen lugavî, şerî, örfî ve ıstılâhî vaz ayrımları belâgat alimlerince hakikat ve mecaz konusunda da kullanılagelmiş bir taksimdir. Bu doğrultuda hakikat ve mecazın her ikisi de lugavî, şerî, örfî ve ıstılâhî ayrımına tabi tutulmuştur. Buna göre vaz olundukları anlam itibariyle Arap dilinde başka manalarda olan savm, zekât, salât gibi kelimeler İslam'la birlikte şerî anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Benzer bir durum örfî ve ıstılâhî kullanımlar için de geçerlidir. Detay için bk. Cürçânî, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, 1/277; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/359-360; Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, 120-122; İsamüddîn el-İsferâyînî, *el-Aṭvel şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 1/84.

Ayrıca belâgat-vaz ilişkisinde bilinmesi gereken temel ilintilerden lafzî-vazî delalet çeşitleri olan mutabikiyye, tazammuniyye ve iltizamiyyenin; hakikat, mecaz ve kinaye ile ilişkilerinin detayı için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434), 509; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel Şerhi Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Reşid A'razî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 320-331.

Bu taksimatlar kelimenin vazolunduğu manalarda bir izafiliğe yol açmaktadır. Beşerî düşünce vüsatının, ona göre daha sığ kalan dil enstrümanı ile ifade edilmesinin imkânı da bununla sağlanmaktadır.

tercihlerini ayetlerin yorumları arasına ustalıkla yerleştirebilmesidir. Bir başka deyişle müfessirin herhangi bir saikle yaptığı mecazî yorum ayetlerin tefsirinde -tabiri caizse- sırtıtmıyorsa bu, tevilin başarısını gösteren yönlerinden biri sayılabilir.

Bu tarz teviller müevvilinin zihni arka planına da ışık tutan önemli yorum verileridir. Özellikle gelenek içerisinde üzerine çok çalışma yapılmış köşe taşı tefsirlerde satır araları bu tarz örneklerle doludur. Zaten bu eserler üzerine sayısız şerh haşiye vb. çalışmalar yapılmasının en önemli sebeplerinden birisi de budur. Bu verileri okuyabilmek kolay olmamasının yanında imkânsız da değildir. O eser üzerinde inşa edilen literatürü iyi bilen ve tefsir ilminin gereklerine<sup>121</sup> sahip olan şerh ve haşiye yazarları bu noktada yeni çalışmalara da önemli bir sıçrama potansiyeli sunmaktadırlar. Yazarının zihni arka planı ile ilgili önemli veriler sunan bu tarz tevilleri şerh-haşiye literatürünün de yardımıyla ortaya çıkartmak, o eserin daha doğru anlaşılması için elzemdir.

Tefsir geleneğine bakıldığında şerh-haşiye literatürü üzerine çok ciddi bir literatür oluştuğu görülmektedir. Bu şerh-haşiye literatürü de büyük oranda Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ve Zemahşerî'nin *el-Kessâf*'ı üzerinden yürümektedir.<sup>122</sup> Yapılan bir çalışmada ulaşılan sonuca göre bu iki tefsir üzerine yapılan şerh-haşiye türü çalışmalar tefsir alanındaki diğer tüm şerh-haşiye çalışmalarının %80'inden fazlasını oluşturmaktadır.<sup>123</sup> Üzerine elliyi aşkın eser yazıldığı belirtilen<sup>124</sup> ve ciddi bir literatür oluşan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı da bu tarz tevil örnekleri ile doludur ve her biri incelenmeye hatta üzerlerinde çalışmalar yapılmaya degecek niteliktedirler.

---

<sup>121</sup> Müfessirin ihtiyaç duyduğu gereklerin detaylı ve sistematik bir incelemesi için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394), 4/200-231; Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 52-53.

<sup>122</sup> Topuzoğlu, "Hâşiye", 16/421.

<sup>123</sup> Bu oranın %66'sını *Envâru't-tenzîl* üzerine yazılan eserler, %20'sini de Zemahşerî'nin *el-Kessâf*'ı üzerine yazılan eserler oluşturmaktadır. Geri kalan %14'lük pay ise diğer tefsirler üzerine yazılan eserlerin oranını göstermektedir. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Gelenegi ve Hâşiyetü Muhyiddîn Seyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 301.

<sup>124</sup> Ali Özek, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/330.

### 1.1. Allah'tan Sakınmanın İmkânı - Kudret Sıfatı (Hakikat-Mecaz İkilemi)

*el-Keşşâf*'ta bulunan bu tarz tevillere bir örnek olarak; Zemaşşerî Yusuf suresinin 90. ayetinin “...şüphesiz kim sakınır ve sabrederse Allah iyilerin ecrini zayi etmez...” mealindeki kısmını yorumlarken مَنْ يَتَّقِ (kim sakınırsa) ifadesini; ‘Kim Allah’tan ve onun cezalandırmasından korkarsa’ şeklinde anlam vermektedir.<sup>125</sup> İlk bakışta her tefsirde karşılaşılan normal bir açıklama gibi görünen bu yorumlama *el-Keşşâf*’ı irdelemeden hızlıca okuyanlar için muhtemelen bir anlam ifade etmeyecektir. Zemaşşerî’nin yaptığı bu yoruma Tîbî’nin yaklaşımına bakılırsa onun sıradan bir okuyucu olmadığını, aksine *el-Keşşâf*’ı derinlemesine tetkik eden bir Zemaşşerî eleştirmeni olduğunu teyit eder nitelikte olduğu görülecektir.

Tîbî, *Ferâid* yazarından (Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî) naklen Zemaşşerî’nin مَنْ يَتَّقِ (kim sakınırsa) ifadesini; ‘Kim Allah’tan ve onun cezalandırmasından korkarsa’ şeklinde yorumlayarak bir mecaz yaptığını ileri sürmektedir. Halbuki ona göre burada mecaza gitmeye gerek yoktur çünkü ayeti hakikati üzere anlamaya engel bir durum yoktur. Hatta o zaruret dışında mecaza gitmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>126</sup> Ona göre bu ayet şu şekilde anlaşılmalıdır: ‘Kim emredildiği şeyi terk etmekten ve nehyedildiği şeyi yapmaktan sakınırsa...’<sup>127</sup> Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî bu değerlendirmesiyle belki ilk bakışta *el-Keşşâf*’ta fark edilemeyecek bir tevili ortaya çıkarmaktadır. Zemaşşerî, mezhebinin tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak tenzih anlayışı sebebiyle ittika (sakınmak) fiilinin Allah hakkında hakiki manasıyla kullanılmayacağını düşünmektedir. Ona göre Allah’tan sakınmak mümkün değildir. Kulun Allah’tan sakınmak gibi bir imkânı yoktur, ancak sadece ondan korkabilir. Bu zihni arka plan ile hareket eden Zemaşşerî sakınmak fiilini korkmak ile tevil ederek hakikatten mecaza gitmiş olmaktadır. Burada Zemaşşerî’nin delilsiz olarak mecaza gittiğini düşünen Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî ise mecaza gitmemekte, sakınmak fiilini olduğu gibi kabul etmektedir.

<sup>125</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 8/426.

<sup>126</sup> Bu kayıt tefsir ve belâgat literatüründe sıkça geçmektedir. Delilsiz mecaza gidilmez. Bir başka ifadeyle hakiki anlama gitmeye bir engel - mani yoksa mecaza gitmek caiz değildir. Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘alâ Muhtasarî’l-Meânî*, 1/421; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye* (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sikâfe, ts.), 1/68; Ebû Abdillâh Ebü’l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb / et-Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 32/259.

<sup>127</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 8/426.



Ancak dil ve belâgatta otorite kabul edilen ve bu alanlarda müstakil eserler yazıp<sup>128</sup> tefsirinde de en güzel şekilde uygulamaya döken Zemaḥşerî'nin mecazın kanunlarını bilmemesi düşünülemez. Burada Zemaḥşerî'nin mecaza gitmesinin delili/karinesi muhtemelen onun tanrı tasavvurudur. Bunu da yine muhtemelen salt kendi hevasına dayanarak değil, kendi mezhebince muhkem addettiği ayetlere dayanarak elde etmektedir. Mesele Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî ile Zemaḥşerî'nin mecaza gitmek konusunda esas alınacak delili belirlemedeki yöntem farkları üzerinde düşünülmemektedir.

Bütün bu tartışmaları eserine taşıyan Tîbî son olarak kendi şahsi değerlendirmesini yaparak konuyu kapatmaktadır. Ona göre makamın gereği olarak bu fiilde mecaza gitmek gerekmektedir. Böylece 'sakınmak', 'korkmak' şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>129</sup> Tîbî'nin bu ifadelerine ilk bakışta şaşırılabilir. Çünkü o, Zemaḥşerî'nin mecaza gitmesiyle ilgili olarak Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'den naklen yukardaki değerlendirmemize işaret etmişti. Şimdi ise Zemaḥşerî ile aynı neticeye vardığı görülmektedir. Aslında Tîbî, mezhebi gereği Allah'ın kudret sıfatını öne çıkardığı için Zemaḥşerî ile aynı sonuca ulaşmaktadır. Çünkü Eş'arî düşüncede kudret sıfatının çok önemli ve özel bir yeri vardır.<sup>130</sup> Hatta Eş'arî düşünce kudret ve mutlakiyetlik üzerine kuruludur.<sup>131</sup> Bu sebeple de onlar Allah-alem ilişkisini kudret ve irade merkezli okumaktadırlar.<sup>132</sup> Binaenaleyh Eş'arî anlayışında Allah'ın kudreti öne çıkarıldığından ondan sakınmak mümkün değildir. Allah isterse mülkünde her türlü tasarrufta bulunabilir. Netice itibariyle o da Zemaḥşerî gibi sakınmayı korkmak olarak tevil etmektedir. Ancak aynı sonuca ulaşsa da Zemaḥşerî'nin tevilinin gerekçesine işaret etmeden geçmemektedir.

---

<sup>128</sup> Bu eserlere örnek olarak şunlar söylenebilir: el-Müfred ve'l-mürekkeḥ, Esâsü'l-belâğa, Rebî'u'l-ibrâr ve fuşûşü'l-aḥbâr, el-Mufaşşal, el-Ünmûzec, el-Müfred ve'l-mü'elleyf, Şerhu ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi, Muḥaddimetü'l-edeb, Dîvânü's-şî'r İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/168-169; ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/697; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fî terâcîmi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa* (Dimeşk: Dâru Sa'did-Dîn, 1421), 1/291.

<sup>129</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 8/427.

<sup>130</sup> Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci Süreci "el-Eş'ari Dönemi"* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 216.

<sup>131</sup> Erkan Yar, "Eşari'nin Teolojik Görüşleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2006), 11.

<sup>132</sup> Mehmet Evkuran, "Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine" (V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu - Eş'arîlik-, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018), 412.

İşte önemli olan nokta burasıdır. Tîbî'yi iyi bir Zemaḥşerî eleştirmeni yapan da budur. O, ayet özelinde sonuç itibariyle Zemaḥşerî ile ittifak etse bile, yöntem açısından ondan farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

## 1.2. Allah'ı Görmenin İmkânı - Rüyettullah (Hakikat-Mecaz İkilemi)

Zemaḥşerî *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* (el-Kiyâme 75/22-23) ayetlerinde geçen *إِلَىٰ رَبِّهَا* ifadesinde bir takdim olduğunu ve bu takdimin de ihtisas anlamı içerdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca o, ayette geçen *نَاطِرَةٌ* kelimesini nasıl bir manaya hamledileceği konusunda bu takdim ve tahsisin önemli bir veri olduğuna dikkat çekmektedir. Şöyle ki eğer ayette *إِلَىٰ رَبِّهَا* ifadesi mukaddem haber olarak kabul edilir ve bunun tahsis ifade ettiği düşünülürse *نَاطِرَةٌ* kelimesi Allah'a bakmak şeklinde anlamlandırılmaz. Çünkü mahlukatın tümünün toplanacağı mahşerde müminler sayılmayacak kadar çok şeye bakacaklardır. Bakmak fiilini yalnızca Allah ile sınırlamak doğru olmayacaktır. Bununla birlikte bu kelimeye ihtisas anlamını dikkate alarak daha doğru bir mana vermek gerekmektedir. Bu mana da ummak-beklemek manasıdır.<sup>133</sup> Zemaḥşerî'nin bu teviline göre ayetin anlamı; '...O gün -bağışlanmayı- yalnızca Rablerinden umacaklar.' şeklinde olmaktadır.

Tîbî Zemaḥşerî'nin bu yorumunun, aklın Allah'ın bakılabilir bir şey olduğunu kabul etmediği, ayetin lafzının da buna müsait olmadığı anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca bu yoruma göre *إِلَىٰ رَبِّهَا* ifadesinin *نَاطِرَةٌ* kelimesinin önüne geçirilmesinin ihtisas ifade ettiği, bu sebeple *نَاطِرَةٌ* kelimesine bu ihtisasa uyacak bir anlam vermek gerektiği sonucunun çıktığını ifade etmektedir. Buradan hareketle kelimenin hakiki anlamına hamledilmesi durumunda ayetin anlamı doğru olmayacaktır. Bu sebeple *نَاطِرَةٌ* kelimesi ummak ve beklemek anlamlarına hamledilmelidir. Çünkü mahşerde Allah'tan başkasından bir şey umulmayacaktır.<sup>134</sup>

Tîbî Zemaḥşerî'nin yorumunun bu manaya geldiğini açıkladıktan sonra Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'nin ifadelerine yer vermektedir. Ona göre ayette bulunan

<sup>133</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 16/168,171.

<sup>134</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 16/168-169.

takdim neticesinde ortaya çıkan ihtisas manası, mahşer gününde Allah'tan başkasına bakmamayı gerektirmemektedir. Bu ihtisasın anlamı; kişinin mahşerde Allah'ı gördüğü anda başka hiçbir şeye iltifat etmeyeceği şeklindedir. Çünkü Zemaşşerî'nin çözüm önerisi olarak sunduğu mecazî mana (ummak-beklemek) yalnızca mahşer gününe has bir şey değildir.<sup>135</sup> Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'nin bu itirazına göre Zemaşşerî'nin ihtisas için ileri sürdüğü ummak manası aslında ihtisasla uyuşmamaktadır. Çünkü kulun Allah'tan bir şeyler umması mahşer gününe has değildir. Kul dünyada da Allah'tan bir şeyler umar. Tîbî bu doğrultuda Fahreddin er-Râzî'nin de نَاطِرَةٌ kelimesini ummak-beklemek manalarına hamletmeyi doğru bulmadığını nakletmektedir. Çünkü ona göre ummanın insana sağladığı umut lezzeti/mutluluğu dünyada da vuku bulmaktadır. Ahirette ise teşvik olması bakımından bundan daha fazlasının olması gerekmektedir. Bu da Allah'ın vech-i kerimine bakmaktan başka bir şey olmamalıdır.<sup>136</sup>

Tîbî tüm bu mülahazalardan sonra kendi görüşünü açıklamaktadır. Ona göre Zemaşşerî'nin takdim ve tahsis üzerinden delillendirme yapması zayıftır. Çünkü her takdimin ihtisas ifade etmesi gerekmemektedir. Bazen takdim ihtisas için değil ehemmiyet için de yapılabilir. Yahut takdimin amacı suredeki fasılalara (فاقرة - باسرة - ناضرة) riayet de olabilir.<sup>137</sup> (Yani ayet sonlarındaki kelimelerin birbirleri ile uyumlu düşmeleri için bu ayette takdim yapılmış olabilir.) Ayeti hakikatine hamletmeyi yeğleyen bu görüş, varid olan birçok hadis tarafından da desteklenmektedir. Bu hadislerden Tîbî'nin zikrettikleri şunlardır; Müslim'de geçen bir rivayete göre; cennetliklere Allah'a bakmaktan daha sevimli bir nimet verilmemiştir.<sup>138</sup> İbn Mâce'de geçen başka bir rivayete göre; Allah onlara bakacak, onlar da Allah'a bakacaklar ve Allah kendini onlara gizleyene kadar bakmaya devam edip başka hiçbir nimete iltifat etmeyecekler.<sup>139</sup> İbn Hanbel ve Tirmizî'de bulunan bir başka rivayete göre ise: cennet ehlinin mertebe bakımından en düşük olanı; bahçelerine, eşlerine, nimetlerine, hizmetçilerine bin yıl süreyle bakacak

---

<sup>135</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 16/169.

<sup>136</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 16/170; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb / et-Tefsîri'l-kebîr*, 30/202-203.

<sup>137</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 16/170.

<sup>138</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, 1/163.

<sup>139</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975), 1/65.

kişidir. En yücresi ise; Allah'ın veçhine sabah akşam bakacak kişidir.<sup>140</sup> Tîbî bütün bunlara ek olarak Sülemî'nin tefsirinde zikrettiği bir başka rivayeti daha delil olarak zikretmektedir. Bu rivayete göre birisi gelip Malik'e bu ayetin 'Rabb'inin sevabına bakar-umar' şeklinde anlaşılıp anlaşılamayacağını sorar. O, bunu reddederek şöyle der; “Şayet bu doğru olsaydı Allah-u Teâlâ'nın şu sözü kafirleri gücendirip kızdırmazdı; كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ ‘Hayır! Onlar o gün Rablerinden hicab içinde olacaklardır. (perdeleneceklerdir)’ (Mutaffifin 83/15)”<sup>141</sup>

## 2. MUHKEM - MÜTEŞABİH, HAKİKAT - MECAZ İLİŞKİSİ

Kur'ân'ın isimlerinden birisi olan el-Kitâb (yazmak) kelimesi -bir görüşe göre- harfleri biraya toplamak (el-cem') manasına gelmektedir. Kur'ân da emir-nehî, helal-haram, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih<sup>142</sup> gibi birçok manayı bünyesinde toplaması sebebiyle bu isimle isimlendirilmiştir.<sup>143</sup> Kur'ân'ın bu manaları zamanla sistemleşen şeri ilimler bünyesindeki farklı disiplinlerin mevzularını (konularını) teşkil etmiş ve bu disiplinler Kur'ân'ı kendi ihtisas alanları ağırlıklı olmak üzere sistematik bir incelemeye tabi tutmuşlardır. Bu incelemeler, nihayetinde beşerî birer çaba olmaları hasebiyle birtakım mesâil (problemler) ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kur'ân'ın içerdiği bu manalardan sınırları en belirsiz olup İslam düşünce geleneğinde en çok tartışma konusu olan kısım muhkem-müteşabih konusudur. Geçmişte de 'müteşabih' nitelemesi kullanım olarak genellikle Allah'ın zatı - sıfatları, diriliş, cennet-cehennem, ahiret ahvali gibi gaybi konular üzerinde yoğunlaşmıştı. Çünkü genelde din dili özelde de Kur'ân insanlığın dikkatini mahiyeti tam kavranamayan şeylere yönelterek insan kavrayışının ötesine atıflarda bulunmaktaydı.<sup>144</sup> Bu doğrultuda müteşabih, anlama noktasında insanın sorunlar

<sup>140</sup> Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed Şeybani Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 5/17; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 4/668, 5/431 (2553, 3330).

<sup>141</sup> Şerefeddin Hüseyin b Muhammed b Abdullah Tîbî, *Şerhu't-Tibi ala Mişkati'l-Mesabih = el-Kaşif an hakaiki's-sünen*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1417), 11/3584-3585.

<sup>142</sup> Bazı kaynaklarda bu manalar hakkında; “Kur'ân beş şey üzerine inmiştir.” şeklinde ifade edilmekte ve muhkem-müteşabih bu beşliden birisi olarak zikredilmektedir. Kâsım b Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Fezailü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atiyye (Beyrut: Dârü İbni Kesir, 1915), 1/100.

<sup>143</sup> Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b Muhammed b Abdüssamed Sehavi, *Cemalü'l-kurra ve kemalü'l-ikra*, thk. Abdulhak Abduldaim (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafiyye, 1419), 1/172-173.

<sup>144</sup> Cenân Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 160.

yaşayabildiği bu gaybî konuların insana kavratma amacıyla beşer diline aktarımı suretiyle ortaya konulmuş özel bir üslûbu da ifade etmektedir denilebilir.<sup>145</sup>

Bununla birlikte ulumu'l-Kur'ân literatüründe erken dönemlerden itibaren Kur'ân'ın muhkemini ve müteşabihini bilmenin önemine vurguda bulunulmuştur.<sup>146</sup> Muhkem ve müteşabihin her ikisinin de bilinmesinin önemine yapılan bu vurguya karşılık, muhkemi bilginin (bilmek) nesnesi, müteşabihi ise imanın nesnesi gören bir başka yaklaşımın da ilk dönemlerden itibaren mevcudiyeti bilinmektedir.<sup>147</sup> Bunun anlamı muhkemin bilinmesi müteşabihin ise iman edilmesi gereken bir umde olduğudur. Bu iki temel yaklaşım gelenek boyunca -farklı tonlarda da olsa- iki ana damar olarak hep var olagelmışlerdir. Ancak muhkem müteşabih konusundaki bu iki ana yaklaşımdan teslimiyetçi görüneni zamanla pratikteki etkisini kaybederek teoride kalmıştır. Bir başka ifadeyle artık herkes tevil yapar hale gelmiş, teslimiyet-tevakkuf gibi kavramlara yapılan vurgunun retorik yönü ağır basmaya başlamıştır. Rakibinin teviline yönelik teslimiyet ve tevakkuf çağrısı yapan alimler bizzat kendileri tevil yapmak durumunda kalmışlardır. Çünkü İslam toplumu artık farklı coğrafyalar farklı milletler ve kadim düşünce sitemleri ile karşı karşıya gelmişlerdi ve inanmanın bedeli artık İslam'ın erken dönemlerindeki gibi kanla canla değil daha çok fikirle ödenmekteydi. Bu noktada kaynaklarda yeni kavramların da görülmesi bu tabloyu destekleyen bir veridir. Bu doğrultuda yukarıda sayılan Kur'ân manalarına (emir-nehîy, helal-haram, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih) yenilerinin eklendiği görülmektedir. Bu dönemin en dikkat çeken kavramlarından birisi de 'müevvel' kavramıdır.<sup>148</sup> Bu kavram artık muhkem ve müteşabih ikilisi ile zikredilen

---

<sup>145</sup> Hikmet Zeyveli, "Din Dili Bağlamında Müteşâbihât Kavramı", ed. Ahmet Baydar (Din Dili, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi KURAMER, 2015), 117.

<sup>146</sup> Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anezî Muhasibi, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhu* (İrbid: Dârü'l-Kindi/Dârü'l-Fikr, 1398), 1/248.

<sup>147</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b ed-Dîneverî Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân.*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/148; Ebû Abdullah Muhammed b Eyyub el-Beceli İbnü'd-Düreyş, *Fezailü'l-Kur'ân ve ma unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vema unzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Bedîr (Dîmeşk: Dârü'l-Fikr, 1408), 1/75; Ebû Bekr Cafer b Muhammed b Hasan Firyabi, *Fezailü'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Osman Fazlullah Cibril (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/238; Ebû Bekr Muhammed b Hüseyin b Abdullah el-Bağdadi Acurri, *Ahlâku ehli'l-Kur'ân.*, thk. Muhammed Amr Abdullatif (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/33; Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri Bakıllani, *el-İntisar li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsamü'l-Kudat (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422), 1/54.

<sup>148</sup> Müevvel terimi Hanefilerce lafızlar bahsinde vaz'a göre yapılan taksimin bir türü olarak görülür. Esasen müşterek lafız içerisinde de değerlendirilebilen bu terim müşterek bir lafzın ihata ettiği anlamlardan

üçüncü bir kavram haline gelmiştir.<sup>149</sup> Tevil kavramı müteşabih kavramıyla daha sık kullanılmaya başlanmış ve süreç boyunca muhkem-müteşabih konusundaki tartışmaların odak noktası ‘müteşabihin tevili’ meselesi olagelmiştir. Fikri değişim ve dönüşümün ilmi arenada da yankı bulduğunu gösteren bu yeni kavramların, ana kaynaklarda müfessirin ihtiyaç duyduğu araçlar-bilgiler başlıkları altında dönemin ilim otoriteleri tarafından zikredilmeleri de meşruiyetlerini kazandıklarının en bariz göstergesi olmuştur.

Muhkem, müteşabih ve tevil konularında Zemaşşerî ve Tîbî de iki farklı duruşu sergileyen iki önemli müfessirdir. Yukarıda da işaret edildiği üzere ilerleyen dönemlerde teslim ve tevakkuf taraftarlarının önemli bir kısmının hasımlarına yönelik bu teslimiyet çağrılarının her ne kadar konjonktürle ilişkili olup stratejik bir hamle olduğu kabul edilecek olursa da bu çevrelerin ortaya koymuş olduğu müteşabih anlayışının nazarî boyutu yabana atılacak cinsten değildir. Bir başka ifadeyle müteşabihlere teslim çağrısı yapan çevreler her ne kadar bu çağrılarını -toplumun fikri ihtiyaçlarını karşılamak adına- bizzat uymamak durumunda kalmışlarsa da eleştirilerinin teorik yönü incelenmeye değer bir zenginlik barındırmaktadır. İşte bu kısımda da Tîbî'nin birçok yerde bizzat tevil yapmasına karşın Zemaşşerî'nin tevil anlayışına yönelik eleştirel bir yaklaşım içerisinde olduğu gösterilecektir. Bu doğrultuda Tîbî'nin müteşabihatta mecazın icrası özelinde Zemaşşerî'ye eleştirileri ele alınacaktır.

### **Müteşabihatta Mecazın İcrası Bağlamında Tîbî'nin Zemaşşerî'ye Eleştirileri**

Zemaşşerî Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinde geçen **مُتَشَابِهَاتٌ** kelimesinin, çok anlama gelme ihtimalinden ve anlam karışıklığından korunmuş olan şeyler demek olduğunu

---

birisinin zanni bir delil yahut rey ile tercih edilmesi durumuna verilen addır. Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü : Giriş - Deliller - Hükmeler - Hükm Çıkarma Yöntemler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 329.

<sup>149</sup> Bu kullanımın örnekleri için bk. Muhammed b. Abdullah b. Burhân Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye / Dâru'l-Mârifet, 1957), 2/168; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/219; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Süyûtî, *Mu'terakü'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408), 1/107; Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim (el-'İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427), 7/448; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000), 1/282.

söylemektedir.<sup>150</sup> مُشَاهِدَاتٌ ise anlam karışıklığı olup çok anlama ihtimali olan şeyler demektir ve bunlar muhkem olan ayetlere hamledilir. 'O gün aydınlık yüzler rablerine bakar.' (el-Kıyâmet 75/23) ayetinin 'Gözler onu idrak edemez.' (el-Enam 6/103) ayetine hamledilmesi ve 'Onların varlıklı olanlarına emrederiz ve onlar kötülük işlerler.' ayetinin 'O kötülüğü emretmez.' ayetine hamledilmesi bunun örnekleridir.<sup>151</sup> Bu hamledilme aslında bir mecaz icrasıdır. Bu kabule göre muhkem olan ayet hakikate, müteşabih olan ise mecaza karşılık gelmekte, mecaz/müteşabih olan ayetlerin anlamlarının tespitinde hakikat/muhkem ayetler esas alınmaktadır. Tîbî ise Zemaḥşerî'nin muhkem addettiği 'Gözler onu idrak edemez.' (el-Enam 6/103) ayetinin kendi mezhebinde müteşabih kabul edildiğini ve yine kendi mezhebince muhkem sayılan 'O gün aydınlık yüzler Rablerine bakar.' (el-Kıyâmet 75/23) ayetine hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu hamle göre o, 'Gözler onu idrak edemez.' (el-Enam 103) ayetinin iki şekilde tevil edilebileceğini öne sürmektedir. Bu takdirde ayet ya 'Gözler onu ihata edemez.' şeklinde ya da 'Tüm gözler onu idrak edemez.' (Yani bazıları idrak eder bazıları idrak edemez.) şeklinde tevil edilmelidir.<sup>152</sup>

Zemaḥşerî marifetullaha ve tevhide ulaştırın yegâne yol dediği nazar ve istidlal<sup>153</sup> yönteminin ihtiyaç dışı ve âtil kalmaması için Kur'ân'ın hepsinin muhkem olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bunun bir diğer hikmeti ise müteşabih ayetlerin kullar için bir imtihan vesilesi olup hakta sebat edenleri, hakta tereddütte gidip gelenlerden ayırt etmektir.<sup>154</sup> Tîbî onun bu sözünden çıkan sonuca göre Kur'ân'da müteşabihatın bulunmasını istidlal ilmini öğrenmeye teşvik ettiğini ifade etmektedir. Müteşabihatın olmaması durumunda ise istidlale ihtiyaç kalmaz ve zayı olur. Bu sebeple Tîbî'ye göre müteşabihatın mevcudatının en önemli sebebi budur. Tîbî 'imam' dediği Fahreddin er-

---

<sup>150</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/18.

<sup>151</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/21.

<sup>152</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/21.

<sup>153</sup> İstidlal: mevcut önermeler üzerinde akıl yürütmek suretiyle yeni çıkarımlar üretme yöntemi. Abdulkuddus Bingöl, "İstidlâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/325.

Nazar: bilinmeyenlere ulaşmak için bilenenleri kullanma sanatı. İlhan Kutluer, "Düşünme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/54.

<sup>154</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/21-22.

Râzî' den de bunu destekleyici bir aktarım yapar. Ona göre müteşabih ayetlerin bulunması kişiyi akıl delilini kullanmaya sevk eder ve taklit cehaletinden kurtarır.<sup>155</sup>

Ṭîbî nazar ve istidlal bağlamında akli kullanmanın önünü açmada Zemaḥşerî ile benzer düşünmekle beraber ilerleyen satırlarda onu eleştirdiği göze çarpmaktadır. Çünkü Ṭîbî'ye göre Zemaḥşerî müteşabih ayetlerin hakta sebat edenler ile tereddütle gidip gelenleri ayırt edici bir imtihan vesilesi olduğunu söylerken gereksiz bir genelleme yaparak mezhebini savunma güdüsüyle lafı uzatmaktadır.<sup>156</sup> Ṭîbî'nin bu eleştiriyi yapma sebebi Zemaḥşerî'nin ve Mu'tezile'nin muhkem-müteşabih anlayışını ve bunları tevil ederken kullanılacak nazar ve istidlal yöntemlerini kendilerine yonttuklarını düşünmesidir. Yoksa muhkem, müteşabih ve bunların tevil edilmesi noktasında izlenecek yöntem açısından onun da onlardan çok farklı bir şey yaptığı söylenemez. Tartışma hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşabih kabul edileceği noktasındadır. Bunun tayininden sonra müteşabih ayetin muhkeme hamledilerek tevil edilmesi noktasında iki taraf da benzer yorumlar yapmaktadır.

Zemaḥşerî kalplerinde eğrilik bulunanları Kur'ân'ın müteşabihlerinin peşine düşen bid'at ehli olarak tanımlar. Ona göre bu bidatçiler insanları dinleri konusunda fitneye düşürmek ve ayetleri kendi hevalarına göre tevil etmek maksadıyla müteşabih ayetleri kendi savundukları görüşlere hamlederler. Ancak onların görüşleri muhkem ayetlere uymaz. Bu müteşabihler ehl-i hakkın görüşlerine hamledilmelidir.<sup>157</sup> Bu ifadelerden Zemaḥşerî'nin karşı tarafı açıkça bidatçilik ve kalplerinde eğrilik bulunmakla itham ettiği, kendi mezhebi duruşunu da ehl-i hak olarak lanse ettiği görülmektedir. Onun karşı tarafa yönelik bu tutumu yukarıda işaret edilen, müteşabihlerin arz edileceği muhkem ayetlerin belirlenmesi noktasındaki anlaşmazlıklarına dayanmaktadır.

Zemaḥşerî ayrıca bu müteşabihlerin tevillerini Allah'la birlikte ilimde derinleşmiş birtakım kimselerin de bilebileceğini savunmaktadır. Bu ifadesi onun *إِلَّا اللَّهُ* ifadesinde vakıf yapmadığını gösterir. O ayrıca bu ifadede vakıf yapıp *وَالرَّاسِخُونَ* kelimesini başlangıç yapanların müteşabihlerin tevilini yalnızca Allah'a ait kıldıklarını ifade etmektedir.

---

<sup>155</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/22; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb / et-Tefsîrû'l-kebîr*, 7/142.

<sup>156</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/22.

<sup>157</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 4/23-24.



Ancak o, doğru olan görüşün kendi savunduğu görüş olduğunu söylemektedir.<sup>158</sup> Bu vakıf ve ibtidaya göre mana; ‘Müteşabih ayetlerin manasını, Allah ve ilimde derinleşmiş olan kimseler bilir.’ şeklinde olmaktadır. Tîbî ise müteşabihatı muhkemata hamletmek suretiyle müteşabih ayetler hakkında düşünmenin akla belli bir alan açtığını kabul etmekle beraber bu ayette Zemaḥşerî’nin aksine düşünmektedir. Ona göre müteşabihat alanı aklın -her şeyi ilmen kavrayamayacağı noktasında- kusurlarını kabul edip Rabb’ine teslim olması gereken bir ‘haddini bilme’ yeridir. Bu sebeple لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ ifadesinde vakıf yapmak gerekmektedir. Bu takdirde mana; ‘Müteşabih ayetlerin manasını yalnızca Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ise, bunların hepsinin Rabb’imizin katından olduğuna iman ettik derler.’ şeklinde olmaktadır.<sup>159</sup> Zemaḥşerî’nin müteşabih ayetler hakkında yürütülen nazârî faaliyetlerin yeni ilimlerin ortaya çıkmasındaki katkısı noktasındaki sözü üzerine müteşabihatın tevlinin imkanını tartışan Tîbî bu konuda dil ilimleri içerisinde özellikle meani ve beyan ilimlerinin önemine vurgu yapmaktadır.<sup>160</sup> Yani ona göre müteşabihat üzerine düşünmenin en önemli meyvesi meani ve beyan ilimlerinde derinleşme neticesidir. Tîbî Fahreddin er-Râzî’nin de vakıf konusunda bu şekilde düşündüğünü ve bu görüşü doğrultusunda bazı deliller öne sürdüğünü ifade etmektedir. Buna göre:

Lafzın zahirinin, muradı ilahi olmadığı konusunda bir delil olursa muradullahın lafzın hakikati dışında bir mecaz olduğu bilinir. Ancak mecazın imkanının çok olması sebebiyle hangi mecazın esas alınacağı yalnızca lugavî tercihler doğrultusunda bilinebilir. Meselenin (müteşabihatın) esasında bir kesin anlamı olmasına rağmen lugavî tercihle mecaza gitmek de yakın ifade edemez. Bu sebeple İmam Malik’e, ‘Rahman arşa istiva etti.’ ayetindeki istiva sorulduğunda: ‘İstiva denen şey malumdur. Ancak keyfiyeti meçhuldür. Buna iman etmek vaciptir. Bunun hakkında soru sormak bidattir.’ demiştir.<sup>161</sup> Fahreddin er-Râzî bu konuda taassub etmeyen kalbin bu delili kabul edeceğini söyler.

---

<sup>158</sup> Tîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 4/24.

<sup>159</sup> Tîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 4/23.

<sup>160</sup> Tîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 4/23.

<sup>161</sup> İlgili rivayet için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî ibn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvaḥḩa’ mine’l me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa el-Alevî - Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü ’Umûmi’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1387), 7/151.

