

KUR'AN'DA TEVRİYE TARTIŞMALARI: KLASİK VE ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLARA KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Nihat TARI

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
ntari@beu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0475-4419>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 07/08/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 10/10/2024
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1529495>

Kur'an'da Tevriye Tartışmaları: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlara Karşılaştırmalı Bir Analiz

Öz

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının kullanılıp kullanılmadığı konusundaki tartışmaları incelemektedir. Tevriye, bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını kullanarak metne çok boyutlu bir derinlik katan edebi bir sanattır. Araştırma, tevriyenin Kur'an'daki varlığına dair klasik ve çağdaş yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Klasik dönemde Sekkākī, Kazvīnī ve Suyūtī gibi alimler tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunurken, Teftāzānī gibi bazı alimler buna karşı çıkmıştır. Günümüzde de bu tartışma devam etmekte olup, Muhammed Cabir el-Feyyāz gibi çağdaş araştırmacılar tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını ileri sürmektedir. Çalışma, tevriyenin Kur'an'daki varlığına dair farklı görüşlerin, tevriye sanatının doğası ve işlevi hakkındaki farklı anlayışlardan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, bu tartışmaların Kur'an'ın edebi mucizesini anlamak ve ilahi mesajın çok katmanlı yapısını keşfetmek açısından büyük değer taşıdığı vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Bedi İlmî, Manevi Sanatlar, Tevriye, Mütешabih Ayetler.

Discussions on Tawriya in The Quran: A Comparative Analysis of Classical And Contemporary Approaches

Abstract

This study examines the debates on whether the literary device of tawriyah (double entendre) is used in the Quran. Tawriyah is a literary art that adds multidimensional depth to a text by using both the near and far meanings of a word. The research comparatively addresses classical and contemporary approaches to the presence of tawriyah in the Quran. In the classical period, scholars such as Sakkākī, Qazvīnī, and Suyūtī argued for the existence of tawriyah in the Quran, while others like Taftāzānī opposed this view. This debate continues today, with contemporary researchers like Muhammad Jābir al-Fayyād asserting that tawriyah is not present in the Quran. The study reveals that different views on the presence of tawriyah in the Quran stem from varying understandings of the nature and function of this literary device. In conclusion, it is emphasized that these discussions are of great value in understanding the literary miracle of the Quran and exploring the multi-layered structure of the divine message.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Science of Badi, Spiritual Arts, Tawriya, Mutashabih Verses.

GİRİŞ

Arap edebiyatı, asırlar boyunca zengin bir gelişim süreci geçirerek, çeşitli edebi teknikler ve ifade biçimleriyle donanmış köklü bir gelenek oluşturmuştur. Bu geleneğin incelikli unsurlarından biri olan tevriye sanatı, bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını ustaca kullanarak metne çok boyutlu bir derinlik kazandıran sofistike bir edebi tekniktir. Tevriye, Arap dilinin semantik zenginliğini ve dilbilimsel esnekliğini yansıtırken, aynı zamanda okuyucuyu metnin farklı anlam katmanlarını keşfetmeye davet eden düşündürücü bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşünce tarihinde, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'de bulunup bulunmadığı konusu, yüzyıllardır süregelen ve zaman zaman hararetle tartışmalara yol açan karmaşık bir mesele olmuştur. Bu tartışma, basit bir edebi tekniğin varlığı veya yokluğu sorusunun çok ötesine geçerek, Kur'an'ın yorumlanması, anlaşılması ve ilahi mesajın mahiyeti hakkında teolojik, felsefi ve dilbilimsel sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Tevriyenin Kur'an'da var olup olmadığı sorusu, aslında Kur'an'ın dili ve üslubunun nasıl anlaşılması gerektiği, ilahi kelamın beşerî dille nasıl ifade edildiği ve kutsal metnin çok katmanlı yapısının nasıl yorumlanması gerektiği gibi daha geniş ve temel sorulara açılan bir kapı niteliğindedir.

Bu çalışma, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki varlığına dair tartışmaları tarihsel, dilbilimsel ve teolojik boyutlarıyla sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Araştırma, klasik dönem alimlerinden çağdaş araştırmacılara kadar uzanan geniş bir zaman diliminde ortaya çıkan farklı görüşleri ve bu görüşlerin dayanaklarını geniş bir şekilde incelemektedir. Sekkâkî, Kazvînî ve Suyûtî gibi tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunan alimlerin argümanları ile Teftâzânî gibi bu görüşe itiraz eden alimlerin gerekçeleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir.

Metodolojik açıdan, bu çalışma nitel bir araştırma desenine dayanmaktadır. Klasik belagat ve tefsir literatürünün yanı sıra, tevriye sanatı üzerine yapılmış güncel akademik çalışmalardan oluşan kapsamlı bir bibliyografya taranmış, elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Tevriyenin Kur'an'da kullanımına dair öne sürülen örnekler detaylı bir şekilde analiz edilmiş, bu örneklerin tevriye olarak nitelendirilmesine yönelik itirazlar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, tevriye ile diğer belagat sanatları arasındaki ayrımlar ortaya konularak, Kur'an'daki kullanımların hangi retorik kategoriye girdiği tartışılmıştır.

Çağdaş Arap edebiyatı ve İslam araştırmaları alanındaki gelişmeler ışığında, tevriye tartışmasının güncel durumu da ele alınmıştır. Özellikle, Muhammed Cabir el-Feyyâz gibi tevriyenin Kur'an'da varlığını reddeden modern araştırmacıların görüşleri kapsamlı bir şekilde incelenmiş, tevriye konusundaki güncel yaklaşımlar ve bu yaklaşımların ardındaki felsefi ve teolojik temeller analiz edilmiştir.

Bu çalışma, tevriye sanatının Kur'an tefsirindeki potansiyel rolünü ve bunun İslami ilimlere katkısını tartışmayı amaçlamaktadır. Tevriyenin Kur'an'daki varlığını kabul etmenin veya reddetmenin, Kur'an yorumlarını nasıl etkileyebileceği ve ilahi mesajın anlaşılmasında ne gibi farklılıklar yaratabileceği metodolojik bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Bu inceleme, Kur'an'ın edebi yapısını anlamak, ilahi kelamın çok katmanlı yapısını incelemek ve kutsal metnin yorumlanmasında farklı yaklaşımların önemini vurgulamak açısından akademik bir öneme sahiptir. Aynı zamanda bu çalışma ile Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında farklı ekoller arasındaki metodolojik ve epistemolojik farklılıkların ortaya konması bakımından literatüre katkı sağlanacağı umut edilmektedir.

1. Tevriye Kavramının Detaylı İncelenmesi

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Tevriye (تَوْرِيَة) sözlükte, “gizlemek, örtmek, saklamak¹, bir sözü veya haberi gizleyip başkasını ortaya çıkarmak², ateş çıkarmak”³ gibi anlamlara gelen “tef’îl” kalıbından türetilmiş bir masdardır. Aynı kökten türeyen fiiller Kur'an-ı

1 Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-tülas, 2001), 15/221; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-lüga ve sıhâhi'l-Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 2/6/2522; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 15/388.

2 el-Ferahidî Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. 'Amr, *Kitâbü'l-'ayn* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 8/301, “ورى”; Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-tülas, 2001), “6/2522, “ورى”; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), “15/389, “ورى”.

3 Ezherî, *Tehzibu'l-lüga*, “15/202, “ورى”; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Makâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979), “6/104, “ورى”; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “15/388,389, “ورى”.

Kerim'de de geçer. Örneğin “müfâale” babında gelen اَوَارِي⁵, اَوَارِي⁶ fiilleri “bir şeyi örtmek veya gizlemek” anlamında kullanılırken, “tefâ‘ül” kalıbında olan اَوَارِي⁷, اَوَارِي⁸ fiilleri ise “gizlenmek” anlamını ifade etmektedir. Hadislerde de bu kavramla ilgili örnekler bulunur. Mesela, “وَلَمْ يَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُرِيدُ غَزْوَةً إِلَّا وَرَى بِغَيْرِهَا”, “Allah Resulü (sav) bir savaşa niyet ettiğinde mutlaka onu başkasıyla gizlerdi”⁹ hadisinde geçen “وَرَى” kelimesi “gizlemek” anlamında kullanılmıştır.

Ebu Ubeyd (ö. 224/838) tevriye kelimesinin etimolojik olarak وَرَاءَ الْإِنْسَانِ yani “insanın arkası” ifadesinden geldiğini belirtir. Bu bağlamda, sözlükte وَرَيْتُهُ: “onu gizledim/sakladım” ifadesi kişinin adeta bir şeyi görünmeyecek şekilde arkasına attığını ifade eder.¹⁰

Tevriye kavramının terimsel gelişimi, diğer birçok belagat kavramı gibi, zaman içinde gerçekleşmiştir. Bu kavramın ilk formal tanımı, İbn Munkız (ö. 584/1188) tarafından yapılmıştır. İbn Munkız tevriyeyi “İki anlamlı bir kelimenin bir anlamını kastederek diğer anlamıyla onu gizlemek”¹¹ şeklinde tanımlamıştır. Klasik kaynaklarda kabul gören tanıma en yakın ise İbn Ebi'l-İsbâ‘ın (ö. 654/1256) yaptığı tanımdır. O, tevriyeyi şöyle açıklamıştır: “İki muhtemel anlama sahip bir kelimenin anlamlarından birinin kullanılması, ancak kastedilen anlamın kullanılan değil, ihmal edilen diğer anlam olmasıdır.”¹²

Kavzîni (ö. 739/1338) ile tevriyenin tanımı da netleşmiştir. Kavzîni, tevriyeyi şöyle tanımlamıştır: “Yakın ve uzak olmak üzere iki anlamı bulunan bir lafzın kullanılması ve bu kullanımda uzak anlamın kastedilmesidir.”¹³ Teftâzânî ise bu tanıma “gizli bir karineye dayanarak”¹⁴ ifadesini eklemiştir.

İbn Hicce ise tanımı genişleterek şöyle ifade etmiştir: “Her ikisi hakiki veya biri hakiki diğeri mecazi iki anlamı bulunan bir lafzın, ilk akla gelen yakın anlamda değil, gizli bir karine ile anlaşılan uzak anlamda kullanılmasıdır.”¹⁵

Hem nesirde hem de şiirde kullanılan tevriye için daha anlaşılır ve kapsamlı bir tanım şöyle yapılabilir:

“Şiir veya nesirde, biri yakın diğeri uzak en az iki anlamı bulunan bir lafzın, ilk akla gelen yakın anlamı değil, açık olmayan ancak gizli bir karine ile anlaşılabilen uzak anlamının kastedilmesidir.”