Ayette geçen; ‘Kalplerinde eğrilik bulunanlara gelince, onlar müteşabih olanların peşine düşer/onlara tabi olur.’ ifadesi müteşabihin tevilinin mezmum (kınanmış) olduğuna işaret eder. Ayrıca ‘Hepsi Rabb’imizin katındandır.’ ifadesi doğrultusunda onlar tafsilini bildikleri ve bilemedikleri her şeye iman ederler. Böyle demek en güzel yoldur.

‘Rusuh fi’l-ilm’ (ilimde derinleşmek) vasfı şunu ifade etmektedir: Onlar muradullahın ayetin zahirinden başka bir şey olduğunu düşündüklerinde onu Allah’a havale ederler ve onun hak ve doğru olduğuna iman ederler. Böylelikle ayetin manasını tayin edememeleri ve muradı bilememeleri onları hak yoldan saptırmaz.

Kur’ân ayetlerinde vakıf ve ibtida konusunda zevk-i selim sahibi kimselerin anlayabileceği üzere وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinde vakıf yapmak hoş olmamaktadır. Aksine اللَّهُ ifadesinde vakıf yapıp وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesini ibtida olarak kabul etmek zevk-i selime daha uygun ve güzel olmaktadır. Ayrıca burada -vakıf ve ibtida doğrultusunda mananın gidişatından anlaşıldığı üzere- ikinci bir اَمَّا edatı var gibidir. Ancak sözün buna işaret etmesi sebebiyle (li’delâleti’l-keîâm) hafzedilmiştir. Bu doğrultuda وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesi başında mahzûf bir اَمَّا edatı bulunması sebebiyle merfu olarak mübteda konumunda olmaktadır.<sup>162</sup>

‘Tîbî bu ayetin cem-taksim-tefrik özelliği<sup>163</sup> içerdiğini, هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ kısmının ‘فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ وَأَخْرَجُوا مُتَشَابِهَاتٍ مِنْهُ آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ’ kısmının ise tefrik olduğunu ifade etmektedir. Bu takdirde وَالرَّاسِخُونَ ifadesini bu tefrik kısmının (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) kasîmi olarak kabul etmek gerekmektedir. Çünkü ‘Kalplerinde eğrilik bulunanlara gelince, onlar müteşabih olanların peşine düşerler.’

<sup>162</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 4/25-26.

<sup>163</sup> Cem-taksim-tefrik: Bu ifade, mütakellimin birçok durumu tek bir şey altında toplayıp sonra kısım kısım ayırması her bir meseleyi ona uygun olanla ilişkilendirmesini ifade eden bir sanattır. Bunun iki şey arasında olmasına el-cem ve t-tefrik, daha fazla şey arasında olmasına ise el-cem ve t-taksim denildiği zikredilir. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 1/425-426; İsmüddîn el-İsferâyînî, *el-Atvel şerhu Telhîsi’l-Miftâhi’l-‘ulûm*, 103/104; Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî ‘alâ Muhtasarü’l-Meânî*, 4/67; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-bedî’ ve’l-beyân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 1/312; Ahmed Mustafa Merâğî, *‘Ulûmü’l-belâğa (el-beyân, el-meânî, el-bedî’)*, ts., 1/333.

ifadesinin karşısında aslında ‘Kalpleri istikamet üzere olanlara gelince onlar muhkem olanlara tabi olurlar.’ ifadesi gelmelidir. Ancak bunun yerine وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ifadesi getirilmiştir. Böylelikle ‘ilimde derinleşmiş olanlar...’ ifadesinin ‘kalplerinde eğrilik bulunanlar...’ ifadesinin mukabili olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Ṭîbî netice itibariyle, ilimde derinleşmiş olanların muhkem ayetlere tabi olduğunu ve müteşabih ayetleri vüsatleri ölçüsünce bunlara hamlettiklerini söylemektedir.<sup>164</sup> Ṭîbî’nin bu ifadesinde vüsatleri ölçüsünce kaydı koyması onun, müteşabihatın tevili konusunda Zemaḥşerî’den ayrıldığı noktayı göstermesi bakımından önemli bir detaydır. Müteşabihatı kendi kabulleri doğrultusunda muhkem addettikleri ayetlere hamletme konusunda birbirlerinden ayrıldıkları nokta işte burasıdır. Buna göre Zemaḥşerî akla nisbeten daha geniş bir alan açarken, Ṭîbî istidlal ve nazarın tevildeki rolünü kabul etmekle birlikte buna bir sınırlama getirmektedir. O, tabiri caizse yegâne tevil enstrümanı olan aklın da bir sınırı olduğunu düşünmektedir ve bunu ilimde derinleşmiş kişilerin ilmî kapasiteleriyle ve aklî yetkinliklerinin vüsatıyla sınırlandırmaktadır. Ancak burada hesaba katılıp katılmadığını bilemediğimiz bir durum daha ortaya çıkmaktadır ki o da tevil ameliyesinde izafilik meselesidir. Yani tevilin, kişilerin vüsatlarıyla sınırlı olduğunu söylemek birbirlerinden farklı tevillerin ortaya çıkmasına meşruiyet zemini hazırlamak demektir. Bu da akıllara Sûfî ve Şafîî geleneğindeki, Kur’ân manalarının sınırsız olduğu kabulünü getirmektedir.<sup>165</sup> Bu yönüyle bakıldığında da Ṭîbî’nin ait olduğu geleneğe uygun bir tevil sistematigi takip ettiği söylenebilir.

---

<sup>164</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 4/27.

<sup>165</sup> Örneğin Gazzâlî tevilin sınırlarını genişleten bir yaklaşımla ‘zahir müfessirleri’ dediği kesimin aksine Kur’ân’ın manalarının geniş ve şümüllü olduğunu savunur. O, bu yaklaşımına Hz. Peygamber’in Kur’ân hakkında: ‘Onun zahir, batın, hadd, ahkam, gaye, matla‘, va‘d ve va‘di vardır.’ şeklindeki ifadesini delil olarak göstermektedir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/822. Modern dönemde bu rivayet ve tefsir ilmindeki yansımaları eleştiri konusu yapılmıştır. Örneğin; Fehd bin Abdurrahman bu rivayetin sahih hadis kaynaklarında geçmediğine dikkat çekmiştir. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman Rûmî, *İtticâhâtü’-t-Tefsîr fi’l-Karni’-r-Râbi’ Aşer* (Suudi Arabistan, 1407), 1/73. Fazl Hasan Abbas ise bu rivayetin istismar edilerek Kur’ân ayetlerinin heva ve heveslere göre tefsir edildiğini, bu konuda farklı mezheplerin birbirlerinden farklı olmadığını iddia ederek sert bir tavır takınmaktadır. Ebû Muhammed b. Ahmed es-Safûrî eş-Şafîî Fazl Hasen Abbâs, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn esâsiyyâtuhü ve itticâhâtü’-t-tefsîr fi’l-aşri’-l-ḥadîs* (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1437), 1/238.

Ancak diğer yandan gelenekte birçok otorite isminin bu rivayeti çeşitli vesilelerle -birtakım kayıtlar koyarak- mevzu bahis ettikleri görülmektedir. Örneğin; Zerkeşî bu rivayeti zikreder ve Batınîlerin yorumlarına düşmemek kaydıyla Kur’ân’ın zahiri ve batını olduğuna işaret eder. Çünkü o, akletmeye davet eden ayetlerin de işaret ettiği üzere Kur’ân’da kişinin dinlediği zaman başka, tefekkür ettiği başka, tezekkür

Ṭîbî, müteşabihat konusunda aklın sınırları olduğu kabulüne dayanan bu teslimiyetçi yaklaşıma eleştiri olarak gelebilecek bir konuyu Ragıp'tan naklederek mevzubahis etmektedir. Müteşabihlerin manasını yalnızca Allah'ın bildiğini kabul etmek onun bize muradını öğretmeden hitap etmesi demektir. Bu durum Rum yahut Zenci dilleri ile, bu dilleri bilmeyenlere hitabın da caiz olduğu sonucuna götürmektedir. Ragıp'ın buna cevabı ise bu dilleri bilmeyenler için Rum ve Zenci dilleri ne mücmel olarak ne de mufassal olarak bir anlam ifade etmemektedir. Müteşabihat ise -anlamı hiç bilinmeyen değil- mücmel olarak bilinen -ancak tafsilatıyla bilinmeyen- ayetler demektir. Bu sebeple müfessirler farklı farklı teviller ile bu ayetleri yorumlamaktadır. Ayrıca Allah bizi manasını bilmediğimiz harfleri (huruf-u mukattaa) tilavet etmekle mükellef kılmaktan imtina etmemiştir. Ancak tilavet etmemiz suretiyle bizi sevaplandırmaktadır. Bu tıpkı Allah'ın bizi hikmet yönünü bilemediğimiz fiiller (namaz-hac-oruç gibi fiili ibadetler) ile mükellef kılmasına benzer.<sup>166</sup>

### 3. MECAZ VE KISIMLARI

İstisnaları olmakla birlikte İslam düşünce geleneğinde genel eğilim; dilde ve Kur'ân'da mecazın mevcudiyetini şu yahut bu şekilde kabul etmek şeklinde tezahür etmiştir. Ancak mecazın mevcudiyetini kabul etme noktasındaki bu fikri ittifaka rağmen mecazın çeşitleri konusunda aynı derecede bir ittifak bulunmamaktadır. Bu kısımda mecaz ve onun kısımları konusunda belâgat tarihinde öteden beri sergilenen farklı yaklaşımların toplu bir değerlendirmesi yapılacak, ardından bu konunun tefsir literatüründeki yansımaları Zemaşşerî ve Ṭîbî üzerinden incelenecek, son olarak da mecazın yaygın pedagojik taksimi esas alınarak Ṭîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik tek tek mecaz çeşitleri özelinde eleştirileri ele alınacaktır.

---

ettiğinde ise bambaşka uluhiyyet ve vahdaniyyet delillerine ulaşacağını ifade etmektedir. Ayrıca ona göre bir kimsenin farklı ilimlerden nasibi ne kadar fazla olursa Kur'ân ilimlerinden de payı o ölçüde artacaktır. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/25.

<sup>166</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/28; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz vd. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424), 2/424-427; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 444-445.

### 3.1. Sekkâkî ve Sekkâkî Öncesi Selefin Mecaz Taksimleri

Sekkâkî, belâgata kattığı yeniliklerin dışında kendisinden önceki belâgat birikimini toparlayıp sunması açısından da belâgat tarihinin en önemli isimlerinden birisidir. Çünkü onun çoğu kez katılmasa dahi selefin görüşünü zikrederek ilmî bir duruş sergilemesi eserinde sıkça rastlanılan bir durum olup dikkate değer bir davranıştır. Toparladığı bu belâgat birikimini mantık süzgecinden geçirerek birkaç tasnif içerisinde sunması da onun belâgat ilmini ve edebiyat talimini pedagojik bir kisveye bürüdüğünü göstermektedir. Her ne kadar o, bu yönüyle belâgatı edebî zevkten yoksun bırakıp mantık ve felsefenin kuru kurallarına hapsedtiği ve belâgatin ruhunu öldürdüğü şeklinde ithamlarla eleştirilmiş olsa da<sup>167</sup> belâgat alanına yaptığı katkıları inkâr edilecek cinsten değildir. Onun açtığı bu yoldan birçok belâgat ve tefsir aliminin gitmesi sebebiyle sonraki döneme damga vurmuş hatta belâgat alanında yazılan eserlerin kahir ekseriyetinin üzerine bina edildiği eser olan Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ı da aslında Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u üzerine yazılmıştır.

Sekkâkî'nin eserinde selefin mecaz konusundaki görüşlerini topladığı kısma göre selef uleması mecazı temelde iki kısma ayırmaktadır. Bunlar lugavî mecaz ile aklî mecazdır. Lugavî mecaz, 'müfrette (kelimede) mecaz' şeklinde de isimlendirilirken; aklî mecaz, 'cümlede mecaz' olarak isimlendirilmektedir. Ardından selefte göre lugavî mecazın da birtakım alt dalları olduğunu zikreder. Buna göre lugavî mecaz da ikiye ayrılmaktadır. Bunlar; kelimenin cümledeki hükmüyle ilgili olan mecaz ve kelimenin manasıyla ilgili olan mecazdır. Bu sonuncusu da iki kısımdır. Bunlar; fazladan bir mana ifade eden istiâre (istiâre-i - müfide – istiâre-i maneviyye) ve fazladan bir mana ifade etmeyen istiâredir (istiâre-i gayrı müfide – istiâre-i lafzıyye). Bu sonuncusu da ikiye ayrılmaktadır. Bunlar; teşbihte mübalağa ifade etmeyen mecaz ile teşbihte mübalağa

---

<sup>167</sup> Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 294. Sekkâkî, metot bakımından Abdulkahir ile başlatılan, Zemaşerî ve Râzî ile devam ettirilen 'meşârîka ekolü' ne mensuptur. Bu ekolün en belirgin özelliği ise meseleleri ve kavramları anlatırken mantık literatüründeki 'efradı cami' ağıyarı manî" tarif ve taksimlere başvurmalarıdır. Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 290.

Şevkî Dayf da bu eleştiriyi, F. Razi ile başlatmaktadır. Zaten Sekkâkî'de Razi'nin başını çektiği meşârîka ekolünün bir takipçisi olduğu malumdur. Bu sebeple söz konusu eleştiri isimlere yönelik olmaktan ziyade bu ekole yönelik toptan bir eleştiri olarak değerlendirilmelidir. Şevki Dayf, *el-Belâga : Tetavvür ve Tarih* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983), 271 vd.

ifade eden mecazdır.<sup>168</sup> Bütün bu açıklamalara göre selefte göre temelde beş çeşit mecaz olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Bunlar;

1- Aklî mecaz (cümlede mecaz) (1. çeşit mecaz)

2- Lugavî mecaz (kelimede mecaz)

2.1- Kelimenin cümledeki hükmüyle ilgili olan mecaz (2. çeşit mecaz)

2.2- Kelimenin manasıyla ilgili olan mecaz

2.2.1- İstiâre-i gayrı müfide (İstiâre-i lafzıyye) (3. çeşit mecaz)

2.2.2- İstiâre-i - müfide (İstiâre-i maneviyye)

2.2.2.1- Teşbihte mübalağa ifade eden mecaz (4. çeşit mecaz)

2.2.2.2- Teşbihte mübalağa ifade etmeyen mecaz (5. çeşit mecaz)

Sekkâkî'nin bu sonuncu (Teşbihte mübalağa ifade etmeyen) mecaz türü için verdiği örnek incelendiğinde bu mecazın, mecaz-ı mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Sekkâkî'nin bu mecaz için verdiği örnekler arasından şu örnekler konuyu kavramaya yardımcı olacaktır:

a- يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا (el-Mü'min 40/13)

Sekkâkî bu ayette rızık ile kastedilenin yağmur olduğunu çünkü yağmurun rızıkın sebebi olduğunu söyler.<sup>169</sup> Bu sebep-müsebbeb alakası ile kurulan bir mecaz-ı mürsel örneğidir. (zikru'l-müsebbeb iradetü's-sebeb)

b- أضله الله ve هداه الله

Sekkâkî bu ifadelerdeki hidayet vermenin lütfetme, saptırmanın da yüzüstü bırakma (hızlan) anlamına geldiğini zikretmektedir. Ayrıca o, bu fiillerin hakiki anlamda Allah hakkında kullanılmasının abes olduğunu zikrederek bu mecazî tevilin sebebini açıklamış olmaktadır.<sup>170</sup> Ayrıca onun bu değerlendirmesini mezhebi olan Mu'tezile'nin

<sup>168</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 362.

<sup>169</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 366.

<sup>170</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 366.

prensiplerine göre yaptığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Mu‘tezile mezhebine göre kul fiillerinde özgürdür ve Allah tarafından saptırılması yahut hidayete erdirilmesi düşünülemez. Çünkü netice itibariyle karşılaşıacağı ceza yahut mükafatın sorumluluğu bizzat kulun kendisinde olmalıdır. Ancak buna rağmen Kur‘ân‘da bu tarz ayetlerle karşılaşıldığında bu ifadeler lütuf ve hızlan anlayışı çerçevesinde yorumlanarak yumuşatılmakta, böylelikle de Allah‘ın aleme müdahalesi sınırlandırılmakta ve kulun özgürlük alanı geniş tutulmuş olunmaktadır.

Sekkâkî‘nin mecazın taksimi konusunda selef dediği kişilerin içine hiç şüphesiz en başta Cürçânî girmektedir. Çünkü mecazın Cürçânî‘den itibaren lugavî ve aklî olmak üzere ikiye ayrıldığı bilinmektedir.<sup>171</sup> Her ne kadar bu ayrımı ilk defa onun yaptığını söyleyenler varsa da<sup>172</sup> daha doğru olan değerlendirme; bu ayrımın en geç Cürçânî tarafından yapıldığını söylemek olacaktır. Çünkü onun bu ayrımı böylesine rahat ve net yapıyor oluşu ondan önce de böyle bir ayrımın olduğunu gösterir. İlk defa o yapsaydı daha çok işaretler ve imalar ile net olmayan bir tablo çizmesi gerekirdi.

Sekkâkî selefin taksimini bu şekilde zikrettikten sonra kendi taksimine dair de bilgiler vermektedir. Buna göre o, tüm mecazları mecâz-ı lugavî kapsamında değerlendirdiğini zikretmektedir. Bunun için mecâz-ı aklînin de istiâre-i mekniyyeye dahil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin هزم الأمير الجند (kral orduyu mağlup etti) cümlesi bir mecaz-ı aklî (cümlede mecaz) değil lugavî mecazdır (kelimede mecazdır). Burada kral hakiki fail olan kendi ordusuna istiâre edilmiştir. (Yani kral orduya benzetilmiş ve kral lafzı ödünç alınıp ordunun yerine kullanılmıştır.) Sekkâkî tüm mecazları lugavî saydıktan sonra bunun alt dallarını sıralar. Buna göre mecaz şu dallara ayrılır:

#### 1-Mecaz-ı Lugavî

1.1- Fazladan bir mana ifade etmeyen (istiâre-i gayrı müfide - istiâre-i lafziyye)

1.2- Fazladan bir mana ifade eden (istiâre-i müfide - istiâre-i maneviyye)

<sup>171</sup> Cürçânî, *Esrârü‘l-belâğa fî ilmi‘l-beyân*, 1/289; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Fârisî Cürçânî, *Delâilü‘l-i‘câz*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü Hanecî, 1375), 293.

<sup>172</sup> İsmail Durmuş, “Mecaz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/219.

1.2.1- İstiâre olmayan mecaz (mecaz-ı mürsel)

1.2.2- İstiâre olan mecaz

1.2.2.1- Musarraha

1.2.2.1.1- Tahkikiyye

1.2.2.1.2- Tahyiliyye

1.2.2.2- Mekniyye

1.2.2.2.1- Karinesi takdiri ve vehmi olan mekniyye

1.2.2.2.2- Karinesi gerçek bir şey olan mekniyye

Ayrıca Sekkâkî'ye göre musarraha ve mekniyye türleri bir de katiyye ve ihtimaliyye diye ikinci bir taksime daha tabi tutulabilir.<sup>173</sup>

### **3.2. Mecâzın Taksimi Konusunda Tîbî'nin Zemaşşerî'ye Eleştirileri (Allah'ın Kalpleri ve Kulakları Mühürlemesi)**

Zemaşşerî, 'Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de bir örtü vardır.' (el-Bakara 2/7) ayetinde hakiki manada bir mühürleme ve örtmenin söz konusu olmadığını, buradaki ifadelerin mecazî bir kullanım olduğunu ifade etmektedir. Bu mecazî kullanımın da mecazın iki türü olan istiâre yahut temsîl olmasının ihtimal dahilinde olduğunu eklemektedir.<sup>174</sup> Tîbî Zemaşşerî'nin bu sözlerinden, temsîli de mecazın bir türü sayıp istiârenin kasîmi (muâdili-mütekâbili) kabul ettiğine dikkat çekmektedir. Ancak Tîbî'ye göre temsîl istiârenin kasîmi değil, kısmıdır. Bu takdirde ona göre mecazın taksimi de şu şekilde olmaktadır: mecaz; mürsel ve istiâre olmak üzere iki çeşittir. İstiâre ise temsîliyye ve gayri temsîliyye, tahyiliyye ve tahkikiyye, mekniyye ve tasrihiyye şeklinde farkı ikili taksimlere tabi tutulabilir. Normal şartlar altında Zemaşşerî'nin ayrımı bu taksime uymamaktadır. Ardından Tîbî istiâre-i temsîliyyenin 'temsîl' şeklinde kullanımının yaygınlaşmasını hatırlatarak kendi görüşünü desteklemektedir. Çünkü ona göre belli bir cinse mensup olan bir tür, zamanla farklı bir

---

<sup>173</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulüm*, 400-401.

<sup>174</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/130.



özellik kazanarak aynı cinsteki diğer türlerden bu yönüyle ayrılabilir. Bu da bazı kimselerin onları yeni bir tür sanmalarına sebebiyet verebilir.<sup>175</sup> Burada Tîbî Zemaşşerî'yi mecazın taksimi konusunda eleştirmektedir. Çünkü ona göre Zemaşşerî, istiâre-i temsîliyye anlamına gelen ve yaygın kullanım sonucu kısaltılmış olarak kullanılan 'temsîl' ifadesinin yeni bir mecaz türü olduğunu düşünmektedir. Tîbî'ye göre Zemaşşerî bu kabulüyle mantiki bir taksim hatası yapmaktadır. Çünkü onun, istiâreye denk olarak mecazın yeni bir türü kabul ettiği temsîl esasında istiârenin dengi olan yeni bir cins değil, onun yalnızca alt dallarından birisidir. Yani istiâre-i temsîliyye anlamına gelen temsîl, istiârenin kasîmi değil kısmıdır.

Zemaşşerî'nin söz konusu ayette hakiki manada bir mühürleme ve örtmenin söz konusu olmadığını, buradaki ifadelerin mecazî bir kullanım olduğunu ifade etmesinin altında yatan sebep ise onun adalet prensibi başlığı altında işlenen kulların fiilleri meselesindeki kalamî duruşudur. Mu'tezile'ye göre kullar kendi fiillerini kendileri yarattığı için onların doğruyu bulmaları kendi çabalarına bağlıdır. Allah adaleti gereği onları cebren herhangi bir yöne sevk etmez. Bu onların ahirette sorumlu tutulabilmeleri için aklen gereklidir. Bu doğrultuda Zemaşşerî ilerleyen satırlarda, Allah'ın çirkin (kabîh) olanı ve zatının bundan münezzehtir olduğunu bilmesine rağmen ayette mühürleme fiilini neden kendisine isnat ettiğine dair mukadder bir soru daha sormaktadır. Ona göre bunun cevabı kalplerin mühürlülük durumunun devamlılığı ve aşırılığı açısından arazî olarak sonradan değil sanki yaratılmış bir şey gibi yaratılıştan itibaren olduğu izlenimini vermek içindir. Bu tıpkı; 'Filan kişi şu tîniyette, şu karakterdedir.' demek gibidir.<sup>176</sup> Tîbî bu mukadder soru ve cevabın Zemaşşerî'nin mezhebi olan Mu'tezile'nin anlayışı doğrultusunda olduğunu belirtmektedir. Ancak bu soru ve cevabının Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında müşterek olduğunu da eklemektedir.<sup>177</sup>

### 3.3. Luğavî - Aklî Ayrımına Göre Tîbî'nin Mecaz Eleştirileri

Tîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik mecazın taksimi konusundaki nazarî eleştirilerinden başka tek tek, tüm mecaz türlerine dair pratik eleştirileri de

---

<sup>175</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/130.

<sup>176</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/132-133.

<sup>177</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/132.

bulunmaktadır. Bu eleştiriler çoğunlukla olumsuz ve tenkit mahiyetinde olurken, nadiren olumlu ve destekleyici de olabilmektedir. Bu kısımda Tîbî'nin Zemaḥşerî'ye yönelik eleştirileri mecaz türlerine göre tasnif edilerek ele alınacaktır. Mecazın türlerine ayrılarak inceleneceği bu tasnifin temelinde Sekkâkî'nin tercih etmediği ancak selefe isnat ettiği lugavî-aklî mecaz ayrımı esas alınacaktır. Alt başlıklarda ise pedagojik olması ve daha çok mecaz türünü kapsamı bakımından yaygın tasnif takip edilecektir.

### 3.3.1. el-Mecâzü'l-Luğavî

el-Mecâzü'l-luğavi ve el-hakikatü'l-luğaviye isimlendirmeleri aslında bunları mecâz-ı aklî ve hakikat-ı aklîden ayırt etmek için kullanılmış kayıtlamalardır.<sup>178</sup> Bu bölümde de aklî mecaz dışındaki mecaz türleri olan istiâre ve mecâz-ı mürsel sanatları özelinde Tîbî'nin Zemaḥşerî'ye yönelik değerlendirmeleri ve itirazları incelenecektir. Bu inceleme istiâre ve mecâz-ı mürsel sanatlarının alakalarına göre taksim edilecektir.

#### 3.3.1.1. İstiâre

İstiâre, belâgat terimleri içerisinde en geç ortaya çıkanlardan birisidir<sup>179</sup> ve temelde kişinin bir şeyi başka bir şeye benzetmek isteyip de teşbihi terk edip açıkça zikretmemesi manasına gelmektedir.<sup>180</sup> Bu benzetme de lugavî vaz açısından bir mana için belirlenmiş lafzın başka bir mana için kullanılmasıdır ve bu tıpkı bir şeyi ödünç almaya benzer.<sup>181</sup> Bu istiârenin temelinde bulunan teşbihin iki tarafından biri zikredilir diğer taraf ise hafzedilir.<sup>182</sup> Temelinde teşbih sanatının olması sebebiyle istiârenin mecâz-ı mürselden farkı; 'istiâre alakası benzerlik olan mecazdır'<sup>183</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Bu kısımda da alakası benzerlik olan mecaz türü (istiâre) özelinde Tîbî'nin Zemaḥşerî'ye yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır. İstiârenin farklı türlerine göre bir tasnif izlenerek hem daha çok istiâre çeşidi incelenmiş olacak hem de sunumda bir çeşitlilik

---

<sup>178</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerḥu Telḥîşi'l-Miftâḥi'l-'ulûm*, 567.

<sup>179</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim : Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015), 130.

<sup>180</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 67.

<sup>181</sup> Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa fî ilmi'l-beyân*, 1/31.

<sup>182</sup> Sekkâkî, *Miftâḥu'l-'ulûm*, 369.

<sup>183</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerḥu Telḥîşi'l-Miftâḥi'l-'ulûm*, 578.

olması gözetilecektir. Bununla birlikte kaynaklarda istiâre çeşitleri ile ilgili burada ele alınacak olan çeşitler dışında başka birçok türün olduğunu belirtmek gerekmektedir. Buna karşın bu kısımda istiâre çeşitlerinden yalnızca Tîbî'nin Zemaşserî'ye yönelik değerlendirmelerinin bulunduğu türler ele alınacaktır. Bu sebeple okuyucunun buradaki başlıklara bakıp istiârenin bunlarla sınırlı olduğunu düşünmemesi gerekir.

### **3.3.1.1.1. Tasrîhiyye (Meleklerin Meryem'le Konuşması / Keramet-İrhas-Mucize)**

Zemaşserî Âl-i İmrân suresinin 42. ayetinde meleklerin ‘‘Ey Meryem! Allah seni seçti, temiz kıldı ve alemlerin kadınlarına tercih edip seçti.’’ diyerek Hz. Meryem'le konuşmalarını yorumlarken bu konuşmanın şifahi bir hitap olduğunu söylemektedir. Ona göre böylesi ilginç bir durum ya Hz. Zekeriyya peygamberin (a.s) mucizesidir, ya da Hz. Meryem'in oğlu Hz. İsa'nın (a.s) nübüvvetinin irhasıdır.<sup>184</sup>

Tîbî irhas ifadesinin sözlük anlamı itibariyle duvarın en alt sırası manasına geldiğini; buradan hareketle temel atma, sağlam yapma anlamlarını içerdiğini söylemektedir. Bu takdirde أرهص الشيء ifadesi de bir şeyi kurmak, tesis etmek, sağlam yapmak manalarında bir mecaz olmaktadır. İrhas kavramının kelam ilmindeki ıstılahi manası ise; nübüvvetten önce mucizeye benzeyen -ancak mucize olmayan- şeylerin gösterilmesidir. Tıpkı -birtakım rivayet kaynaklarında yer alan- nübüvvetten önce Hz. Peygamber'i bir bulutun gölgelemesi ve taşın konuşması gibi. Tîbî bu açıklamalarıyla irhas kelimesinde bir istiâre-i tasrihiyye bulunduğunu söylemek istemektedir. Şöyle ki nübüvvet öncesi gösterilen olağanüstü haller, duvarın en altındaki taş sırasına benzetilmektedir. Müşebbeh bihin lafzı zikredilirken müşebbeh hafzedilmektedir. Burada Tîbî'nin işaret ettiği benzeme yönü olan vechüşşebeh; nübüvvetin zeminini oluşturma anlamında tesis ve ihkamdır. Yani duvarın en alt sırası duvarı sağlam kılmak ve desteklemek içindir. Aynı şekilde ona benzetilen nübüvvet öncesindeki olağanüstülükler de nübüvveti desteklemek, ona hazırlık içindir.<sup>185</sup> Burada bizim de Tîbî'ye destek olarak öne sürülebileceğini düşündüğümüz bir diğer vechüşşebeh ihtimali ise iki halin de

---

<sup>184</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/103.

<sup>185</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/103.

zamansal olarak önce meydana gelmesi durumudur. Yani duvar örülürken ilk en alt sıra örülür. Peygamberlerin de peygamber olmadan önce ilk gösterdikleri olağanüstülük halleri (irhas) nübüvvet sonrası gösterilen mucizelerden zamansal olarak öncedir.

Ṭîbî bu açıklamalarından sonra meleklerin Hz. Meryem’le konuşması konusunda Zemaḥşerî’nin zikrettiği iki ihtimale ek olarak üçüncü bir ihtimali daha söz konusu etmektedir. Ancak bu ihtimal esasında Zemaḥşerî’nin bilinçli bir şekilde ifade etmediği bir ihtimal olup mezhebi duruşlarını da yakından ilgilendiren bir mevzudur. Buna göre Ṭîbî bu olağanüstü halin birer peygamber olan Hz. Zekeriyya’nın (a.s) mucizesi yahut Hz. İsa’ın (a.s) irhası olması yanında, Hz. Meryem’in kerameti olabileceğinin de kendi mezheplerinde caiz olduğunu zikreder. Ayrıca Ṭîbî, kendi görüşünü desteklemek için Beyzâvî’nin bu olayı evliyanın kerametine delil saydığını da aktarmaktadır.<sup>186</sup>

Aslında Eş‘arî, haber alma imkanı olan herkesin (kadın veya erkek) nebi olabileceğini söylemektedir. Böylelikle Hz. Meryem’in de nebi olmasının önü açılmaktadır. Ama sonraki sufi eğilimli Eş‘arîler kerameti ispat etmek için Eş‘arî’nin bu prensibinden vazgeçmişlerdir. Bu, kerametın Kur’ân’la ispat çabasıdır ve sufi Eş‘arîler için kerametın imkanını ifade etmektedir. Buradan hareketle Ṭîbî’nin (en azından bu örnek özelinde) Eş‘arî’lik içerisindeki sufi akıma meyleden müfessirlerden olduğu söylenebilir. Kısacası o, bu örnek üzerinden Hz. Meryem’in peygamber değil veli olduğunu buradan hareketle velilerin de keramet gösterebildiğini savunmaktadır. Zemaḥşerî ise Hz. Meryem’in ne peygamber ne de veli olduğunu kabul etmemekle birlikte, keramete de açık kapı bırakmamaktadır.

### 3.3.1.1.2. Mekniyye ( السري ) İfadesinin Kur’ân İçin Kullanımı / Halku’l-Kur’ân)

Zemaḥşerî Bakara suresinin ikinci ayetini açıklarken Kur’ân’ın nazımının ve tertibinin niteliklerine dair bazı görüşler dile getirmiştir.<sup>187</sup> Burada Zemaḥşerî Kur’ân

---

<sup>186</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 4/104.

<sup>187</sup> Zemaḥşerî hakkında Cürcani’nin nazm teorisini alıp en iyi şekilde tefsire uygulayan müfessir olduğu söylenmektedir. Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 117; Kadir Kınar, “Abdulkahir El-Cürcânî’nin Nazm Teorisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 100.

için; "...yüce bir nazımla dizilmiş..." şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>188</sup> Ancak bağlamına göre 'yüce' manasında çevrilen السري ifadesi Tîbî'nin belirttiğine göre asıl itibariyle insanlar için kullanılan bir ifade olup; önde gelen, yüksek seviyeli, saygın, şerefli anlamlarına gelmektedir ve toplumun önde gelen kişileri için kullanılan, murûet türünden bir sıfattır. Ayrıca Tîbî السري sıfatının insan dışındaki varlıklar için kullanımının mecaz olduğunu belirtmektedir.<sup>189</sup>

Bunun Kur'ân ve onun nazmı için kullanılması Tîbî açısından dikkate değer bulunmuş olacak ki özellikle açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Çünkü *Fütûhu'l-ğayb* incelendiğinde Tîbî'nin bu haşiyede *el-Keşşâf*'in tamamını açıklamamaktadır. O eserin her sayfada *el-Keşşâf*'in birkaç tane cümle yahut kelimesini açıklamakla yetinmektedir. Tîbî tarafından üzerinde durulmaya değer bulunan bu sınırlı sayıdaki örneklerin açıklamaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde ise bazen açık ifadelerle bazen de sadece ima ve işaretlerle mezhebi değerlendirmelerin ve eleştirilerin yapıldığı görülmektedir. Bu örnekte de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir.

Daha açık bir ifade ile Tîbî bu açıklamasıyla Zemaşşerî'nin Kur'ân'a olan yaklaşımının arka planındaki, Kur'ân'ın yaratılmışlığına olan inancını ortaya koymak istiyor. Çünkü السري yaratılmış bir varlık olan insan için kullanılan bir sıfattır ve Tîbî başka sıfatlar dururken özellikle bu sıfatın seçilmesinin Zemaşşerî'nin mezhebi duruşunun izlerini yansıttığı mesajını vermektedir. Ayrıca Tîbî السري sıfatının insan dışındaki varlıklar için kullanımının mecaz olduğunu belirtmekle de kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Şöyle ki Tîbî bu ifadesiyle السري kelimesinin hakiki manada Kur'ân için kullanılmayacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân mahluk değildir. Bu sebeple yaratılmışlar için kullanılan bir ifade Kur'ân için ancak mecazî olarak kullanılabilir. Buradan Tîbî'nin kendi görüşünü delillendirmek adına belâgatın imkanlarından ustalıkla yararlandığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>188</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/75.

<sup>189</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/75.

### 3.3.1.1.3. Temsîliyye (Allah'ın Cansız Varlıklara Hitap Etmesi)

Zemaḥşerî, Allah'ın bir işin olmasına hükmettiğinde ona كُنْ (ol) emriyle hitap ettiğini, o şeyin de hemen olduğunu (فَيَكُونُ) ifade eden Bakara suresi 117. ayeti yorumlarken bu hitabın temsil -türünden bir- mecaz olduğunu, aslında burada hakiki manada bir hitabın bulunmadığını iddia etmektedir. Bu temsile göre Allah'ın olmasına hükmedip vücuda gelmesini murat ettiği şeyler, beklemeksizin ve imtina etmeksizin meydana gelirler. Bu tıpkı itaatkâr bir memurun kendisine emredildiğinde duraksamadan ve kaçınmadan emri yerine getirmesi gibidir.<sup>190</sup> Tîbî Zemaḥşerî'nin bu mecaz için kullandığı temsîl ifadesinin istiâre-i temsîliyye olduğunu söylemektedir. O, emre uyan itaatkâr memurun bu halinin de Allah'ın hükmettiği şeyin meydana gelmesi durumu için istiâre edildiğini de ifade ederek Zemaḥşerî'nin işaret ettiği belâgat sanatının daha net anlaşılmasını sağlamaktadır. Tîbî, ortada hakiki manada bir söz/hitap olmadığı sonucuna götüren bu görüşün Zeccâc, Râzî ve Beyzâvî tarafından da paylaşıldığını ifade etmektedir. Bunlara ek olarak Pezdevî'nin ise ayetteki emrin zikredilmesinden ve konuşmadan muradın mecaz değil hakiki manada olduğunu savunduğunu aktarmaktadır. Ancak Pezdevî'ye göre bu konuşma hakiki olmakla beraber teşbih ve ta'til içermemektedir. Yani Allah'ın hitabı yaratılmışların hitabına benzemez. Fakat bu konuşmayı mecaza hamledip ta'tile düşerek Allah'ın kelam sıfatını âtil bırakmamak gerekmektedir. Yine Tîbî, bir başkasının bu كُنْ hitabının aslında Allah'ın 'kâf' ve 'nûn' harflerini kullanarak söylediği bir söz olmayıp, bu manayı ifade eden daha veciz bir 'kelam' olduğunu aktarmaktadır.<sup>191</sup>

Zemaḥşerî'yi bu ayetteki كُنْ hitabının temsîli bir ifade olduğunu söylemeye götüren etken onun tanrı tasavvurudur. Çünkü Mu'tezile düşüncesinde Allah yaratılmışlara ait fiillerden mümkün mertebe tenzih edilir ve Kur'ân'da zahiren bu manaya gelebilecek ifadeler tenzih anlayışı çerçevesinde tevil edilir. Zemaḥşerî de burada bu tavrı sürdürmektedir. Tîbî'nin ise önemli Eş'arî isimlerin bile bu konuda Zemaḥşerî

---

<sup>190</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 3/62-63.

<sup>191</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/199; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb / et-Tefsîrî'l-kebîr*, 4/26; Nâsirüddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 1/390.

ile aynı tevili yaptıklarını söylemesi, ardından bunun tam tersini savunan iki görüşü nakletmesi onun bu konuda kararsız olduğunu ve tevakkuf ettiğini gösterir.

Zemaşşerî bu örnekte olduğu gibi Kur'ân'da Allah'ın cansız varlıklar ile konuşmasına yer veren diğer ayetler hakkında da aynı minvalde değerlendirmeler yapmaktadır. Örnek olarak A'râf suresi 172. ayette geçen; "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim? 'Aksine, tabi ki Rabb'imizsin' dediler." Diyalogunun da temsil olduğunu söylemektedir. O ayrıca bu ayetin de كُنْ emri gibi olduğunu zikretmektedir.<sup>192</sup> Bu değerlendirmeleri daha da berraklaştırarak anlaşılmasını sağlayan Tîbî ise istiâre-i temsiliyyenin birçok unsurun birleşmesinden meydana gelen mecaz türü olduğunu söyleyerek<sup>193</sup> *el-Keşşâf*'in belâgî yönünün anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. O ayrıca Zemaşşerî'nin burada icra ettiği belâgî sanata dikkat çekerek onun burada mezhebi duruşunu belâgat ilmini kullanarak nasıl tahkim ettiğini göstermektedir. Ayrıca Tîbî, Allah ile varlıklar arasındaki bu diyalogun Zemaşşerî'nin iddia ettiği gibi istiâre mi yoksa hakiki manada bilindik (المعارف) bir diyalog mu olduğunu tartışmaktadır. O, Peygamber'in (a.s) bu konuda bir şey demediğini hatırlatır. Ona göre eğer bir anlaşılma problemi olsaydı zaten Peygamber'in (a.s) bunu açıklaması gerekirdi.<sup>194</sup>

Bu örnekler dışında Yasin suresi 83. ayette geçen كُنْ emri, Fussilet suresi 11. ayette Allah'ın yer ve göğe; "İsteyerek yahut istemeyerek gelin." şeklinde hitap etmesi ve Zilzal suresi 4. ve 5. ayetlerde geçen yerin haber vermesiyle Allah'ın yere vahyetmesi ifadelerinde geçen tartışmalar da كُنْ emrinin mecaz mı hakikat mı olduğuyla ilgili yapılan tartışmalarla paralellik göstermektedir.<sup>195</sup> Tîbî Zilzal suresindeki yerin haber vermesi (تحديث الأرض) olayını yorumlarken yerin haber vermesine mutlak surette mecaz diyen Zemaşşerî'ye karşı Tirmizi ve Ahmed b. Hanbel'in kitaplarında geçen konuyla ilgili bir rivayeti delil getirerek duruşunu kesinleştirmektedir. Bu hadise göre Allah Resulü (a.s) "O gün yer haberlerini verecektir." mealindeki ayeti okuyup, sahabeye yerin

---

<sup>192</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/647.

<sup>193</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/647.

<sup>194</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/656.

<sup>195</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 13/102,578-579, 16/538,541.

haberlerinin ne olduğunu bilip bilmediklerini sorar. Ardından onun haberinin ‘her köle ve cariye’nin yaptıklarına şahitlik etmesi’ şeklinde olacağını söylemiştir.<sup>196</sup>

#### 3.3.1.1.4. Tebeiyye (İman-İslam, Tasdik-Sikat)

Zemaḥşerî Bakara suresinin üçüncü ayetindeki يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ifadesini açıklarken fiilinin يعترفون veya يتقون manalarına geldiğini ve bu iki yorumun da uygun olduğunu söylemektedir.<sup>197</sup> Zemaḥşerî burada inanmak fiilinin, itiraf etmek ve güvenmek manalarının her ikisini de ifade ettiğini söyleyerek iman ve islam ayrımı konusunda duruşunu belirtmiş olmaktadır. Bu değerlendirmeden Zemaḥşerî’nin bu iki kavramı birbirinden ayırmadığı anlaşılmaktadır. Onun bu tutumu mezhebinin bu konudaki genel yaklaşımına da uygundur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre iman ve islam kavramları aynı şeyi ifade etmektedir.<sup>198</sup> Yani Mu‘tezile’ye göre bunlar aynı anlama gelen iki özdeş terimdir.<sup>199</sup> Ancak يتق و يعترف fiilleri arasında önemli bir fark bulunmaktadır. يتق fiili ‘güvenmek’ manasında olup, daha çok içsel bir eylemi ifade ederken, يعترف fiili ‘itiraf/tasdik etmek’ manasına gelip dışsal bir eylemi karşılamaktadır. Dışsal ve içsel fiil ile kastedilen söz konusu fiillerin lazım yahut müteaddi oluşları değil, bu fiillerin gerçekleşme keyfiyetleridir. Yani bu fiillerin gerçekleşmelerinin dışarı aksettirmeye bağlı olup olmamasına göre yapılmış bir ayırmadır. Buradan hareketle يتق fiilinin imanı, يعترف fiilinin ise islamı ifade ettiği söylenebilir.<sup>200</sup> İşte bu sebeple Eş‘arî kelamcıları iman ile islamın farklı olduğunu, islamın imandan geniş olup her islamın iman olmadığını<sup>201</sup> kabul etmişlerdir.

<sup>196</sup> Ṭibî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 13/578; Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, 3353; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 8867.

<sup>197</sup> Ṭibî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 2/85.

<sup>198</sup> Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

<sup>199</sup> Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 144.

<sup>200</sup> İman ve islam kavramları arasında bir ayrım olduğu noktasında getirilen delillerin başında şu ayet gelmektedir; *قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا* (el-Hucurât 49/14)

<sup>201</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 26.



Ṭîbî ise ما أصدق وما أثق ما أومن بشيء ifadesini şeklinde açıklamaktadır. Yani ona göre; ‘Bir şeye iman ediyorum.’ demek, ‘Onu tasdik ediyorum ve güveniyorum.’ manasına gelmektedir.<sup>202</sup> Onun bu açıklamasından imanın (mümin olmanın) tasdiki ve güveni kapsadığı sonucu çıkmaktadır. Yani onun, iman tanımındaki; ‘kalp ile iman dil ile tasdik’ birlikteliğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere Eş‘arî’ler, Mu‘tezile alimlerinin aksine iman ile islâmı birbirinden ayırmaktadır. Bu iki kavramın birbirinden farklı şeyleri ifade ettiğini söylemek doğal olarak bunu gerektirmektedir. Ayrıca Ṭîbî Zemaḥşerî’nin ifadelerinin istiâre-i tebeyye türünden birer mecaz olduklarını eklemektedir.<sup>203</sup> Yani Ṭîbî Zemaḥşerî’nin يَتَّقُونَ ve يَعْتَرِفُونَ fiilini يَتَّقُونَ fiilini ile açıklamasının birer mecaz olduğunu ve bu mecazın türünün de istiâre-i tebeyye olduğunu söylemektedir. Bu takdirde Zemaḥşerî’nin teviline göre يَتَّقُونَ fiilinin mastarı olan اعتراف (itiraf, tasdik) ve ثقة (güvenmek) müşebbeh bîh, يعترفون ve يتقون fiillerinin mastarları olan اعتراف (itiraf, tasdik) ve ثقة (güvenmek) müşebbeh olmaktadır.<sup>204</sup> O, bu açıklamasıyla Zemaḥşerî’nin belâgat ilmini kullanarak, ayeti mezhebinin anlayışı doğrultusunda tevil ettiğine işaret etmiş olmaktadır. Kendisi de aynı enstrümanı kullanarak *el-Keşşâf*’taki itizâlî fikirleri ortaya koymuş olmaktadır.

### 3.3.1.1.5. Tecrîdiyye ve Terşîhiyye (Nübüvvet Anlayışı)

Zemaḥşerî, Tevbe suresinin 32. ayetinde geçen “Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar...” mealindeki kısımla ilgili olarak; Allah’ın bu ifadeyle, kafirlerin Hz. Muhammed’in nübüvvetini yalanlayarak yok saymak istemeleri durumunu, göz alabildiğince yayılmış muhteşem bir nuru sadece üfleme suretiyle söndürmeye çalışan kişinin durumuna benzetildiğini ifade etmektedir.<sup>205</sup> Zemaḥşerî’nin, ayeti bu şekilde okuyuşu -her fırsatta iddia edildiği üzere- sadece onun belâgat ilmine olan vukufiyeti ve

<sup>202</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 2/86.

<sup>203</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 2/86.

<sup>204</sup> İstiâre sanatında fiiller arasında benzerlik ilişkisi kurulamaz, onların mastarları arasında benzerlik kurulabilir. Yani sözcüğü ‘güvendi (وثق), itiraf ettiye (اعترف) benzetildi’ denmez. ‘Güvenmek (ثقة), itiraf etmeye (اعتراف) benzetildi’ denir. İstiâre-i tebeyye sanatındaki bu işlemin detayları için bk. Ali Carim - Mustafa Emin, *el-Belagatü’l-vâziha*, thk. Kâsım Muhammed en-Nürî (Beyrut: Mektebetü Dâru’l-Fecr, 1435), 153-154.

<sup>205</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 7/229.

tefsirde beyan ilmüne önem vermesiyle ilgili olmayıp bunun da ötesinde onun nübüvvet anlayışı ile de ilgilidir. Zemaḥşerî'nin işaret ettiği büyük tablo olan temsîli istiâre bir yana, bu tabloda nur ve nübüvvet kavramları arasındaki kurduğu ilişki onun fikrinin asıl nüvesini içeren önemli bir noktadır. Bu noktaya büyüteçle bakıldığı zaman onun kurduğu temsîli istiârenin derinliklerinde görülecek olan şeyin, kafirlerin söndürmeye çalıştıkları nuru Hz. Peygamber'in nübüvveti olarak tefsir etmesi olacaktır. Bu örnek özelinde *el-Keşşâf*'ta Mu'tezilî alimlerin nübüvvet konusundaki savunularının tefsire yansımaları görülebilmektedir. Çünkü onlar, yabancı kültürler ile yaptıkları teolojik tartışmaların da etkisiyle nübüvvet konusuna çok önem vermişler hatta bu konuda müstakil kitaplar telif etmişlerdir.<sup>206</sup>

Ṭîbî ise yorumuna Zemaḥşerî'nin terim kullanmadan işaret ettiği istiârenin ıstılahi isimlendirmesini yaparak başlamaktadır. Ona göre Zemaḥşerî'nin işaret ettiği istiâre çeşidi istiâre-i tasrihiyye-i temsîliyyedir. Müstear ise bütün cümledir. Çünkü kafirlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini yalanlayarak geçersiz kılma çabaları bir bütün olarak müşebbehdir. Bununla birlikte göz görebildiğince ufukları kaplayan muhteşem bir nura üfleme çalışan kişinin durumu da müşebbeh bih olmaktadır. Ṭîbî ayrıca ayetin devamında gelen; "...Allah nurunu tamamlamak istiyor..." mealindeki kısmın terşih olduğunu ifade etmektedir. Çünkü nuru tamamlamak ifadesi müşebbeh bih olan ışıkla ve onun yayılıp parlamasıyla ilgili bir durumdur. Buna mukabil olarak bir sonraki ayette (Tevbe 33) gelen; "O, diğer bütün dinlere karşı galip gelsin diye elçisini hidayet ve hak din ile gönderdi..." mealindeki kısım ise tecrid olmaktadır.<sup>207</sup>

Zemaḥşerî'nin, nübüvvet konusundaki titizliğinin sonucu olarak ayetteki Allah'ın nurundan kastın nübüvvet olduğunu iddia etmesi karşısında Ṭîbî olumsuz bir şey söylememektedir. Çünkü Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in, nübüvvetin önemi konusundaki anlayışları arasında ton farkı olmakla beraber müfessirleri taraf konumuna düşürücü ve öze taalluk eden önemli bir fark bulunmamaktadır. Asıl fark, nübüvvetin Allah'a vucubiyeti konusunda olup, bu ayet özelinde bu konu mevzubahis olmamıştır. Bunun

---

<sup>206</sup> Örneğin Cāhız'ın; *Hucecî'n-nübüvve, er-Red ale'n-naşârâ ve'l-yehûd* isimli eserleri, Nazzâm'ın *Kitâb fi'r-Red ale's-Seneviyye, er-Red ale'd-dehriyye* isimli eserleri ve Kâdî Abdülcebbar'ın *Teşbîti delâ'ili'n-nübüvve*, isimli eseri bu konuda örnek verilebilir. Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 76-84.

<sup>207</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 7-229/230.

neticesinde de Tîbî'nin Zemaḥşerî'ye bir karşı çıkışı söz konusu olmamıştır. Bilakis o, Zemaḥşerî'nin sadece aslına işaret ederek yetindiği istiâre sanatının, ferine dair olan konulara da değinmiştir. Bu doğrultuda o, ayetin belâgati konusunda Zemaḥşerî'ye gerek ıstılahi gerek teknik birçok açıdan destekleyici açıklamalar yaparak açılımlar sağlamıştır.

Bu tabloda göze çarpan bir diğer durum ise özellikle beyan ve meani ilimleri başta olmak üzere, Kur'ân tefsirinde belâgati istimali ile meşhur olarak ün salmış bir müfessir olan Zemaḥşerî'nin bu alanda tek olmadığıdır. Onun, yaşadığı dönem ve bu konudaki öncülüğü itibariyle bu üne layık olduğu müsellemler olmakla birlikte, onun 'münekkid takipçileri' diyebileceğimiz şerh ve haşiye yazarlarının en önemlilerinden olan Tîbî'nin de bu konuda başta Zemaḥşerî olmak üzere şerh-haşiye literatüründeki seleflerinden devraldığı bayrağı önemli ölçüde başarıyla taşıdığı söylenebilir.

### 3.3.1.1.6. Tahkikiyye (Nübüvvet Anlayışı)

Daha önce istiâre çeşitlerinden tecridiyye ve terşihîyye başlığı altında işlediğimiz "Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar..." (Tevbe 9/32) ayetinde geçen 'Allah'ın nuru' ifadesini Zemaḥşerî'nin nübüvvet olarak tevil ettiğini ifade etmiştik. Tîbî bu ayette istiârenin unsurları ile bu istiâredeki terşih ve tecrit ihtimallerini söyledikten sonra 'Allah'ın nuru' ifadesinin istiâre-i tahkikiyye olarak da tevil edilebileceğini öne sürmektedir. Bu takdirde istiârenin karinesi ise terkipteki izafet olmaktadır. Nur ise; "...Biz seni aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik." (el-Ahzâb 33/36) ayetinde de belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in bizzat kendisi olmaktadır. Yani Allah, Hz. Peygamber'i bir nura ve kandile benzetmektedir.<sup>208</sup>

Tecridiyye ve terşihîyye başlığı altında değinildiği üzere Zemaḥşerî nübüvvet konusundaki mezhebi hassasiyeti neticesinde 'Allah'ın nuru' ifadesini -başka ihtimaller olmasına rağmen ısrarla- nübüvvet ile tefsir etmektedir. Tîbî'nin de Zemaḥşerî ile bu konuda paralel düşünmesine ek olarak onun belâgat konusundaki teknik ve ıstılahî boşluklarını doldurmaya çalışması, hatta ona yeni dilbilimsel açılımlar sağlaması göze çarpan bir durumdur. Bu örnekte de benzer bir tablo görülmektedir. Ancak bu sefer Tîbî'nin katkısı başka bir istiâre çeşidi olan istiâre-i tahkikiyye konusu özelinde ele

---

<sup>208</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 7/230.

alınmaktadır. Bilindiği üzere istiâre-i tahkikiyye; hissen yahut aklen doğrulanabilen-sabit (muhakkak) olan istiâredir.<sup>209</sup> Allah'ın nuru ifadesinden kastedilenin nübüvvet oluşu ancak aklen doğrulanabilen bir mevzudur. Bu istiârenin hissen kavranabilmesi imkansızdır. Böylelikle bu örneğin istiâre-i tahkikiyyenin aklî kısmına örnek olduğu sonucu çıkmaktadır. Tîbî burada her ne kadar bu detaya yer vermese de onun ayetteki istiâre-i tahkikiyye ihtimalini açıkça zikretmesi bile Zemaşşerî'ye önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.

### 3.3.1.1.7. Tahyîliyye (Allah'ın Eli - Teşbih Probleminde Tenzih ve Tekit İkilemi)

Zemaşşerî, “Seninle biat anlaşması yapanlar şüphesiz Allah ile biat anlaşması yapmış olmaktadırlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...” (el-Feth 48/10) mealindeki ayette ‘Allah ile anlaşmak’ ifadesinin tekit içeren tahyil yollu bir kullanım olduğunu, Allah'ın elinden kastın da aslında Hz. Peygamber'in eli olduğunu ileri sürmektedir. Bu tevilinin gerekçesini de Allah'ın organlardan ve cisimlerin özellikleri ile muttasıf olmaktan münezzehe oluşu ile açıklamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber ile anlaşma yapmak tıpkı Allah ile anlaşma yapmak gibidir şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.<sup>210</sup>

Tîbî Zemaşşerî'nin bu tevilinin belâgat ilmi açısından eksik olduğunu düşünmektedir. Ona göre Zemaşşerî'nin sözünün doğrusu şöyle olmalıdır: Ayetteki **إِنَّ** **يَدَ اللَّهِ** ifadesi ile **إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ** ifadesi arasında bir müşakele sanatı vardır. **يَدَ اللَّهِ** ifadesi ise bu müşakele sanatı üzerine bina edilmiş ve onu tamamlayan bir istiâre-i tahyiliyyedir. Aynı zamanda bu durum istiâre-i terşihîyye sanatına benzemektedir. (Yani müşakele sanatını tamamlayıcı ve destekleyici olarak gelen istiâre-i tahyiliyye, aynı zamanda istiâredeki benzetilen unsura (müşebbeh) uygun bir özelliğin söylenmesi durumu gibi icra edilmektedir.) Böylelikle müşakele sanatındaki anlamı tekit etmek için bir el hayal ettirilmiş olunmaktadır. Yoksa yüceler yücesi cenab-ı Allah organlara muhtaç olmaktan

<sup>209</sup> Örneğin: ‘taş atan aslan.’ Bu, hissî tahkîkî istiâredir. ‘Bizi doğru yola ilet.’ (el-Fâtiha 1/6). Bu ise aklî tahkîkî istiâredir. Tehânevî, *Keşşâfûl istulâhâtî 'l-fînûn ve 'l-ulûm*, 2/166. Ayrıca tahkîkî istiâre tahyiliyyenin tersidir. Çünkü tahyîliyye vehmedilen bir tasvir-betimdir (suret).

<sup>210</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/382-384.

münezzehdir. Tîbî müşakele ve istiâre sanatları arasında kurduğu bu ilişkinin teorik meşruyetini de Sekkaki'nin *Miftah'ul-'ulûm*'undan delil getirerek sağlamaktadır. Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyiliyyenin güzelliği kinayeye (istiâre-i mekniyyeye)<sup>211</sup> tabi olmasıyla ve sonrasında da ona müşakele sanatı eklenmesi ile olur. Böylelikle istiâre, güzellik üzerine güzellik kazanır.<sup>212</sup>

Tîbî, Zemaşşerî'nin iddia ettiği üzere biatın Allah'a değil Hz. Peygamber'e yapıldığı konusunda kendi görüşünü ise şöyle açıklamaktadır: (مَا) tekit/kasr ifade ettiği için) إِمَّا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ifadesinin anlamı 'Allah dışında birine biat etmedi' demektir. Buna göre bu biat aslında Hz. Peygamber'e yapılmış değildir, Allah'a yapılmıştır. Bu anlamın daha da vurgulanması için de اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ifadesi kullanılmıştır. Bunun anlamı da: 'Görmüyor musun? Allah'ın eli tıpkı anlaşılan iki kişinin eli gibi nasıl da onların ellerinin üzerindedir.' şeklinde olmaktadır.<sup>213</sup>

Görüldüğü üzere Zemaşşerî, Mu'tezilî tanrı tasavvurunun temeli olan tenzihi anlayış doğrultusunda Allah'ı yaratılmışların özelliklerinden soyutlamak için ayette birtakım mecazî tevil tasarruflarına giderek belâgat sanatlarının imkanlarından yararlanmaktadır. Tîbî ise onun yaptığı bu tevilin belâgat açısından bir kritiğini yapmakta ve klasik belâgat kaynaklarından da yararlanarak eksikliklerini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda o bedi ve beyan sanatları arasında bir irtibat kurarak bir bakıma Zemaşşerî'yi tamamlamış olmaktadır.<sup>214</sup> Ardından da o, Zemaşşerî'nin tecsim anlayışındaki yüksek

---

<sup>211</sup> Klasik belâgat kaynaklarında istiâre-i mekniyyeye istiâre bi'l-kinâye de denilmektedir. Bu, ıstılahların birbirlerinden tam ayrışmadıkları dönemlerin kullanımlarıdır. Örneğin; istiâre-i tahyiliyyenin istiâre-i mekniyyeden ayrı düşünülemediği yani her istiâre-i tahyiliyyede başka bir zaviyeden bakıldığında bir de istiâre-i mekniyye sanatının bulunduğu şeklinde belâgat kaynaklarında geçen kuralın bazı kaynaklarda ifade edilmiş bu görülmektedir. Bu doğrultuda Sekkâkî 'İstiâre bi'l-kinâye, istiâre-i tahyiliyyeden ayrılmaz / birlikte bulunurlar.' (الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخيلية) şeklinde bir ifade kullanır. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/379. Bu kullanım ıstılahların henüz tam ayrışmadığının bir göstergesidir. Bu sebeple buradaki kinaye lafzından beyan ilminin diğer bir sanatı olan bilinen kinaye anlaşılmalıdır. Bu istiâre-i mekniyyeye karşılık gelmektedir. Ki zaten 'mekniyye' kullanımı da 'kinaye' ile aynı kökten gelmektedir.

<sup>212</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/382-384; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 388.

<sup>213</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/383.

<sup>214</sup> Beyan ve bedi şeklindeki ayrım sonraki dönemin tabirleridir. Burada anlaşılması açısından bu şekilde bir değerlendirme yoluna gidilmiştir. Bunun delili olarak; *el-Keşşâf* mukaddimesine bakıldığında Zemaşşerî'nin belâgatı beyan ve meani şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Bu kullanım onun bedi ilminin içerdiği sanatları diğer iki ilme (beyan ve meaniye) dahil ettiğini göstermektedir. Yani bu ayrımlar zamanla ortaya çıkmış ayrımlardır. Zemaşşerî'nin belâgatı meani ve beyan şeklinde ikiye ayırdığı ifadesi için bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmi' t-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/96.

hassasiyetinin neticesi olarak yorumuna yansıyan *بِئَدْنِ اللَّهِ* ifadesinin Allah'ın değil Hz. Peygamber'in elini ifade ettiği.' şeklindeki değerlendirmesinin sonucu olan 'Biatın Allah'la değil Hz. Peygamber ile yapıldığı' kabulünü eleştirmektedir. Bu noktada Tîbî biatın aslında Allah ile yapıldığının altını çizmektedir.

Gerçekten de Zemaşşerî'nin bu tasarrufu ayette anlam kaybı yaşattığı için aşırı bir tevil olarak değerlendirilebilir. Neticede ayette biatın Allah'a yapıldığını açıkça ifade etmesinin yanında bir de 'Allah'ın eli onların elinin üzerindedir.' şeklinde bir tekit getirilmesi bunu destekler mahiyettedir. Buradan hareketle Tîbî'ye göre 'Allah'ın eli' ifadesinin bir teşbih olarak değil bir tekit olarak kabul edilmesi ayetin anlamına da bu şekilde yansıtılması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu noktada Zemaşşerî'nin bu ifadeyi teşbih olarak algılayıp tenzihe gitmesine karşın Tîbî'nin bu ifadeyi tekit olarak ele alması önemli bir yeniliktir. Buna göre Zemaşşerî'nin 'tenzîhî tevîli' ayette anlam kaybına yol açıyorken, Tîbî'nin 'tekîdî tevîlinde' bu sorun ortadan kalmış görünmektedir.

### 3.3.1.2. el-Mecâzü'l-Mürsel

Daha önce mecazın taksimi konusunda; mecazın teşbihte mübalağa maksadı gözetilerek icra edilmesi halinde istiâre olacağı aksi takdirde bu mecazın mürsel bir mecaz olacağı belirtilmişti.<sup>215</sup> Bu mecaz türü için farklı alaka çeşitleri bulunmaktadır. Alakalar, Arapların itibar ettiği (alakalar içerisinde sayıp kabul ettiği) türden olmalıdır. Ancak alakaların cüzilerinin hepsinin (tek tek her bir müşahhas örneğinin) Araplardan nakledilmiş olması şart değildir. Çünkü mecaz vaz-ı şahsî ile değil vaz-ı nevî ile vazedilmiştir.<sup>216</sup> Yani mecaz sanatları ve alakaları nev' (sınıf-çeşit-cins) olarak belirlenmiş bulunmaktadır ve bu açıdan Arapların kullanımları ile muvafık olmalıdır. Yoksa bu sınıflar altında değerlendirilecek her türün Araplardan duyulmasına gerek yoktur. Mecâz-ı mürsel sanatının bu şekilde -Araplarca- itibar edilen çeşitleri hakkında ise zikredilen sayılar yirmi beşe kadar çıkmaktadır.<sup>217</sup> Bu kısımda ise bu alakalardan

<sup>215</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 414.

<sup>216</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 576.

<sup>217</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 576.

yalnızca Tîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik değerlendirmelerinin bulunduğu alaka çeşitleri ele alınacaktır.

### 3.3.1.2.1. Sebebiyye (Va'd-Vaîd)

Zemaşşerî, “Sizin üzerinize Rabb'inizden gelen bir gazap ve azap vâki oldu.” (el-A'râf 7/71) mealindeki ayette geçen وَقَع عَلَيْكُمْ ifadesinin ‘size hak ve vacip oldu’ anlamında olduğunu yahut نَزَلَ fiilinin (indi) anlamına geldiğini öne sürmektedir. Ona göre Allah, bu ayette henüz inmemiş ama inmesi gereken azabı, inmek suretiyle vâki olan şey anlamında kullanmıştır.<sup>218</sup>

Tîbî onun bu ifadelerinin mezhebi aidiyetine dair izler taşıdığını düşündüğü için onun ileri sürdüğü iki ihtimali biraz daha açarak incelemeye tabi tutar. Bu doğrultuda o, Zemaşşerî'nin ‘size hak ve vacip oldu’ ifadesinin bir mecaz olduğunu, sebep-müsebbep ilişkisi bağlamında vücub ifade ettiğini söylemektedir.<sup>219</sup> O bu ifadeyle Zemaşşerî'nin, va'd-vaîd prensibi gereği böyle bir mecaza başvurduğunu ve bu mecazın Allah'a vucubiyet izafe eden ‘vücûb alellah’ görüşüne götürdüğüne işaret etmektedir. Şöyle ki Tîbî'ye göre, Zemaşşerî ‘vaki oldu’ ifadesinin aslında ‘vacip oldu’ manasından mecaz olarak kullanıldığını söyleyerek sebep-müsebbep alakasını kullanarak bir mecaz-ı mürsel yapmış olmaktadır. Çünkü o, kulun azabı hak etmesi suretiyle azabın ona vacip olmasını bir sebep, bu azabın gerçekleşmesini (vâki olmasını) ise bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Böylelikle ayette müsebbebin mecazen sebep yerine kullanıldığı sonucu ortaya çıkmış olmaktadır. Zemaşşerî'nin ikinci ihtimal olarak ileri sürdüğü, وَقَع fiilinin نَزَلَ (indi) anlamına gelmesi durumunu da tahlil eden Tîbî, Zemaşşerî'nin وَقَع fiilini نَزَلَ (indi) anlamında kullanmasının da istiâre-i tebeiyye türünden bir mecaz olduğunu, Âd kavmine gelen gazap ve azabın yüksek bir yerden alçak bir yere düşen bir cisme benzetildiğini söylemektedir.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/440.

<sup>219</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/440.

<sup>220</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 6/440.

Ṭîbî'nin bu değerlendirmelerinde işaret ettiği noktalara bakılırsa onun *el-Keşşâf*'ın satır aralarındaki Mu'tezilî düşünceleri iyi takip ettiği görülecektir. Bu doğrultuda o, kelimî konular ile *el-Keşşâf*'taki belâgat sanatları arasında ilişkiler kurmak suretiyle güzel çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu ayet özelinde de va'd-vaîd prensibi ve 'vücûb alellah' anlayışını mecaz-ı mürsel sanatındaki sebep-müsebbeb alakası ile ilişkilendirerek Zemaḥşerî'nin belâgî tevillerinin arka planlarını ortaya koyma çabasıdır. Böylelikle o, *el-Keşşâf* okuyucusuna Zemaḥşerî'nin tevillerinin satır aralarını okuma fırsatı sunmaktadır. Ayrıca kurduğu bu ilişkilerle Mu'tezilî anlayış çerçevesinde belâgat-kelam ilişkisini gözler önüne sermiş olmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken bir diğer mevzu da Zemaḥşerî'nin mezhebi görüşlerini temellendirme konusunda belâgat sanatlarının imkanlarını ustalıkla kullanabilmesidir. Bu doğrultuda o, bu örnek özelinde mecaz-ı mürsel sanatındaki sebep-müsebbeb alakasını, 'vücûb alellah' anlayışı doğrultusunda va'd-vaîd prensibine uygun bir şekilde icra etmektedir.

### 3.3.1.2.2. Mücâveret (Teşbîh-Tecmîm)

Zemaḥşerî Kur'ân'da iman edenlere hitaben Allah ve Resul'ünün önüne geçmemelerini emreden ayette (el-Hucurât 49/1) kullanılan *بَيْنَ يَدَيْ* terkinin bir mecaz olduğunu ifade etmektedir. Bu sözün hakiki manası Arapların 'جلسْتُ بَيْنَ يَدَيْ فلان' (falanca kişinin önüne/karşısına oturdum) şeklindeki kullanımlarında; 'bir kişinin tam karşısına, yani sağ ve sol taraflarının ortasına denk gelecek şekilde ona yakın bir konumda oturmayı' ifade etmektedir. Bu kullanımda, iki yön olan sağ ve sol 'يَدَيْنِ' (iki el) lafzıyla mecazen isimlendirilmiş olmaktadır. Çünkü iki yön olan sağ ve sol, insanın iki elinin istikametinde olup fiziksel olarak onlara yakın bulunmaktadır. Bu, tıpkı bir şeyin yakınındaki-civarındaki başka bir şey ile isimlendirilmesi gibidir.<sup>221</sup> Ṭîbî, Zemaḥşerî'nin yaptığı bu mecazın tıpkı 'سال الوادي' (vadi aktı) örneğinde olduğu gibi bir şeyin mücavirindeki (yakınındaki-civarındaki) başka bir şeyle isimlendirilmesi türünde bir mecaz olduğunu söyleyerek, mücâveret alakası üzerine kurulmuş bir mecaz-ı mürsel olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

<sup>221</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 14/431.



Zemaḥşerî, ayetin zahiri üzere anlaşıldığında Allah hakkında insanlara ait bir organa sahip olmak gibi teşbihi bir durum söz konusu olacağını bildiği için ayeti mecaza hamletme yoluna gitmektedir. Şöyle ki bu ayette ‘بَيْنَ يَدَيْهِ اللَّهُ’ ifadesinde zahiri anlamı itibariyle Allah’a iki el izafe edildiği görülmektedir. Malum olduğu üzere Zemaḥşerî’nin mezhebinde Allah’ın zatı hakkında teşbih ve tecsime yol açacak ifadelerden mümkün mertebe kaçınılmaktadır. Bu sebeple Zemaḥşerî bu ayette bir tevil tasarrufunda bulunmaktadır.

Ancak onun bu tasarrufu Allah’ın bir eli olduğu vehmini gidermiş olmasına rağmen bir başka problemi doğurmuş görünmektedir. Çünkü ‘بَيْنَ’ (iki el) lafzının iki yön anlamı için istiâre edildiği kabul edildiğinde, Allah’a organ isnadı gibi teşbihi bir durum izale edilmiş olsa da bu sefer Allah’a yön-cihet tayin etmek gibi yeni bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Zemaḥşerî, teşbihten kaçarken tecsime düşmemek için ikinci bir tasarrufa giderek yeni bir tevil yapmaktadır. Bu doğrultuda o, ayette bir başka mecaz sanatı olan temsîli icra etmektedir.<sup>222</sup> Tîbî Zemaḥşerî’nin temsîl dediği bu sanatın istiâre-i temsîliyye sanatına karşılık geldiğini ve ayette sahabenin dini bir meselede Allah ve Resul’ünün izni olmaksızın hüküm vermekte acele etmeleri durumunun, yolda yürürken takip ettiği rehberin önüne atılarak onu geçen kişinin durumuna benzetildiğini ifade etmektedir.

Netice itibariyle Zemaḥşerî’nin nazarî ve kalamî kaygılarla ayette mücâveret alakasıyla mecâz-ı mürsel sanatını icra etmesi Allah’a organ isnadı gibi bir teşbih ihtimalini ortadan kaldırmasına rağmen, Allah’a yer-yön tayin etme gibi başka bir probleme kapı aralamıştır. Bu sebeple o, ikinci bir tevil daha yaparak ayette istiâre-i temsîliyye sanatı icra ederek tecsimin önüne geçmek istemiştir. Tîbî ise bu sanatların ve alakaların ıstılahi isimlerini vererek anlaşılmalarına yardımcı olmakla birlikte, sanatların nasıl icra edileceğine ve ayetin anlamına nasıl etki edeceğine dair açıklamalarıyla Zemaḥşerî’ye katkılarda bulunmaktadır.