Tevriyede kullanılacak lafzın iki anlam barındırması zorunlu olmakla beraber ikiden fazla anlam da barındırabilir. İsbâ‘üddîn el-İsferâyîni (ö. 945/1538), tevriyeli lafızda ikiden fazla anlamın bulunması, muhatabı derin düşünmeyi sevkettiğinden sanatsal yönünü daha da güçlendirdiğini belirtir.¹⁶ Tevriyede lafzın her iki anlamı hakiki olabileceği gibi biri hakiki diğeri mecazî anlam da olabilir.¹⁷ Dolayısıyla tevriye sanatı, kastedilen uzak anlamın, sıkça kullanılması sonucu akla ilk gelen ancak kastedilmeyen yakın anlam içinde gizleme çabasıdır.¹⁸

4 Kur'an Yolu (Erişim 02 Temmuz 2024), el-A'râf, 7/20.

5 Maide, 5/31; el-A'râf, 7/26.

6 Maide, 5/31.

7 Sâd, 38/32.

8 en-Nahl, 16/59.

9 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), “Kitâbü'l-cihad ve's-seyr”, 56, 2947.

10 Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadis*, thk. Muhammed Abdülmuin Han (Haydarabad: Mektebetu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1384), “1/198”, 1/198.

11 Ebû'l-Muzaffer Müeyyidüddin Üsâme b. Müşid İbn Munkız, *el-Bedî' fi nakdi's-şî'r* ([Kahire] : Mustafa el-Babî el-Halebî, 1960), 60.

12 Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülâzîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîrû'l-tahbîr fî snâati's-şî'r ve'n-nasr ve beyânî i'cazi'l-Kur'an* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1383), 268.

13 Şehabeddin Ahmed b Abdülvehhâb b Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fînûnî'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/131; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İdâh fî ulûmî'l-belâga* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 266; Ebû İdrîs İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyinî Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezâmmîn li-esrârî'l-belâga ve 'ulûmî hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-asriyye, 2002), 3/36; Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkafi Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-Asriyye, 2003), 3/36; Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Kum: Dârü'l-fikr, 1411), 266.

14 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 271.

15 Ebû'l-Mehasin Takîyyüddîn Ebû Bekr b. Ali İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilal, Dârü'l-Bihâr, 2004), 2/39.

16 Ebû İshâk 'İsbâ'üddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşâh İsfârâyîni, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 1/2/396.

17 Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243.

18 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/39; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmmî li'l-kitâb, 1974), 285.

Tevriye sanatında kullanılan bir kelimenin anlamlarından biri, ifadenin temel anlamına uygun olarak kullanılırken diğer anlamı, konu, muhatap veya ifadede geçen diğer kavramlar aracılığıyla çağrıştırılır. Ancak bazen kelimenin her iki anlamı da cümle yapısına uygun bir şekilde kullanılabilir. Bu nedenle bazı tevriye örneklerinde kelimenin hangi anlamının daha uzak, hangisinin daha yakın olduğu belirsiz kalabilir. Bu nedenle okuyucu veya muhatap, kelimenin hangi anlamının kastedildiği konusunda şüpheye düşebilir. Bu tür örneklerde tevriye yerine iham (şüphelen-dirme) kelimesinin tercih edilmesinin sebeplerinden biri budur.¹⁹

Tevriye kavramı yerine ilk dönem eserlerde “tahyîl”, “îhâm”, “tevecih”, “mugâlâta”, “ta’rîz” gibi tabirler de kullanılmıştır.²⁰ Örneğin Zemahşerî (ö.538/1144) bazen “ta’rîz” ifadesini bazen de tahyîl ve tevriye tabirlerini kullanmıştır.²¹ Yine Şahâbüddîn Mahmud el-Halebî (ö.725/1325) ve Abdulvehhâb en-Nuveyrî’nin de (ö.733/1333) îhâm kavramını kullandıkları görülür.²² Reşîdüddîn el-Vatvât (ö. 573/1177) ve es-Sekkâkî ise (ö.626/1229) îhâm kavramını tercih etmişlerdir.²³ Kavzîni (ö. 739/1338), tevriyenin îhâm olarak da bilindiğini belirttiğinden sonra kendisi “tevriye” tabirini tercih etmiştir.²⁴ Kazvîni sonrası yazılan eserlerde ise tevriye ifadesi yaygınlık kazanmıştır.

1.2. Temel Öğeleri ve Oluşum Şartları

Tevriye sanatı, “müverrâ bih” (المُورَّى بِهِ) ve “müverrâ ‘anh” (المُورَّى عَنْهُ) olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Müverra bih, tevriye sanatı içeren ifadenin ilk akla gelen anlamı yani yakın anlamıdır. Müverra anh ise ifadenin gizli bir karine ile anlaşılan uzak anlamıdır.²⁵

Tevriye sanatının gerçekleşmesi için, öncelikle tevriyeli ifade hem yakın hem de uzak anlamda kullanılıyor olmalıdır.²⁶ Yani, söz konusu ifadede anlaşılan anlamlar ifadenin asıl anlamı, yan anlamı veya mecaz anlamı olmalıdır. Aksi takdirde, sadece yalan söylemekten öte bir anlam taşımaz. Örneğin, “Bugün aslanı gördüm” diyen bir kişi, “aslan” ifadesiyle “cesur” kişiyi veya ismi “Aslan” olan birisini kastettiğinde tevriye sanatından bahsedebilir. Ancak aynı ifadeyle “fil” anlamını kastedemez. Çünkü “aslan” kelimesi dilde ne gerçek ne de mecaz anlamda böyle bir anlamda kullanılmaz. Dolayısıyla hem muhatapın anladığı yakın anlam hem de konuşanın kastettiği uzak anlam dilin kullanımı açısından ifadede anlaşılmaya müsait olmalıdır. Tevriyenin bir diğer önemli şartı, lafzın yakın anlamının değil, uzak anlamının kastedilmesidir.²⁷ Yani temel amaç, uzak anlamı düşünce akışında gizlemektir. Bu da tevriyenin incelik ve zekâ gerektiren sanat oluşunun bir gereğidir. Aksi takdirde bu kullanım tevriye konusuna girmez.

1.3. Tevriye ile İlişkili Diğer Edebi Kavramlar

Tevriye, bağımsız bir belagat terimi olarak kabul edilse de belagatin diğer bazı kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu kavramlar arasında mecaz, kinaye ve istihdam yer alır. Ayrıca, lügat ilminde önemli olan iştirak ve tezaad kavramlarıyla da bağlantılıdır. Her ne kadar bu kavramlar tevriyenin kaynakları olarak değerlendirilebilse de tevriye ile karıştırılmamalıdır. Bu sebeple, tevriye ile bu kavramlar arasındaki ilişki ve farklılıkların açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. İlerleyen bölümlerde, tevriyenin Kur'an'da bulunup bulunmadığına dair tartışmaların doğru anlaşılabilmesi için de tevriyenin doğru bir şekilde kavranması ve ilişkili olduğu kavramlarla karıştırılmaması önem taşımaktadır.

Tevriyeli ifadenin biri yakın diğeri uzak olmak üzere iki anlam içeriyor olması özellikle mecaz ve kinaye ile karıştırılması ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak bu kavramların örtüşen yönleri olsa da her birisi diğerlerinden tamamen farklıdır. Mecaiz, “bir ifadenin, bir alakadan dolayı gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır”²⁸ şeklinde tanımlanır. Kinaye ise “bir ifadenin, gerçek anlamının kastedilmesinin mümkün olmakla beraber, bir alakadan dolayı ger-

19 Menderes Coşkun, “Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler”, *Journal of Turkish Studies* 2/Volume 2 Issue 4 (21 Ekim 2019), 249.

20 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. M. A. Yekta Saraç, “Tevriyedeki İham”, *İlmi Araştırmalar* 13 (2002), 139-148.

21 Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986), 1/371; 2/492; 3/318; 3/396; 3/581; 4/142; 4/161.

22 Şehâbüddîn Mahmûd Halêbî, *Hüsnü't-Tevevül ilâ Sinâ'ati't-Terassul* (Mısır: el-Ma'tba'atü'l-Vehbiyye, 1298), 65; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-e-reb*, 7/132.

23 Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1987), 427; Münîr Sultan, *el-Bedî Te'sîl ve Tecdîd* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1986), 203.

24 Kazvîni, *el-İdâh*, 266.

25 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/39.

26 Seyyid Murteza el-Hüseynî eş-Şirâzî, *Risâle fi't-tevriye mevdûan ve hükmen* (Necef: Müessetü't-Tükâ es-Sekâfiye, 2018), 16.

27 Şirâzî, *Risâle fi't-tevriye*, 17.

28 Kazvîni, *el-İdâh*, 32; Alevî, *et-Tirâz*, 1/36; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 1/136; Teftazânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 218.

çek anlamı dışında kullanılmasıdır.”²⁹ Görüldüğü gibi hem mecaz hem de kinayede lafzın gerçek olmayan anlamda kullanılması “alakâ”nın varlığına bağlanmıştır. Ancak tevriye içeren lafız, ister yakın anlamda isterse uzak anlamda kullanılsın herhangi bir alakaya ihtiyaç duymaz. Tevriyede kelimenin ifade ettiği her iki anlam gerçek olabileceği gibi, biri gerçek diğeri mecaz olarak da gelebilir. Mecaz ve kinayede kullanılan karine genellikle açık olduğu halde tevriyedeki karine gizli olmak zorundadır.³⁰ Ayrıca mecâz ve kinayede anlamlar arasında zorunlu bir geçiş bulunduğu halde tevriyede yakın anlamdan uzak anlama bir geçiş söz konusu değildir.³¹

İstihdam, “iki anlamlı bir lafzın, lafzı ile başka bir anlam, ona dönen zamir veya ism-i işaret ile başka bir anlamın kastedilmesidir”³² şeklinde tanımlanmıştır. İstihdamın, mecazi veya hakiki iki anlamının bulunması tevriye ile örtüşen yönünü oluşturur. Ancak tevriyedeki her iki anlam da doğrudan bir lafızdan anlaşıldığı halde istihdamda bu anlamlar biri lafızdan diğeri ona dönen zamirden anlaşılmaktadır. Ayrıca tevriyede yakın ve uzak anlam söz konusu olduğu halde istihdamda böyle bir farklılık bulunmamaktadır.³³

İştirak “bir lafzın birden fazla anlam içermesidir”.³⁴ Örneğin عَيْن kelimesinin, göz, altın, çeşme, kişi gibi anlamlarda kullanılması iştiraktır.³⁵ Bu özellikte olan lafza ise “müşterek” lafız denir. Türkçede buna sesteş sözcük denir. Müşterek lafız, tevriyenin bir kaynağı olmakla beraber tevriyeden farklıdır. Çünkü tevriyede yakın ve uzak anlam şeklinde iki anlam söz konusudur. Uzak anlamın anlaşılması ise lafzın cümle içerisinde kullanılması ve gizli bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Ancak müşterek sözde yakın ve uzak şeklinde bir ayrıma gidilmez.³⁶

Tezat, terim olarak “bir lafzın, iki zıt anlamdan birisinde kullanılmasıdır”.³⁷ Örneğin تَهَجَّد kelimesi, Arapçada “gece uyumak” veya “gece uyanık kalmak” anlamında kullanılmaktadır.³⁸ Bu kelimenin hangi anlamda kullanıldığı cümlelerin bağlamından ve karineden anlaşılır. Ancak tevriyeden farkı, her iki anlamın gerçek olması ve ikisinin bir anda kullanılmamasıdır. Zira tevriyenin her iki anlamı gerçek olabileceği gibi biri gerçek diğeri mecaz olabilir. Ayrıca tevriyede uzak anlam kastedilse de yakın anlam ile birlikte aynı anda zihne gelmesi de mümkündür.