---

<sup>222</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 14/431.

### 3.3.1.2.3. Umum-Husus (Kafirin Cezaya Hamdedecek Olması / Adalet-Va'd-Va'id)

Zemaḥşerî *وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* (ez-Zümer 39/75) ayetinde aralarında hüküm verilenlerin, bir kısmı cennete bir kısmı cehenneme gönderilen insanların tümü yahut melekler olduğunu söylemektedir. Bunun sebebi olarak o, verilen hükmün hak ve adalet ile verildiğinin altını çizmektedir. Ayetin devamında gelen hamd etme ifadesinin ise kime ait olduğu şeklindeki mukadder soruya da yine -cennetteki ve cehennemdeki insanların tümü yahut melekler olabileceği şeklinde cevap verir. Buna göre anlam da; 'Aralarında hak ile hüküm verildi. Şimdi şöyle deyin: Aramızda hak ile verdiği hüküm ve herkesi hakkı olan yere (cennet-cehennem) göndermesinden dolayı Allah'a hamdolsun.' şeklinde olmaktadır.<sup>223</sup>

Ṭîbî, Zemaḥşerî'nin bu ifadelerinin iki grup (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir fazilet hiyerarşisi tesis ettiğini, bunun da va'd-va'id prensibine dayandığını söylemektedir. O, Zemaḥşerî'nin devamlı kullandığı bir üslup olan 'فَانْ قَلْتَ قَلْتَ' ifadelerini kullanarak, cehenneme atılan kafirler nasıl olur da hamd eder tarzında mukadder bir soruya da cevap getirmektedir.<sup>224</sup> Bu cevaba göre, hamd edenler aslında kafirler değil müminlerdir. Hepsinin hamd ettiğini söylemek ise cem'in hamli yoluyla yapılan bir çeşit mecazdır.<sup>225</sup>

Görüldüğü üzere Zemaḥşerî ayeti kendi mezhebi duruşuna uygun bir şekilde anlamakta, ayetin anlamını da buna göre vermektedir. O, mezhebinin ana prensibi olan adalet anlayışındaki titizliği gereği Allah'ın adaletine vurguyu artırmak adına onun uhrevi hükmünün haklı ve adaletli olduğunun altını çizmektedir. Hatta cennetlik olsun cehennemlik olsun herkesin bu hükme razı olup hamd edeceğini ileri sürmektedir. Yine Mu'tezile'nin bir başka ana prensibi olan va'd-va'id anlayışı doğrultusunda iyi olsun kötü olsun herkesin alacağı karşılığı hak ettiğini söylemektedir. Bu doğrultuda Allah'ın herkesi, hak etmesine göre bir son menzile (cennet yahut cehennem) koyacağını

<sup>223</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 13/449-450.

<sup>224</sup> Görüldüğü üzere Ṭîbî de Zemaḥşerî gibi, nazari ve kelimî kaygılara cevap arayan mukadder sorular sorup cevaplamaya başlamış.

<sup>225</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 13/450.

söyleyerek bu ana prensiplere bağlı bir yorum ortaya koymaktadır. Tîbî ise onun değerlendirmesinin altındaki bu ana ilkelere işaret etmekle *el-Keşşâf* üzerine bir çeşit itizâl analizi yapmaktadır. Ayrıca o, Zemaşşerî'nin adalet prensibine vurgu yapmak için öne sürdüğü tüm kulların hamd ettiğini ifade eden yorumuna kendince çekidüzen vererek tekrar öne sürmektedir. Ona göre hamd fiilini yapan kullardır ancak ayette umum söylenip husus kastedilmesi şeklinde yapılan bir mecaz-ı mürsel sanatı vardır. Buna göre her ne kadar lafzen herkes hamd etmiş gibi bir sonuç çıksa da aslında hamd edenler cennetle mükafatlandırılan mümin kullar olup umum-husus alakasıyla bu durum tüm kullara teşmil edilmiş olmaktadır.

### 3.3.2. el-Mecâzü'l-Aklî

Mecâz-ı aklî sanatının temelinde isnad tasarrufu yatmaktadır. Bu nedenle mecaz-ı aklî isnatta gerçekleşen bir mecaz türüdür.<sup>226</sup> Hatîb el-Kazvîni<sup>227</sup> isnadı ikiye ayırmıştır. Buna göre isnad ya hakikat-ı aklî üzere ya da mecaz-ı aklî üzere icra olunur.<sup>228</sup> Yani bir hüküm/fiil ya hakiki failine ya da mecazî failine nisbet edilir. Mecâz-ı aklî ise bunlardan ikinci kısma girmektedir. Ayrıca mecaz-ı aklî, bir tevil çeşidi olup sözü söyleyen kişinin inandığının aksine bir manayı ifade eden kelimedir.<sup>229</sup> Mecazın çeşitli kitaplardaki tanımlarında da görüldüğü üzere bu tevil vurgusu mütekellimin söz üzerindeki tasarrufuna dikkat çeken önemli bir kayıttır. Kur'ân ise kelimullah olması hasebiyle onun ifadelerindeki mutasarrıf Allah olmaktadır. Ancak onun bu belâgî tasarruflarını anlamada bazı ihtilafların da yaşandığı da bir gerçektir. Bu kısımda *el-Keşşâf* ve *Fütûhu'l-ğayb* özelinde ayetlerdeki mecaz-ı aklî sanatlarının tevil tasarruflarındaki bu anlayış farklılıklarının ortaya çıkardığı ihtilaflara değinilecektir.

---

<sup>226</sup> Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, 1/251.

<sup>227</sup> Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli meşhur belâgat eserine yazdığı 'Telhîşü'l-Miftâh' isimli muhtasar ve bu muhtasarı şerh ettiği 'el-İzâh li-muhtasari Telhîşü'l-Miftâh' isimli eseriyle tanınan Arap dili belâgati teorisyeni. İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/156-157.

<sup>228</sup> Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, 1/80.

<sup>229</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/393. Sekkâkî, bu tanımı selef ulemasına göre yaptığını, kendisinin ise mecazı aklî örneklerini istiâre-i mekniyye içerisinde değerlendirdiğinin altını çizer. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/400-401. O, bu yönüyle literatürde mecaz-ı aklîyi inkâr eden kişi olarak da bilinir. İsmâüddîn el-İsferâyîni, *el-Aṭvel şerhu Telhîşü'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 1/278.

Kaynaklarda mecâz-ı aklî sanatının burada incelenecek türlerinden farklı başka çeşitleri de zikredilmektedir. Ancak bu kısımda mecâz-ı aklî çeşitlerinden yalnızca Tîbî'nin Zemaşşerî'ye yönelik değerlendirmelerinin bulunduğu çeşitler ele alınacaktır.

### 3.3.2.1. Mekâniyye (Dağların Tesbihi - Cansız Varlıkların Konuşması)

Zemaşşerî, dağların Süleyman'la (a.s) birlikte boyun eğdirildiklerini ve tesbih ettiklerini bildiren ayeti (el-Enbiyâ 21/79) yorumlarken bu olağanüstü olayı biraz irdelemektedir. O, bu durumun aynı ayette belirtilen kuşların tesbih etmesi durumuna göre daha şaşırtıcı ve mucizevî olduğunu, çünkü kuşların ses çıkaran (nâtik) canlılar olmasına karşın dağların cansız varlıklar olduğunu söylemektedir. Cansız varlıkların nasıl konuşabildiğini irdelemek üzere ileri sürdüğü mukadder bir soruya ise, Allah'ın tıpkı Musa (a.s) ile konuşması olayında ağaçta kelam yaratması gibi dağlarda da kelam meydana getirdiğini ifade etmektedir. Bir diğer ihtimal de tesbih edenin dağlar değil, dağların Allah'ın teysiri ile yürüdüğünü gören kimseler olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu tesbihle dağların vasıflandığını iddia etmektedir.<sup>230</sup>

Tîbî Zemaşşerî'nin bu değerlendirmesinde Allah'ın ağaçta ve dağlarda kelam meydana getirmesi iddiasının, onun mezhebine binaen yapılmış bir yorum olduğunu söylemektedir. İkinci bir ihtimal olarak ileri sürdüğü; dağların değil de onların hareketlenmesini gören kimselerin tesbih ettiğini ancak bu fiilin dağlara nisbet edildiğini ifade eden yorumun ise bir isnâd-ı mecâzî (mecâz-ı aklî) olduğunu söylemektedir. Ancak o, Fasîhuddîn el-Mâbirnâbâzî'nin, Zemaşşerî'nin bu ikinci yorumunun '...Ey dağlar ve kuşlar siz de Davut'la birlikte tesbih edin...!' (es-Sebe 34/10) ayetiyle çeliştiğini savunduğunu aktarır. Bütün bunlarla birlikte o, dağların Davut'la birlikte yürütüldüğüne dair bir ayetin Kur'ân'da bulunmadığını bu sebeple de zaruret olmaksızın tesbihi seyre (yürümeye) hamletmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>231</sup>

Mu'tezile mezhebi genel olarak mucizenin yalnızca peygamberlere nisbet edilebileceği, bunun dışında veli, önder, sihirbaz gibi kimselere nisbet edilen sihir,

---

<sup>230</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/384-385.

<sup>231</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/384-385.

keramet vb. olağanüstülüklerin söz konusu olmadığı görüşündedir.<sup>232</sup> Genel eğilimleri böyle olsa da hiçbir mezhebin tek bir genelleme ile özetlenemeyeceği gerçeği daha spesifik analizler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda her ne kadar peygamberler için mucizeyi kabul etseler de yer yer nazar ve istidlal yöntemlerinin ağır basması neticesinde mucize konusunda da eli sıkı bir tutum takınabilmektedirler. Zemaşşerî de mezhebinin bu karakteristik özelliği çerçevesinde olağanüstü durumlar karşısında bazen çekimser bazen de tevilci bir tutum takınarak ayetleri mecazî anlamları doğrultusunda yorumlama eğilimindedir. Onun olağanüstü olaylar karşısındaki bu tutumunun temelinde Mu'tezile'nin tabiat anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Onun her ne kadar tek bir tarafa nisbet edilemeyecek derecede sentezci bir müfessir olduğu bilinse de Basra'nın, Zemaşşerî'nin ilmi kişiliğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olduğu müsellemidir. Bu sebeple Zemaşşerî, Basra Mu'tezile'sinin, özellikle de ekole bu konuda etki eden Nazzam'ın, tabiat kanunlarına yüksek değer atfeden alem anlayışının etkisinde kalarak bunun seyreltilmiş bir türevini yer yer tefsirinde yansıttığı görülmektedir.

Zemaşşerî, bu doğrultuda bu ayette cansız bir varlığın birtakım etkiler ile hareket edebilse bile konuşma-ses çıkartma yetisine sahip olmaması sebebiyle Allah'ı tesbih edemeyeceğini savunmaktadır. Bunun çözümünü de yine kendi mezhebinin görüşlerinden faydalanarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Dağların tesbihini halku'l-Kur'ân meselesinde olduğu gibi dağlarda bir kelam/ses yaratıldığını iddia ederek tevil etmektedir. Bir diğer ihtimale göre ise o, dağların tesbihini mecaz-ı aklî sanatı doğrultusunda tevil ederek tesbih fiilinin asıl failinin dağlar değil insanlar olduğunu ifade etmektedir. Bu teville göre aslında insanların yaptığı bir fiil, asıl faili olmayan bir mekâna nisbet edilmiş olmaktadır. O, bir bakıma belâğatin imkanlarından faydalanarak kalamî duruşunu tahkim etme çabasıdadır. Bu doğrultuda Zemaşşerî dağların yürütüldüğünü ifade eden ayeti muhkem, tesbih ettiklerini ifade eden ayeti müteşabih olarak kabul etmiştir. Bu sebeple de müteşabih olanı muhkem olana hamlederek ayeti yorumlama yoluna gitmiştir. Ancak onun bu yorumlarını mezhebine binaen yaptığını söyleyen Tîbî, Zemaşşerî'nin müteşabihi muhkeme hamletmede bir noktada hata yaptığını işaret etmektedir. Şöyle ki Zemaşşerî'nin müteşabih ve muhkem addettiği bu iki ayet aynı

---

<sup>232</sup> Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mücizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 122.

şeyden bahsetmemektedir. Çünkü birinde dağların Davut’la (a.s) ve kuşlarla birlikte tesbih ettiği belirtilirken, diğesinde dağların yalnızca hareket ettikleri belirtilmektedir. Şayet Tîbî’nin bu eleştirilerinde haklı olduğu kabul edilecek olursa bu eleştiriden aynı zamanda bir muhkem-müteşabih kuralı ortaya çıkacaktır. Buna göre birbirinin türevi kabul edilecek muhkem ve müteşabih ayetlerin aynı şeyi/olayı ifade etmeleri gerekmektedir. Aksi takdirde aynı varlıkların farklı fiillerini ifade eden iki ayeti birbirine hamletmek suretiyle tevil etmek, müteşabih sanılan ayetin ifade ettiği, konudan bağımsız başka bir gerçekliği yok sayma sonucunu doğurabilir.

### 3.3.2.2. Sebebiyye (Allah’ın Kafirlerin Kalplerindeki Hastalığı Artırması)

Zemaşşerî *فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* (el-Bakara 2/10) ayetiyle ilgili *مَرَضٌ* kelimesinin, itikat bozukluğu vb. manevi bir hastalık anlamına gelmesinin istiâre yoluyla yapılan bir mecaz olduğunu söylemektedir.<sup>233</sup> Allah’ın kafirlerin küfrünü artırmasının ise ‘filin, müsebbibine isnadı’<sup>234</sup> yoluyla yapılmış bir mecaz olduğunu ifade etmektedir. Bunun da Allah’ın, elçisine her vahiy indirmesini müteakiben kafirlerin yeni vahiy işitip inkâr etmesi suretiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Şöyle ki onlar her yeni gelen ayeti inkâr ettiklerinde inkarlarına bir yenisi eklenmektedir. Bu durumda da sanki Allah vahiy göndermek suretiyle onların inkarlarını artırmış gibi olmaktadır. Yahut kafirlerin küfrünün artma sebebi onun elçisinin zafer kazanmasıdır. Onun yeni topraklar kazanması sebebiyle kafirlerin kin ve hasetleri artmış, kalpleri zayıflamış, beklentileri azalmıştır.<sup>235</sup>

Tîbî bu değerlendirmelerden ilki olan, ‘Allah’ın vahiy göndermek suretiyle onların inkarlarını artırmış gibi olması’ şeklindeki yorumun belagî açıklaması olan ‘filin, müsebbibine isnadı’ ifadesinin Zemaşşerî’nin mezhebine işaret ettiğini iddia etmektedir.<sup>236</sup> Tîbî burada sadece bunu demekle yetinmekte, detaylı bir değerlendirme yapmamaktadır. Tîbî’nin burada ‘mezhebine işaret’ ifadesinden kastı, Mu‘tezile’nin Allah’a çirkin fiillerin isnadının imkansız görmesi durumudur. Mu‘tezile’ye göre Allah

---

<sup>233</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 2/172.

<sup>234</sup> Yani bu, alakası sebebiyye olan mecaz-ı aklî türünden bir mecazdır.

<sup>235</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 2/175-176.

<sup>236</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 2/175.

kabih bir fiili ne olursa olsun hiçbir surette tercih etmez -çünkü- Allah kabih olan fiilin yakışsız/çirkin olduğunu bilir.<sup>237</sup>

### 3.3.2.3. Mefûliyet (Hidâyet-Dalâlet / Adalet-Kulların Fiilleri)

Zemaşşerî, Bakara suresinin ikinci ayetindeki اَلْهُدَى kelimesinin, istenilen şeye ulaştırıcı bir rehberlik faaliyeti olduğunu çünkü اَوَّلِكَ الَّذِي اشْتَرُوا الصَّلَاةَ بِالْهُدَى (el-Bakara 2/16) ve (es-Sebe 34/24) ayetlerinde dalâletin mukabili olarak kullanıldığını söylemektedir. Ayrıca مهتدي (hidayete erdirilmiş) lafzı medh makamında kullanılan bir ifadedir ve مهتدي (hidayete ermiş) lafzı gibidir. Çünkü اهتدى fiili هدى fiilinin mutaviisidir. Tıpkı كسره فانكسر (onu kırdı, o da kırıldı) cümlesinde olduğu gibi mutavi‘ fiilin aslına (mutavaasına) ters olması düşünülemez.<sup>238</sup> Tîbî burada Zemaşşerî’nin مهتدي (hidayete ermiş) ismi failinin مهتدي (hidayete erdirilmiş) ismi mefulü yerine kullandığını ifade etmektedir ve bu kullanım da medh ifade eden bir kullanımdır.<sup>239</sup>

Tîbî bu açıklamasıyla Zemaşşerî’nin burada bir mecaz icra ettiğini<sup>240</sup> ve bu tevili de adalet prensibi sebebiyle yaptığını işaret etmektedir. Çünkü Zemaşşerî مهتدي (hidayete erdirilmiş) lafzından kastın مهتدي (hidayete ermiş) lafzı olduğunu ima etmektedir. Hidayete ermiş kişinin, hidayete erdirilmiş şeklinde nitelendirilmesinin hikmetini de medh konumunda olmasıyla açıklamaktadır. Yani hidayete (kendi) ulaşmış olan birine, (Allah tarafından) hidayete erdirilmiş demek aslında hidayet fiiline Allah’ı da dahil ederek kulu teşrif etmek içindir. Bu tıpkı şuna benzemektedir: Örneğin, başarılı bir kişi bir makama kendi çabalarıyla dahi gelse, Cumhurbaşkanı yahut bir bakan onu tebrik ettiğinde ona âdeten ‘sayenizde efendim, teveccühünüz’ vb. teşekkür ifadeleri kullanır. Yani Zemaşşerî’ye göre kul kendisi hidayeti hak ediyor ve buluyor ancak ona medh-teşrif

<sup>237</sup> Ebü’l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhü’l-Usulî’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 302.

<sup>238</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 2/57-63.

<sup>239</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 2/58.

<sup>240</sup> Yani Zemaşşerî’ye göre mehdi lafzı, medh üzere istiâre edilmiştir. Bu durumda mehdi müşebbeh bih, mühtedi ise müşebbeh olmaktadır.

olsun diye مهدي (hidayete erdirilmiş) deniliyor. Zemaḥşerî'nin bu tutumu usul-ü hamseden 'adalet prensibi' başlığı altında incelenen 'kulların fiilleri' konusunda Mu'tezile'nin mezhebi duruşuyla ilişkilidir. Kul, fiillerini kendisi yaratır. Hidayeti de kendisi bulur. Diğer yandan Zemaḥşerî'nin الهدى kelimesinin الضلالة kelimesinin mukabili olduğunu söylemesi de bu kastından bağımsız değildir. Bu ifade, istediği tevili yapabilmesi için ona esneklik sağlamaktadır. Yani مهدي (hidayete erdirilmiş) kelimesi yerine مهتدي (hidayete ermiş) kelimesini kullanmayı kolaylaştırmaktadır. Çünkü sapmak da hidayete ermek de kulun fiilidir.

Ṭîbî sonrasında da *Takrîb (Takrîbu't-tefsir)* yazarının<sup>241</sup> Zemaḥşerî'ye yönelik eleştirilerini aktarmaktadır. Onun eleştirilerinden birincisi; Zemaḥşerî'nin ayetten hareketle hüdayı dalaletin mukabili görmesi 'فَاسْتَجِبُوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ' (Fussilet 41/17) ayeti ile çelişmektedir. İkincisi; istenilen şeye ulaşılmaya da medh, imkan bildiren durumlarda da hasıl olabilir. Üçüncüsü; mutavaat ifade eden fiilin (mutavi'), türediği fiile (mutava') her zaman uyumlu olması gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Örneğin: امرئه فلم ياتر<sup>242</sup> Bu eleştirilere bakıldığında öncelikle hüdanın dalaletin mukabili olmadığı amânın (körlük) mukabili olduğu görülmektedir. İkinci olarak medh illaki hedeflenen şeye (hidayet) ulaşmayı garantilemez. Yani ayette hidayetle ifade edilmesi hidayetle gerçekleşeceğini kesin olarak göstermez. Böyle bir icbar yoktur. Nitekim son eleştiri de bunu dilbilimsel olarak desteklemektedir. امرئه فلم ياتر (emrettim ama emrimi yerine getirmedi) şeklindeki kullanım emrin cebren yöneltilmediğini aksine muhatabın bu konuda özgür olup emri yerine getirmek yahut getirmemek noktasında bizzat tercih yaptığını göstermektedir.

Ṭîbî ardından bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin Zemaḥşerî'ye yönelik değerlendirmesini nakletmektedir. Fahreddin er-Râzî Zemaḥşerî'nin haklı olması durumunda, ihtida olmadığı zaman hidayetle vuku bulmayacağını söylemektedir. Ancak ayeti kerimeye göre bu doğru değildir. Çünkü "Biz Semud kavmine hidayet ettik ama onlar hidayete karşılık körlüğü tercih ettiler." (Fussilet 41/17) ayeti hidayetle ihtidadan

---

<sup>241</sup> *Takrîbu't-tefsir* isimli *el-Keşşâf* muhtasarı Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî'ye (ö. 710/1311) ait olup bu eserin 697/1298 yılında ihtisar edildiği belirtilmektedir. İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 25.

<sup>242</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/58.



önce olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Fahreddin er-Râzî'ye göre هُدَى (hidayet etmek) ve اضلال (saptırmak) birbirlerinin mukabilidirler. اهتداء (hidayete ermek) ile de ضلال (sapmak) birbirlerinin mukabilidirler.<sup>243</sup> Bu sebeple hidayet etmeyi (هُدَى) sapmanın (ضلال) mukabili yapmak imkansızdır. Tîbî ise bu konuda Fahreddin er-Râzîye karşı çıkararak hidayet etmeyi (هُدَى) sapmanın (ضلال) mukabili olduğu konusunda Zemaşşerî'ye katılmaktadır. Çünkü Tîbî'ye göre mukabil ifadesi, iki zıt manaya delalet eden iki kelimenin cemini ifade eder. Bu zıtlık, hakiki yahut takdiri olabilir. Manalar arasında da lazımlık-müteaddilik uyumu aranmaz. Ardından lazım ile müteaddi fiil konusuyla ilgili olarak Pezdevî'nin görüşünü aktarmaktadır. Pezdevî müteaddi fiilin, lazımına bağlı olmasının memurdan ihtiyarı düşüreceğini ifade etmektedir. Ancak kendi mezhebine göre memurun ihtiyar sahibi olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>244</sup>

Tîbî İbnü'l-Hâcib'den naklen mutavaatın, bir fiilden başka bir fiilin hasıl olması anlamına geldiğini söylemektedir. Çünkü ikinci fiil birinci fiile tabi olmaktadır. Bu sebeple birinciye mutava' ikinciye mutavi' denilmiştir. Bu doğrultuda امرت فاطر ifadesinin manası جعلته مؤتمرا olmaktadır. Yani memurdan ihtiyar düşmekte ve cebri bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bir arız ortaya çıktığı için hakiki anlamdan mecazî anlama gidilmelidir. İşte bu noktada cebre düşme tehlikesini farkederek Tîbî kelimenin hakikat mi mecaz mı müşterek mi olduğu konusunda taraflar arasında orta yolu bulmak gerektiğini söylemektedir. O bu doğrultuda hidayeti yeniden tanımlamaktadır. Ona göre hidayet Allah'tan olup çeşitli mertebeler halinde, sözle ve fiille iyiliğe yönlendirmek, rehberlik etmek manasına gelir. Bu mertebeler (yani Allah'ın kula yönelik hidayetlerinin çeşitleri) de ana hatlarıyla dört kısımda ele alınabilir. Birincisi; kula kendi maslahatını bulabilecek gücü vermesidir. Bunlar beş duyu özelliği ve düşünce gücüdür. İkincisi; davet ve peygamber göndermek yoluyla hidayettir. Üçüncüsü; yaptıkları iyi ameller sebebiyle Allah'ın salih kullarına hidayet etmesidir. Dördüncüsü; sonsuzluk yurdu olan cennete girdirilmek manasında olan hidayettir. Tîbî hidayetin kısımlarını Kur'ân'dan ayetlerle de

---

<sup>243</sup> Burada Fahreddin er-Râzî'nin, lazım-müteaddi uyumunu gözettiği görülmektedir.

<sup>244</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/59-60.

delillendirerek zikredip bu şekilde tasnif ettikten sonra bu hidayet çeşitlerinin bazısının bazı kimselerden nefyedildiğini bazı kimselere tahsis edildiğini eklemektedir.<sup>245</sup>

Görüldüğü üzere Tîbî, hidayet konusunda muhtelif görüşleri serdettikten sonra tarafların (Zemaşşerî ile diğerlerinin) her birinin endişelerine kulak verip sentezci bir görüş ortaya koyma çabası içindedir. Tarafların tartışmasının temelinde her birinin hidayet anlam katmanlarından birisini baz alarak meseleye parçacı bakmalarının olduğu söylenebilir. Tîbî'nin, hidayet ve onun anlam mertebelerini belirlemeye yönelik çabası da bunu göstermeye yöneliktir. Sonuç olarak Tîbî'nin meseleye daha geniş bir çerçeveden bakmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak saydığı hidayet çeşitlerinden hangisinin hakiki hangisinin mecazî hangisinin müşterek manada olduğunu belirtmediği görülmektedir.

#### 3.3.2.4. Masdariyet (Adalet-Cebir / Kerahet- İkrâh)

Zemaşşerî كُيِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ "Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı." (el-Bakara 2/216) ayetinde geçen وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ifadesini açıklarken كُرْهٌ kelimesinin kerahet masterından olduğunu söylemektedir. Bunun delilinin ise ayetin devamında gelen وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "Bir şey sizin için hayırlı olmasına rağmen belki siz ondan hoşlanmazsınız. Sizin için şer olan bir şey de hoşunuza gidebilir. Allah bilir ama siz bilmezsiniz." ifadesi olduğunu eklemektedir. Ardından bu kelime üzerine muhtemel mecazî tevilleri sıralamıştır. Buna göre bu kelime, masterın mübalağa amacıyla vasıf manasında kullanımına örnektir. Bu kerahetin aşırılığı sebebiyle savaşın, hoşlanmama anlamının ta kendisiymiş gibi olduğu manasına gelmektedir.<sup>246</sup> Yahut كُرْهٌ kelimesi, masterın ismi meful manasında kullanımına örnektir. Bu takdirde de mana '...o sizin için hoşlanılmayan (mekruh) bir şey olduğu halde...' şeklinde olmaktadır. Zemaşşerî bu ihtimalleri sıraladıktan sonra كُرْهٌ kelimesinin -kerahet masterından olduğunu kabul edip öncelemekle birlikte- mecaz yoluyla ikrâh masterından olmasının da caiz

---

<sup>245</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2/60-63.

<sup>246</sup> Bu kullanım عمر عدل (Ömer adildir.) demek yerine mübalağa ifade etmesi için عمر عدل (Ömer adalet-in ta kendisi-dir.) demek gibidir. Bu kullanım fazladan bir vurgu ve mübalağa içerir.

olabileceğini eklemektedir. Bu takdirde ise mana; 'Sanki onlar hiç hoşlanmamaları ve kendilerine zor gelmesi sebebiyle savaşa zorlanıyorlarmış gibi.' şeklinde olmaktadır.<sup>247</sup>

Ṭîbî ise Zemaḥşerî'nin bu ifadelerini değerlendirirken öncelikle onun *وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ* ifadesindeki *كُرْهُ* lafzının kerahet mastarından olduğunu söylemesinin asıl sebebinin bu kelimenin ikrah manasına gelmediğini vurgulamak olduğunu ifade etmektedir. Ṭîbî ayrıca, Zemaḥşerî'nin *كُرْهُ* kelimesinin *إِكْرَاه* mastarından değil de *كَرَاهَاة* mastarından geldiğini söylemesinin onun, Allah'ın kulları savaşırmaya zorlamasını caiz görmemesine mebni olduğunu söylemektedir. Allah savaşı kullara ancak vacip kılabilir -fakat onları savaşırmaya icbar etmez.- Ayetin devamında gelen "bir şey sizin için hayırlı olmasına rağmen belki siz ondan hoşlanmazsınız." ifadesini Zemaḥşerî'nin kendisine delil olarak göstermesini de değerlendiren Ṭîbî, ayette *تَتَكْرَهُوا* fiilinin kullara izafe edilmesine dikkat çekerek bunun Zemaḥşerî'yi desteklediğini ima eder ve bu fiilin ikrah manasında olması halinde kelamın mutabık olamayacağını öne sürer. Ayrıca Zemaḥşerî'nin, mecazen caiz gördüğü ikrahın Allah'a izafesi meselesini ise; "Allah onların kalplerini mühürledi." (Bakara 2/7) ayetindeki -mecaz- gibi olduğunu söylemektedir.<sup>248</sup>

Ṭîbî'nin de işaret ettiği üzere Zemaḥşerî'nin *كُرْهُ* lafzının kelimesinin *إِكْرَاه* mastarından değil de *كَرَاهَاة* mastarından geldiğini kabul etmesi onun mezhebi duruşuyla ilişkilidir. Çünkü malum olduğu üzere Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın insanları herhangi bir şeye zorlaması kabul edilemez. Bu sebeple de Zemaḥşerî'ye göre *كُرْهُ* kelimesi zorlama manasını değil hoşlanmama manasını ifade etmektedir. Bu da mecazın imkanları kullanılarak iki şekilde tevil edilebilir. Birincisi, mübalağa amacıyla mastarın vasıf manasına gelmesi şeklinde iken; ikincisi, mastarın ism-i meful manasına gelmesi şeklinde icra edilebilir. Bunlardan ilkinde göre sanki savaş, hoşlanmama fiilinin ta kendisiymiş gibi olmaktadır (*كُرْهُ*); ikincisine göre savaş, hoşlanılmayan şey manasına tevil edilmektedir (*مَكْرُوه*). Zemaḥşerî tüm bunlarla birlikte *كُرْهُ* lafzı için ikrah kökünün ancak mecazî olarak düşünülebileceğini söylemektedir. Onun bu tutumunu, öncesiyle çelişkili olarak

<sup>247</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 3/345-346.

<sup>248</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 3/345-346.

görmek gerekir. Çünkü o bu ifadesiyle aslında ikrah kökünü kabul ediyor değildir. Aksine onun bu çabası ikrahı hakiki manada kabul etmeme ısrarının bir tezahürüdür.

Ṭîbî'nin değerlendirmelerinden de Zemaḥşerî'ye karşı çıkmadığı aksine yer yer onu destekleyici ifadeler kullandığı görülmektedir. تَكْرُوهًا fiilinin kullara izafe edilmesi noktasındaki açıklaması bunu göstermektedir. Ayrıca Ṭîbî'nin mecazî ikrahla ilgili açıklamalarından anlaşılan, o, Zemaḥşerî'nin sadece lugavi bir açıklama yapmadığını, aksine bir reddiye yaptığını ileri sürmektedir. Buna göre Zemaḥşerî كُرْ kelimesinin sadece kökenine ve manasına işaret etmiş olmamakta, bu kelimenin hakiki manada ikrah mastarından olduğunu söyleyenlere de karşı çıkmış olmaktadır. Bütün bunlar dışında Zemaḥşerî'nin 'mastarın mübalağa amacıyla vasıf yerine konulması' ve 'mastarın meful manasında kullanılması' ifadelerini kullanıp bunların belâğî sanatlardan hangisini ifade ettiğini söylememesine karşın Ṭîbî'nin bu tevilleri mecaz olarak adlandırması da önemli bir ıstılahi katkıdır. Her ne kadar o, bunların mecazın hangi türüne girdiğini açıklamamış olsa da onun bu katkısı okuyucunun işini kolaylaştıracak bir yönlendirme olarak kabul edilebilir.

### 3.3.2.5. Zamâniyye (Allah'a Kavuşmak / Tecsîm - Teşbih)

Zemaḥşerî “Ve o gün denilecek ki; Nasıl ki siz bu gününüzle karşılaşmayı unuttunuz, biz de sizi unutacağız.” (Câsiye 45/34) mealindeki ayetin yorumunu yaparken ayette geçen لِقَاءِ يَوْمِكُمْ ifadesinde neden لِقَاءِ kelimesinin يَوْمِ kelimesine izafe edildiğini sorgulayan mukadder bir soru ortaya atmaktadır. Onun verdiği cevaba göre bu izafet tıpkı بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (Sebe 34/33) ayetindeki izafet gibidir. Buna göre anlam da; ‘Siz, bu gününüzde vuku bulacak olan, onun cezası ile karşılaşma durumunu unuttunuz.’ şeklinde olmaktadır.<sup>249</sup> Dikkat edileceği üzere Zemaḥşerî'nin mahzûf kelimeyi tayin ederken mezhebi saiklerle hareket ettiği görülmektedir. Çünkü Kur’ân’da لِقَاءِ kelimesi birçok yerde Allah’a izafe edilmektedirken Zemaḥşerî müteşabih değerlendirdiği için bu ayetleri esas almamakta, bu ayet özelinde de mahzûf kelimeyi belirlerken mümkün mertebeye bu anlayışını sürdürmektedir. O, Allah’a kavuşmayı, onunla karşılaşmayı ifade eden diğer

<sup>249</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/261.

birçok ayette teşbih ve teccime düşmemek için Mu‘tezile mezhebinin rüyetullah meselesindeki duruşu doğrultusunda mecaza gitmektedir.

Ṭîbî ise, Zemaḥşerî'nin لِقَاءَ يَوْمِكُمْ (Sebe 34/33) ayetini şahit göstererek açıklamasının iki ihtimale hamledilebileceğini göstermektedir. Buna göre, bu ayette ya مَكْرٌ kelimesinin gece ve gündüzde gerçekleştiğini ifade etmek üzere zarfın mefulü bih yerine kullanılması ve ardından مَكْرٌ kelimesine izafe edilmesi söz konusudur ya da gece ve gündüzün tuzak kuran kimseler kılınarak bir isnad-ı mecazî (mecâz-ı aklî) sanatının icrası söz konusudur. Ṭîbî bu ihtimallerden ilkinin tercih ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre ayetteki يَوْمٌ kelimesi karşılayan değil, karşılaşılan-kavuşulan anlamındadır. Ancak o, diğer ihtimalin de caiz olduğunu ifade eder. Bu durumda يَوْمٌ kelimesinin لاقيا (karşılayan) anlamına geleceğini söyler. Bu, belâgat diliyle ifade edilecek olursa bir isnad-ı mecazî (mecâz-ı aklî) sanatı olmakla birlikte, nahiv diliyle masdarın failine izafeti türünden bir kullanımdır. Yani; لِقَاءَ يَوْمِكُمْ (gününüzün karşılaması).

Netice itibariyle Zemaḥşerî sahip olduğu tanrı tasavvuru doğrultusunda tenzihi bir yorumla ayette belâgî bir tevile gitmektedir. Ṭîbî ise onun bu tasarrufunu kapalı bulduğu için daha da açıklama ihtiyacı hissetmekte, bu doğrultuda da meselenin Arap dili grameri ve belâgatındaki izdüşümleri üzerine değerlendirmeler yaparak hem *el-Keşşâf*'ın anlaşılmasına yardımcı olmakta, hem de Zemaḥşerî gibi düşünmediği noktalarda kendi fikrini açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Onun bu tasarrufu Zemaḥşerî'ye bir çeşit eleştiri olarak da değerlendirilebilir.

#### 4. MECAZIN UMÛMİLİĞİ (HAKİKAT VE MECÂZIN CEMİ)

Mecazın umumiliği meselesi temelde bir dil problemi olup kelam ve fıkıh disiplinlerinde de uzantısı olan bir mevzudur. Nitekim itikâdî düşüncelerin meşruiyet gerekçelerini, dili Arapça olan bir metinden (Kur'ân) sağlamak ve bu dile sahip nasları çelişmez bir düşünce sistemi dahilinde okuyabilmek şüphesiz Arap dili belâgatının da imkanlarından faydalanmayı gerektirir. Aynı şekilde şeri hükümlerin Arapça bir metinden belli bir hukuk sistemi dahilinde çıkarabilmesi de bu imkanlardan yoksun düşünülemez. Belâgatta çoğunlukla الجمع بين الحقيقة والجاز (hakikat ve mecazın cemi), fıkıh

usulünde ise عموم المجاز (mecazın umumiliği)<sup>250</sup> şeklinde ifade edilen bu tartışma, temelde bir lafzın sahip olduğu hakiki ve mecazî anlamlarına delaletinin keyfiyeti ile ilgili bir meseledir. Bu tartışmada iki ana yaklaşım vardır. Buna göre Hanefiler'in çoğunluğu ve Mu'tezile'den bir grup aynı anda tek bir lafızda hakiki ve mecazî anlamların bir arada bulunmasını caiz görmemektedirler.<sup>251</sup> Buna karşın Şafiiler'e göre bunun mümkün olduğu söylenmektedir.<sup>252</sup> Bu bölümde itikâdî mevzulardaki mecazın umumiliği meselesinde Zemaşşerî ve Tîbî'nin duruşları incelenerek yöntem olarak hangi taraflara yakın oldukları tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 4.1. Cansız Varlıkların Secdesi (Umûmu'l-Mecâz)

Zemaşşerî "Göklerde ve yerde bulunan ne varsa Allah'a secde eder." (en-Nahl 16/49) mealindeki ayette geçen secdenin hakikat mi mecaz mı olduğuyla ilgili değerlendirmesinde mükelleflerin (insanlar ve cinler) secdesinin diğer varlıkların secdelerinden farklı olduğunu söyleyip bu iki farklı secde manasının tek bir lafız ile ifade edilmesinin imkanını mevzu bahis etmektedir. Ona göre mükellef canlıların secdeleri Allah'a taat ve ibadetleridir. Diğer varlıkların secdeleri ise Allah'ın iradesine imtina etmeden itaat etmeleri anlamına gelmektedir. Bu iki secde anlamı arasında ortak bir inkiyad (boyun eğme) manası vardır. Bu sebeple bu iki secde türü birbirleriyle çelişmemektedirler ve tek bir lafız ile ifade edilmeleri caiz olmaktadır.<sup>253</sup>

Tîbî ise İbnü'l-Müneyyir'den de destek alarak Zemaşşerî'nin tek bir kelimele hakikat ve mecaz anlamları cemetmesini eleştirmektedir. İbnü'l-Müneyyir Zemaşşerî'nin, eserinin birçok yerinde hakiki ve mecazî manayı cemetmeyi kabul etmeyerek ilgili yerlerdeki örnekleri müşterek kabul etmesine karşın burada bunun tersini

---

<sup>250</sup> Fıkıh usulünde mecazın umumiliği meselesi, umum lafzın mecazi manaya taalluku bağlamında ele alınır. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1414), 4/21.

<sup>251</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Muhammed İbn Emir Hac, *et-Takrir ve't-tahbir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/24; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veciz fî usulî'l-fikhi'l-İslâmî: el-medhal el-mesadir el-hükmi's-şer'i* (Dımaşk : Dâru'l-Hayr, 2003), 2/17.

<sup>252</sup> İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 224; Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 78.

<sup>253</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 9/130-131.

yapmasını bir tutarsızlık olarak kabul etmektedir. O, bu ayetin ise secde ayeti olması sebebiyle içinde geçen secde ifadesinin anlamının şerî ıstılahta bilinen (المعارف شرعاً) secde olduğunu ileri sürmektedir. Bu takdirde ayette müştereklik de cem‘ de bulunmamaktadır.<sup>254</sup>

Ṭîbî ise ayette geçen secde için, umumu’l-mecaz düşüncesini ileri sürmektedir. umumu’l-mecaz, umumiyet konusunda özel bir kullanım olup<sup>255</sup> kelimenin bir bağlamda mecaz başka bir bağlamda hakikat olmasıdır.<sup>256</sup> Bu hakikat ve mecazı tek bir kelimedede cemetmek manasında olmayıp tek bir söz için kelimenin hakiki ve mecazî anlamlarından oluşan kapsamlı âm bir mana kullanmaktır.<sup>257</sup> Bu yönüyle umumu’l-mecaz, tek bir nev için o nevin istiâre edilen tüm fertlerini kapsar. Tıpkı sâ‘ ifadesiyle geçerli olan tüm ölçü birimlerinin murad edilmesi gibi.<sup>258</sup> Ṭîbî de bu doğrultuda ayetteki secdenin hakiki ve mecazi anlamlarının hepsine şamil olan bir kelime olduğunu, bu sebeple de mükellefin mecaz ve hakiki anlamlarından kendi durumuna uygun olan mana ile secde görevini yerine getireceğini ifade eder.

Görüldüğü üzere ayetin zahirinden anlaşılan cansızların secde etmesi fikri Zemaḥşerî’nin akıl süzgecine takıldığı için *el-Keşşâf*’ta tevîl edilme yoluna gidilmiştir. Ayetleri belirli bir sistematik içerisinde değerlendiren Zemaḥşerî bu tarz yerlerde sergilediği genel tavrı, bu ayet özelinde de sürdürmektedir. Bu doğrultuda o, mecazın ona sunduğu imkana sarılmakta ve cansız varlıkların secdesini itaat etmek manasına hamletmektedir. Canlı varlıkların secdesinde ise bir problem görmeyen Zemaḥşerî, onların secdesini bildiğimiz secde (المعارف) olarak yorumlamaktadır. Ancak onun bu tasarrufunun lafız mana ilişkisi açısından tefsirinin geneline zıt düştüğünü ifade eden İbnü’l-Müneyyir tek bir lafızla aynı anda hem hakikat hem de mecazın kastedilemeyeceği

---

<sup>254</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ğayb*, 9/131.

<sup>255</sup> Desûkî, *Hâşiyetü’-d-Desûkî ‘alâ Muhtasarü’l-Meânî*, 1/210.

<sup>256</sup> Cemaleddin Muhammed Tahir b Ali el-Hindi Fettani, *Mecmau bihari’l-envar fî garaibi’t-tenzil ve letaifü’l-ahbar* (Meclisü Dâireti’l-Meârifî’-Osmâniyye, 1387), 4/491.

<sup>257</sup> Ebü’l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyat: mu’cem fi’l-mustalahat ve’l-furuk el-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1/602-603.

<sup>258</sup> Muhammd Amîm İhsân, *et-Ta’rifâti’l-fikhiyye* (Beyrut: Daru Kütübi’l-İlmiyye, 1424), 1/152.

kuralını<sup>259</sup> hatırlatarak Zemaḥşerî'nin tevilindeki büyük probleme ve tezada dikkatleri çekmektedir. Tîbî ise onun düştüğü tezada düşmemek için secde ifadesini bağlama göre anlam kazanan umumî bir mecaz olarak kabul eder. Böylelikle ona göre hem ayet aklın kabul edebileceği bir şekilde tevil edilmiş olunmakta hem de mecaz konusunda sorun teşkil edecek tasarruflara gidilmemiş olunmaktadır. Yapılan belâgî tevilde meydana gelebilecek bir tutarsızlık da yine belâgatın imkanlarıyla izale edilmiş olunmaktadır.

Tîbî'nin, umumu'l mecazı 'tek bir lafızda hakikat ve mecazın cemedilmesi' olarak değil de 'âm lafız' olarak ele alması, bu konuda fıkhıdaki lafızlar bahsiyle ilişki kurduğunu göstermektedir. Buradan onun mezhebi olan Şafi usulünün genel eğilimine de uygun davrandığı çıkarılabilir. Onun bu duruşuyla belâgat, kelam ve fıkıh ilimlerini bütüncül olarak ele aldığı, disiplinler arası bir yöntem kırılması yaşamadığı söylenebilir. Buna karşın Tîbî'nin, Zemaḥşerî'yi tefsirinin genelinde umumu'l-mecaz yerine müşterekliği tercih etmesine karşın burada bunun aksini yapması sebebiyle tezada düşmekle itham etmesi dikkat çekicidir. Bunun doğru olduğu kabul edildiği takdirde Zemaḥşerî'nin Hanefî ve Mu'tezile mezheplerinin de genel eğilimleri olan 'umumu'l-mecazı kabul etmeme' anlayışlarına da ters bir tutum sergilediği söylenebilir.

#### **4.2. Allah'ı ve Resul'ünü İncitmenin İmkânı / Tenzih - Teşbih (Umûmu'l-Mecaz)**

Zemaḥşerî Allah'ı ve onun Resul'ünü incitenlerin lanetlendiğini ayrıca onlar için alçaltıcı bir azap hazırlandığını ifade eden ayette (el-Ahzâb 33/57) geçen Allah'a ve resulüne eza vermek ifadesinin mecaz anlamında olduğunu söylemektedir. Bu ifadenin aslında inkar, isyan ve şeriata muhalefet etmek gibi Allah ve Resul'ünün hoşlanmayacağı ve razı olmayacağı fiiller yapmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. O, her ne kadar Hz. Peygamber'in -insan olması hasebiyle- başkaları tarafından incitilmesini hakiki manada mümkün görse de tek bir lafza mecazî ve hakiki manaların her ikisini de

---

<sup>259</sup> Bir lafızda hem hakiki manasının hem de mecazi manasının aynı anda bulunması anlamına gelen الجمع بين الحقيقة والمجاز (hakikat ve mecazın cemi) durumu klasik belâgat kitaplarında, üzerinde sıklıkla durulan tartışmalı bir mevzudur. Bu konuda 'beyanîler' olarak isimlendirilen grubun (belagatçiler) buna cevaz vermediği ifade edilirken, 'usûlîler' denilen kesimin (usûl-ü fıkıhçılar) bunu caiz gördükleri bilinmektedir. Örneğin; Hatîb el-Kazvînî hakikat ve mecazın aynı lafızda cemine karşı çıkmaktadır. Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasarü'l-Meânî*, 3/259; Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*, 3/327.



yüklememek için incitmek fiilinin Allah ve Resul'ünün her ikisi için de mecaz olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>260</sup>

Ṭîbî Zemaḥşerî'nin bu değerlendirmesinde icra ettiği mecaz sanatının türünü açıklamaktadır. Ona göre Zemaḥşerî'nin ifade ettiği mecaz, sebebin zikredilip sonucun kastedildiği mecaz türüdür (mecâzu'l-mürsel). O, Zemaḥşerî'nin Hz. Peygamber hakkında incitmek fiilinin kullanılmasının caiz olmasına karşın ayeti mecaza hamletmesinin tek bir ibarede hakiki ve mecazî manaların birlikte bulunmasının önüne geçmek için yaptığını söylemektedir. Ancak Ṭîbî bu durumun usulcülerce 'umûmu'l-mecaz' şeklinde isimlendirilen mesele olduğunu söyleyerek ayette mecazî anlamı değil, hakiki ve mecazî anlamların her ikisini de kapsayan umumu'l-mecaz anlamının bulunduğuna işaret etmiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere Zemaḥşerî sahip olduğu tanrı tasavvuru sebebiyle Allah'ı yaratılmışların özellikleri ve illetleri ile vasıflandırmamak için ayette geçen 'Allah'ı incitmek' ifadesini hakiki anlamı üzere değil mecazî anlamı üzere hamletme yoluna gitmektedir. Onun, yaratılmış olması hasebiyle Hz. Peygamber hakkında böyle bir kelâmî kaygı gütmeyeceği görülmektedir. Ancak incitmek fiili tek bir lafızla ifade edilip bu fiile meful kılınan Allah ve Resul kelimelerinin birbirlerine atfedilmesi sebebiyle lafzın hem mecaz hem de hakikat anlamlarını aynı anda taşıması problemi doğacağından, o her iki meful için de incitmek-eza vermek fiilinin mecazî anlamda olduğunu kabul etmektedir. Bu duruş, onun 'hakikat ve mecazın cemi' tartışmasında Hanefî ve Mu'tezilî düşüncenin geneliyle mutabık olduğunu gösterir.

Ṭîbî de kendi mezhebi olan Şafî düşüncenin tutumunu sürdürmektedir. Bu sebeple ayette geçen incitmek fiilinin Hz. Peygamber için hakiki olarak kullanıldığını, Allah için ise mecazî anlamda kullanıldığını savunmaktadır. Bu anlamı ayete yansıtacak sanatın da herhangi bir mecaz türü değil de usulcüler dediği fukahânın umumu'l-mecaz şeklinde isimlendirdiği kullanım olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu tutumuyla Zemaḥşerî'nin delilsiz mecaza gittiğini de ima etmiş olmaktadır. Çünkü incitmek fiilinin Hz. Peygamber için kullanılmasının önünde herhangi bir kelâmî problem bulunmamaktadır. Bütün bunlarla birlikte o, Zemaḥşerî'nin mecazî tevilinin alakasına işaret ederek -her ne kadar

---

<sup>260</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 12/476.

bu konuda onunla hemfikir olmasa da- *el-Keşşâf*'ın belâgî noktada daha iyi anlaşılmasını sağlamış olmaktadır. Buna göre Tîbî, Zemaşşerî'nin kullandığı mecazın alakasının; 'sebebin zikredilip sonucun kastedilmesi' türünden olduğunu ifade etmekle onun ayette mecaz-ı mürsel sanatını icra ettiğini göstermiş olmaktadır. Böylelikle 'mecaz-ı mürsel' isimlendirmesini açıkça kullanmamış olsa da, bu sanatın ıstılahi isimlendirmesine de işaret etmiş olmaktadır.

#### **4.3. Meleklerin Kafirler İçin İstiğfar Etmesi / el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn - Va'd-Vaîd (Umûmu'l-Mecaz)**

Zemaşşerî meleklerin yeryüzünde bulunan kişiler için bağışlanma dileyebileceklerini ifade eden ayeti (eş-Şûra 42/5) yorumlarken, içlerinde Allah düşmanı kafirler bulunmasına rağmen nasıl oluyor da meleklerin yeryüzündekiler -in tümü- için bağışlanma dileyebileceklerini irdeleyen mukadder bir soru ortaya atmaktadır. Üstelik başka ayetlerde bu, kafirler için Allah'ın ve meleklerin lanetinin üzerlerine olduğu (el-Bakara 2/161) söylenmesine rağmen bu ayette meleklerin onlar için istiğfar edecekleri söylenmektedir. Zemaşşerî'nin buna cevabı لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ifadesinin yeryüzü ahalsinin cinsine delalet etmesi ve bu cinsin de yeryüzündekilerin tümünü olabileceği gibi bir kısmını da ifade edebileceği iddiasıdır. Böyle anlaşıldığı takdirde ayetten, meleklerin sadece müminler için bağışlanma dileyebilecekleri sonucu çıkarılabilir. O, bu teviliyle aynı doğrultuda başka bir ayeti de kendisine delil olarak zikretmektedir. Buna göre arşı taşıyan meleklerin; "Ey rabbimiz tövbe edip senin yoluna tabi olanları bağışla. Onları cehennem azabından koru." dediklerini ifade eden ayeti (Mümin 40/7) hatırlatmaktadır. Zemaşşerî bu ayette meleklerin, bağışlanmalarını diledikleri müminleri, istiğfarı gerektiren fiil (tövbe) ile vasıfladıklarına dikkat çekmektedir. Öyle ki melekler ayette, iman etmekle birlikte -günahlarına- tövbe etmemiş olanları zikretmemiş ve istiğfarı yalnızca iman edip bununla birlikte günahlarına da tövbe edenlere tahsis etmişlerdir. Hal böyle iken kafirlere nasıl bağışlanma dileyebilirler ki!<sup>261</sup>

Zemaşşerî'nin bu değerlendirmelerinin altında Mu'tezile mezhebinin bazı prensipleri yatmaktadır. Şöyle ki o, adalet prensibi doğrultusunda va'd-vaîd anlayışına

---

<sup>261</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/9-10.

göre hareket etmektedir. Buna göre Zemaḥşerî, müminin mükafatı hak etmesine karşın kafirin azabı hak ettiğini kabul ettiği için meleklerin onlara istiğfar etmesini abes bulmaktadır. Nitekim o, meleklerin kafirlere de istiğfar ettiğini -lafzen de olsa- ifade eden bu ayeti müteşabih kabul etmekte, kendi anlayışına uygun olan başka ayetleri ise muhkem addedip delil getirmektedir. Böylelikle müteşabih olan ayeti muhkem olana hamlederek tevile gitmektedir.

Ṭîbî'ye göre ise Zemaḥşerî'nin bu tasarrufu mutlakın mukayyede hamli cinsindedir.<sup>262</sup> Yani meleklerin, insanların hepsi için istiğfar ettiklerini bildiren mutlak nassa, meleklerin yalnızca tövbe eden müminlere istiğfar ettiklerini bildiren mukayyet nassa havale etmek demektir. Ancak Ṭîbî'nin bu değerlendirmesi Şafî usulüne göre geçerlidir. Çünkü Zemaḥşerî'nin mezhebi olan Hanefiliğe göre âm lafızların tahsisi konusunda müstakil muhassısın zaman bakımından tahsis edilen nassa mukarin olması gerekmektedir. Aksi halde ortada bir tahsisten değil nesihten bahsedilebilir.<sup>263</sup>

Zemaḥşerî'nin tevilinin altında yatan bir diğer prensip el-menzile beyne'l-menziileteyn meselesidir. Çünkü o el-Mü'min/el-Gâfir suresinin yedinci ayetinde meleklerin, bağışlanmalarını diledikleri müminleri, istiğfarı gerektiren fiil (tövbe) ile vasıfladıklarına dikkat çekmektedir. Bu ayette melekler, -günahlarına- tövbe etmeyenleri iman etmiş olsalar dahi zikretmemiş ve istiğfarı yalnızca iman edip bununla birlikte günahlarına da tövbe edenlere tahsis etmişlerdir. Bu durum Mu'tezilî düşüncedeki fasık kimsenin durumunu hatırlatmaktadır. Bu anlayışa göre Mu'tezilîler, büyük günah işleyen kimsenin -haricilerin iddialarının aksine- küfre düşmedikleri ancak mümin de sayılmadıkları için fasık diye adlandırılıp ikisi arasında bir konumda olduklarını öne sürmektedirler.<sup>264</sup> Zemaḥşerî de ayeti bu doğrultuda yorumlamış olmaktadır.

Son olarak Ṭîbî ayette ifade edilen istiğfarın umumu'l-mecaz doğrultusunda yorumlanması gerektiğini ifade ederek doğru olan görüşün bu olduğunu öne sürmektedir.<sup>265</sup> Bu takdirde meleklerin yer yüzündeki kişiler için istiğfar etmesi iki çeşit

---

<sup>262</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/10.

<sup>263</sup> Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları : (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 458.

<sup>264</sup> Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 90-91.

<sup>265</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/10.

olmaktadır. Buna göre meleklerin müminlere istiğfarı hakiki anlamda olurken kafirlere istiğfarı mecaz anlamda olmaktadır. Ancak bu hakiki ve mecaz anlamların bir arada bulunması tek bir lafız üzerinde gerekleŖmiŖ olmaktadır ki ZemahŖeri'nin de kaçındığı durum budur.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**(MECAZLA İLGİLİ DİĞER TARTIŞMA KONULARI)**

## 1. MECAZ KONULARININ BİRBİRLERİYLE İLİŞKİLERİ VE ANLAMA ETKİLERİ

Belâgat sanatlarının birbirlerinden farklı özelliklere sahip olması bakımından icra edildikleri ibarelerde de birtakım farklılıklara yol açtıkları bir gerçektir. Mevzu Kur'ân ayetleri olunca da durum değişmemekte hatta belaği tasarruflar artık daha hassas bir zemin üzerinde icra edilmek durumunda kalınmaktadır. Bu hassasiyete rağmen ayetlere icra edilen belâgat sanatları, ayetlerin anlamları ve hükümlerinde de farklılıklara sebep olmaktadır. Bu sebeple bir ayette bulunan mecazın türünü tayin etmek önem arz etmektedir. Müfessirler arasında da mecazın türünü tayin etme konusunda önemli ayrışmalar ve ihtilaflar yaşanmaktadır. Bu ihtilaflara konu olan mecaz tercihleri hiç şüphesiz müfessirlerin mezhebi görüşlerinden hâli değildir. Özellikle de itikâdî ayetlerin yorumuna gelindiğinde müfessirlerin fikirlerini temellendirmek için mecaz sanatlarının imkanlarından faydalandıkları görülmektedir. Bu bölümde de spesifik örnekler üzerinden Zemahşerî ve Tîbî'nin mecaz türlerini kullanımları noktasında birbirlerinden nasıl farklılaştıkları ele alınacaktır.

### 1.1. Mecâz-ı Akî - Mecâz-ı Lugavî İlişkisi ve Anlama Etkileri

Mecâz-ı akî ve mecâz-ı lugavî terimleri Cürcânî tarafından dil, mana ve ma'kûl kavramlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Buna göre o, mecazı temelde ikiye ayırmaktadır. Birincisi, dil yoluyla gerçekleştirilen mecazdır. İkincisi ise, mana ve ma'kûl yoluyla gerçekleşen mecazdır.<sup>266</sup> Cürcânî'nin dil yoluyla gerçekleştirilen mecaz dediği mecâz-ı lugavîye, mana ve ma'kûl yoluyla gerçekleşen mecaz dediği ise mecâz-ı akîye denk gelmektedir. Ayrıca ona göre bir kelimenin hakiki manasında kullanılması dil ile bilinebiliyorsa mecaz manada kullanılması da dil ile bilinebilir. Diğer taraftan bir kelimenin hakiki manada kullanılması akıl ile biliniyorsa, mecaz manada kullanılması da ancak akıl ile bilinebilir.<sup>267</sup> Bu ifadedeki dil ile bilinebilen hakikat ve mecazdan kasıt lugavî hakikat ile lugavî mecazdır. Çünkü lugavî hakikat kelimenin vazedildiği manada kullanımı iken, lugavî mecaz kelimenin vazedildiği manadan başka bir manada kullanımı demektir. Bu kullanımların keyfiyeti de ancak dile ve onun vaz'ına vakıf olmak suretiyle

<sup>266</sup> Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, 1/286.

<sup>267</sup> Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fî ilmi'l-beyân*, 1/288.

bilinebilir. Cürcânî'nin ifadesindeki mana ve akıl ile bilinebilen hakikat ve mecazdan kasıt ise isnâdı hakiki ile isnâdı mecazîdir (mecâz-ı aklîdir). Bu kullanımların keyfiyeti ise dil ile değil daha ziyade salim aklın verdiği hüküm ile tespit edilebilir. Sözelimi bir tek kişinin (kral) koca bir orduyu tek başına yenemeyeceği yahut bir şehri tek başına fethedemeyeceği aklen müsellemdir. Öyleyse akıl, ordunun fiilinin krala isnat edildiğini dile ihtiyaç duymadan anlar. Cürcânî'nin sözleri bu şekilde anlaşıldığında aklî mecaz ile lugavî mecazın farkı ortaya çıkmış olur. Bu fark ibarelerde kullanılan mecâz-ı lugavî sanatının anlaşılması için dile ihtiyaç duyulup, dildeki vaz'ın referans alınmasına karşın; ibarelerdeki mecâz-ı aklî sanatının anlaşılmasında ise ancak aklın referans alınması şeklinde bir ayrımdır.

Sekkâkî'nin aktarımına göre selef uleması mecazı temelde iki kısma ayırmaktadır. Bunlar lugavî mecaz ile aklî mecazdır. Lugavî mecaz; 'müfrette (kelimede) mecaz' şeklinde de isimlendirilirken, aklî mecaz; 'cümlede mecaz' olarak isimlendirilmektedir.<sup>268</sup> Buradan çıkan sonuca göre ise lugavî mecaz ile aklî mecazın farkı, birinin müfrette (kelimede) icra edilen bir mecaz olmasına karşın diğerinin cümlede icra edilen bir mecaz olduğudur. Müfretten kasıt belirttiğimiz üzere kelime demektir ve bu da yukarıda Cürcânî'nin mecâz-ı lugavîyi 'dil yoluyla gerçekleştirilen bir mecaz' şeklinde tanımlamasına da uygun düşmektedir. Çünkü bir dilde kelimelerin müstakilen vazedildikleri manalardan başka manalarda kullanımları mecâz-ı lugavîye denk gelmektedir. Diğer yandan Sekkâkî'nin, aklî mecazı 'cümlede mecaz' şeklinde ifade etmesi de Cürcânî'nin, mecâz-ı aklîyi 'mana ve ma'kûl yoluyla gerçekleşen mecaz' şeklinde tabir etmesi ile uygun düşmektedir. Çünkü mecâz-ı aklî, mecâz-ı lugavî gibi müfrette (kelimede) değil, terkipte (cümlede) ve onun unsurları arasındaki manalar arasında gerçekleşen bir mecazdır. Bu mecaz da dildeki kelimelerin vazedildikleri manalardan bağımsız bir mecazî kullanımı ifade eder ki bu da isnatta gerçekleşen mecaz demektir. Yani buradaki mecaz kelimenin manasında değil; fiil yahut yüklem isnadında gerçekleşerek müsned - müsnedün ileyh arasında cereyan etmektedir.

Mecâz-ı aklî ve mecâz-ı lugavî arasında bulunan bütün bu farklar doğal olarak icra edildikleri ayetlerin anlamları ve hükümlerinde de farklılıklara sebep olmaktadır. Bu

---

<sup>268</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/362.

bölümde de spesifik örnekler üzerinden Zemaḥşerî ve Tîbî'nin mecaz türlerini kullanımları noktasında birbirlerinden nasıl farklılaştıkları ele alınacaktır.

### 1.1.1. Mecâz-ı Mürsel - Mecâz-ı Aklî İlişkisi (Aslah - Dünyanın Süslü Gösterilmesi)

Zemaḥşerî Bakara suresinin 212. ayetinde, dünya hayatının inkâr edenlere süslü kılındığını bildiren ifadeyi yorumlarken öncelikle müzeyyin'in şeytan olduğunu ifade ederek değerlendirmesine başlamaktadır. Ona göre vesveseleriyle inkarcıların gözüne dünyayı süslü ve güzel gösteren şeytandır. Ancak ona göre bu müzeyyin'in Allah olması da caizdir. Şöyle ki Allah onları lütfundan mahrum edip yüzüstü bırakmıştır (hızlân). Böylelikle dünya hayatı onların hoşlarına gitmiştir. Yahut bir başka ihtimal olarak müzeyyin'in mühlet vermesi tezyin kılınmıştır. Nitekim *زَيْن* şeklinde meçhul olarak okunan kıraat da bunu desteklemektedir.<sup>269</sup>

Tîbî Zemaḥşerî'nin bu ifadelerini daha da açıklayarak onun yalnızca işaret etmekle yetindiği, açıkça ıstılahi isimlerini zikretmediği belâgî sanatları belirtmektedir. Örneğin o, Zemaḥşerî'nin hızlan teorisiyle açıkladığı ve müzeyyin'in Allah olmasını caiz gördüğü yorumun aslında müsebbebin (tezyin) sebebe (hızlan) ıtlakı türünden bir mecaz olduğunu söylemektedir (mecaz-ı mürsel). Tîbî, Zemaḥşerî'nin bir diğer ihtimal olarak zikrettiği, müzeyyin'in mühlet vermesinin tezyin olarak kullanılmasının ise mecazî bir isnat olduğunu söylemektedir (mecaz-ı aklî / mecaz-ı isnadi). Tîbî bu açıklamalarından sonra Beyzâvî'ye nisbet ettiği bir görüş olarak müzeyyin'in hakiki manada Allah olduğunu ifade etmektedir. Çünkü varlık aleminde her ne varsa faili Allah'tır (Bu tutum Eş'arîlerin 'fail-i muhtar' şeklinde ifade edilen mutlak tanrı anlayışlarını yansıtır.) Ardından Râgıp'tan naklen tezyin fiilinin akılla idrak edilemeyen, aksine duyuyla idrak edilen bir fiil olduğunu bu sebeple de tezyinin ahiret için değil dünya için söz konusu olduğunu ifade etmektedir.<sup>270</sup>

Zemaḥşerî'nin ilk tevilinde tezyin fiilini Allah'a isnat etmekten kaçınıp şeytanın bir fiili olarak kabul etmesi aslah prensibi ile ilgilidir. Bu prensip sebebiyle Mu'tezili

---

<sup>269</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 3/331.

<sup>270</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 3/331.



düşüncede Allah'a kabih olan fiiller nisbet edilmemektedir. Allah kullar için hakiki manada ancak iyi ve güzel olan fiillerin faili olarak kabul edilmektedir. Fakat Zemaşşerî, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden ayet bağlamında bu konuda eleştiri oklarına tutulan Mu'tezile için bir açılım sayılabilecek lütuf-hızlan teorisini belâğî bir formda kullanarak tezyin fiilini Allah'a belâğî bir zarf içinde isnat etmeyi de caiz görmektedir. Buna göre mecaz-ı mürsel sanatını kullanarak tezyin fiilini Allah'a hakikaten değil mecazen isnat etmiş olmaktadır. Böylelikle hem aslah prensibine riayet etmiş olmakta hem de fiilde Allah'ın etkisini göz ardı etmemiş olmaktadır. Bu ihtimalin dışında bir de ayette mühlet vermenin tezyin kılınması şeklinde bir mecaz-ı aklî icra ederek aynı sonuca ulaşmaktadır.

Ṭîbî ise Zemaşşerî'nin veciz olarak işaret ettiği belâğî sanatların alakalarını ve isimlerini açıkça zikrederek Zemaşşerî'nin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bir başka ifadeyle Ṭîbî, Zemaşşerî'nin itizâlî görüşleri doğrultusunda yorumlarken bir tevil aracı olarak kullandığı belâğî kaidelerin icra şeklini açıklamaya gayret etmiştir. Ardından tezyin sıfatının Allah'a hakiki manada isnat edilmesi gerektiğini ifade eden Beyzâvî'nin görüşünü aktararak bu meselede duruşunu da belirtmiş olmaktadır. Ragıp'tan, tezyin fiilinin duyuyla idrak edilen bir fiil olduğu bu sebeple de dünya için geçerli olduğunu ifade eden görüşü aktarması da bunu desteklemektedir. Şöyle ki tezyin akıl ile idrak edilen bir fiil olsaydı, bu takdirde tezyinin; 'lütfundan mahrum edip yüzüstü bırakmak (hızlân)' yahut 'mühlet vermek' şeklinde mecazen tevil edilmesine kapı aralanmış olurdu. Zemaşşerî'nin tezyini Allah'a isnad etmenin ancak bu şekilde olduğuna işaret etmesi de zaten bu doğrultuda bir tevildi. Ancak Ṭîbî bu tevili Allah'ın alem üzerindeki kudretinin bir sınırlandırılması olarak algıladığı için buna karşı çıkmaktadır. Bu, bazı fiillerin Allah'a hakiki olarak isnadını imkansız görerek tabiri caizse 'ilahi fiilleri mecaza hapsetmek' anlamına gelmektedir. İşte bu sebeplerden ötürü Ṭîbî müzeyyin hakiki manada Allah olduğunu ısrarla savunmaktadır. Çünkü Eş'arî düşünceye göre varlık aleminde her ne varsa faili Allah'tır.

### **1.1.2. İstiâre - Mecâz-ı Aklî İlişkisi (Efalü'l-ibâd)**

Zemaşşerî, Allah'ın ahirete inanmayanların amellerini süslediğini ifade eden ayeti (en-Neml 27/4) yorumlarken; başka bir ayette bu tezyinin şeytana isnad edilmesi söz

konusuyken<sup>271</sup> burada nasıl Allah'ın zatına isnad edildiği şeklindeki mukadder soruya cevap vermektedir. Ona göre bu iki ayetteki isnatlar arasında bir fark vardır. Bu fark da fiilin şeytana isnadının hakikat olmasına karşın, Allah'a isnadının mecaz olması durumudur. Zemaḥşerî bu görüşünün beyan ilminde iki şekilde temellendirilebileceğini ileri sürer. Buna göre tezyin fiilinin Allah'a isnadı ya istiâredir ya da hükmî mecazdır (mecâz-ı aklî). Üçüncü bir ihtimal de tezyinin hakikati üzere hamledilip Allah'a isnad edilmesidir. Hasan-ı Basri'den nakledilen bu görüşe göre ayette ifade edilen amellerden kasıt kötü ameller değil, hayırlı amellerdir. İşte bu hayırlı amelleri Allah süslü göstererek insanları bunlara teşvik etmiştir ancak insanlar kendileri bunlara karşı kör ve sapkın olmuşlardır.<sup>272</sup>

Ṭîbî'ye göre Zemaḥşerî'nin bu tevillerinin ayetin anlamına yansımaları ise şu şekilde olmaktadır: İstiâre olduğu takdirde; nimetlendirme mastarı (تمتع), süsleme mastarına (تزين) istiâre edildikten sonra Allah'ın onları nimetlendirmesi fiili (متعنا), süslü göstermesi fiiline (زيننا) istiâre edilmiş olmaktadır.<sup>273</sup> Böylelikle bir istiâre-i tasrihiyye-i tebeyye sanatı icra edilmiş olmaktadır.<sup>274</sup> Hükmî mecaz (mecaz-ı aklî) olduğu takdirde ise; gerçekte şeytana ait bir fiil olan tezyinin, hakiki faili olmayan Allah'a isnad edilmesi söz konusudur. Allah bu fiilin asıl faili olmayıp şeytana kıyamet gününe kadar süre vererek serbest bırakması, şeytanın da bu süre zarfında insanların kötü amellerini süslü göstermesi sebebiyle tezyin fiilinin mecazî faili olmuş olmaktadır. Bu yaklaşım, hakiki failin şeytan olduğu gerçeğini değiştirmemekle birlikte dolaylı bir etki sebebiyle Allah'ın da mecazî fail olmasını gerektirir.

Ṭîbî, Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'den naklen Ehl-i Sünnet'in bu konuya farklı bir şekilde yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'nin dediğine göre Ehl-i Sünnet, Allah'ın kullara amellerini süslü gösterdiğini ifade eden bu ayetin, tıpkı mühürleme ve damgalama (ختم - طبع) fiillerinde olduğu gibi kulların fiillerinin

<sup>271</sup> Bu ayetler şunlardır; وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ (Neml 27/24-Ankebut 29/38)

<sup>272</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 11/456-459.

<sup>273</sup> İstiâre-i tebeyyede teşbih önce mastar üzerinde icra edilir sonra fiil üzerinde bir istiâreden bahsedilir. Bunun icrası ve detayı için bk. Carim - Emin, *el-Belagatü'l-vâzıha*, 153,154.

<sup>274</sup> Ṭîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 11/456.

yaratılmışlığına delil olduğu görüşündedir.<sup>275</sup> Zat ve sıfatlar konusunda Eş‘arî düşüncenin genel yaklaşımı olan fâil-i muhtâr ve fa‘âlün limâ yurîd anlayışları doğrultusunda hareket eden Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî, ayeti Zemaşşerî’nin yaptığığın aksine hakikati üzere anlamaktadır.