1.4. Tevriye Türleri ve Sınıflandırılması

Tevriye sanatı, kelimenin yakın ve uzak anlamlarıyla ilgili unsurların cümle içinde bulunup bulunmamasına göre dört ana başlık altında incelenir. Bu başlıklar mürâşşaha, mübeyyene, mücerrede ve müheyye’e olarak adlandırılır.

Hicri 7. yüzyıldan önce yapılan belagat çalışmalarında tevriyenin bu kısımlarına dair bilgiler bulunmamaktadır. İlk olarak “mücerrede” ve “müreşşaha” şeklinde bir sınıflandırmanın İbnü’n-Nâzım (ö. 686/1287) tarafından yapıldığı görülmektedir.³⁹ Daha sonra Kazvîni de aynı sınıflandırmayı benimsemiştir. İbn Hicce ise bu sınıflandırmaya “mübeyyene” ve “müheyye’e” kısımlarını eklemiştir.⁴⁰

Konunun daha iyi anlaşılması için tevriyenin her bir kısmını birer örnekle açıklamak faydalı olacaktır.

Mürâşşaha (Güçlü) Tevriye: Tevriye içeren lafzın yakın anlamıyla ilgili bir özelliğin yer aldığı tevriyedir.⁴¹ Mürâşşaha tevriye, tevriyenin en güçlü türlerinden biri olarak kabul edilir. Bu tür tevriyede, kelimenin yakın anlamıyla ilgili bir özellik metinde yer alır ve bu sayede uzak anlam daha da gizlenir. Yani, kelimenin hem yakın hem de uzak anlamı metinde vardır, ancak yakın anlam o kadar güçlüdür ki uzak anlamı gölgede bırakır.

29 Kazvîni, *el-İdâh*, 241; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/206; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l'asriyye, 2007), 3/496.

30 Abdulfettâh Besyûni Feyyûd, *İlmü'l-bedî'* (Kahire: Dârü'l-Âlemi's-Sakafiye, 1998), 181; İbtisam Zagde - Akile Karha, *Belâgatü't-tevriye fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmüzece* (Cicel: Cicel Üniversitesi, Lisans Tezi, 2016), 43.

31 Abdülhakîm b. Şemsiddin Muhammed Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-mutavvel (Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1983), 1/545.*

32 Kazvîni, *el-İdâh*, 268; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/245; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/246.

33 Feyyûd, *İlmü'l-bedî'*, 186; Abdulfettâh Lâşîn, *el-Bedî' fî dav'i esâlibi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1999), 116.

34 Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1/192.

35 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “2/254,” عین; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “3/130,” عین.

36 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 46.

37 Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd* (Beyrut: *el-Mektebetü'l-Asriyye*, 1987), 1; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâgiyye ve tetavvüruhâ* (Bağdat: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmîyyi'l-Irakî, 1986), 2/252.

38 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “3/385,” هجد; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “2/555,” هجد.

39 Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Malik İbnü'n-Nazım, *el-Misbah fî'l-meani ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf ([Kahire]: Mektebetü'l-Âdâb, 2001), 260.

40 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/247; 2/247.

41 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Alevî, *et-Tirâz*, 1/111; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/175.

Salâhuddîn es-Safedî'nin (ö. 764/1363) cimri bir arkadaşı hakkında söylemiş olduğu şiir, mürâşşaha tevriyeye güzel bir örnektir:

وَصَاحِبٍ لَّمَّا أَتَاهُ الْغِنَى تَاهَ وَتَفَسُّ الْمَرْءِ طَمَاحَهُ
وَقِيلَ هَلْ أَبْصَرْتَ مِنْهُ يَدًا تَشْكُرُهَا قُلْتُ وَلَا رَاحَهُ

Bir arkadaş zengin olunca

Kendini kaybetti. Zaten insanın nefsi tamahkardır.

Soruldu: “Teşekkür edeceğin bir nimetini gördün mü?”

Dedim ki: “Hiçbir rahatlık da görmedim”⁴²

Şair, راحة (rahatlık) kelimesini kullanırken hem “el ayası” (yakın anlam) hem de ‘rahatlık’ (uzak anlam) anlamlarını kastetmektedir. Ancak, hemen öncesinde geçen يَدًا (el) kelimesi, okuyucunun aklında راحة kelimesinin ilk anlamını güçlendirir ve ‘rahatlık’ anlamının fark edilmesini zorlaştırır. Bu sayede, şair tevriye sanatını en etkili şekilde kullanmış olur.

Mübeyyene (Açık) Tevriye: Tevriyeli ifadenin uzak anlamıyla uyumlu bir ifadenin yer aldığı tevriyedir.⁴³

Sirâcuddîn el-Verrâk'ın (ö. 695/1296) şu şiiri mübeyyene tevriyeye örnek verilebilir.

أَمُولَانَا ضِيَاءَ الدِّينِ قُلْ لِي وَعِشْ قَبَاءَ مَوْلَانَا بَقَائِي
فَلَوْلَا أَنْتَ مَا أَغْنَيْتُ شَيْئًا وَمَا يُغْنِي السِّرَاجُ بِلَا ضِيَاءٍ

Ey benim efendim, dinin nuru olan! Bana söyle.

Sen yaşa, çünkü senin varlığın benim varlığım demektir.

Eğer sen olmasaydın, ben hiçbir şeye yaramazdım

Bir kandil, nuru olmadan neye yarar ki?⁴⁴

Şiirde geçen السراج (sırâc) kelimesi, yakın anlamıyla “kandil” anlamına gelirken, uzak anlamıyla şairin kastettiği kişi olan “Sirâcuddîn” ismini ifade eder. Aynı şekilde, ضياء (ziyâ) kelimesi de yakın anlamıyla “aydınlık” anlamına gelirken, şairin kastettiği diğer kişi olan “Ziyaüddîn” ismini işaret eder. İlk beyitte geçen ضياء الدين (Ziyaüddîn) ifadesi ise bu uzak anlamları doğrular ve tevriyenin açıkça görüldüğünü gösterir. Bu sayede, okuyucu kelimenin yakın anlamından hızlıca geçiş yaparak şairin kastettiği uzak anlamı kolaylıkla kavrar.

Mücerrede (Yalın) Tevriye: Tevriyeli ifadenin uzak ya da yakın anlamıyla uyumlu bir lafzın yer almadığı ya da her ikisine uyumlu lafızların yer aldığı tevriyedir.⁴⁵

Sirâcuddîn el-Verrâk'a (ö. 695/1296) nisbet edilen şu şiir mücerrede tevriyeye örnek verilebilir:

أَصُونُ أَدِيمَ وَجْهِي عَنْ أَنْاسٍ لِقَاءَ الْمَوْتِ عِنْدَهُمُ الْأَدِيبُ
وَرَبُّ الشَّعْرِ عِنْدَهُمُ بَغِضٌ وَلَوْ وَاقَى بِهِ لَهُمُ حَبِيبُ

Yüzümün onurunu bazı insanlardan korurum.

Onlar için edebiyatçıyla karşılaşmak ölümdür.

Şair de onlarda sevilmez.

42 Abdülmüteâl Saidî, *Bugyetü'l-idâh li-Telhisi'l-Miftâh fî ulûmi'l-belâga* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/636; Abdurrahman b. Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk: Dârul'l-kalem/, 1996), 2/375.

43 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 246; Abdülazîz Atik, *İlmü'l-bedî'* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye) (Erişim 26 Temmuz 2024), 128; Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2/374.

44 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 3/198.

45 Kazvînî, *el-İdâh*, 266; Bahâüddîn es-Sübki, *Arûsü'l-efrâh*, 2/244; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/243.

*Hatta Habib bile onlara şiir söylese.*⁴⁶

Şiirdeki حبيب (Habib) kelimesi ilk bakışta “sevilen kişi” anlamına gelir. Ancak, Arap edebiyatına aşina olanlar için bu kelime, aynı zamanda ünlü şair Ebu Temmâm Habib b. Evs et-Tâî’yi (ö. 231/846) de çağırır. Şiirin genel bağlamı, ‘Habib’ kelimesinin hem sıradan sevilen bir insanı hem de büyük bir şairi ifade edebileceğini gösterir. Bu durum, kelimenin tek başına hem yakın hem de uzak anlamları barındırması nedeniyle ‘mücerrede tevriye’ye örnek olarak gösterilir.

Müheyye’e (Hazırlanmış) Tevriye: Bir kelimenin, kendisinden önce veya sonra gelen kelimelerle tevriye özelliği kazandığı, ya da tevriye olmaları birbirine bağlı iki kelimede meydana geldiği tevriyedir.⁴⁷ Dolayısıyla bu tevriyenin meydana gelmesi başka kelimenin varlığına bağlanmıştır.

Tek kelimede meydana gelen mühey’ye tevriyeye şu şiir örnek verilmektedir:

وَسَيُكْرِمُنَا سَيْرُهُ عَمْرِيَّةُ فَرَوُخْتَ عَنْ قَلْبٍ وَأَفْرَجْتَ عَنْ كَرْبٍ
وَأَظْهَرْتَ فِينَا مِنْ سَمِيكَ سُنَّةُ فَأَظْهَرْتَ ذَاكَ الْقَرْصَ مِنْ ذَلِكَ النَّدْبِ

Bize karşı tutumun, [Hz.] Ömer’in tutumu gibidir.

Kalbi rahatlattın, kederi uzaklaştırdın/ferahlattın.

Adaşından bizlere bir sünnet gösterdin

*Her ihtiyaca koşandan (nedb) bizlere o bağış (farz) gösterdin.*⁴⁸

Şiirde geçen الفرض (farz) ve الندب (nedb) kelimeleri, sırasıyla “bağış” ve “yardıma koşan kişi” anlamlarında kullanılmıştır. Ancak, bir önceki mısra da yer alan سنة (sünnet) kelimesi, bu iki kelimenin dini hükümlerle ilgili olan ilk anlamlarını zihinlerde canlandırmaktadır. Böylece, “farz” ve “nedb” kelimeleri, hem dini bir anlam (farz: yapılması zorunlu olan ibadet, nedb: sünnet olan ibadet) hem de daha genel anlamlar (bağış, yardıma koşan) taşıyarak, tevriye sanatı gerçekleştirilmektedir.

İki kelimenin birbiriyle tevriye kazanmasına ise şu şiir örnek verilir.

أَيُّهَا الْمُنْكَحُ الثَّرِيَا سُهَيْلًا عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ
هِيَ شَامِيَّةٌ إِذَا مَا اسْتَقَلَّتْ وَسُهَيْلٌ إِذَا اسْتَقَلَّ يَمَانِ

Ey Süheyl’e Süreyya’yı nikahlayan kişi,

Allah aşkına, onlar nasıl bir araya gelsin ki?

Ayrı düştüğünde o (Süreyya yıldızı) Şam tarafındadır,

*Süheyl (yıldızı ise) ayrı düşerse Yemen tarafındadır.*⁴⁹

Bu şiirde tevriye sanatı, ilk beyitte geçen الثريا (Süreyya) ve سهيل (Süheyl) kelimeleriyle ortaya çıkmaktadır. Sözlük anlamı itibarıyla bu kelimeler, gökyüzündeki Süreyya ve Süheyl yıldızlarını ifade eder. Ancak şair, bu kelimeleri mecazi anlamda kullanarak Süreyya adında bir kadın ve Süheyl isimli bir erkekte bahsetmektedir. Bu mecazi anlam, şiirin son beyitlerinde geçen شامية (şam tarafı) ve يمان (yemen tarafı) ifadeleriyle daha da netleşir. Zira bu ifadeler, yıldızların gökyüzündeki konumlarını belirtir ve şairin aslında yıldızlardan değil, insanlardan bahsettiğini gösterir. Dolayısıyla, şiirde شامية (şam tarafı) ve يمان (yemen tarafı) ifadeleri geçmemiş olsaydı, “Süreyya” ve “Süheyl” kelimelerinin hem gök cisimlerini hem de insanları ifade etme potansiyeli ortaya çıkmayacak ve böylece tevriye sanatı gerçekleştirilmeyecektir.

46 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edebe*, 3/203; Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 2/376.

47 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edebe*, 2/247; Atik, *İlmü’l-meani*, 129.

48 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edebe*, 2/248; es-Seyyid Ahmed Haşimî, *Cevâhiru’l-belâga fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.), 300.

49 Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 7/131; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edebe*, 2/249.

1.5. Tevriyenin Edebi Önemi ve Karakteristik Özellikleri

Tevriye sanatı, Arap edebiyatının en önemli ve etkili tekniklerinden biridir. Hem yazılı metinlerde hem de sözlü iletişimde kullanılan bu sanat, kelimelerin çok anlamlılığından yararlanarak metne özel bir çekicilik ve eşsiz bir güzellik katar. Tevriyenin cazibesi, kelimeleri ustaca kullanarak yakın ve açık bir anlamın yanı sıra gizli ve uzak bir anlamı da iletme yeteneğinde yatmaktadır. Bu sayede zihni harekete geçirir ve düşünmeyi teşvik eder.

İbn Hicce, tevriyenin edebî değerini şöyle açıklar: “Tevriye, edebi sanatların en kıymetli ve üstünlerindendir. Edebi büyüü kalplere nüfuz eder, duygu ve sevgi kapılarını aralar. Tevriye sanatının güneşini eleştiri bulutlarının arasından ancak edebiyat önderleri çıkarabilmiştir. Sonrakilerden ise yalnızca büyük edipler bu sanatta zirveye ulaşabilmiştir.”⁵⁰ Bu ifade, tevriyenin sadece kelime oyunu olmadığını, aynı zamanda duyguları harekete geçiren, kalplere dokunan ve edebiyatın en yüksek formlarından biri olduğunu vurgular. Tevriyeyi ustalıkla kullanabilmek, bir yazarın edebi yeteneğinin ve yaratıcılığının göstergesi olarak kabul edilir.

Tevriyenin edebi değeri, iki temel açıdan incelenebilir: iletişimde esneklik sağlaması ve metne derinlik katması. İlk olarak, tevriye sanatı iletişimde esneklik ve diplomatik bir yaklaşım sağlar. Konuşmacı veya yazar, muhatabının olası olumsuz tepkilerinden çekindiğinde, belirli bir anlamı gizlemek veya yumuşatmak için tevriyeye başvurabilir. Bu taktik, özellikle hassas konularda veya çatışmalı durumlarda kullanışlıdır.⁵¹ İkinci olarak, tevriye sanatı metne derinlik ve çok katmanlılık kazandırır. Yazara, tek bir kelimeye birden fazla anlam yükleme imkânı tanıyarak, metnin yorumlanma olasılıklarını artırır.⁵²

Tevriye, dinleyici veya okuyucu açısından da önemli faydalar sunar. Onları, sözün veya metnin farklı katmanlarını keşfetmeye ve olası anlamları yorumlamaya teşvik eder. Bu süreç, dinleyici veya okuyucuda merak uyandırır ve onları gerçek anlamı bulmaya yönlendirir. Özellikle kastedilen uzak anlamı uzun düşünme ve gözlem sonucunda kavradıklarında, dinleyici veya okuyucuda keyif ve hayranlık duygusu uyandırır.⁵⁴

Tevriyenin doğası, dilin çok anlamlılık özelliğinden faydalanır. Bir kelime veya ifade, biri yakın (zahir) diğeri uzak (batın) olmak üzere en az iki anlama sahip olmalıdır. Konuşmacı veya yazar, bu iki anlamdan uzak olanı kastederek, ancak ilk bakışta yakın anlam akla gelir. Bu durum, okuyucu veya dinleyiciyi kelimenin veya ifadenin üzerinde düşünmeye ve daha derin anlamları keşfetmeye yönlendirir.⁵⁵

Tevriyenin kullanım amaçları çeşitlilik gösterir. Bazen bir gerçeği dolaylı yoldan ifade etmek, bazen edebi bir zenginlik katmak, bazen de okuyucuyu zihinsel bir egzersize davet etmek için kullanılır.⁵⁶ Bu sanat, aynı zamanda konuşmacıya veya yazara, doğrudan söylemek istemediği bir şeyi ima etme imkânı da sağlar.⁵⁷ Ancak tevriyenin doğası, beraberinde bazı tartışmaları da getirir. Özellikle kutsal metinlerde kullanımı söz konusu olduğunda, metnin açıklığı ve anlaşılabilirliği ile tevriyenin çok anlamlılığı arasında bir gerilim ortaya çıkabilir. Bu durum, tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de var olup olmadığı konusundaki tartışmaların temelini oluşturur.

Tevriyenin doğasını anlamak, onun edebi ve dilsel bir araç olarak nasıl işlev gördüğünü kavramak açısından önemlidir. Bu anlayış, tevriyenin Kur'an'daki varlığı veya yokluğu tartışmalarına daha derinlemesine bir bakış açısı sağlar ve konunun farklı boyutlarını değerlendirmeye olanak tanır.

2. Kur'an'da Tevriye Kullanımı Üzerine Tartışmalar

2.1. Kur'an'da Tevriyenin Varlığını Savunanların Görüş ve Argümanları

Belagatın pek çok kavramları gibi tevriye sanatının da tam olarak ne olduğu ve sınırları, ilk dönem tefsir ve belagat kaynaklarında açıkça belirtilmemiştir. Bu nedenle, Kur'an-ı Kerim'in erken dönem yorumlarında tevriye veya

50 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/40.

51 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Numan Abdüsseî Mütevellî, *Efâvîkü't-tevriye Hilvetü'l-keîâm ve Müt'atü'l-eshâm* (Dısûk: Dârü'l-İlmi ve'l-İmân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020), 129.

52 Ekrem Ferac er-Rabî'i, *el-Hitâbü'l-i'lâmî ve taktikü isti'mâl müfâratatü't-tevriye* (Kahire: Dârü'l-Fecr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017), 26.

53 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181.

54 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Rabî'i, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 24.

55 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 56.

56 Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 181; Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 56-57.

57 Rabî'i, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 24-25.

benzer belagat kavramlarına pek rastlanmaz.

Belagat sanatlarının Kur'an-ı Kerim yorumlarında yaygın olarak kullanılması, zaman içinde gelişen bir süreç olmuştur. Bu süreç, büyük ölçüde Abdülkahir el-Cürânî'nin çalışmalarıyla başlamıştır. Daha sonra Zemahşerî, bu yaklaşımı daha da ileriye taşıyarak zirveye ulaştırmıştır. Böylece, belagat sanatları Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında önemli bir araç haline gelmiştir.

Zemahşerî, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında birçok belagat sanatını etkili bir araç olarak kullanmıştır. Özellikle meânî ve beyan ilimlerindeki sanatları geniş bir şekilde yer vermiştir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, bedi henüz bağımsız bir alan olarak kabul edilmemişti. Buna rağmen, Zemahşerî bedi ilmine ait çeşitli sanatları da ustalıkla kullanmıştır.⁵⁸ Bu sanatlar arasında tevriye sanatına benzer ifadeler de bulunmaktadır.⁵⁹ Ancak, Zemahşerî'nin kullandığı “tahyîl” terimi bazı belirsizliklere yol açmaktadır. Bu terimin tevriye mi yoksa temsil (benzetme) mi anlamında kullanıldığı net değildir. Bu nedenle, Zemahşerî'nin “müteşabih ayetlerin (anlamı açık olmayan ayetler) yorumlanmasında bu sanattan (tahyilden) daha yararlı ve yardımcı sanat yoktur” sözüyle tam olarak hangi sanatı kastettiği açık değildir.