Ṭîbî, İbnü’l-Müneyyir’in de Zemaşşerî’ye yönelik eleştirilerini zikretmektedir. Ona göre Zemaşşerî mezhebinin aslah prensibine riayet ettiği için böyle bir tevil yapmaktadır. Ancak İbnü’l-Müneyyir’e göre ayeti hakikati üzere hamletmek ve tezyini Allah’a hakiki manada isnad etmek en uygun olanıdır. O, Zemaşşerî’nin Hasan-ı Basri’den rivayet edilen görüşe yer vermesinin de yine aslah prensibi doğrultusunda olduğuna işaret etmektedir. (Çünkü bu rivayet de aslah prensibi gereği Allah’a çirkin fiillerin isnad edilmesini engelleyen bir tevidir.) O, bu tevilin Kur’ân’ın geneline aykırı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü tezyin fiili ayetlerin çok az bir kısmında hayırlı fiiller için kullanılmış olmasına karşın, birçok ayette bunun aksine bir kullanım vardır.<sup>276</sup>

Ṭîbî bütün bu mülahazalara değinerek Zemaşşerî’nin yapmış olduğu tevillerin altındaki nazarî ve kelamî kaygılara işaret etmiş olmakta, ayrıca kendi duruşunu da belirtmiş olmaktadır. O, bu değerlendirmelere ek olarak; Allah’ın kafirlerin işlemiş olduğu kötü amelleri süsü gösterdiğini, onların da inkâr ve sapkınlık çöllerinde umarsızca yalpaladıklarını ifade etmektedir. Allah’ın kafirlere amellerini süslü göstermesi durumunun da haberin tahkiki babından olduğunu söylemektedir. Yani Ṭîbî de tezyin fiilinin Allah’a isnadının hakiki manada olduğu kanaatindedir. Ayetin haberin tahkiki babından olması da kafirlerin zaten kötü fiilleri işlediklerini, Allah’ın tezyininin bu durumu tekit ettiğini ve ayette bunların haber verildiğini ifade eden teknik bir kullanımdır.

Netice itibariyle tezyin fiilinin şeytana isnad edildiği ayetleri muhkem, Allah’a isnad edildiği ayetleri müteşabih kabul etmektedir. O, tezyin fiilini Allah’a isnad etmemek için müteşabihleri muhkem olanlara hamlederek ayette mecazî teville gitmektedir. Ṭîbî de Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî ve İbnü’l-Müneyyir’den naklen

---

<sup>275</sup> Ṭîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 11/457.

<sup>276</sup> Ṭîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 11/457. Söz konusu fiilin bu doğrultuda geçtiği ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/14, el-Bakara 2/212, el-En‘am 6/137, el-Hucurat 49/7. Tezyin bu ayetlerin sadece sonuncusunda hayırlı bir fiili ifade etmektedir. Diğerleri bunun aksinedir.

Zemaḥşerî'nin bu teville gitmesinin asıl sebebi olan aslah prensibine işaret etmektedir. Kendi mezheplerinde ise bunun aksine ayetin halku efâli'l-ibâd (kulların fiillerinin yaratılmışlığı) konusunda delil olarak kullanıldığını hatırlatarak bu doğrultuda ayetin hakikati üzerine hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır. O, bunların dışında Zemaḥşerî'nin yaptığı iki tevilin (istiâre ve mecâz-ı aklî) ayete icra edildiği takdirde ne gibi anlam değişimlerine yol açtığını da açıklayarak bu ayet özelinde istiâre - mecâz-ı aklî farkını gözler önüne sermiş olmaktadır.

## 1.2. Mecâz-ı Luğavî Sanatlarının Birbirleriyle İlişkileri

Bir ayette icra edilebilecek sanatların çeşitliliği ve alternatifli oluşu mecazın yalnızca aklî mi lugavî mi olduğu muvacehesinde değil; bazen de istiâre mi mürsel mi olduğu noktasında tezahür edebilmektedir. Ancak değişmeyen yegâne şey; müfessiri bu mecazî teville götüren saiklerin, kalamî ve nazarî kaygılar ile mezhebî duruşlardan bağımsız olmadığı gerçeğidir. Bu bölümde Zemaḥşerî'nin bu tarz tevilleri ile Tîbî'nin bu tevillere yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır.

### 1.2.1. İstiâre - Mecâz-ı Mürsel İlişkisi (Allah'ın Unutması - Tenzih)

Zemaḥşerî “Siz, bu gününüzle karşılaşmayı nasıl unuttuysanız biz de sizi unutacağız.” (el-Câsiye 45/34) ayetinde geçen نَنْسِيكُمْ (sizi unutacağız) fiilinin, نَزَكُكُمْ (sizi terk edeceğiz/yüzüstü bırakacağız) anlamında olduğunu söylemektedir. Yahut bu ayetin; ‘Tıpkı siz bugünle karşılaşmayı aklınıza getirmediğiniz gibi biz de sizi unutulup atılmış bir şey yerine koyacağız.’ anlamına geldiğini ileri sürmektedir.<sup>277</sup> Zemaḥşerî, mezhebî duruşu gereği tenzihi anlayış doğrultusunda anlamlandırdığı Allah'a dair ayetleri mümkün mertebe Mu‘tezile'nin tevhit ve adalet prensipleri doğrultusunda tevil etmeye özen gösteren bir müfessir olduğu için bu ayet özelinde de ‘unutmak’ fiilini yaratılmışlara has bir illet olarak kabul edip Allah'a yakıştıramamaktadır. Bu nedenle bu fiili ile نَزَكُ fiili ile tevil etmektedir.

Tîbî, Zemaḥşerî'nin ileri sürdüğü bu iki tevilini biraz daha açarak belâgat disiplininde hangi sanatlara karşılık geldiğine açıklık getirmektedir. Ona göre

<sup>277</sup> Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb*, 14/260-261.

Zemaḥşerî'nin ilk yaptığı tevil, 'işin gaye ve nihayesine hamli' babındandır. Çünkü kim bir şeyi unutursa doğal olarak onu terk etmiş de olur. Bu, sebebin müsebbeb yerine konulması yoluyla yapılmış bir mecazıdır. Yani sebep zikredilmiş sonuç kastedilmiştir (mecâz-ı mürsel). Zemaḥşerî'nin ikinci tevil ise bir istiâre-i temsîliyye olup teşbih edatı olan 'ك' ile ifade edilmiştir.<sup>278</sup>

Zemaḥşerî'nin, Allah'ı, yaratılmışlardan ve onların ma'lûl oldukları durumlardan tenzih etme noktasındaki titizliği onun tanrı tasavvuruna doğrudan etki ederek tefsirine yansımıştır. Bu doğrultuda o, belâğatin imkanlarından istifade ederek ayetleri tenzih doğrultusunda tevil etme gayreti içerisinde birtakım değerlendirmeler serdetmiştir. O, bu kelimâ ve nazarî kaygılarını izale etmek için kullandığı belâgat verilerini *el-Keşşâf*'ta ıstılah kullanmadan ve metne adeta ustalıkla yedirerek tatbik etmektedir. Bu satırların nazarî ve felsefî arka planı ile sahip olduğu zengin belâğî nükteleri yüzeysel bir okuyuşla herkesin anlayabileceği açıklıkta olmadıkları için, Tîbî *el-Keşşâf*'ın sahip olduğu bu meziyetleri ortaya koyma amacındadır. Bu doğrultuda o, *el-Keşşâf*'ın anlaşılması adına bu izahları yapmaktadır. Bu ayet özelinde de Tîbî Zemaḥşerî'nin tevillerinin belaği yönden daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu katkı ayette icra edilen bu iki sanatın manaya da farklı etki ettiklerine işarettir.

Netice itibariyle bu tevillerde asıl gaye hangi belâgat sanatının uygulanacağından ziyade müfessiri bu teville götüren kelimâ saikler olmaktadır. Bu nazarî kaygı giderildikten sonra da dikkate alınan şey; icra edilen tevillerin ayete yüklediği anlam farklılıkları olmaktadır. Zemaḥşerî ve Tîbî'nin de burada bunu takip ettikleri görülmektedir. Özellikle de Zemaḥşerî için meselenin belâgatla ilişkisi ayetin edebi boyutundan ziyade kullandığı mecaz sanatının ayetteki teşbih vehmini giderip gidermediğidir. Edebi boyut ve estetik ise bundan sonra gelmektedir ve yine itikâdî düşüncesinden bağımsız değildir.

### 1.2.2. İstiâre Çeşitlerinin Birbirleriyle İlişkileri ve Anlama Etkileri

Bir ayette icra edilebilecek sanatların çeşitliliği ve alternatifli oluşu bazen de istiâre sanatının hangi türünün kullanılacağı noktasında tezahür etmektedir. Ancak burada

---

<sup>278</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 14/261.

da değişmeyen şey mufessiri bu mecazî teville götüren saiklerin kelim ve nazari kaygılardan bağımsız olmadığı gerçeğidir. Bu bölümde de Zemaşeri'nin ayetlerde istire sanatlarından hangilerini kullanarak nasıl teviller yaptığı irdelenecek ayrıca Tb'nin bu tevillere yönelik değerlendirmelerinin keyfiyeti ele alınacaktır.

### 1.2.2.1. Tecrd - Terşih İlişkisi (Allah'a Borç Vermek / Tenzih - Tevhid)

Zemaşeri "Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah onu kat be kat fazla olarak geri der. Ksan da genişleten de odur." (el-Bakara 2/245) ayetinin ifade ettiği 'Allah'a borç verme' durumunun bir mesel olduğunu söylemektedir. Ayrıca ayetin devamında geçen فَرْضًا حَسَنًا (güzel bir borç) ifadesinin iki ihtimale muhtemil olduğunu eklemektedir. Buna göre güzel bir borçtan kasıt ya bizzat cihada katılmaktır ya da Allah yolunda infak etmektir.<sup>279</sup> Tb ise Zemaşeri'yi bu teville götüren siki tayin etmek amacıyla Zemaşeri'nin bu ifadelerini tahlil etmektedir. Ona göre Zemaşeri'nin bu ayete mesel demesinin sebebi borç vermek fiilinin hakikatte aynı bir şeyi bir karşılık almak için vermek manasında kullanılmasında saklıdır. Tb ardından Zemaşeri ile aynı duruşta olan Zeccc'dan bir aktarım yapmaktadır. Ona göre Allah bir ihtiyaç sebebiyle borç talebinde bulunmaz.<sup>280</sup> O ancak iyileri sınava tabi tutar. Bunların neticesinde Zeccc, kendisiyle bir karşılık beklenen her şeye فَرْضًا deneceğini söyleyerek karzın anlam çerçevesini genişletmiş görünmektedir.<sup>281</sup>

Tb ayetin devamında gelen وَاللّٰهُ يَمۡبۡضُ وَيَبۡسُطُ (Ksan da genişleten de Allah'tır.) ifadesinin de müminleri infak etmeye teşvik ettiğini söylemektedir. Harcamanın (infak) maldan bir şey eksiltmeyeceğini, harcamamanın da (imsak) mal artırmayacağını çünkü asıl ksan ve genişletenin Allah olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ikraz, Allah yolunda

<sup>279</sup> Tb, *Fthu'l-ġayb*, 3/455-456.

<sup>280</sup> Zemaşeri'nin sebebine işaret etmeden direkt tevilini yaptığı, Zeccc'ın ise biraz daha belirginleştirerek seslendirdiği bu tevilin sebebini şerif er-Rd daha net bir biçimde söyleyerek bu çizgideki mufessirlerin sözcüsü olmaktadır. Ona göre de bu ayetteki borç verme bir istiredir. Çünkü bi-zathi zengin olan (el-Gan) bir başkasından borç alması gibi bir durum gerçekte caiz olamaz. Eb'l-Hasen Muhammed b. el-Hseyn b. Ms b. Muhammed eş-şerif el-Msev el-Alev Rad, *Kur'an Mecazları : Telhisu'l-beyan fi (an) mecazati'l-Kur'an*, ed. Mustafa ağrıı, ev. İsmail Durmuş (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi KURAMER), 33.

<sup>281</sup> Tb, *Fthu'l-ġayb*, 3/455; Zeccc, *Meni'l-Kur'an ve i'rbuhu*, 1/324.

infak etmek şeklinde tevil edildiğinde, وَاللَّهُ يَفْضُلُ وَيَبْسُطُ (Kısan da genişleten de Allah'tır.) ifadesi ayetteki istiâreye 'tecrîd' olmaktadır. Ancak ikraz, bizzat cihada katılma olarak anlaşılacak olursa, وَاللَّهُ يَفْضُلُ وَيَبْسُطُ (Kısan da genişleten de Allah'tır.) ifadesi istiârenin 'terşîhi' olmaktadır.<sup>282</sup>

Zemaşşerî ve Tîbî'nin bu birbirini tamamlayıcı ve destekleyici açıklamalarından çıkan sonuç şudur: Bu ayette istiâre vardır çünkü Allah'a onun bir ihtiyacı nedeniyle hakiki manada borç vermek gibi bir durum düşünülemez. Bu borç verme işlemi ise ya bizzat cihat etmek şeklinde yahut onun kullarına mal infak etmek şeklinde tevil edilmelidir. Ancak ayetin devamında gelen قَرْضًا حَسَنًا ifadesine verilen anlama göre istiârenin türü değişiklik göstermektedir. Karz, infak manasında alındığında istiâre tecridîyye olurken; cihat etmek manasında alındığında terşîhiyye olmaktadır. Bu iki tercihin anlama etkileri ise sırasıyla şu şekilde olmaktadır: 1- Kim Allah yolunda malından infak ederse, Allah onu kat kat fazla geri verir. Kısan da genişleten de odur. 2- Kim Allah yolunda bizzat cihat ederse, Allah bunun sevabını ona kat kat fazlasıyla geri verir. Kısan da genişleten de odur. Birincisinde Allah'ın maddiyatı kısması ve genişletmesi durumu istiâredeki müşebbeh bih olan infakla uyumlu olduğu için istiâre-i mücerrede olmaktadır. İkinci cümlede ise, Allah'ın maddiyatı kısması ve genişletmesi, müşebbeh bih olan borç verme ile daha çok uyumlu olduğu için istiâre-i muraşşaha olmaktadır. Böylelikle bu iki müfessirin açıklamaları birlikte mülâhaza edildiğinde söz konusu belâğî sanatlar yoluyla ayetin manasına yansıyan anlam nüktelerini görmek mümkün hale gelmektedir.

#### 1.2.2.2. Müfret İstiâre - Müstakil İstiâre (Cebir - Adalet / Nübüvvet - Akıl )

Zemaşşerî, İbrahim suresinin '...O kitap ki; insanları Rabb'inin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarasın diye indirmişizdir...' (İbrahim 14/1) mealindeki ayette geçen الظُّلُمَاتِ (karanlıklar) ve النُّورِ (aydınlık) kelimelerinin, ضلال (sapkınlık) ve هدى (hidayete ermek) manalarından istiâre edildiklerini söylemektedir. Bununla birlikte بِإِذْنِ رَبِّهِمْ (Rablerinin izniyle) ifadesinin de istiâre olup, Rablerinin kolaylaştırması anlamına

<sup>282</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 3/455.

geldiğini eklemektedir. Zemaḥşerî'ye göre bu, Rablerinin onlara bahsettiği lütuf ve tevfik sayesinde.<sup>283</sup>

Zemaḥşerî bu ifadelerinde ayetteki istiâreleri tek tek açıklamaktadır. Zemaḥşerî'nin açıkladığı bu üç istiâreden ilk ikisi (الظُّلُمَاتِ ve النُّورِ) neredeyse tüm tefsirlerde mevzubahis edilen istiâreler olmasına karşın<sup>284</sup> üçüncü istiâre olan بِأَذْنِ رَحْمَتِهِ ifadesi tefsir literatüründe -ulaşabildiğimiz kadarıyla- ilk defa Zemaḥşerî'nin kayda geçirdiği bir istiâredir. Zemaḥşerî'yi bu istiâreyi yapmaya götüren saik ise onun mezhebi duruşuyla ilgilidir. Şöyle ki Zemaḥşerî, Allah-alem ilişkisi bağlamında özellikle kulların fiilleri konusunda mümkün merteye cebrî anlayışa kapı aralamama taraftarıdır. Çünkü malum olduğu üzere Zemaḥşerî'nin de mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinde adalet prensibi gereği kullar fiillerinde özgürdürler ve bu onların fiillerinden doğan mesuliyetin de temel gereğidir. Bu sebeple Zemaḥşerî, ayetin salt lafzi okunması durumunda, kulların sapkınlıktan hidayete çıkmalarının yani iman etmelerinin, Allah'ın izin verip vermemesine bağlanması gibi cebrî bir düşünceye kapı aralayan bir durum ortaya çıktığı için ayeti tevil etmektedir. O, ayetin lafzının getireceği bu sonucu bertaraf etmek için mecaza gitmekte bir başka ifadeyle ayetin lafzının ötesine geçmektedir. Zemaḥşerî'nin ortaya koyduğu bu istiâreyi, *el-Keşşâf*'ı kaynak olarak kullanan müfessirler de ondan etkilenerak eserlerine almaya başlamışlardır.<sup>285</sup> Bu müfessirler farkında olarak yahut olmayarak Zemaḥşerî'nin cebre geçit vermemek adına ortaya koyduğu bu yüksek dirayet ürünü belağî tevilini eserlerinde kullanagelmışlerdir. Zemaḥşerî'nin değindiği bir diğer

---

<sup>283</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 8/542.

<sup>284</sup> الظُّلُمَاتِ ve النُّورِ istiârelerini Zemaḥşerî'den önce ele alan tefsirlere örnek olarak bk. Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/122; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, 1/339; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/297; İsfahânî, *Tefsîru Râğib el-İsfahânî*, 4/304.

<sup>285</sup> Zemaḥşerî'den etkilenerak, izin kelimesini teysir ve teshil olarak tefsir eden müfessirler: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 9/358; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, 3/192; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve haḳaiḳu't-te'vil*, thk. Yûsuf Alî Bedîvî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 2/161; Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafîi Şirbini, *es-Siracü'l-münir* (Kahire: Dârü't-Tıbaa, 1285), 2/167; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/30; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365), 13/123; Saîd Havvâ, *el-Esas fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü's-Selam, 1424), 5/2776; Vehbe Zühaylî, *Tefsîrü'l-münir fi'l-akide ve's-şeria ve'l-menhec* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 13/201.



konu ise sapkınlıktan aydınlığa çıkma yolunda Allah'ın kula lütuf ve tevfikini bahşetmesidir. Onun bu yorumu da tevfik ve hızlan teorisi olarak bilinen anlayışın tefsire yansımalarıdır. İzni teysir ile tefsir etmek tek başına kelimâ problemleri çözmek için yeterli olmadığından, Zemaşşerî Allah'ın kula iman etmesi konusunda yardım ve desteğini lütuf-hızlan anlayışı ile tevil ederek ilahi adaleti ihlal edecek durumları izale etme çabasıdır.

Ṭîbî de Zemaşşerî'nin izni teysir ve teshil şeklinde tevil etmesinin sebebini malikin hakkına müdahale etmenin imkansız oluşu ile değerlendirmektedir. Yine Muhyissünne lakabıyla tanınan el-Begavî'nin de (ö. 516/1122) bu doğrultuda bir tevil yaparak izni, emir ve ilim ile tevil ettiğini aktarmaktadır.<sup>286</sup> Bu ifadeleriyle Zemaşşerî'nin tevilinin arkasında yatan cebre kapı aralamama gayretine işaret etmiş olmaktadır. Ayrıca o, Zemaşşerî'nin ayetteki üç istiâreyi tek tek müstakilen açıklamasını işaret ederek bundan başka bir ihtimalin daha olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre ayetteki istiâreler tek tek ele alınabileceği gibi icmalen de incelenebilirler. Şöyle ki; hüda tıpkı nur, dalalet de tıpkı karanlıkmiş gibi tasavvur edilir. Bu benzetmelere mebni olarak Allah'ın lütfu ve keremiyle yol gösterici bir elçi gönderip kitap indirmeksizin içinden çıkmanın kolay olmadığı inkar karanlıklarına batan iman ile mükellef kul ise, tıpkı içinden çıkıp kurtulmanın mümkün olmadığı karanlık bir çöle düşen kişiye benzemektedir. Ṭîbî ayrıca bunlara ek olarak hidayet'in mahza lütuf olduğunun altını ısrarla çizmektedir. Çünkü kitap ve elçi göndermek suretiyle davet etmeyi Allah'ın dışındaki hiçbir merci tam manasıyla yerine getiremez. (Dolayısıyla insan, nübüvvetin sağladığı imkana nübüvvet olmaksızın tam manasıyla ulaşamaz.) Bu, şu ayette de vurgulanan bir husustur: “Sen sevdiğin kişiye hidayet edemezsin. Allah dilediği kişiye hidayet eder.” (el-Kasas 28/56)<sup>287</sup>

Ṭîbî bu değerlendirmesiyle Zemaşşerî'nin tevilinin arka planına işaret etmiş olmanın dışında ona iki noktada eleştiri getirmektedir. Öncelikle Zemaşşerî'nin müfret istiâreler olarak ele aldığı istiâreleri bir terkip şeklinde ele alarak terkîbî (mürekkebi) istiârenin müstakil (müfret) istiâreye nisbetle daha zengin manaları tazammun ettiğine işaret etmektedir. Bu iddiasını onun müfret istiâreyi sadece ismen zikredip geçmesine

---

<sup>286</sup> Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl - Tefsirü'l-Begavî* (Riyad : Daru Taybe, 1417), 4/329.

<sup>287</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 8/542.

karşın mürekkebe istiâreyi detaylıca ele almasından anlıyoruz. O, mürekkebe istiârenin ayeti anlamlandırmada sunduğu anlam zenginliğini uzun uzadıya aktararak bu konuda duruşunu da belirtmiş olmaktadır. Ona göre bu ayette Zemahşerî'nin yorumunun aksine mürekkebe istiârenin uygulanması daha uygundur.

Onun Zemahşerî'ye yönelttiği diğer eleştiri ise nübüvvet meselesinde yoğunlaşmaktadır. Bilindiği üzere Eş'arî düşüncede peygamber gönderilmeksizin insanın (akıl) Allah'ı bulması mümkün değildir. Buna karşın Mu'tezilî düşüncede insan (akıl), elçi gelme de nazar yoluyla marifetullahı ulaşabilir. Bu durumlar sorumluluk doğurup doğurmaması noktasında önem arz etmektedir. Tîbî ayette geçen inkar karanlıklarından, Allah'ın lütfu ve keremiyle yol gösterici bir elçi gönderip kitap indirmeksizin kurtulunamayacağını söylerken bu konudaki duruşunu açıkça belirtmiş olmaktadır. Tîbî ayrıca Zemahşerî'nin mevzubahis ettiği lütuf ve tevfik ifadelerini nübüvvet konusundaki bir diğer tartışma noktasında kendi lehine kullanarak tartışmadaki maharetini göstermektedir. Şöyle ki o nübüvvetin mahza lütuf olduğunu söyleyerek peygamber göndermenin Allah'a vacip olmadığını savunmuş olmaktadır. Halbuki Zemahşerî bu ifadeleri lütuf ve hızlan anlayışı doğrultusunda başka kelimelerle çekinceleleriyle kullanmıştı. Onun adalet ve cebr denkleminde kullandığı bu ifadeleri Tîbî kendi iddialarını desteklemek için kullanmakta bir çekince görmemiştir. Tabiri caizse Tîbî Zemahşerî'yi kendi silahıyla vurmuş olmaktadır ve onun lütuf-tevfik ifadelerini kullanarak kendi mezhebi düşüncesine yol yapmış görünmektedir. Tîbî bunların dışında Zemahşerî'ye ıstılâhî noktada da katkılar sağlamıştır. Terkîbî (mürekkebe) istiâre ve müstakil (müfred) istiâre terimleri bu katkılardandır.

### **1.2.2.3. Temsîliyye - Tebeiyye İlişkisi (Allah'ın Miras Bırakması - Tenzih)**

Zemahşerî, Allah'ın, cenneti takva sahibi olabilmiş kullarına bizzat kendisinin miras bırakacağını ifade eden ayetin (Meryem 19/63) yorumunda نُورُثٌ (miras bırakacağız) fiilinde istiâre olduğunu ve ayetin tıpkı bir mûrisin malını vârisine bırakması gibi Allah'ın da cenneti takva sahibi kuluna bırakacağını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>288</sup> Bu değerlendirmesine bakılırsa Zemahşerî, ayetin zahir anlamının ifade ettiği üzere Allah'ın

---

<sup>288</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/56.

kuluna herhangi bir şeyi miras bırakması durumunu kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Allah'ın, insanların vasıflandığı bir şeyle hakiki manada vasıflanması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın, insanların tabi olduğu beşerî hukuk kurallarına tabi olması da düşünülemez. Zira, zaten kendi vazettiği şerî kurallar kendisini bağlamaz. Bütün bunlar Zemaşşerî'nin -mezhebinin de gereği olarak- Kur'ân'ı mümkün mertebe tenzihi düşünce sistemi içerisinde anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Çünkü bu temel tutumları onları, Allah'ın Kur'ân'da bizzat haber verdiği sıfatlarını bile tevil etmeye götürmüştür.<sup>289</sup> Bu zihni arka plan ile hareket eden Zemaşşerî'ye göre ayette belirtilen miras bırakma fiili de ancak mecazî bir kullanım olarak anlaşılmalıdır. Bu doğrultuda o, ayetin yorumunda kendi kelimâ duruşunu meşrulaştırmak adına belâgatın imkanlarından faydalanarak dilbilimsel bir temellendirme yapma çabasıdır.

Zemaşşerî'nin bu değerlendirmesinin belâgat ilmini ilgilendiren kısmı ise onun belâgat sanatlarını kullanım keyfiyetinde ve belâgatın tarihsel gelişim aşamalarındaki konumunda saklıdır. Şöyle ki, Zemaşşerî *el-Keşşâf*'ta belâgat sanatları içerisinde en çok temsîlî istiâreyi kullanmıştır. O, ayetleri özellikle istiâre-i temsîliyye doğrultusunda yorumlama eğilimindedir. Bu durum *el-Keşşâf*'ta okuyucunun karşısına sıkça çıkan bir gerçektir. Onun bu eğilimi bazı mecaz sanatlarını yer yer icmalî olarak ele almasına neden olmuştur. Bu örnek özelinde de Zemaşşerî yaptığı yorumda istiâre-i temsîliyye ile istiâre-i tebeiiyyeyi iç içe sunmakta, aralarında kesin bir ayrıma gitmemektedir. O, yalnızca *el-Keşşâf*'ta süregelen klasik yaklaşımıyla istiâre-i temsîliyyenin unsurlarını açıklayıp ayetteki teşbihi betimleyerek adeta ayette bulunan sanatlardan bir tablo çizerek gözler önüne sermektedir. O, bu müşahhas anlatımı ile okuyucuya ayetin edebi zevkini daha fazla hissettirebilme imkanını haiz bir müfessir olduğunu bir kez daha göstermiş olmaktadır. Bütün bunlara rağmen o, buradaki istiârenin türünü açıklamamakta, yalnızca betimlemekle yetinmektedir. Zira onun döneminde henüz istiâre-i temsîliyye ve istiâre-i tebeiiyye ıstılahları oturmuş değillerdi.

Ṭîbî ise bu noktada devreye girmekte ve Zemaşşerî'nin tatbik ettiği istiâre türünün belâgat literatüründeki ıstılahi ismini vermektedir. Ayrıca o, ayetin yorumunda yeni

---

<sup>289</sup> Bu doğrultuda hasımları tarafından onlar için kullanılan 'Muattıla' tabiri Mu'tezile'ye Allah'ın sıfatlarını zatından soyutladıkları düşüncesiyle verilmiş bir isimlendirmedir. Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 67.

belâgî açılımlar da yapmaktadır. Şöyle ki; Zemaşşerî'nin sadece istiâre-i temsîliyyeye işaret etmesine karşın Tîbî ayette istiâre-i tebeiyyenin de mevcut olduğunu söylemektedir. Buna göre نُورثُ (miras bırakacağız) ifadesi, نُبقي (bırakacağız) ifadesi yerine istiâre olarak kullanılmıştır. Bu ihtimale göre istiârenin türü, tebeiyye olmaktadır.<sup>290</sup> Çünkü نُورثُ ve نُبقي ifadeleri birer fiil oldukları için istiâre 'tebeiyye' olarak isimlendirilmiştir.<sup>291</sup> Tîbî'nin bu katkısı, beraberinde ayetin anlamına da farklılıklar getirmektedir. Ayette istiâre-i temsîliyye olduğu kabul edilirse anlam; 'Tıpkı varise mûrisin malını bıraktığımız gibi cenneti de müttaki kullarımıza bırakacağız.' şeklinde olmaktadır. Tebeiyye ihtimalinde ise anlam; 'Müttaki kullarımıza cenneti vereceğiz.' şeklinde olmaktadır. Bu ihtimale göre miras bırakmak fiili normal vermek fiili yerine ödünç olarak kullanılmıştır. Böylelikle temsîlî miras benzetmesi tamamen ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Bu yönüyle aslında Zemaşşerî'nin tevilinin Tîbî'nin teviline göre ayetin zahirine daha uygun olduğu sonucu çıkartılabilir. Çünkü temsîliyye ihtimalinde ayetin lafzına dokunulmamasına karşın tebeiyye ihtimalinde ayetin lafzında var olan fiilin başka bir fiil ile değiştirilmesi söz konusudur. Bu yönüyle bakıldığında mecaz konusunda tebeiyye temsîliyyeden daha iddialı durmaktadır. Ancak başka bir açıdan bakılırsa, tebeiyyede tek bir kelime üzerinde gerçekleşen benzetmenin temsîliyyede birden çok durum üzerinde gerçekleştiği gerçeği,<sup>292</sup> mecaz konusunda temsîliyyenin tebeiyyeden daha ileri bir noktada olduğunu gösterir. Bu takdirde de mecaz konusunda temsîliyye tebeiyyeden daha ileri bir noktayı ifade eder. Tabiri caizse tebeiyyede tek bir kelimedede tasarrufa/değişikliğe/teville gidilirken; temsîliyyede ise bütün bir cümleler öbeği üzerinde daha kapsamlı bir tasarruf icra edilmiş olmaktadır.

Netice itibariyle Zemaşşerî'nin tenzih anlayışı çerçevesinde teşbihten kaçınmak için belâgat ilminin imkanlarından faydalanmak suretiyle yaratılmışlara özgü bir durumu Allah'tan nefyedip asıl merciinin insan olduğunu gösterme çabası uğruna ortaya koyduğu mecazî teville Tîbî de bir başka mecazî tevil ile yeni bir açılım getirmiş olmaktadır. Ancak

---

<sup>290</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 10/56.

<sup>291</sup> İstiâre-i tebeiyye: cins isimler dışında kalan; fiil, fiilden türeyen sıfatlar ve harfler için geçerlidir. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/380; İsmüddîn el-İsferâyîni, *el-Aşvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, 1/89.

<sup>292</sup> İstiâre-i temsîliyye aslında farklı birçok şeyden çekilip alınmış -toplu bir- teşbihi ifade etmektedir. Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muhtasarü'l-Meânî*, 3/386.

iki tevil arasında ayetin anlamlandırılmasına etki etmeleri açısından önemli bir fark bulunduğu görülmektedir. Bu fark, ayet üzerindeki belâğî tasarrufun iki tevilde de farklı neticeler ortaya koyduğu gerçeğidir. Ancak mu‘cizliği edebî yönünde yoğunlaşmış olan Kur’ân ve ona müfessirler tarafından tatbik edilen edebî sanatlar, inceleme yöntemi deney olan doğa bilimlerinden ziyade beşeri ve belki sosyal bilimlerin alanına girmektedirler. Bu sebeple incelenmeleri ve karşılaştırılıp aralarındaki farkların ortaya konulması nisbeten göreceli yaklaşımları ortaya çıkartmaktadır. Bu da doğal ve beklenildik bir durum olmasının da ötesinde Kur’ân belâgatının zenginliğini ve beşerî zihnin Kur’ân ve onun edebî mucizesini anlama yolundaki gayretlerinin ne kadar değerli olduğunu göstermektedir.

### **1.3. Mecâz-ı Akîl Sanatlarının Birbirleriyle İlişkisi / Fâiliyet-Mefûliyet (Halku’l-Kur’ân)**

Zemaşşerî “Furkân’ı indiren zat ne yücedir...” (el-Furkân 25/1) ayetini yorumlarken **الْفُرْقَانَ** kelimesinin iki şey arasındaki farkı ifade eden bir mastar olduğunu söyleyerek kelimenin formuna ve hakiki anlamına işaret etmiş olmaktadır. Buna göre kelimenin hakiki anlamı ayırmak/bölmek/ayırt etmek gibi anlamlardan birisi olmaktadır. Kur’ân’ın da hak ile batılı birbirinden ayırması sebebiyle **الْفُرْقَانَ** lafzı ile adlandırıldığını zikrettikten sonra ikinci bir ihtimal olarak da ayette Kur’ân için ifade edilen **الْفُرْقَانَ** mastarının **مفروق** (ayrılmış/bölünmüş) manasında olduğunu ekler. O, bu doğrultuda “Biz Kur’ân’ı, insanlara dura dura okuyasın diye parçalara ayırdık ve münecemen indirdik.” (el-İsrâ 17/106) mealindeki ayeti de bu yorumuna delil olarak zikrederek<sup>293</sup> hem Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir ederek gerekçelendirme noktasında kendisine bir meşruiyet zemini sağlamak istemekte hem de Kur’ân’ın **مفروق** (ayrılmış/bölünmüş) olduğu konusuna vurgu yapan bu yorumunu ilk yorumuna nazaran daha da ön plana çıkartmış olmaktadır. Böylelikle bu konudaki şahsi eğilimine dair de önemli ipuçları sunmaktadır. Kısaca Zemaşşerî hakiki manası ‘ayırarak’ olan **الْفُرْقَانَ** mastarının bu anlamından alıp mecazî anlamlar olan ism-i fâil (ayırarak) ve ism-i mefûl (ayrılan) manalarına hamledilerek bir çeşit

---

<sup>293</sup> Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 11/167.

istiâre yapılabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu iki istiâre çeşidi arasından da ism-i meful olanını tercihe şayan gördüğüne dair bazı ipuçları sunmaktadır.

Ṭîbî ise Kur'ân için kullanılan *الْفَرْقَانِ* mastarının *فارق* (ayıran) anlamında olduğunu; helal ile haramı, hak ile batılı ayırdığını söyleyerek bu konuda net bir duruş sergilemektedir.<sup>294</sup> Ancak o, Zemaḥşerî'nin söz konusu ettiği diğer ihtimal için yorum yapmamaktadır. Çünkü Kur'ân'ın müneccemen indirilmesi onun için de müsellemlerle birlikte Kur'ân'ın bu özelliğinin, kelam geleneğinde Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiası için getirilen aklî delillerden biri olduğunun da bilincindedir.<sup>295</sup> Zemaḥşerî'nin ayeti bu anlama hamletmesinin altında da Kur'ân'ın hudûsu düşüncesi bulunduğu farkındadır. Bu sebeple bu görüşü kabul ettiğini gösterecek yorumlardan kaçınmaktadır. Ancak reddetmekten de kaçınmaktadır çünkü bu takdirde Kur'ân'ın yirmi üç senede peyderpey nazil olduğu gerçeğini de inkâr etmiş olma gibi bir duruma düşebileceğini çok iyi bilmektedir. Bu sebeplerden dolayı Zemaḥşerî'nin tevilini ne kabul etmektedir ne de karşı çıkmaktadır. Ṭîbî'nin bu noktada çok hassas ve titiz olduğu, yorumlarını da çok dikkatli ifadeler ile serdettiği görülmektedir.