Ancak Zemahşerî'nin bu bağlamda “tahyîl” ifadesini kullandığı, bununla tevriyeyi mi yoksa temsili mi kastettiği net değildir. Dolayısıyla onun, “müteşabih ayetlerin yorumlanmasında bu sanattan (tahyilden) daha yararlı ve yardımcı sanat yoktur.” ifadesi ile hangi sanatı kastettiği tam olarak anlaşılamamaktadır.⁶⁰

Sekkâkî ile birlikte belagat ilmi, sistematik bir disiplin haline gelmiş ve belagat terimleri tam anlamıyla netleşmiştir. Sekkâkî, tevriye kavramını tanımlayarak, bu sanatın önemini vurgulamış ve Zemahşerî'nin tahyîl için kullandığı ifadeyi tevriye ile ilişkilendirerek, müteşabih ayetlerin çoğunun tevriye sanatıyla daha iyi anlaşılabilirliğini savunmuştur.⁶¹ Bu görüşünü desteklemek için iki ayeti delil olarak göstermiştir. İlk olarak, *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*: “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*”⁶² ayetini ele almıştır. Bu ayette geçen “istivâ” kelimesinin tevriye sanatıyla farklı anlamlar taşıyabileceğini işaret etmiştir. İkinci olarak, *يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالْأَسْمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ*: “*Kıyâmet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür.*”⁶³ ayetini delil olarak göstermiştir.⁶⁴

Kazvîni, tevriye sanatını “mücerrede” ve “müraşşaha” şeklinde iki ana kategoriye ayırmıştır. Bu ayrımı yaparken, birinci kategori olan mücerrede için *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*: “*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*”⁶⁵ ayetini örnek olarak kullanmıştır. İkinci kategori olan müraşşaha için ise *وَالسَّمَاءُ بَنِينَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ*: “*Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.*”⁶⁶ ayetini delil olarak göstermiştir.⁶⁷

Kazvîni'nin ardından gelen pek çok belâgat, tefsir ve tefsir ilimleri eserlerinde tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde kullanımı açık bir şekilde gösterilmiştir. Örneğin belagatçılardan Nüveyrî, Behâüddîn es-Sübkî ve İbn Hicce el-Hamevî tevriye sanatını açıklarken bazı ayetlerle istişhad etmişlerdir. Aynı şekilde et-Tîbî⁶⁸, Semîn el-Halebî⁶⁹, Şihâbüddîn el-Hafacî⁷⁰ ve İbn Âşûr⁷¹ gibi bazı müfessirler Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken tevriye sanattan söz etmişler ve bazı ayetleri tevriye ile açıklamışlardır. Özellikle Süyûtî⁷² ve Zerkeşî⁷³, Kur'an ilimleri bağlamında yazdıkları eserlerinde tevriye sanatını yoğun bir şekilde kullanmış ve tevriye sanatına örnek olabilecek çok

58 Muhammed Muhammed Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Kahire: Dârü't-Tezamün, 1988), 228-234.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (1986), 1/371; 2/492; 3/318; 3/396; 3/581; 4/142; 4/161.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/143.

61 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 427.

62 Tâhâ, 20/5.

63 ez-Zümer 39/67.

64 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 427.

65 Tâhâ, 20/5.

66 ez-Zâriyât, 51/47.

67 Kazvîni, *el-İdâh*, 267.

68 Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah et-Tîbî, *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü'l-Tîbî ale'l-Keşşâf* (Dübe: Cai-zetu Dübe ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 2/180; 7/315; 9/35; 13/169, 262; 14/12.

69 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsûf Halebî, *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Dimaşk: Dâu'l-kalem, ts.).

70 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mısri Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), 1/204, 261, 325; 2/90; 3/263; 5/120, 193; 6/120, 312; 7/368; 8/98.

71 Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984), 5/180; 16/114; 23/198; 29/66; 30/422.

72 Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/385-388.

73 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/245-247.

sayıda ayeti liste şeklinde aktarmışlardır.

Günümüzde belagat alanında yazılan hemen hemen tüm eserlerde, tevriye sanatının anlaşılması bağlamında Kur'an-ı Kerim'den ayetler şahid olarak verilmektedir.⁷⁴ Bu eserlerde, tevriye sanatının incelikleri ve kullanım alanları detaylı bir şekilde ele alınmakta ve ayetler üzerinden açıklanmaktadır. Ayrıca, tevriye sanatı üzerine yapılan bazı akademik çalışmalar da Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ayetleri şahit olarak göstermektedir. Bu akademik çalışmalar, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki yerini ve önemini vurgulamakta, bu sanatın nasıl kullanıldığını ve hangi amaçlarla tercih edildiğini ortaya koymaktadır.⁷⁵

Klasik belagat çalışmalarında tevriye sanatıyla ilgili çok sayıda örnek verilmiş olmasına rağmen, bu sanatın ayetlerde hangi belâğî nükteleri içerdiği veya hangi amaçla kullanıldığına dair ayrıntılı bilgilere rastlamak zordur. Bu durum, klasik eserlerde tevriye sanatının daha çok örneklerle açıklanmasına rağmen, teorik arka planının yeterince ele alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak, günümüzde yazılan bazı kitaplar ve akademik çalışmalar, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki varlığına dair daha kapsamlı açıklamalar sunmakta ve bu sanatın içerdiği belâğî nüktelere dikkat çekmektedir. Bu modern çalışmalar, tevriye sanatının ayetlerde nasıl kullanıldığını, hangi amaçlarla tercih edildiğini ve bu sanatın ayetlerin anlamını nasıl derinleştirdiğini detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Numan Abdüssemî Mütevellî'nin "*Efâvîkü't-tevriye Hilyetü'l-kelâm ve Müt'atü'l-efhâm*" adlı eseri, tevriye sanatına dair modern dönemde kaleme alınmış kapsamlı bir incelemedir. Mütevellî, çalışmasında tevriyenin tanımını ve kapsamını belirledikten sonra, bu sanatın türlerini ve diğer edebi sanatlarla olan ilişkilerini detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁷⁶ Özellikle tevriye ile sıklıkla karıştırılan ta'rîz, kinaye ve yalan gibi kavramları birbirinden ayırarak tevriyenin özgün özelliklerini ortaya koymaktadır.⁷⁷ Tevriyenin Kur'an'da var olduğunu savunan klasik görüşü benimseyen Mütevellî, Arap edebiyatından çeşitli örnekler sunarak tevriyenin kullanım alanlarını göstermekte ve ayet ve şiirlerle bu sanatın edebi değerini vurgulamaktadır.⁷⁸ Mütevellî'nin bu çalışması, tevriye sanatının hem teorik boyutunu hem de pratik uygulamalarını kapsayan zengin bir kaynak niteliğindedir.

Ahmed Abdülmecîd Halîfe'nin "*Belâgatü't-tevriye ve eseruha fî te'vîli'-âyâtî'l-Kur'ânîyye*" adlı makalesi, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını inceleyen önemli bir akademik çalışmadır. Yazar, tevriyenin üstünlüğünü ve önemini vurgulayarak, özellikle müteşabih ayetlerde olmak üzere Kur'an'ın birçok ayetinin bu sanatla yorumlanabileceğini belirtmektedir.⁷⁹ Halîfe, tevriyenin Kur'an'da bulunup bulunmadığı tartışmasına girmeksizin, yirmi altı ayeti⁸⁰ detaylı bir şekilde inceleyerek tevriyenin yakın ve uzak anlamlarını geniş bir perspektifle açıklamaktadır. Çalışma, tevriye sanatının Kur'an ayetlerinin derin anlamlarını ortaya çıkarmadaki rolünü vurgularken, bu edebi tekniğin ayetlerin anlamını nasıl zenginleştirdiğini de göstermekte, böylece Kur'an tefsiri alanına önemli bir katkısı sunmaktadır.⁸¹

Ali Bulut'un "*Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği*" başlıklı bildirisi, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının kullanımını inceleyen önemli bir çalışmadır. Bu çalışma, tevriyenin Kur'an'daki varlığı konusundaki tartışmalara girmeksizin, bu edebi sanatın kullanıldığı ayetlere odaklanarak konuyu ele almaktadır. Çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, tevriyenin kavramsal çerçevesi titizlikle çizilmiş ve bu sanatın çeşitli türleri, örnek şiirler ve ayetler eşliğinde detaylı bir şekilde açıklanmıştır. İkinci bölümde, söz konusu ayetlerin Türkçe meallerdeki yansımaları ve farklı çevirilerde ortaya çıkan nüanslar tespit edilmeye çalışılmıştır.⁸²

74 Bk. Haşimî, *Cevâhîru'l-belâga*, 300-303; Ahmed Mustafâ Merâğî, *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî* (Beyrut: Karacan Yay., 1993), 76-85; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye*, 2/3073-376; Feyyûd, *İlmü'l-bedî*, 171-181.

75 Bk. Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, (2010), 67-92; Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 25-85; Ahmed Abdülmecîd Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye ve eseruha fî te'vîli'-âyâtî'l-Kur'ânîyye*", *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb Câmiatü'z-Zakâzîk* 56 (2011), 1-45; Rabî'î, *el-Hitâbü'l-i'lâmî*, 16; Şîrâzî, *Risâle fî't-tevriye*, 108, 139; Aşrî Muhammed Muhammed Ali, "*et-Tevriye Dirase Tedâvuliye*", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-ulûm* 35/112 (2018), 201, 202, 206; Mütevellî, *Efâvîkü't-tevriye*, 76-77.

76 Mütevellî, *Efâvîkü't-tevriye*, 19-71.

77 Mütevellî, *Efâvîkü't-tevriye*, 75-98.

78 Mütevellî, *Efâvîkü't-tevriye*, 101-131.

79 Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye*", 4-5.

80 Çalışmada tevriyeye konu olan ve incelenen ayetler şunlardır: er-Rahmân 6/6; el-En'âm 6/60; Nisâ 4/29; el-Müddessir 74/4; er-Rûm 30/17; el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41; er-Ra'd 13/13; el-Vâkı'a 56/17; el-İnsân 76/19; Muhammed 47/6; el-Bakara 2/187; Yûsuf 12/95; Yûnus 10/92; Sebe' 34/28; el-Bakara 2/143; Yûsuf 12/23; Yûsuf 12/24; es-Sâffât 37/89; Yûsuf 12/70; el-Mâide 5/45; Sâd 38/75; Tâhâ 20/5; el-Kamer 54/14; Meryem 19/25; el-Mülk 67/16.

81 Halîfe, "*Belâgatü't-tevriye*", 11-40.

82 Bulut, "*Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü*", 67-88.

İbtisam Zagde ve Akîle Karha'nın “*Belâgatü't-tevriye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmûzecen*” başlıklı lisans tezi, tevriye sanatının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını derinlemesine inceleyen kapsamlı bir çalışmadır.⁸³ Bu araştırma, tevriyenin kavramsal çerçevesini ve çeşitlerini geniş bir perspektifle ele alırken, özellikle Nisa suresi özelinde bu sanatın Kur'an'daki uygulanışının arka planını detaylı bir şekilde irdelemektedir.

Çalışmanın sonuçları, Nisa suresinde on iki ayette⁸⁴ tevriye sanatının varlığını ortaya koyarken, bu edebi tekniğin Kur'an'ın i'cazı ve anlamlarının açıklanmasında oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır. Araştırmacılar, tevriyede uzak anlamın sadece hakiki anlam olarak değil, çoğu zaman mecaz veya kinaye anlamı da barındırdığını tespit etmiş, bu durumun Kur'an-ı Kerim'e anlam zenginliği kattığı sonucuna varmışlardır.⁸⁵

Tezde, tevriyenin basit bir söz süslemesi olmaktan öte, anlamın gerektirdiği bir sanat olduğu özellikle vurgulanmıştır.⁸⁶ Kur'an-ı Kerim'in üslubunun en belirgin özelliklerinden biri olarak, tek bir kelimenin çok yönlü anlamlarla okuyucu üzerinde estetik ve düşünsel bir etki yaratma kapasitesi gösterilmiş, tevriye sanatının çift anlam barındırması nedeniyle bu özelliğe önemli bir katkı sağladığı ifade edilmiştir.⁸⁷

Araştırma, tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de kullanılıp kullanılmaması konusundaki tartışmalara da ışık tutmaktadır. Tevriyenin Kur'an'da bulunmasının gerekçeleri arasında, Kur'an'ın dilsel zenginliği ve ifade gücü ön plana çıkarılmıştır.⁸⁸ Çalışma, Kur'an'daki kelime ve ifadelerin çift anlamlılık taşımasının, dilin estetik ve sanatsal gücünü gösterdiğini ve okuyucuyu derin düşünmeye sevk ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁹

Tevriye, ilahî hikmetin bir tezahürü olarak değerlendirilmiş, Kur'an-ı Kerim'in mucizevi yapısının bu tür sanatsal unsurları içermesinin, Allah'ın kelimasının derinliğini ve çok yönlülüğünü ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'daki tevriyenin insanların düşünce ufku genişletme ve anlam katmanlarını derinleştirme amacı taşıdığı vurgulanmıştır.⁹⁰

Çalışmada, Kuran'da geçen tevriyelerin metin içinde doğal bir uyum içinde yer aldığı ve yapaylıktan uzak olduğu özellikle belirtilmiştir.⁹¹ Bu durum, tevriye sanatının metnin genel akışı ve anlam bütünlüğü ile uyumlu olduğunu göstermekte, böylece Kur'an'ın estetik değerini artırırken okuyucu üzerindeki etkisini de güçlendirmektedir.⁹²

2.2. Kur'a'da Tevriye Örneği Olarak Gösterilen Ayetler

Klasik belagat ve tefsir çalışmaları, Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatına dair sınırlı sayıda örnek sunmaktadır. Bu durum, dönemin dil bilimsel ve edebi anlayışının sınırlamaları ile metinlerin yorumlanmasındaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanabilir. Bununla birlikte, modern dönemde yapılan bazı akademik çalışmalar, Kur'an'da tevriye örneklerinin sanılandan çok daha fazla olduğunu öne sürmektedir.

Klasik ve çağdaş yaklaşımların tevriye sanatının ayetlerdeki kullanımına dair argümanlarını anlamak ve karşılaştırmak için, özellikle Sekkakî ve Kazvî'nin eserlerinde ve bu eserlere yazılan şerhlerde sıkça yer alan tevriye örneklerine odaklanmak gerekmektedir. Bu bağlamda, tevriyenin Kur'an'da varlığını savunan hemen hemen tüm kaynaklarda bulunan örnek ayetler ele alınmış, tevriye sanatının Kur'an'da nasıl kullanıldığı incelenecek ve metnin anlam derinliğine ve ifade gücüne katkıları değerlendirilmiştir. Böylece, somut örnekler üzerinden tevriyenin Kur'an'da varlığını savunanların görüşleri daha iyi anlama fırsatı elde edilmiştir.

Yûnus Sûresi 92. Ayet

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ:

“İşte bugün senin cesedini kurtaracağız ki, senden sonra gelenler için bir ibret olsun!”⁹³

83 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 1-106.

84 Söz konusu ayetler şunlardır: Nisa 1, 3, 4, 21, 23, 35, 43, 46, 57, 94, 102, 174. ayetleri.

85 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 25-60.

86 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51.

87 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51-52.

88 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51.

89 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 54.

90 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 55.

91 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 51, 56.

92 Zagde - Karha, *Belâgatü't-tevriye*, 57.

93 Yûnus, 10/92.

Ayette geçen بَدَن (beden) kelimesi, klasik tefsirlerde genellikle Firavun'un fiziksel vücudunu ifade etmek üzere yorumlanmıştır. Ancak, Arapçadaki “beden” kelimesinin hem “insan vücudu” hem de “zırh”⁹⁴ anlamlarına gelmesi, bu ayette bir tevriye imkanı doğurmuştur.⁹⁵ Bazı tefsirlerde, “beden” kelimesiyle zırh kastedildiği ve bu durumun mucizenin büyüklüğünü ortaya koyduğu ifade edilmiştir.⁹⁶ Zira Firavun'un denizden zırhıyla birlikte çıkması, onun zırhsız çıkmasından daha şaşırtıcı bir olay olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷ Bu yorum, ayetin mucizevi yönünü vurgulamakla birlikte, metnin bağlamı ve genel anlamı dikkate alındığında, beden kelimesinin daha çok fiziksel vücut anlamında kullanıldığı görüşü daha güçlü görünmektedir. Ancak, tevriye sanatına dayanarak yapılan yorumların da ayetin derinliğini ve çok yönlülüğünü göstermesi açısından dikkate değer olduğunu belirtmek gerekir.

Tâhâ Sûresi 5. Ayet

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى:

“*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*”⁹⁸

Bu ayette geçen اسْتَوَى kelimesi, mücerrede tevriyeye örnek olarak gösterilmektedir.⁹⁹ Kelimenin hakiki yani yakın anlamı, “doğrulamak, dik durmak, bir yere yerleşmek”¹⁰⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu anlamlar, Allah'ın zatına uygun düşmemektedir, çünkü Allah mekândan münezzehtir. Bu nedenle, kelimenin uzak ama kastedilen anlamı, mecaz veya kinaye içeren “hükmetmek, hükümlanlık”tır. Dolayısıyla, اسْتَوَى kelimesi, biri hakiki ve yakın, diğeri mecazî ve uzak olmak üzere iki anlam barındırmaktadır. Ayette kastedilen anlam ise uzak anlamdır. Bu da ayette tevriyenin gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Tevriye sanatı, burada Allah'ın hükümlanlığını ve kudretini ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁰¹ Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'in belagat özelliklerinden biri olarak, metnin anlamını zenginleştirmekte ve derinleştirmektedir.

Zâriyât Sûresi 47. Ayet

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ:

“*Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.*”¹⁰²

Klasik kaynaklarda ayetteki أَيْدٍ kelimesi, mürâşşaha tevriyenin tipik bir örneği olarak gösterilir.¹⁰³ Kelimenin aslı ve en yakın anlamı, يَد kelimesinin çoğulu olan “eller”dir. Bu anlamıyla alındığında, Allah'a fiziksel bir elin isnat edildiği anlamı çıkmakta, ki bu, Allah'ın sıfatlarına aykırıdır. Bu nedenle, kelimenin farklı bir şekilde yorumlanması gerekmektedir.

Bu yoruma yönelik iki temel yaklaşım mevcuttur:

Mecazî Anlam: أَيْدٍ kelimesi, “eller” anlamında kalmakla birlikte, bu anlama “mecazî bir anlam” yüklenerek “kudret, güç” olarak yorumlanır. Bu şekilde, Allah'ın fiziksel bir eline değil, sonsuz gücüne işaret edildiği düşünülür.¹⁰⁴

Masdar Anlamı: Kelime, “güçlenmek, kuvvetli olmak” anlamlarına gelen آذ-يَتَدُ fiilinin masdarı olarak kabul edilir. Bu durumda, أَيْدٍ kelimesi doğrudan “güç, kuvvet” anlamına gelir.¹⁰⁵

Her iki yaklaşım da أَيْدٍ kelimesinin ilk bakışta anlaşılması güç, uzak bir anlam ifade ettiğini gösterir. Bu durum, kelimeye bir tevriye olduğunu düşündürmektedir. Özellikle, hemen öncesinde “eller” anlamını destekleyen “بَنَيْنَاهَا” kelimesi geçtiği için, bu tevriyenin mürâşşaha türünden olduğu kabul edilir.

94 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “8/51”, ذرع; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “14/101”, ذرع.

95 Ebü'l-Fazl Celaledî Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Mu'terakû'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/284; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/286.

96 Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir = Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 17/297.

97 Abdülazim İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992), 2/423.

98 Tâhâ, 20/5.

99 Kazvînî, *el-İdâh*, 267; Saîdî, *Bugyetü'l-idâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî ulûmi'l-belâga*, 4/595; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/285; Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagîyye*, 2/421.

100 Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, “13/85”, سوى; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “14/414”, سوى.

101 Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/285; Mut'inî, *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagîyye*, 2/421.

102 ez-Zâriyât, 51/47.

103 Kazvînî, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

104 Kazvînî, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

105 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 26/374; Tibi, *Fütühü'l-gayb*, 15/31.