Zemaḥşerî'nin halku'l-Kur'ân konusunda aklî delil olarak kullanılmaya müsait olan bu tevilini, tefsir literatüründe Sünnî müfessirler çok büyük oranda eserlerine almama yoluna gitmişlerdir. Bu müfessirlerden yalnızca birkaç ismin bu yoruma yer verdiği görülmektedir.<sup>296</sup> Sünnî tefsir geleneğinde gözlemlenen bu tavır, Zemaḥşerî'nin söz konusu tevilinin halku'l-Kur'ân konusunda delil olabilirliliği ihtimalinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde onlarca tefsirin hepsinin birden bu yorumu gözden kaçırmış olmaları pek de ihtimal dahilinde görünmemektedir. Bu tablodan anlaşıldığına göre bu konudaki Sünnî tutumun kasıtlı olduğu kanaati ağır basmaktadır. Çağdaş dönemde *el-Keşşâf*'taki bu tevil olduğu gibi alıp eserine geçiren isimlerin

---

<sup>294</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 11/167.

<sup>295</sup> Kur'ân surelerden, onlar ayetlerden, onlar kelimelerden, kelimeler de nihayetinde harflerden oluşmaktadır. Bu gibi başı ve sonu belli olan parçalardan oluştuğu gerçeği Kur'ân'ın kadim olmasının önündeki engellerden biri görüldüğü için bu durum Kur'ân'ın hudûsu meselesinde aklî delillerden sayılmıştır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, 529.

<sup>296</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1920), 3/18; Şirbîni, *es-Siracü'l-münir*, 2/646; Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b Hüseyin b Abdullah 'Ukberî, *et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987), 1/237.

sayısının ise önceki dönemlere nisbeten daha fazla olması dikkatleri celbeden bir durumdur.<sup>297</sup> Klasik döneme nisbeten oldukça dar bir zaman aralığı olarak tahdit edilebilecek bu birkaç yüzyıllık dönemde, bu ayet özelinde *el-Keşşâf* etkisinin klasik dönemdekinden daha fazla görülmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu durum, son dönemde kimilerine göre mezhebî aidiyet bilincinin ve hassasiyetinin kaybedildiği, kimilerine göre ise mezhep taassubundan kurtulduğu, buna bağlı olarak da tefsirde sentezci yahut telifçi tarzın örneklerinin türediği gerçeğini gözler önüne seren bir tablodur. Ayrıca çağdaş dönemde bu yoruma eserlerinde yer veren müfessirlerin büyük bir çoğunluğunun, *el-Keşşâf* taki ifadenin birebir aynısını tekrar ettikleri gerçeği bu etkilenmenin boyutunu göstermesi bakımından önemli bir veridir.

Netice olarak ayetteki الْقُرْآن mastarının hakiki anlamından alınıp ism-i fail ve ism-i meful anlamlarına mecazen hamledilmesi durumları birbirinden farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu farklılık yalnızca ayetin literal olarak anlamlandırılması noktasında kalmamakta, beraberinde birtakım itikâdî fikir farklılıklarına temel teşkil edecek bir zemin de sunmaktadır. Bu doğrultuda Zemaşşerî'nin ayette halku'l-Kur'ân konusunda elini güçlendirebilecek bir tevil tasarrufuna gitmesine karşın Tîbî diğer görüşü savunmaktadır. Ancak diğer yandan Zemaşşerî bu tevil özelinde gerek klasik dönem gerekse çağdaş dönem tefsirlerine etki etmiş görünmektedir. Klasik dönemde bu örneklerin parmakla gösterilecek kadar az ve istisnai olmasına karşın, modern dönemde çok daha fazla sayıda olduğu görülmektedir. Öyle ki çağdaş dönemdeki bu tavır, ana akım olabilecek bir tarz oluşturup, sentezci / telifçi bir damarı ortaya çıkaracak kadar geniş bir topluluk tarafından tekrar edilmiş görünmektedir.

---

<sup>297</sup> Örnek olarak bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medid fî tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid.*, thk. Ahmed Abdullah Kureşî (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1919), 4/75; Cemâleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sevd (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/416; Muhyiddin Ahmed Mustafa Derviş, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerim ve beyânuh* (Humus: Müessesetü'l-Eyman, 1415), 6/664; Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Uremi Alevi Eşyubi Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî ravâbî ulumi'l-Kur'an*, ed. Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1421), 10/409; Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî Eттаfeyyîş, İbrahim b. Muhammed, *Teysîrü't-tefsîr* (Amman, 1425), 10/162; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuhu), 1/1/13-14; Muhammed Abdülhalik Azime, *Dirasat li-üslubi'l-Kur'âni'l-Kerim*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 5/595, 6/175; Behcet Abdülvahid Salih, *el-İ'rabü'l-mufasssal li-Kitabillahi'l-mürettel* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1418), 8/92.

#### 1.4. Mecazdan Yapılan Mecaz (Muhabbetullah / Hakikat-Mecaz Dengesinde Tenzih)

Zemaşşerî, “(Ey peygamber) şöyle söyle: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.” mealindeki Âl-i İmrân suresinin 31. ayetinde geçen kulun Allah’ı sevmesi durumunun, kulluğu yalnızca Allah’a mahsus kılmayı canı gönülden **irade etmek** manasında bir mecaz olduğunu söylemektedir. Aynı doğrultuda o, Allah’ın kulu sevmesinin de ondan razı olup onun fiillerini övmesinden mecaz olduğunu eklemektedir.<sup>298</sup> Zemaşşerî muhabbetullah terkinin belâgat ilmindeki ıstılâhî karşılığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu ifadenin tasavvuf literatüründeki kavramsal içeriğine atıfta bulunarak çok ilginç ve sert bir eleştiri yapmaktadır. Ona göre Zemaşşerî ortaya koyduğu bu anlamın aksine bazılarının muhabbetullah (Allah’ı sevmek) ifadesine çok farklı anlamlar yükleyip bu sunî anlamın ardına sığınarak kabul edilemez davranışlar sergilediğini düşünüyor olacak ki bu doğrultuda hareket ettiğini düşündüğü çevreler hakkında oldukça sert ve belden aşağı ithamlarda bulunmaktadır. Zemaşşerî’ye göre Allah sevgisini diline dolayıp ellerini çırpıp, coşmak, naralar atmak, bayılmak vb. davranışlarda bulunanların gerçek Allah sevgisinden haberleri bile yoktur. Hatta o, bu tarz aşırı davranışları sergileyenlerin kendi hastalıklı ve pis düşünce dünyalarında güzel ve kendisine aşık eden bir figür/betim fantezisi kurduklarını ( تصوّر بي )  
(نفسه الحبيبة) ayrıca cehaletleri ve ahlaksızlıkları sebebiyle bu hayalini kurdukları surete Allah ismini verdiklerini iddia etmektedir. İşte onlar bu Allah ismini verdikleri figürün fantezisini kurarken alkış tutup coşar, naralar atarak bayılırlar. Hatta ve hatta o, bu kişilerin bayılmaları esnasında peştamallarının meniyle dolu olduğunun dahi müşahede edilebileceğini ekler. Bu esnada -bu sahtekarların- çevresindeki ahmakların elbise kollarıysa -gözlerini- silmekten göz yaşlarına bulanmıştır.<sup>299</sup>

Zemaşşerî, mezhebi gereği tevilde tenzihe önem vermekte hatta tevili tenzih için icra etmektedir. Bu sebeple o, muhabbet kavramının yaratılmışlar arasında vuku bulan bir duygu olmasından hareketle kul ile Allah arasında söz konusu olabilecek bir muhabbeti hakiki anlamıyla değil, mecazî anlamıyla yorumlamaktadır. Ayrıca o muhabbetullah

---

<sup>298</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/79.

<sup>299</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/83.



konusunda bu tenzihi teviline ters düşen yorumlara cephe almaktadır. Bu konuda teşbihi çağrıştıracak yorumların kaynağı olarak gördüğü, sapkın davranışlar sergileyen birtakım mistik akımlara ve bunların temsilcilerine isim vermeden hücum etmektedir.

Ṭîbî öncelikle Zemaḥşerî'nin bu belâgî tevilinin bir istiâre-i tebeiyye olduğunu söyleyerek onun tevilinin kavramsal ismini koymaktadır. Ardından Ragıp'tan naklen الحب (sevmek) kelimesinin الحب (tanecik) kelimesinden geldiğini ve biricik sevgili / çiğerpere manalarında kullanılan حبة القلب (kalbin -bir-taneciği) ifadesinde görüldüğü gibi istiâre olarak kullanıldığını söylemektedir. Ardından bu kökten gelen sevmek fiilinin lafzı itibariyle fiil (etki) manası içermesine karşın esas itibariyle infîâl (etkilenme-dönüşlülük/mutavaat) manası içerdiğine dikkat çekmektedir.<sup>300</sup> (Yani sevgi fiili nesneyi değil özneyi etkilemektedir.) Ragıp bu aktarımıyla muhabbetin kuldân Allah'a yönelik olmasında kelmâ bir sıkıntı olmadığı ancak Allah'tan kula yönelik olduğunda tevil edilmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır. Zemaḥşerî ise yukarıda değinildiği üzere iki durumda da teville gitmekteydi. Ayrıca zaten asli manası الحب (tanecik) olup hakiki manasından nakledilerek mecazen 'sevgi' manasında kullanılan الحب kelimesi Zemaḥşerî tarafından ikinci defa mecaza hamledilmekte ve mecazen 'rıza' manasında kullanılmaktadır. Bu, Zerkeşî ve Süyûtî'nin de işaret ettiği mecazdan yapılan mecazın (mecâzu'l-mecâz / mecâz 'an mecâz) bir örneği olmaktadır.<sup>301</sup>

Ṭîbî bu görüşlerden sonra Râzî'den naklen muhabbetullah konusunda iki ana yaklaşımın bulunduğunu söylemektedir. İlki (Zemaḥşerî'nin de içerisinde bulunduğu) mütekellimûnun görüşüdür. Onlara göre muhabbet bir **irade** çeşididir. Bunun manası irade eylemi içeren fiillerin sonradan olan canlılar (havâdis) ve bunların menfaatleri ile ilgili olmasıdır ki bunun da Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında mevzubahis edilmesi imkansızdır. Bu sebeple mütekellimûn, muhabbeti Allah için hakiki anlamıyla kullanmaktan çekinirler ve tevil ederler. Böylece Allah'ı sevmek sevabı ve ihsanı sebebiyle ona itaati ve kulluğu sevmek demektir. İkinci görüş ise Râzî'nin 'arifler' dediği

<sup>300</sup> İsfahânî, *Tefsîru Râgîb el-İsfahânî*, 361-362; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 124.

<sup>301</sup> Bu mecaz türü ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında 'mecâzu'l-mecâz' ve 'mecâz 'an mecâz' tabirleri ile geçmektedir. Buna göre hakiki manasından alınan bir mecaz bir başka mecaza nisbetle hakikat kabul edilmektedir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/298; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/141.

kesimin görüşü olup onlar Allah'ın zatı gereği sevilebilir olduğunu iddia ederler. Çünkü zattan ayrı başka bir sebep için sevmek bu sevgiyi teselsüle götürür. (Muhabbetin nihai bir noktada zatı gereği sevilen bir mahbupta son bulması gerekir ki bu da Allah'tır.) Ayrıca açıktır ki 'kemâl' zatı gereği sevilen bir şeydir. En kâmil (اکمل) varlık ise Allah'tır. Bu sebeple Allah'ın zatı gereği sevilmesi gerekir. Râzî'ye göre mütekellimûnun görüşü zayıftır. O, arifler dediği kesimin görüşünü savunmaktadır.<sup>302</sup>

Ṭîbî imam dediği Râzî'nin bu yorumlarını aktardıktan sonra Fasîhuddin el-Mâbirnâbâzî'nin de buna benzer değerlendirmeler yaptığını söylemektedir. O, Allah'ın zatı gereği sevilmesi gerektiğini ifade eden bu muhabbet çeşidinin en önemli sevgi çeşidi olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki bundan Allah için kulun sevgisinin hakiki manada olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Allah bu hakiki muhabbete müstehaktır.<sup>303</sup> İşte bu sebeple kulun Allah'a sevgi duyması zaten gereken olan bir şeydir. Ṭîbî ayetin bağlamının da bu görüşü desteklediğini söyleyerek bu görüşe kendi yaklaşımını da yansıtmaktadır. Çünkü Allah bir önceki sayfada kendi özelliklerini saydıktan sonra müminleri kafirleri dost edinmemeleri konusunda uyarılmaktadır. Ardından Allah'ı sevmeyi ve bunun için de elçisine uymayı salık veren söz konusu ayeti getirmektedir. Yani 'Kafirleri değil Allah'ı dost edinin, sevin. Bu da ancak onun elçisine uymakla gerçekleşir.' şeklinde icmâlî bir mana ortaya çıkmaktadır.<sup>304</sup>

Ṭîbî Zemaşserî'nin sert ve belden aşağı ithamları karşısında ise Râzî'nin eleştirilerinden yana tavır takınmaktadır. Ona göre Zemaşserî bu yorumlarında evliyaullaha dil uzatarak iftiralar atmakta, aklı başında birinin kaleme alamayacağı hatta fuhşiyat kitaplarında dahi yazılmayacak derecede çirkin ifadeler serdetmektedir. O, Zemaşserî'nin Allah'ın yüce kelimasının tefsirinde böylesi iğrenç ifadeler yazmaya nasıl cüret ettiğine şaşırıldığını ifade etmektedir ve onun için Allah'tan bağışlanma dilemekten başka bir şey yapamayacağını söylemektedir.<sup>305</sup>

---

<sup>302</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/81; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb / et-Tefsîrü'l-kebîr*, 4/206.

<sup>303</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/81.

<sup>304</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/82.

<sup>305</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/82.

## 2. MECAZIN DİĞER BEYAN KONULARIYLA İLİŞKİSİ VE ANLAMA ETKİLERİ

Bir ayette icra edilebilecek sanatların çeşitliliği ve alternatifli oluşu bazen mecaz sanatlarının sınırlarını da aşabilmektedir. Buna göre mecaz icra edilen bir ayette aynı zamanda kinaye yahut müsterekliğin de söz konusu edilebilirliği üzerinden müfessirler arasında bir tartışma ortamı oluşabilmektedir. Ancak burada da değişmeyen şey müfessiri bu mecazî tevile götüren saiklerin kelamî ve nazarî kaygılardan bağımsız olmadığı gerçeğidir. Diğer yandan bir mecaz türü olan istiârenin de temelinde bir başka beyan sanatı olan teşbihin bulunması da yine tenzih teşbih dengesinde bir hassasiyet doğurmakta ve bazı müfessirleri tevillerinde daha titiz davranmaya sevk etmektedir. Bu bölümde de Zemahşerî'nin ayetlerde istiâre sanatlarından hangilerini kullanarak nasıl teviller yaptığı irdelenecek ayrıca Tîbî'nin bu tevillere yönelik değerlendirmelerinin keyfiyeti ele alınacaktır.

### 2.1. İstiâre - Teşbih İlişkisi / Tenzîhî Bir Sanat Olarak İstiâre (Allah'ın Yere ve Göğe Hitabı)

Kur'ân bir yönüyle dünyaya; dil realitesine, diğer bir yönüyle de aşkınlık ufkuna; öteye aittir. Onun bu dünya ile aidiyet ilişkisi kurduğu dil gerçeği ona, kullanmış olduğu dilin özgünlükleri ile muttasıf olma özelliğini vermektedir.<sup>306</sup> Kur'ân'ın bu dünyaya bakan yönü olan dil gerçeği, onun ilahî olanın beşerî olana lütuf ve inayet olsun diye tenezzül etmesinin bir sonucudur ve gerekliliğidir. Bu gereklilik tabii ki de tanrı için değil insan için söz konusu olmaktadır ve dilin beşerî yönü göz önüne alındığında birtakım teşbihâtâ kapı aralamaktadır. Bu kaçınılmaz teşbihin, tanrı hakkında sistematik ve tenzîhî bir düşünce üretme çabasında olan zihinler için ne anlam ifade ettiği kritik bir öneme sahiptir. İnsanların anlayış ve kavrayış farkları söz konusu olduğunda ise ortak bir tenzîhî düşünce üretme zorlaşmakta bu da ortaya teolojik bir gerilim çıkartmaktadır. İslam düşünce geleneği ise bu gerilimin örnekleri ile doludur. İşte bu teşbihatı kavramak için onu sistematikleştirerek ve kavramsallaştırarak dilin kullanım keyfiyeti içerisinde

---

<sup>306</sup> Sadık Kılıç, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mucize* (Ravza Yayınları, 2014), 35-36.

anlamaya çalışan belâgatın, teşbih ile tenzih gerilimini en çok barındıran konusu istiâredir.

İstiâre, esas itibariyle teşbih üzerine bina edilen bir sanat olması hasebiyle bünyesinde teşbihi de barındırmaktadır. Çünkü Cürcânî'nin ifadesiyle: istiâre; temelde kişinin bir şeyi başka bir şeye benzetmek isteyip de teşbihi terk ederek açıkça zikretmemesi manasına gelmektedir.<sup>307</sup> Doğal olarak her istiârenin (aslı itibariyle) bir teşbih olduğu söylenebilir. Ancak bunun tersi doğru değildir. Çünkü istiâre olmayan teşbihler vardır. Buradan hareketle şu noktaya dikkat çekmek isteriz: Allah-alem ilişkisi bağlamında gelen ayetlere, teşbih üzerine bina edilmiş bir sanatı icra etmek, birtakım itikâdî engellere takılmak gibi bir riskle karşı karşıyadır. Bu sebeple istiârenin teşbihle ilişkisi kalamî sinir uçlarına dokunabilen bir konu olma potansiyelini taşımaktadır. Bu noktada belâgat alimleri tenâsü't-teşbîh konusu üzerinde durarak bu probleme bir çıkış yolu aramışlardır. Bu, zaten Kur'ân ayetlerinde mevcut kabul edilen istiâre sanatının, teşbihle olan bağlantısının tanrı düşüncesi üzerinde ortaya çıkarttığı kalamî problemi bir çeşit belâgat felsefesi yapmak suretiyle tevil ederek ortadan kaldırma gayretidir. Teşbihten istiâreye geçişin amaçlarından biri olarak ifade edilen ve klasik belâgat kaynaklarında 'tenâsü't-teşbîh' ifadesiyle geçen bu konu, teşbih ve istiârenin kalamî konularla kesiştiği bir nokta olup belâgat literatüründe üzerinde ısrarla durulan bir mevzudur. Buna göre bir istiârede önce iki nesne arasında bir benzerlik ilişkisi kurulur, ardından müşebbeh bih ile müşebbehten birisi hafzedilir. İşte bu hafzın temel amacı benzerlik ilişkisini unutturmaktır (tenâsü't-teşbîh).<sup>308</sup> Nitekim istiârenin belâgat terimleri içerisinde en geç ortaya çıkanlardan birisi olması<sup>309</sup> da bu durumu desteklemektedir. Bu bilgiler ışığında, teşbih-istiâre ilişkisi bağlamında tenâsü't-teşbîh konusunun mevzubahis edildiği bir tartışma, Zemaşşerî ve Tîbî üzerinden spesifik bir örnekle ele alınacaktır.

Zemaşşerî Nuh tufanından sonra geminin Cudi dağına oturmasını anlatan Hûd suresinin 44. ayetinde<sup>310</sup> yere ve semaya hitap edilmesi olayını ele almaktadır. Ona göre

---

<sup>307</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 67.

<sup>308</sup> Tenâsü't-teşbîh mübalağayı artırmaktadır. Çünkü istiâredeki benzerlik ilişkisini unutturarak muhataba müşebbehin sanki müşebbeh bihin ta kendisi olduğunu vehmettirmeyi ifade eder.

<sup>309</sup> Zeyd, *Tefsirde akılcı eğilim*, 130.

<sup>310</sup> ‘‘Denildi ki: Ey yer suyunu yut, ve ey gök suyunu tut...’’ (Hûd 11/44)

diğer tüm yaratılmışlar içerisinde özellikle seçilen yere ve göğe, temyiz kabiliyetine sahip canlılara seslenmek için kullanılan sözlerle hitap etmek, aynı şekilde temyiz sahibi olanlara emredilen şeyleri yere ve göğe emretmek Allah'ın yüce iktidarına ve kudretine işaret etmektedir. Gökler ve yer gibi azametli varlıkların Allah'ın kendilerine dilediğini yaptırmasına imtina etmeden boyun eğmeleri sanki onların akıl sahibi varlıklar olduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca onlar sanki Allah'ın azametinin, yüceliğinin, sevabının, cezasının ve kudretinin farkında gibidirler. Bu sebeple onlar Allah'ın emrini duraksamadan ve geciktirmeden yerine getirirler.<sup>311</sup> Zemaşşerî burada açıkça zikretmese de dolaylı yünden bir istiâre olduğuna işaret etmektedir. O, ıstılahi olarak bunun ismini koymamakta ancak işaret ettiği istiârenin unsurları arasındaki ilişkiyi betimleyerek istiârede bulunan alaka olan teşbihi/benzerliği gözler önüne sermiş olmaktadır.

Ṭîbî ise Zemaşşerî'nin bu açıklamalarını ıstılahi bir dille yeniden ele almaktadır. O, burada bir istiâre bulunduğunu, gökler ve yerin isyan etmeyen bir memura benzetildiklerini ifade etmektedir. O bu ifadesiyle Zemaşşerî'nin işaret ettiği istiârenin temelinde bulunan teşbihe dikkat çekmektedir. Ayrıca Ṭîbî, klasik kaynaklarda da zikredilen şekilde buradaki istiârenin aşamalarına değinmektedir. Bu doğrultuda ilk aşama olarak müşebbeh ve müşebbeh bihi tespit edip istiârenin temelindeki teşbihi ortaya koyduktan sonra müşebbehin (gökler ve yer) müşebbeh bihin (itaatkar memur) cinsine dahil edildiğini ardından müşebbehin sanki müşebbeh bihin gerçekten aynısıymış gibi zannettirilerek tahyil yapıldığını söylemektedir. Bu istiâredeki karinenin ise cansız varlıklara hitap etmek olduğunu söylemektedir. Ṭîbî sonrasında konuyu tenâsüt-teşbîhe bağlayarak bütün bu aşamaların neticesi ve gayesi olarak da istiârenin amacının teşbihi unutturmak olması hasebiyle ayetteki teşbihin unutturulduğunu söylemektedir.<sup>312</sup>

Böylelikle gökler ve yerin memura, Allah'ın ise emreden bir amire benzetildiği zihinlerde silikleştirilmiş olunmaktadır. Ṭîbî, kelimî konularda titiz olması hasebiyle burada tenâsüt-teşbîh konusunu mevzubahis ederek adeta Zemaşşerî'nin yaptığından da ötesine geçmektedir. Eserini tenzih üzerine bina edip bu yolda belâgat başta olmak üzere dil enstrümanını ustalıkla kullanan Zemaşşerî bile sadece istiârenin temelindeki teşbihi betimsel bir dil ile tablolaştırarak anlatmakla yetinirken, Ṭîbî Allah'ın zatı ve sıfatları

---

<sup>311</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 8/84-85.

<sup>312</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 8/84.

konusundaki kelimâ titizliğiyle dikkat çekmekte ve tabiri caizse tenzîhi hassasiyet noktasında Zemaşşerî de ilerisine gitmektedir. O, bu konuda Zemaşşerî'den geri kalmadığını ispat edercesine Zemaşşerî'nin hesap etmediği bir duruma işaret etmektedir. Bunu yaparken de kelimâ endişelerini klasik belâgatın ona sunduğu bir imkanla izale etmektedir. Bu doğrultuda o Zemaşşerî'nin ifadelerinin yol açacağı teşbih ihtimaline dikkat çekerek bu konuda Zemaşşerî'nin söylemesi gerekenleri de söylemiş olmakla onu kelimâ açıdan da tamamlamış ve desteklemiş olmaktadır.

## 2.2- Mecaz-Müşterek İlişkisi / Tevhid-Tenzih (الرب İfadesinin Allah Hakkında Kullanımı)

Zemaşşerî الرب kelimesinin tefsirini yaparken peşinen bu kelimenin المالك (sahip-efendi) anlamında olduğunu söylemektedir. Bu anlamı destekleyici bir şiiri<sup>313</sup> de delil olarak getirdikten sonra bu kelimenin aslında Allah dışındaki varlıklar için kullanılmadığını ancak bazı yerlerde istisnai olarak izafet terkibi içerisinde kullanıldığını hatırlatmaktadır.<sup>314</sup> Bunun dışında الرب kelimesinin mübalağa ifade etmesi için mastar yollu bir niteleme olarak da kullanılabilceğinin caiz olduğunu eklemektedir.<sup>315</sup> Onun bu ifadelerinden الرب ifadesinin sahip-efendi anlamını öncelediği ve terbiye anlamına gelen mastar manasında oluşunu daha zayıf gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Zemaşşerî mezhebinin tenzih anlayışı gereği Allah hakkında teşbihi çağrıştırmaktan uzak duracak tercihlerde bulunmaktadır. Bu doğrultuda رَبِّ الْعَالَمِينَ ifadesinden Allah'ın hakiki manada alemlerin sahibi olduğu manasını çıkarmaktadır ve bu anlamı öncelemektedir. Mübalağa ve vurgu ifade ettiği için caizdir dediği الرب kelimesinin terbiye manasına gelen mastar halindeki kullanımını ise teşbihi çağrıştırdığı için zayıf görüp öncelememektedir.

Ṭîbî daha sonra الرب kelimesi hakkında Beyzâvî'nin sözlerini aktarır. Beyzâvî'ye göre الرب kelimesi asıl anlamı itibariyle terbiye manasındadır. Terbiye ise bir şeyi adım

<sup>313</sup> Bu söz şu şekildedir: هوازن من أيربني رجل من قريش أحب إلي من أن يريني رجل من هوازن 'Beni Kureyş'ten bir adamın sahiplenmesi Hevâzin'den bir adamın sahiplenmesinden bana daha sevimli gelmektedir.'

<sup>314</sup> Bu şekilde kullanımlar için bk. إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَنُوتًا (Yusuf 12/23), اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (Yusuf 12/50).

<sup>315</sup> Ṭîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/728-730.

adım kemaline ulaştırmaktır. Allah da mübalağa ifade ettiği için bu masterla vasıflanmıştır. Bu tıpkı العدل ve الصوم masterlarının kullanımında olduğu gibidir.<sup>316</sup> Bu kullanımda aynı zamanda şuna işaret (delil) vardır; mümkünatın hudûsu için muhdise ihtiyacı olduğu gibi, mevcut olarak kalabilmesi için de bir mubkîye ihtiyacı vardır. المالك şeklinde nitelenen kişinin de, yönetimi altındakileri ıslah etmesi ve iaşelerini sağlaması onun şanıdandır.<sup>317</sup> Burada Beyzâvî'nin Zemaşşerî'nin yaptığına aksine bir tercih yaptığı görülmektedir. Zemaşşerî'nin الرب ifadesi için tenzihe daha uygun olan المالك (sahip-efendi) manasını vermesine karşın Beyzâvî'nin -Mu'tezile'ye göre- teşbihi çağrıştıran 'terbiye' manasını öncelendiği görülmektedir. Bu tutumlarının, onların mezhebi aidiyetleri ile de uyumlu olduğu söylenebilir.

Bütün bu değerlendirmeler karşısında Tîbî farklı bir tutum sergilemektedir. Ona göre الرب lafzını her iki manasına da hamletmek gerekir. Bu da الرب kelimesini tam tasarruflu müşterek bir kullanımla tefsir etmek ve kelimenin iki anlamına da müştereken uygulamak suretiyle gerçekleşir.<sup>318</sup> الرب kelimesi hakkında bu üç müfessirin değerlendirmelerini özetlemek gerekirse Zemaşşerî tenzihe en uygun olan anlamı olan sahip-efendi manasını kelimenin hakiki manası olarak kabul etmekteyken, terbiye anlamındaki master kullanımını ifadeye kattığı mübalağa sebebiyle caiz olmakla beraber -muhtemelen teşbihi çağrıştırdığı için- daha zayıf kabul etmektedir. Beyzâvî ise Zemaşşerî'nin aksine ayetin tefsirinde الرب kelimesinin terbiye anlamındaki master formunun esas alınmasını öncelemektedir. Onun gibi Eş'arî olduğu bilinen Tîbî ise ikisinden de farklı düşünmekte, الرب kelimesinin müşterek bir kelime olarak ele alınması ve her iki anlamına da tam tasarruflu bir iştirakla hamledilmesinin gerekliliğinin altını çizmektedir.

Bütün bunlara ek olarak Tîbî bir kelimenin müşterek olup olmadığını ayırt etmek için bir kuraldan bahsetmektedir. Belirttiğine göre bir kelimenin manaları birbiriyle

---

<sup>316</sup> Bu kullanım عمر عادل (Ömer adildir.) demek yerine mübalağa ifade etmesi için عمر عدل (Ömer adalet-in ta kendisi-dir.) demek gibidir. Bu kullanım fazladan bir vurgu ve mübalağa içerir.

<sup>317</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/729.

<sup>318</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/730.

çelişmiyorsa burada bir kinayenin varlığından bahsedilir -muhtemelen bu müşterek lafızdır-. Ancak bu iki mana çelişiyorsa burada hakikat ve mecaz söz konusudur.<sup>319</sup> Tenzih konusunda Zemaḥşerî'nin titizliğine karşın Beyzâvî ve Tîbî'nin görünüşte titiz olmayan bu tutumları ise aslında onların Allah tasavvurlarının teşbih üzerine kurulu olması sebebiyle değildir. Çünkü Tîbî'ye göre yaratılmışlar için kullanılan ifadelerin Allah hakkında kullanımları, yaratılmışların özelliklerini Allah'a yüklemez. Ona göre aynı vasıflar Allah için makamın gereği olarak yaratılmışlardan farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Dolayısıyla aynı şeyi ifade etmez.<sup>320</sup>

### 2.3. Mecaz-Kinaye İlişkisi ve Anlama Etkileri (وجه Kelimesinin Allah İçin Kullanımı)

Zemaḥşerî (el-Bakara 2/115) ayetinde geçen وجه kelimesini, Allah'ın razı olup emrettiği cihet (yön) manasında açıklamaktadır. Bu takdirde ona göre ayetin işaret ettiği mana şu şekilde olmaktadır; “Siz mescid-i haramda ve beyt-i mukaddeste namaz kılmaktan alıkonulduğunuzda ben size yeryüzünü mescit kıldım. Onun istediğiniz yerinde namaz kılın. Namaz için yapılan yöneliş (التولية) her yerde yapılabilir. O, özel bir mescit yahut mekâna tahsis edilemez.” Ardından Zemaḥşerî, İbn Ömer'den bu ayetin seferde binek üzerinde kılınan namaz hakkında nazil olduğu bilgisinin nakledildiğini de aktarır. Başka bir rivayette de Atâ'dan -gece- kible yönünü karıştırmış bir topluluğun -farkında olmadan- muhtelif yönlere namaz kıldıkları, sabah olup kibleyi tayin edip hatalarını fark ettiklerinde ise bu hatalarının affedildiğinin nakledildiğini aktarmıştır. Bunlar dışında Zemaḥşerî bu ayetteki salâtın dua ve zikir manasında olduğu, -beş vakit- namazın kastedilmediğine dair bir görüşü daha zikretmiştir.<sup>321</sup>

Tîbî ise Zemaḥşerî'nin bu açıklamalarını değerlendirmiş ve onun وجه kelimesini cihet (yön) manasında açıklamasının bir çeşit mecaz olduğunu ve Mu'tezile'nin bu

<sup>319</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/730.

<sup>320</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 1/739.

<sup>321</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 3/57-58.



görüşte olduğunu söylemiştir. Kendi mezheplerinde ise bu وَجْه kelimesinin Allah'ın rızasından kinaye olarak kullanıldığını çünkü patronun işçisinden razı olduğunda ondan yüz çevirmeyeceğini hatta ondan razı olup onu sevindireceğini söyler. Tîbî bunun bir benzerinin de Âl-i İmrân sûresi 77. ayette bulunduğunu söylemektedir.<sup>322</sup>

Tîbî'nin işaret ettiği Âl-i İmrân sûresi 77. ayette Zemaşşerî, Allah'ın kafirlere bakmayacak olmasının onları hor görmesinden ve onlara öfkelenmesinden mecaz olduğunu söylemektedir. Çünkü filan kişi filan kişiye bakmaz<sup>323</sup> demek ona saygı duymaz ve ihsanla davranmaz anlamına gelmektedir. Bu kullanımın; 'Kendisine -fiziken- bakma fiilinin caiz olduğu ve caiz olmadığı kişiler hakkında kullanılmasının farkı nedir?' şeklinde mukadder bir soruya Zemaşşerî'nin cevabı ise şudur: Kendisine -fiziken- bakma fiilinin caiz olacağı kişi (insan) hakkında bu ifade kullanılırsa bu kinaye olmaktadır. Kendisine -fiziken- bakma fiilinin caiz olmayacağı zat (Allah) hakkında ise bu kullanım ancak mecaz olabilir.<sup>324</sup> Tîbî ise Zemaşşerî'nin, kendisine -fiziken- bakma fiilinin caiz olacağı kişi (insan) için kullanımına kinaye demesinin sebebinin, kinaye sanatının hakiki anlamı nefyetmemesi olarak gösterir. Yine o, Zemaşşerî'nin, kendisine -fiziken- bakma fiilinin caiz olmayacağı zat (Allah) için kullanımına mecaz demesinin ise mezhebine mebni bir tevil olduğunu ifade etmektedir. (Çünkü kinayenin aksine mecaz hakikati nefyeder. Bir başka ifadeyle mecazın olduğu yerde hakikate yer yoktur.) Tîbî kendi mezhebinde ise nazarın Allah için hakiki manasıyla kullanımının caiz olduğunu söylemektedir. Ancak bu kullanımın onun celaline yakışır bir şekilde olduğu kaydını eklemekten geçmemektedir. Ardından o, Zemaşşerî'nin mezhebine binaen yaptığı mecazî tevilin şeklini açıklamaktadır. Buna göre Allah'ın, ahdi bozanlara muamelesi arkadaşıyla konuşmayan ve onun suratına dahi bakmayan kişinin haline benzetilmiştir. Bu benzetmede câmi' (vechü'ş-şebih) saygı-sevgi yokluğu ve ihsanı kesmektir.<sup>325</sup>

Zemaşşerî'nin وَجْهُ اللَّهِ ifadesini Allah'ın yüzü olarak değil de yön-cihet olarak tevil etmesinin sebebi, mezhebi anlayışı gereği teşbihe düşmeme gayretidir. O bu doğrultuda

---

<sup>322</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 3/57.

<sup>323</sup> Bu kullanım Türkçemizde de "Yüzüne bile bakmamak / falanca suratıma bile bakmadı (beni adam yerine koymadı)" şeklinde yaygınca kullanılmaktadır.

<sup>324</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/152.