Rahman Suresi 6. Ayet

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (۶) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷):

Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler (5). Gövdesiz [bitkiler] de ağaçlar da secde ederler (6). Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız (7).¹⁰⁶

Ayetteki النَّجْمُ (necm) kelimesi, bazı klasik belagat ve tefsir kaynaklarında mücerred tevriye örneği olarak gösterilir.¹⁰⁷ Bu ayette, önceki ayetlerde geçen الشَّمْسُ (güneş) ve الْقَمَرُ (ay) gibi gök cisimleri ile birlikte zikredilmesi, necm kelimesinin ilk akla gelen anlamı olan “yıldız”ı güçlendirmektedir. Ancak, hemen ardından gelen الشَّجَرُ (ağaç) kelimesi, necm kelimesinin “gövdesiz bitki”¹⁰⁸ anlamına geldiğini göstererek, okuyucunun zihninde bir tezat izlenimini vermektedir. Ancak okuyucunun biraz daha düşünmesi ve dikkatli bakması sonucunda “necm” ile “gövdesiz bitki” anlamının kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kelimedeki tevriye sayesinde metnin anlam derinliği artırılmakta ve okuyucu, ayetin farklı boyutlarını keşfetmeye yönlendirilmektedir.

2.3. Kur'an'da Tevriye Olmadığını Savunanların Argümanları ve Eleştirileri

Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının varlığı, İslam alimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Klasik dönem belagat ve tefsir alimleri genellikle Kur'an'da tevriyenin yaygın kullanımını kabul etmiş ve çeşitli ayetlerle bu görüşlerini desteklemişlerdir. Ancak, bu konuda farklı yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır.

Ünlü dil bilimci Teftâzânî (ö. 792/1390), Kazvî'nin tevriye örneği olarak gösterdiği الرَّحْمَنُ عَلَى وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ayetleri incelemiş ve bu ayetlerdeki kelimelerin gerçek anlamlarının ötesinde mecazi bir ifade içerdiğini öne sürmüştür.¹⁰⁹ Teftâzânî, bu görüşünü oluştururken iki önemli İslam aliminin eserlerine dayanmıştır: Zemahşerî'nin “*el-Keşşâf*” tefsiri ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin “*Esrârü'l-belâga*” adlı eseri.

Teftâzânî'nin argümanının odak noktası, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “*Rahman Arş'a istiva etti*” ayetinin yorumudur. Zemahşerî'nin bu ayeti bir temsil (تمثيل) örneği olarak görmesi, Teftâzânî'nin düşüncesine temel oluşturur. Zemahşerî'ye göre, «arş üzerine istiva etmek» ifadesi, hükümlanlığı temsil eden bir kinayedir ve ayetin literal anlamının Allah için uygun olmadığı düşüncesiyle mecazi bir anlam taşıdığını savunur.¹¹⁰

Teftâzânî, görüşlerini desteklemek için Abdülkahir el-Cürcânî'nin fikirlerine de başvurur. Cürcânî'ye göre, bazı alimlerin “يد” (el) kelimesini “kudret” olarak yorumlamaları, aslında genel bir açıklama ve teşbihten kaçınma çabasıdır. Ancak Cürcânî, bu tür yorumların ayetlerin asıl temsili anlamını tam olarak yansıtmadığını düşünür.¹¹¹

Her iki alimin yaklaşımını benimseyen Teftâzânî, söz konusu ayetlerin ve benzerlerinin tevriye değil, temsil ve mecaz örnekleri olduğunu belirtir. Ona göre, bu ifadeler Allah'ın yüceliğini ve kudretini temsil eden açık mecazlardır. Teftâzânî, ayetlerdeki kelimelerin tek tek mecazi veya hakiki anlamlarını araştırmak yerine, ifadelerin bütününden çıkarılacak temsili anlamın önemini vurgular. Bu bağlamda, “el”, “yüz”, “istiva” gibi ifadelerin literal olarak yorumlanmasına veya sadece “niyet”, “kudret” gibi soyut kavramlarla açıklanmasına karşı çıkar.¹¹²

Teftâzânî'nin yukarıdaki yorumlarından yola çıkarak onun, Kur'an'da tevriyenin bulunmadığı görüşüne sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira Teftâzânî'nin eserlerinde, Kur'an'da tevriyenin kesinlikle bulunmadığına dair açık bir ifadesi yoktur. Eğer böyle kesin bir görüşü olsaydı, bunu net bir şekilde belirtmesi beklenirdi. Teftâzânî'nin eleştirisi, tevriye örneği olarak gösterilen belirli ayetlerle sınırlı görünmektedir ve bu eleştiriler, söz konusu ayetlerin tevriye için uygun örnekler olmadığı yönündedir. Ancak, Teftâzânî'nin bu eleştirileri yaparken Kur'an'dan tevriyeye uygun başka örnekler vermemesi de dikkat çekicidir. Bu durum, Teftâzânî'nin Kur'an'da tevriye konusunda temkinli bir yaklaşım benimsediğini düşündürmektedir.

Günümüzde de tevriyenin Kur'an'da varlığı konusu belagatçılar arasında tartışılmaya devam etmektedir. Örneğin, Arap edebiyatçı Hasan el-Cenâhî, Teftâzânî'nin görüşünü referans göstererek, tevriyenin mecaz veya müşterek

106 er-Rahmân, 55/5-7.

107 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/339; Zerkeşî, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, 3/445; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/287.

108 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 6/154; Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, 11/89; Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-lüga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, 2/5/2039.

109 Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftahi'l-ulûm (Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001)*, 653; *Teftâzânî, Muhtasarü'l-meânî*, 272.

110 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/52.

111 Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fi ilmi'l-beyân, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001)*, 253.

112 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 653; *Teftâzânî, Muhtasarü'l-meânî*, 272.

lafız kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹¹³ Cenâhî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de tevriye olarak değerlendirilen bir kelimenin kastedilen anlamı mecaz içeriyorsa, söz konusu kelime mecaz kapsamında ele alınmalıdır. Eğer kelimenin kastedilen ikinci anlamı gerçek anlam ise, bu durumda ilgili kelime tevriye olarak değil, müşterek (çok anlamlı/eş sesli) kelime kapsamında değerlendirilmelidir.¹¹⁴

Tevriyenin Kur'an-ı Kerim'de yer almadığını kesin bir dille savunan isim ise, çağdaş Arap edebiyatçı Muhammed Cabir el-Feyyâz'dır. Feyyâz, "التورية وخلو القرآن الكريم منها" (Tevriye ve Kur'an-ı Kerim'in Ondan Arınması) başlıklı makalesinde, klasik İslam alimlerinin yaygın olarak kabul ettiği tevriyenin Kur'an'da var olduğu görüşüne karşı çıkmış ve bu konuda oldukça güçlü bir tez geliştirmiştir.

Feyyâz'ın bu çalışması, Kur'an-ı Kerim'in edebi özellikleri ve dilbilimsel yapısı üzerine yapılan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Araştırmacının bu cesur iddiası, İslam dünyasında uzun süredir kabul gören bir görüşü sorgulaması bakımından dikkat çekicidir.

Feyyâz, çalışmasını bir giriş ve yedi başlıktan oluşacak şekilde kaleme almıştır. Burada yazarın fikirlerini açıkça ortaya koyduğu bölümler üzerinde durulacaktır.

Girişte, araştırmasının yazılma nedenini ve sürecini açıklamaktadır.¹¹⁵ Ardından, tevriye kavramını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda, tevriyenin hem sözlük anlamını hem de terim olarak kullanımını geniş bir perspektifle incelemektedir.¹¹⁶ Ayrıca, tevriyenin farklı türlerini ve sınıflandırmalarını da açıklamaktadır.¹¹⁷

Feyyâz, "طبيعة التورية ودواعيها وأهميتها" (tevriyenin doğası, nedenleri ve önemi) başlığı altında tevriye ile ilgili çok yönlü bir analiz sunmaktadır. Yazar, tevriyeyi bir dil ve edebiyat sanatı olarak ele alırken, aynı zamanda onun günlük hayattaki pratik kullanımına ve etik boyutlarına da değinmektedir.¹¹⁸

Yazar, tevriyenin doğası ve kullanım nedenlerini açıklarken, bu sanatın günlük hayatta ve edebi eserlerde önemli bir rol oynadığını vurgular. Yazara göre, hayat her zaman doğruluk ve açıklık üzerine kurulu değildir; bazen gerçeği gizlemek veya dolaylı yoldan ifade etmek gerekebilir. Bu bağlamda tevriye, özellikle zor ve tehlikeli durumlarda, kişinin kendini veya başkalarını korumak amacıyla başvurduğu bir strateji olarak karşımıza çıkar.¹¹⁹

Yazar, tevriyenin önemine dikkat çekerken, bu sanatın doğru kullanıldığında yalan olmadığını, aksine örtülü bir doğruluk olduğunu savunur. Feyyâz'a göre tevriye, edebi eserlerde estetik bir değer taşır ve okuyucunun zihnini meşgul ederek onu düşünmeye sevk eder. Bu yönüyle tevriye, edebi metinlere derinlik ve zenginlik katar.¹²⁰

Feyyâz, tevriyenin tarihsel ve dini bağlamlarda nasıl kullanıldığını da örneklerle açıklamaktadır. Hz. Muhammed'in (sav) ve Ebu Bekir'in (r.a.) hayatlarından verilen örneklerle, tehlikeli durumlarda gerçeği gizlemenin bir yolu olarak kullanıldığını dikkat çekmektedir.¹²¹ Ancak verilen örneklerle tevriyenin zor ve karmaşık durumlarda bile doğruluk ve dürüstlükten ödün vermeden kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹²²

Feyyâz, "القائلون بوجودها في القرآن الكريم وأقوالهم" (Kur'an-ı Kerim'de Tevriyenin Varlığını Savunanlar ve Görüşleri) başlığı altında, Kur'an'da tevriye sanatının varlığına dair tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, tevriyenin Kur'an'da bulunduğunu savunan önde gelen belagatçıların görüşlerini ve argümanlarını incelemektedir.¹²³

Feyyâz, tevriyenin Kur'an'da varlığını savunan ilk ismin Sekkâkî olduğunu belirterek, onun tevriyeyi Kur'an'ın belagatli üslubunun bir göstergesi olarak değerlendirdiğini ifade eder. Ardından, Kazvîni, İbn Ebî'l-İsba', Hamevî ve Suyutî gibi önemli belagat alimlerinin de Sekkâkî'nin görüşlerini benimseyerek tevriyenin Kur'an'daki varlığını desteklediklerini aktarır.¹²⁴ Feyyâz, bazı belagat alimlerinin Zemahşerî'yi, Kur'an'da tevriyenin varlığını kabul edenler arasında sayma eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Ancak, Zemahşerî'nin eserlerinde tevriye kavramından

113 Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdurrazzâk el-Cenâhî, *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*, 1402, 205-206.