<sup>325</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 4/152.

yaratılmışlara ait bir organın yaratana nisbetini caiz görmeyip mecaza gitmiştir. Kısacası sırf Allah'a, yaratılmışların bir unsuru olan yüz organını isnat etmemek ve teşbihe düşmemek için daha fazla tenzihi bir tevil yapmaktadır. Ancak Tîbî onun bu tavrının mezhebi duruşundan kaynaklandığını belirtip bu ifadede bir kinaye olduğunu ifade ederek aslında veçhin hakiki manasına da hamledilebileceğini ima etmiştir. Onun bu tutumu selefî 'bilâ keyf' anlayışına benzemektedir.<sup>326</sup> Çünkü o, tevilinin bu aşamasında tevakkuf edip Allah'ın vechi hakkında teşbihe düşecek herhangi ek açıklama yapmamaktadır. Bu tutum daha sonraları icmâli tevil olarak da değerlendirilmiştir.<sup>327</sup> Yani Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in yaptığı tafsili te'vile karşılık selef ve selef metodunu takip edenler haberî sıfatlar konusunda teşbihe ve teccime kapı aralamamaktalar ama onların ne olduklarını da ayrıntısı ile açıklamaktan imtina etmektedirler. Sadece bu sıfatların beşerdeki sıfatlar gibi olmadığını söylemekle yetinerek aslında icmâli ve selbî bir tevil metodu uygulamış olmaktadır.

Öte yandan Allah'ın kafirlere bakmayacağını ifade eden diğer ayette Zemaşşerî'nin, nazarın kendisine bakmanın mümkün olduğu kişi (insan) için kullanımına kinaye demesi ancak kendisine bakmanın mümkün olmadığı kişi (Allah) için kullanımına mecaz demesi dikkat çekicidir. Zemaşşerî bu tutumuyla normal şartlarda bu örnekte kinayenin daha isabetli olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Ancak mesele Allah hakkında konuşmaya gelince o, normal şartların dışına çıkmakta ve teville daha fazla gitmektedir. Tîbî ise Zemaşşerî'nin aksine burada bir kinaye olduğunu savunarak mecazı reddetmektedir. Çünkü ona ve onun mezhebine göre Allah için bakma fiilinin hakiki manada kullanımı da mümkündür. Ayrıca bu iki ayet bağlamında müfessirlerin kendi tutumları arasında bir usul benzerliği göze çarpmaktadır. Yani örnek değişse de müfessirlerin tutumları değişmemekte, taraflar mezhebi tutumlarını sürdürmektedir. Bu da müfessirlerin tevillerinde sistematikliğe riayet ettikleri şeklinde değerlendirilebilir.

---

<sup>326</sup> Bu anlayış ilk dönem selef ulemasına nisbet edilen bir anlayıştır. Buna göre Allah'ın sıfatları konusunda nasta bulunan sıfatların (el, yüz, nefis) mevcudiyetine inanılır ancak nasıllığının bilinmediği kabul edilir. Bu sıfatlar 'kudret, zat' vb. manalar ile tevil edilmemelidir. Aksi takdirde Kaderiyye ve Mu'tezile'nin yaptığı gibi sıfatların iptal edilmesi söz konusu olur. Mevlüt Özler, "Selefiyye", *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 109.

<sup>327</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "T'evîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/27; Özler, "Selefiyye", 107.

## SONUÇ

Kur'ân'ın menşei itibariyle aşkın olana ait olmasına karşın beşerî dil realitesiyle muttasıf olması, naslarının teşbihi ifadelerle kapı aralayacak edebî bir nazma sahip olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu teşbihin Tanrı hakkında sistematik ve tenzihî bir metafizik düşünce üretme çabasında olan zihinler için ne anlam ifade ettiği kritik bir öneme sahiptir. İnsanların anlayış ve kavrayış farkları söz konusu olduğunda ise ortak bir tenzihî düşünce üretmek zorlaşmakta, bu da ortaya teolojik bir gerilim çıkartmaktadır. Bu gerilim ortamı ise ilmî zenginliği ve zihni tekamülü tetikleyen bir yapıya sahip olması hasebiyle bizatihi değerlidir ve her yönüyle değerlendirilmeyi hak etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması ve anlamlandırılması noktalarında teklif ettikleri fikirlere bakıldığında Zemaşşerî ve Tîbî'nin de bu farklılığın doğurduğu zenginliklerin İslam düşünce geleneğindeki en güzel ve nadide örnekliklerinden oldukları görülmüştür. Bu teklifleri açısından incelendiğinde Zemaşşerî ve Tîbî'nin icra ettikleri teviller arasında ayetin anlamlandırılmasına etki etmeleri açısından önemli bir fark bulunduğu tespit edilmiştir. Bu fark, ayetler üzerinde icra edilen belâgî tasarrufların hüküm farklılıkları ve anlam incelikleri noktasında farklı neticeler ortaya koyduğu gerçeğidir.

Tîbî *el-Keşşâf*'ı anlamada Zemaşşerî'nin mezhebî kimliğini esas almakta, çıkarımlarını ve değerlendirmelerini de buna göre yapmaktadır. O, bu sayede *el-Keşşâf* okuyucusuna Zemaşşerî'nin tevillerinin satır aralarını okuma fırsatı sunmaktadır. Ayrıca kurduğu bu ilişkilerle Mu'tezilî anlayış çerçevesinde belâgat-kelam ilişkisini gözler önüne sermiş olmaktadır. Çünkü tevillerde asıl gaye hangi belâgat sanatının uygulanacağından ziyade müfessiri bu teville götüren kelimî saikler olmaktadır. Müfessiri ayetler üzerinde birtakım edebi sanatlar icra etmeye iten bu saikler aslında müfessirin sahip olduğu tanrı tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Bu tanrı tasavvurları beraberinde ayetlerin mantuku üzerinde çeşitli nazarî kaygıları da beraberinde getirmektedirler. Bu nazarî kaygı giderildikten sonra da dikkate alınan şey; icra edilen tevillerin ayete yüklediği anlam farklılıkları olmaktadır. Zemaşşerî ve Tîbî'nin de burada bunu takip ettikleri görülmektedir. Özellikle de Zemaşşerî için meselenin belâgatla ilişkisi ayetin edebi boyutundan ziyade, kullandığı mecaz sanatının ayetteki teşbih vehmini giderip gidermediğidir. Edebi boyut ve estetik ise bundan sonra gelmektedir ve yine itikâdî düşüncesinden bağımsız değildir.

Zemaşşerî'nin, Allah'ı, yaratılmışlardan ve onların ma'lûl oldukları durumlardan tenzih etme noktasındaki titizliği onun tanrı tasavvuruna doğrudan etki ederek tefsirine

yansımıştır. Bu doğrultuda o, belâgatın imkanlarından istifade ederek ayetleri tenzih doğrultusunda tevîl etme gayreti içerisinde birtakım değerlendirmeler serdetmiştir. O, bu kelimî ve nazarî kaygılarını izale etmek için kullandığı belâgat verilerini *el-Keşşâf*'ta zaman zaman ıstılah kullanmadan ve metne adeta ustalıkla yedirerek tatbik etmiştir. Bu satırların nazarî ve felsefî arka planı ile sahip olduğu zengin belâgî nükteleri, yüzeysel bir tarzda okuyan herkesin anlayabileceği açıklıkta olmadıkları için, Tîbî *el-Keşşâf*'ın sahip olduğu bu meziyetleri ortaya koyma amacındadır.

Tîbî'nin Zemağşerî'ye yönelik değerlendirmeleri sadece tenkitlerden ibaret olmayıp yer yer olumlu değerlendirmeler ve katkıları da içerdiği görülmektedir. Bu doğrultuda Zemağşerî'nin belâgî tevillerinde zaman zaman ucu açık noktaları sezen ve bu boşlukları doldurma gayreti sergileyen Tîbî'nin, bu yönüyle *el-Keşşâf*'a yalnızca menfî tenkitler yapan bir münekkid olmakla kalmayıp aynı zamanda onu belâgat ve kelâm ilimleri açısından destekleyen ve ona yeni açılımlar sunan bir mütemmim olduğu söylenebilir. Buradan hareketle, beyan ve meâni ilimleri başta olmak üzere, Kur'ân tefsirinde belâgatı icra etme noktasında ün salmış bir müfessir olan Zemağşerî'nin bu alanda tek olmadığı görülmektedir. Onun, yaşadığı dönem ve bu konudaki öncülüğü itibarıyla bu üne layık olduğu müsellemler olmakla birlikte, onun 'münekkid takipçileri' diyebileceğimiz şerh ve haşiye yazarlarının en önemlilerinden olan Tîbî'nin de bu konuda başta Zemağşerî olmak üzere şerh-haşiye literatüründeki seleflerinden devraldığı bayrağı önemli ölçüde başarıyla taşıdığı söylenebilir.

Her fırsatta mezhebiyle övünmekten çekinmeyen Zemağşerî'nin eserine mezhebî fikirlerini gizleyerek sokuşturduğu yönündeki gizli itizâl iddialarının tam olarak doğru olmadığı görülmüştür. Ancak bununla birlikte koca bir literatürü domine etmiş, uzun yıllar popülerliğini koruyarak gündemde kalmış bu tartışmanın bir gerçeklik payının da olduğunun teslim edilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Buna göre *el-Keşşâf*'taki gizli itizâl şeklinde ele alınan verilerin Zemağşerî'nin bilinçli bir şekilde gizlemesine bağlı olmadan eserin ve müfessirinin doğası gereği ortaya çıkmış meseleler olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durum Zemağşerî'nin bir sistem müfessiri olmasından kaynaklanmaktadır. Onun bu özelliği tefsirini tıpkı bir bina gibi kurgulamasına ve malzeme olarak da mezhebinin görüşlerini kullanmasından ileri gelmektedir. Diğer bir ifadeyle söylenecek olursa; 'malzeme neyse yemek odur'. Yani Zemağşerî'nin tefsirinde mezhebî görüşlerini kimi yerlerde daha net, kimi yerlerde de daha ince bir tarzda

yansıtması doğal ve beklenildik bir durumdur. Bunun özellikle kasıtlı ve gizli olarak icra edildiği iddiası abartılı bir yaklaşımdır. Tîbî'ye gelindiğinde ise onun gizli itizâl iddiaları konusundaki duruşu ile aşırı tutumlar sergileyen savrulma örneklerinden ziyade meseleye daha mutedil yaklaşım daha ılımlı bir üslup kullanan, bununla birlikte itizâlî örneklere dikkat çekmeyi de ihmal etmeyen vasat bir örneklik sergilediği görülmüştür.

Zemaşşerî'nin bazı ıstılahları kullanmadığı görülmektedir. Bu durum, büyük oranda söz konusu ıstılahın o dönemde henüz ortaya konulmaması/yaygınlaşmaması ile ilişkili bir mevzudur. Bu noktada ıstılah kullan-a-mamanın sebep olduğu kavramsal boşluğu Zemaşşerî'nin kendine has özellikleri ile doldurduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Zemaşşerî ayetteki edebi sanat için ıstılah kullanmak yerine sanatı betimleyerek anlatmaktadır. Onun bu betimlemeye dayalı üslubunun okuyucuyu içine çektiği anlam dünyası, detayları görmeye engel olabilmektedir. *el-Keşşâf*'ın bu tarzı, Zemaşşerî'nin ifadelerinin asıl hedefini fark edemeye sebep olabilmektedir. Tîbî bu noktada devreye girip ıstılahî kavramsallaştırmalar yaparak adeta *el-Keşşâf*'ın uçsuz bucaksız anlam katmanları arasında okuyucunun teknik manada yolunu bulabilmesinin imkanını önemli ölçüde sağlamaktadır. Bununla birlikte Tîbî, sanatların nasıl icra edileceğine ve ayetin anlamına nasıl etki edeceğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, böylelikle *el-Keşşâf*'ın anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuş olmaktadır.

Istılahî katkılar bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer mevzu da Zemaşşerî'nin sonradan yaygınlaşan ıstılahların yerine başka ıstılahlar kullanması durumudur. Bunun en önemli ve göze çarpan örneği de mecâz-ı hükmî terimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sanatla ilgili Zemaşşerî'nin değerlendirmeleri incelendiğinde sonradan bu sanat için meşhur olan mecâz-ı aklî isimlendirmesini kullanmayıp bunun yerine mecâz-ı hükmîyi kullandığı görülmektedir. Tîbî bu noktada kafa karışıklığına mahal vermemek adına sonraki isimlendirmeyi açıkça kullanarak bu iki sanatın ayniyetine dikkat çekmiş olmakla *el-Keşşâf*'ın ıstılahî noktada anlaşılmasına katkı sağlamış görünmektedir.

Zemaşşerî'nin mezhebî duruşunu yansıtan tenzih anlayışındaki hassasiyeti hemen hemen her ayetin yorumunda kendini gösteren bir gerçekliktir. Onun ayetleri tenzihî bir anlayış içerisinde yorumlayarak mecaza gitmesine karşın Tîbî çoğunlukla aksi görüşü savunmuştur. Diğer yandan bazı yerlerde tenzih konusunda Zemaşşerî'nin titizliği

sebebiyle aşırı tevile gitmesine karşın Tîbî'nin zaman zaman eleştiriler getirmesi aslında onun Allah tasavvurunun teşbih üzerine kurulu olması sebebiyle değildir. Çünkü Tîbî'ye göre yaratılmışlar için kullanılan ifadelerin Allah hakkında kullanımları, yaratılmışların özelliklerini Allah'a yüklemez. Ona göre aynı vasıflar Allah için yaratılmışlardan farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Bu tutum selevin 'bilâkeyf' metoduna benzer bir yaklaşımdır. Buna göre Tîbî de zaman zaman tafsîlî tevil yerine selev gibi icmâlî tevil metodunu uygulayarak teşbihten de tenzihten de kaçınma gayretinde olduğunu göstermiştir.

Tenzih konusu yalnızca Zemaşşerî'nin titizlik gösterdiği bir mevzu olmayıp Tîbî'nin de dikkatli olduğu meselelerdendir. Bu doğrultuda Tîbî'nin zaman zaman tenzihi anlayışı dilbilimsel açıdan temellendirebilmek adına belagat felsefesi diyebileceğimiz bir birikimden beslendiği görülmektedir. Özellikle istiâre sanatının temelinde teşbihin olması durumunun ayetlerde tenzihi anlayışı zedeleyeceği düşüncesinden hareketle belagat sanatlarının icralarında birtakım tasarruflarda bulunmaktadır. Çünkü Allah-alem ilişkisi bağlamında gelen ayetlere, teşbih üzerine bina edilmiş bir sanatı (istiâre) icra etmek, birtakım itikâdî engellere takılabilmektedir. O, bunu yaparken klasik belagatın sunduğu imkanlardan birisi olan 'tenâsü't-teşbih' ile bu probleme çıkış yolu aramaktadır. Bu, zaten Kur'ân ayetlerinde mevcut kabul edilen istiâre sanatının, teşbihle olan bağlantısının tanrı düşüncesi üzerinde ortaya çıkarttığı kelimî problemi bir çeşit belâgat felsefesi yapmak suretiyle tevil ederek ortadan kaldırma çabasıdır.

Tîbî'nin ayetlerde uygulanan sanatların düşünsel alt yapılarını (belagat felsefesini) kurgulayarak tenzihi anlayışı dilbilimsel açıdan temellendirebilmek adına ortaya koyduğu bir başka çaba da şudur: O, istiâre-i lafzîyye ve istiâre-i manevîyye ayrımından hareketle istiâre-i lafzîyyedeki istiâre edilen kelimelerin kullanıldıkları bağlamda fazladan bir anlam ifade etmediğini hatırlatmaktadır. Bu tasarruf tenzihi anlayışı doğrultusunda yapılmıştır. Yani kullanılan istiârenin teşbih ifade etmediği şeklinde bir iddia içermektedir. Bu da istiâre sanatının teşbih ile olan ilişkisinin bilhassa Allah'ın sıfatları mevzuunda doğuracağı kelimî ve nazarî problemleri izale etme gayretinin bir göstergesidir.

Yine tenzihi meselesi ile ilgili olarak Tîbî'nin Zemaşşerî'den farklı olarak ortaya koyduğu önemli metotlardan birisi de tekit anlayışıdır. 'Teşbih tenzihi çıkmazına tekit

açılımı' şeklinde ifade edilebilecek olan bu yöntem kısaca ve basitçe; haberî sıfatların birer teşbih olarak değil, birer tekit olarak kabul edilmeleri, ayetin anlamına da bu şekilde yansıtılmaları şeklinde özetlenebilir. Bu noktada Zemaḥşerî'nin haberi sıfatları teşbih olarak algılayıp tenzihe gitmesine karşın Ṭîbî'nin bu sıfatları tekit olarak ele alması kayda değer bir tasarruftur. Buna göre Zemaḥşerî'nin tenzihî tevili ayette anlam kaybına yol açıyorken Ṭîbî'nin tekîdî tevilinde bu sorun ortadan kalkmış görünmektedir.

İcra ettiği tevillerin gerekçelendirilmesi noktasında Ṭîbî'nin de en az Zemaḥşerî kadar belagat ilminden ve beyan sanatlarının imkanlarından faydalandığı görülmüştür. Onun, kendi yorumu doğrultusunda icra ettiği mecaz-hakikat vecihlerini açıklamada ve dilbilimsel olarak temellendirme noktasında Zemaḥşerî'den geri kalmadığı tespit edilmiştir.

Ṭîbî'nin Zemaḥşerî'ye yönelttiği tenkitlerinde mevzubahis ettiği konulardan olan umûmu'l mecâzı (diğer bazı müfessirlerin yaptığı gibi) 'tek bir lafızda hakikat ve mecazın cemedilmesi' olarak değil de 'âm lafız' olarak ele alması, bu konuda fıkhıdaki lafızlar bahsiyle ilişki kurduğunu göstermektedir. Buradan onun mezhebi olan Şafî usulünün genel eğilimine de uygun davrandığı çıkarılabilir. Onun bu duruşuyla belâgat, kelim ve fıkıh ilimlerini bütüncül olarak ele aldığı, disiplinler arası bir yöntem kırılması yaşamadığı söylenebilir. Bununla birlikte Ṭîbî'nin, Zemaḥşerî'yi tefsirinin genelinde umûmu'l-mecâz yerine müşterekliği tercih etmesine karşın bazı yerlerde bunun aksini yapması sebebiyle tezada düşmekle itham etmesi dikkat çekicidir. Bunun doğru olduğu kabul edildiği takdirde Zemaḥşerî'nin Hanefî ve Mu'tezile mezheplerinin de genel eğilimleri olan 'umûmu'l-mecâzı kabul etmeme' anlayışlarına da ters bir tutum sergilediği söylenebilir.

Bu inceleme sonucunda ulaşılan bir diğer sonuç; her iki müfessirin de nihai amacının 'hakikate ulaşmak' olduğu ve eserlerine bu doğrultuda bir çabayı yansıttıkları olgusudur. Üzerinde teviller icra ettikleri mecranın en nihayetinde 'kelamullah' olduğunun bilincinde olduklarına dair şekillenen kanaatimiz, bize onların muradullaha ulaşma yolunda birer 'hakikat arayıcıları' oldukları düşüncesini telkin etmektedir. Diğer yandan bu amaç uğrunda belagatın araçsallaştırıldığı gerçeği de ulaşılan bir diğer sonuç olmuştur. Ancak bunun belagatı değersizleştiren bir araçsallaştırma olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü her iki eserde de tevillerin mümkün mertebe belagatın kanunlarına-



kurallarına bağı kalınarak icra edildiği görülmüştür. Bu, amaç uğruna aracın özünden tavizler verilmediği anlamına gelmektedir. Bütün bunlardan hareketle her iki müfessirin de sanatı sanat veya toplum için değil de hakikat için icra ettikleri söylenebilir. Bir diğer deyişle her iki müfessir için de sanat sanat yahut toplum için değil hakikat içindir. Amacın hakikat olması da sanatın kendisinden tavizler vermeden icra edilebilirliğini sağlayan temel bir motivasyon olmuş görünmektedir.

Netice itibariyle bütün bu mülahazalar doğrultusunda bu çalışmada; haşiye geleneğinin sunduğu bir imkân olarak, -anakronist bir anlayışa düşmeden- ‘dönemler arası bir Kur’ân diyalektiği örneğinin yansıtılması’ şeklinde kurgulanan amacın önemli ölçüde yerine getirilmesi üzerine bir gayret sarf edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda ele alınan ve detaylıca incelenen eserlerden hareketle müfessirlerin her ikisinin de ortaya koydukları bu ilmî çabanın bizatihi kıymetli ve incelenmeye değer olduğuna dair ilme’l-yakîn nitelikteki düşüncemiz ayne’l-yakîn bir tecrübeye evrilerek kendi çapında tekâmül etmiştir. Bu vesileyle bu çalışma; İslam düşünce tarihindeki en münbit mecralardan birisi olan tefsir sahasının en gözde eserlerinin başında gelen *el-Keşşâf* ile onun en değerli haşiyesi *Fütûhu’l-ğayb’i* yakînen inceleme ve detaylıca irdelemek suretiyle daha yakından tanımamıza fırsat vermiştir. Genel manada beşeriyetin, özel manada İslamî düşüncenin derya niteliğindeki birikiminden birer katre olan bu iki nadide eseri ve iki mühim şahsiyeti tanımanın verdiği memnuniyet bu birikimin geri kalanını da tanımak için bir nevi teşvik niteliğindedir.

## **KAYNAKÇA**

- Abacı, Harun. *Beyzâvî ve Nesevî'deki İ'tizâl Etkilerinin İncelenmesi : (Beyzâvî ve Nesevî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Abacı, Harun. "El-Beydâvî Tefsirindeki İ'tizâlî Tesirlerin Varlığı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2014), 151-171.
- Abacı, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Abdiberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî ibn. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa el-Alevî - Muhammed Abdulkebir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- Acurri, Ebû Bekr Muhammed b Hüseyin b Abdullah el-Bağdadi. *Ahlâku ehli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Amr Abdullatif. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil : Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 6. Basım, 2015.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler". *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sikâfe, ts.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*. 5 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Azime, Muhammed Abdülhalik. *Dirasat li-üslubi'l-Kur'âni'l-Kerim*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Bakıllani, Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri. *el-İntisar li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsamü'l-Kudat. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422.
- Bayer, İsmail. *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Bebek, Adil. "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mücizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b Mes'ud. *Me'âlimü't-tenzîl - Tefsirü'l-Begavî*. 8 Cilt. Riyad : Daru Taybe, 1417.
- Bekkâr, Yusuf Hüseyin. *Şi'ru Ziyâd el-A'cem*. Amman: Dâru'l-Mesîra, 1403.
- Bergamalı, Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bingöl, Abdulkuddus. "İstidlâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesahat : Abdülkadir el-Cürcanî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşaf Literatürü Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcanî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*. thk. Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Dâru Tavki’n-Necad, 1422.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 24. Basım, 2018.
- Carim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belagatü’l-vâziha*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Beyrut: Mektebetü Dâru’l-Fecr, 1435.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Creswell, John. “Nitel Yöntemler”. çev. Yüksel Dede. *Araştırma Deseni*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî. *Delâilü’l-i’câz*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü Hanecî, 1375.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî. *Esrârü’l-belâga fî ilmi’l-beyân*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Daru Kütübî’l-İlmiyye, 1403.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel Şerhi Telhîşi’l-Miftâhi’l-‘ulûm*. thk. Reşid A’razî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007.
- Çapçioğlu, Fatma - Kalkan Açıkgöz, Öznur. “Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”. *Bilimsel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Dârimî, Adullah b. Abdurrahman. *Müsnedü’l-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. S. Arabistan: Daru’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Belaga : Tetavvür ve Tarih*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 21. Basım., 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Demirci, Selim. *Tibî’Nin Mişkât Şerhi Ve Hadis Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Derviş, Muhyiddin Ahmed Mustafa. *İ’rabü’l-Kur’âni’l-Kerim ve beyânüh*. Humus: Müessesetü’l-Eyman, 4. Basım, 1415.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘alâ Muhtasarü’l-Meânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. “Kazvîni, Hatîb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Mantık (İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü)*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü’l-muhîf fi’t-Tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1920.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-Müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Suudi Arabistan: Meketebu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1417.
- Elmalî, Hüseyin. “Hitabet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/158-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî, İbrahim b. Muhammed. *Tefsîrû't-tefsîr*. Amman, 1425.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-". 407-420. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Gavs Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb / et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1420.
- Fâiz, Sâlih Abdurrahman. *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü Bakara 1-117)*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1413.
- Fârisî, Ebû İshak b. İbrahim. *Mu'cemu divânî'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtar Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 2003.
- Fazl Hasen Abbâs, Ebû Muhammed b. Ahmed es-Safûrî eş-Şâfiî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhû ve itticâhâtü't-tefsîr fi'l-'aşri'l-hadîs*. 3 Cilt. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1437.
- Fettani, Cemaleddin Muhammed Tahir b Ali el-Hindi. *Mecmau bihari'l-envar fi garaibi't-tenzil ve letaifü'l-ahbar*. 5 Cilt. Meclisü Dâireti'l-Meârifî'-Osmâniyye, 1387.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *el-Ğâmûsü'l-muhtâ*. thk. Muhammed Naim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Bulğa fi terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa*. Dimeşk: Dâru Sa'did-Dîn, 1421.
- Firyabi, Ebû Bekr Cafer b Muhammed b Hasan. *Fezailü'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Osman Fazlullah Cibril. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Goldziher, Ignaz. *el-Mezahibü'l-İslâmiyye fi Tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Ali Hasan Abdulkadir. Kahire, 1363.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Muhammed İbn Emir. *et-Takrir ve't-tahbir*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i istihlâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Cemâa, Vehbi Süleyman. *İdâhu'd-delîl fi kat'i hucesi ehli't-ta'tîl*. Mısır: Dâru's-Selâm, 1410.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1414.

- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esas fi't-tefsir*. Kahire: Dârü's-Selam, 6. Basım, 1424.
- Hererî, Muhammed Emin b Abdullah b Yusuf b Hasan Uremi Alevi Esyubi. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâbî ulumi'l-Kur'an*. ed. Haşım Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1421.
- Heyet. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût : ulümü'l-Kur'an: mahtutatü't-tefsir ve ulumuhu*. 2 Cilt. Amman: Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetu Al-i'l-Beyt), 1989.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'ani'l-mecid*. thk. Ahmed Abdullah Kureşî. 7 Cilt. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1919.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim. 9 Cilt. el-'Îmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemu'l-meķâyisi'l-lüga*. thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldun: Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-sultani'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed Şeybani Ahmed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf en-Nahvi. *Şerhu Katri'n-neda ve bellü's-sada*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire, 11. Basım, 1383.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- İbnü'd-Düreys, Ebû Abdullah Muhammed b Eyyub el-Beceli. *Fezailü'l-Kur'ân ve ma unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vema unzile bi'l-Medîne*. thk. Gazve Bedîr. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1408.
- İbnü'n-Nazım, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Muhammed. *Şerhu İbni'n-Nazım ala elfiyyeti İbn Malik*. thk. Muhammed Basil Uyun Sevved. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İhsân, Muhammd Amîm. *et-Ta'rîfâti'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

- İsâmüddîn el-İsferâyînî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Aṭvel şerhu Telhîşi'l-Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî - Sâsî, el-Hâc Muhammed Efendi es-. *el-Eğânî*. 24 Cilt. Kahire, 1323.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudi. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz vd. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424.
- Kādı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut/Berlin: Darü'l-Farabi, 2017.
- Kādı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-Taysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü: Giriş - Deliller - Hükümler - Hüküm Çıkarma Yöntemler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Kahraman, Hüseyin. "Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği". *Marife* 1/19 (2019), 9-22.
- Kâsımî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge Kilisli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife. *Süllemü'l-vüshûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâût. 6 Cilt. İstanbul: İRCİCA, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Aristo". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/375-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. İlmî Araştırmalar. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Kaya, Mesut. "El-Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 56 (2015), 107-135.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşaf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 3. Basım, ts.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-Telhîş fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdurrahman el-Burkûkî. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1904.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *et-Telhis fî ulumi'l-belâga = Telhisü'l-Miftah*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1350.

- Kefevi, Ebü'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyni. *el-Külliyat : mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci Süreci "el-Eş'ari Dönemi"*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî - Müessesetül-Kütübis-Sikâfiyye, 1406.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an Dildeki Sonsuz Mucize*. Ravza Yayınları, 2014.
- Kınar, Kadir. "Abdulkahir El-Cürcânî'nin Nazm Teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 65-121.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *Tahkîku'l-Fevâ'idi'l-Gıyâsiyye*. thk. Ali b. Dahîlillah el-Avfî. 2 Cilt. Medine: Meketebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424.
- Koç, Turan. *Din dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım.
- Kurt, Muhammet Macit. *Bir Zemaşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb"*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berdûnî, İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-57. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Kuvancı, Cenân. *Din Dili Dil Oyunu mu?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâsiye Gelenegi ve Hâsiyetü Muhyiddîn Seyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Malik b Enes, Ebû Abdillâh Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1406.
- Marulcu, Hasan Tefvik. *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelamı Bağlamında Kelam-Belağat İlişkisi*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye bi'l-Kahire. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Dâr'u-da've, 1380.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1365.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-belâğa (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*, ts.
- Muhasibi, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anezî. *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nâhu*. İrbid: Dâru'l-Kindi/Dâru'l-Fikr, 1398.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1374.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Alî Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Özбакır, Mustafa. *Sekûnî'nin Temyîz Adlı Eserinde Keşşâf Eleştirisi*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.



- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Özler, Mevlüt. “Selefiyye”. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M.Suat. “Zemahşeri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”. *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker yayınları, 4. Basım., 2015.
- Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf el-Mûsevî el-Alevî. *Kur'an Mecazları: Telhisü'l-beyan fi (an) mecazati'l-Kur'an*. ed. Mustafa Çağrıncı. çev. İsmail Durmuş. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi KURAMER.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi' 'Aşer*. 3 Cilt. Suudi Arabistan, 1407.
- Salih, Behcet Abdülvahid. *el-İ'rabü'l-mufassal li-Kitabillahi'l-mürettel*. 12 Cilt. Amman: Dârü'l-Fikr, 1418.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 2000.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Seffârînî, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâtü'u'l-esrâri'l-eşeriyye şerhu'd-Dürreti'l-muğiyye fi 'akîdeti'l-(akdi ehli'l-)firkatil-merdıyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1403.
- Seffârînî, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Levâ'ihu'l-envâri's-seniyye ve levâkıhu'l-efkâri's-sünniyye şerhu Kaşîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Hâ'iyye fi 'akîdeti ehli'l-âşâri's-Selefiyye*. thk. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415.
- Sehavi, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b Muhammed b Abdüssamed. *Cemalü'l-kurra ve kemalü'l-ikra*. thk. Abdulhak Abduldaim. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafiyye, 1419.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ülûm*. thk. Naim Zarzur. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmî, 1411.
- Sinanoglu, Mustafa. “İman”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Sübkî, Ebü Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî el-Mısırî. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîşi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423.
- Sünter, Emel. “Fârâbî'nin Retorik Anlayışının Özgünlüğü”. *Beitulhikme* 9/4 (2019), 1155-1174.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Mu'terakü'l-akran fi i'cazi'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Qur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha*. thk. Fuad Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *Mu'cemu mekâlîdi'l-'ulûm fî'l-hudûdi ve'r-rusûm*. thk. Muhammed İbrahim Abade. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr Hâşiyetü's-Suyûtî alâ tefsîri'l-Beydâvî*. 3 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1424.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları : (Usulü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 29. Basım, 2018.
- Şâh, Emced Ali. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü'l-Enâm)*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, ts.
- Şevkani, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*. thk. eş-Şey Ahmed İnaye. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1419.
- Şirbini, Şemseddin Hatib Muhammed b Ahmed Kahiri Şafii. *es-Siracü'l-münir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Tıbaa, 1285.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, ts.
- Takıyyüddîn el-Fâsî, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *el-'İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Taşdelen, Hasan. “Belâgat İlmi ve Tarihi”. *Dil İlimleri*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tavile, Abdülvehhab Abdüsselam. *Eserü'l-luga fî ihtilafi'l-müctehidin*. Kahire: Dâru's-Selam, 2. Basım, 1420.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Muṭavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Ali. “Retorik”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 1-21.
- Ṭîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. Abdüsettar Hüseyin Mebrûk Zemmût. Kahire: Ezher, 1397.
- Ṭîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Ṭîbî ale'l-Keşşâf)*. ed. Cemil Ata. thk. İyâd Muhammed. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dabî ed-Düveliyye li'l-Kurâni'l-Kerîm, 1434.

- Ṭîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Leṭâ'ifü't-tibyân fi 'ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. Abdulhamid Hindâvî, ts.
- Ṭîbî, Şerefeddin Hüseyin b Muhammed b Abdullah. *Şerhu't-Tibi ala Mişkati'l-Mesabih = el-Kaşif an hakaiki's-sünen*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1417.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî. *Miftâhu'l-vüşûl ilâ binâ'i'l-fürû'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Ali Farkuz. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1419.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Türker, Ömer - Akçay, Mustafa. "Sekûnî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Ubeyd, Kâsım b Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû. *Fezailü'l-Kur'ân*. thk. Mervan el-Atiyye. Beyrut: Dârü İbni Kesir, 1915.
- 'Ukberî, Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b Hüseyin b Abdullah. *et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Basım, 1987.
- 'Umarî, Hasan b. Ahmed. *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Sûretü Âl-i İmrân)*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 1416.
- Yar, Erkan. "Eşari'nin Teolojik Görüşleri". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2006), 1-23.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "T'evil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zebîrî, Velid b. Ahmed vd. *el-Mevsû'atü'l-müeyyessa fi terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâ ve'n-nahv ve'l-luga*. 3 Cilt. Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1424.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm'*. thk. Beşar Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķāiki ğavāmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fi vücûhi't-te'vil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418.

- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuhu, 3. Basım.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *Bahrü'l-muhit fî usuli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1414.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye / Dâru'l-Mârife, 1957.
- Zeyd, Nasr Hamid Ebu. *Tefsirde Akılcı Eğilim : Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi*. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015.
- Zeyveli, Hikmet. "Din Dili Bağlamında Müteşâbihât Kavramı". ed. Ahmet Baydar. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi KURAMER, 2015.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 15. Basım, 2002.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Veciz fî usuli'l-fikhi'l-İslâmî : el-medhal el-mesadir el-hükmü's-şer'i*. 2 Cilt. Dımaşk : Dâru'l-Hayr, 2003.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsirü'l-münir fî'l-akide ve's-şeria ve'l-menhec*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 2. Basım, 1998.

## **EKLER**

## ÖZGEÇMİŞ

### **KİMLİK BİLGİLERİ**

**Adı Soyadı :** Alim HATİP

**Doğum Yeri :** Sivas

**Doğum Tarihi :** 24/01/1995

**E-posta :** alimhtp58@gmail.com

**ORCID :** 0000-0001-5357-7565

### **EĞİTİM BİLGİLERİ**

**Lise :** Sivas Selçuk Anadolu Lisesi

**Lisans :** Marmara Üniv. / İlahiyat Fak. (91 / 3,65) - 2019

**Yüksek Lisans :** Pamukkale Üniv. / İslami İlimler Enst. (98 / 3,93) - 2021

### **PUANLAR VE DİL BİLGİSİ:**

**Ales :** 92

**Arapça :** İyi (86)

**İngilizce :** Orta

**Lisans Gano :** 91 / 3,65

**Y. Lisans Gano :** 98 / 3,93

### **TEBLİĞ VE YAYINLAR:**

- Ali bin Ebî Talha'nın Garîbu'l-Kur'ân İlmi Özelinde Taberî'nin Tercihlerindeki Yeri / diyanet ilmî dergi 56:2 (2020)

### **İŞ DENEYİMİ**

-Araştırma Görevlisi (Ordu Üniversitesi)