114 Cenâhî, *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*, 206.

115 Muhammed Câbir el-Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", *El-Mecma'ü'l-İlmîyyü'l-İrâkî* 2 (1983), 232-233.

116 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 234-261.

117 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 254-261.

118 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 239-244.

119 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 240.

120 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 241-242.

121 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 241.

122 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 242.

123 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 261-264.

124 Feyyâz, "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ", 261-263.

doğrudan bahsetmediğini, bunun yerine “tahyil” (hayal ettirme) konusunu ele aldığını vurgulamaktadır. Yazara göre, Zemahşerî'nin bahsettiği tahyil kavramı ile tevriye kavramı eşdeğer değildir. Bu nedenle, Zemahşerî'yi tevriyenin Kur'an'da varlığını kabul edenler arasında saymanın yanlış bir değerlendirme olduğunu savunmaktadır.¹²⁵

Feyyâz, makalesinde yer alan “وخلو القرآن الكريم منها” (Kur'an-ı Kerim'de Tevriyenin Olmaması) başlığı altında Kur'an-ı Kerim'de tevriyenin bulunmadığı görüşünü savunmakta ve tevriyeye örnek olarak gösterilen ayetleri incelemektedir.¹²⁶ Feyyâz, bu ayetlerin gerçekte tevriye içermediğini, aksine Allah'ın kudretini, hükümlerliğini ve sıfatlarını anlatan açık ve mecazi anlamlar taşıdığını belirtmektedir.¹²⁷

2.4. Tevriye Örneği Olarak Sunulan Ayetlerin Farklı Şekilde Yorumlanması

Tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını iddia eden Feyyâz'ın argümanlarını derinlemesine incelemek için, daha önce tevriye örneği olarak sunulan ayetlerin bu perspektiften yeniden ele alınması büyük önem taşımaktadır. Bu yaklaşım, aynı ayetler üzerinden farklı yorumların nasıl ortaya çıktığını gösterme fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda, tevriye savunucularının öne sürdüğü ayetler tek tek incelenmiş, Feyyâz'ın söz konusu ayetleri nasıl yorumladığı, hangi dilbilimsel veya belagat prensiplerini kullandığı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً :

“İşte bugün senin cesedini kurtaracağız ki, senden sonra gelenler için bir ibret olsun!”¹²⁸

Bu ayet, Firavun'un denizde boğulmasının ardından Allah'ın, onun bedenini bir ibret vesikası olarak çıkaracağını bildirmektedir. Daha önce belirtildiği üzere bazı belâgat bilginleri, ayette geçen “بدن” kelimesini “zırh” anlamında yorumlayarak tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁹ Ancak Feyyâz, bu yorumu kabul etmez. Ona göre ayette geçen “بدن” kelimesi, Firavun'un cansız bedenini ifade etmektedir. Zira ayet, Firavun'un boğulması olayını anlatmaktadır. Bu bağlamda “beden” kelimesinin “zırh” anlamında kullanılması hem dil bilgisi kurallarına hem de olayın akışına uygun değildir.¹³⁰ Ayrıca ayetin temel amacı, Firavun'un uğradığı hazin sonu gözler önüne sererek insanlara ibret vermektir. Bu nedenle, “beden” kelimesinin “zırh” anlamında kullanılması, ayetin bu amacına hizmet etmemektedir. Feyyâz, bu ayette tevriye aramak yerine, ayetin açık anlamının daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Allah'ın Firavun'un cansız bedenini bir ibret vesikası olarak çıkarması, O'nun kudretinin ve adaletinin bir göstergesidir.¹³¹

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى :

“Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.”¹³²

Bu ayet, Allah'ın Arş'a istiva etmesini bildirmektedir. Bazı belagatçılar, bu ayette geçen “استوى” (istevâ) kelimesinde tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹³³ Ancak Feyyâz, bu görüşü reddederek ayetin Allah'ın hükümlerliğini ve kudretini ifade eden mecazi bir anlam taşıdığını savunur.¹³⁴ Feyyâz, “istevâ” kelimesinin Arapçadaki farklı anlamlarını inceleyerek, bu kelimenin “yükselmek, hâkim olmak, egemen olmak” gibi anlamlar da taşıdığını belirtir.¹³⁵ Ayrıca erken dönem İslam alimlerinin bu ayeti nasıl yorumladığını inceleyen Feyyâz, bu alimlerin genellikle “istevâ” kelimesini Allah'ın sıfatlarına uygun bir şekilde, “hükümlerlik, egemenlik” anlamlarında yorumladıklarını gösterir.¹³⁶ Feyyâz, bu ayetin Allah'ı cisimleştirmeden (teşbih) ve O'nun sıfatlarını inkâr etmeden (ta'til) anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre, Allah'ın Arş'a istiva etmesi, O'nun evrene ve tüm varlıklara olan mutlak hakimiyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla Feyyâz, ayetin tevriye içermediğini, aksine Allah'ın yüceliğini ve hükümlerliğini ifade eden açık bir anlam taşıdığını savunur.¹³⁷

125 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 263-264.

126 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 264-278.

127 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 275.

128 Yunus, 10/92.

129 Suyûtî, *Mu'terakû'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân*, 1/284; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/286.

130 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 277.

131 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 277-278.

132 Tâhâ, 20/5.

133 bn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/339; Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, 3/445; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/287.

134 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 269.

135 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 269.

136 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268-270.

137 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 270.

“Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.”¹³⁸

Bu ayet, Allah'ın gökyüzünü “elleriyle” bina ettiğini bildirmektedir. Bazı belagatçılar, bu kelimenin gerçek ve mecaz şeklinde iki anlamı olduğunu; ancak ilk akla gelen “el” anlamının kastedilmediğini, Allah'ın kudreti olan ikinci anlamının kastedildiğini belirterek ayette tevriye olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁹ Ancak Feyyâz, bu yorumu reddederek ayette geçen “أَيْدٍ” (eyd) kelimenin sözlükte zaten “kudret” anlamını taşıdığını, burada herhangi bir mecâzî anlatıma gidilmemesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁰ Ayrıca Feyyâz, erken dönem İslam alimlerinin bu ayette geçen “eyd” kelimesini sözlük anlamıyla “güç, kuvvet” anlamlarında yorumladıklarını belirterek görüşünü teyit etmeye çalışmaktadır.¹⁴¹ Feyyâz, bu ayette tevriye aramak yerine, ayetin Allah'ın gücünü ve yaratma kudretini vurgulayan açık anlamının daha uygun olduğuna savunur. Ona göre, Allah'ın gökyüzünü “ellerimizle bina ettik” ifadesi, O'nun sınırsız gücünü ve yaratıcılığını vurgulayan bir mecazdır.¹⁴²

Feyyâz, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş olmasının, Arap edebiyatındaki tüm sanatların Kur'an'da da bulunması gerektiği anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre, Kur'an'ın Arapça olması, Arap edebiyatının üslubunu ve inceliklerini kullandığı anlamına gelir, ancak bu, Arap edebiyatındaki her unsurun Kur'an'da da bulunacağı anlamına gelmez.¹⁴³ Ayrıca yazar, Kur'an'ın çok yönlü ve derin anlamlar taşıyan bir metin olduğunu, ancak bu durumun tevriye sanatının Kur'an'da bulunduğu anlamına gelmediğini, Kur'an'ın zenginliğinin ve derinliğinin, onun edebi ve anlam bakımından yüksek değerinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹⁴⁴

Feyyâz'a göre, Kur'an ayetlerinde kullanılan her kelime ve ifade, tek bir kesin anlam taşımaktadır. Bu anlam, ayetin bağlamı ve Kur'an'ın genel mesajı dikkate alındığında rahatlıkla anlaşılabilir.¹⁴⁵ Tevriye gibi bir sanatın kullanılmasına gerek yoktur. Feyyâz, bu görüşünü desteklemek için çeşitli ayetleri örnek olarak göstermiş ve bu ayetlerin anlamlarını detaylı bir şekilde incelemiştir.¹⁴⁶

Yazara göre Tevriye sanatının özünde, bir kelimenin veya ifadenin birden fazla anlama gelecek şekilde kullanılması yatar. Bu sanatın temel amacı, ifadenin ilk bakışta anlaşılan anlamının arkasında gizli bir anlam barındırmasıdır.¹⁴⁷ Ayrıca tevriye sanatının doğası, okuyucuyu yanıltma veya kafa karışıklığına yol açma potansiyeli taşımaktadır.¹⁴⁸ Bu bağlamda yazar, Kur'an'ın mesajının net ve anlaşılır olması gerektiğini savunurken, Tevriye sanatının bu netliği bulanıklaştırabileceğini ileri sürer.¹⁴⁹ Bu nedenle, Tevriye sanatının Kur'an'da kullanılması, onun açık ve doğrudan iletişim kurma amacıyla çelişmektedir.¹⁵⁰

Feyyâz'ın görüşüne göre, tevriye sanatının doğası gereği içerdiği belirsizlik ve çok anlamlılık, Kur'an'ın evrensel mesajının anlaşılmasını zorlaştırabilir. Kur'an'ın farklı kültürlerden ve dillerden insanlara hitap ettiği düşünüldüğünde, Tevriye sanatının kullanımı, bu evrensel mesajın doğru bir şekilde aktarılmasını engelleyebilir.¹⁵¹

2.5. Görüşlerin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi

Tevriyenin Kur'an'da var olup olmadığı konusu, İslam düşünce tarihinde, özellikle belagat ve tefsir alanlarında, önemli bir tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışma, klasik dönemden itibaren dilciler ve müfessirler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern dönemde de akademik çalışmalar bu tartışmayı sürdürmüştür.

Tevriyenin Kur'an'da varlığını savunanlar, bu sanatın ayetlerin anlamını derinleştirdiğini ve Kur'an'ın belaga-

138 ez-Zâriyât, 51/47.

139 Kazvîni, *el-İdâh*, 267; Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 2/243; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü'l-edeb*, 2/245.

140 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 274.

141 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 273-274.

142 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 274-275.

143 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 266.

144 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 266.

145 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 267-268.

146 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268-277.

147 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 239.

148 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 265.

149 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 267.

150 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 268.

151 Feyyâz, “et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'âni'l-Kerimi minhâ”, 279.

teni artırdığını savunur. Onlara göre, tevriye sanatı, Kur'an'ın edebi zenginliğini ve çok katmanlı anlamlarını ortaya koyar. Bu görüşe göre, tevriye, Kur'an'ın mesajını daha etkili bir şekilde iletmesine yardımcı olur. Tevriyenin Kur'an'da varlığını reddedenler ise, bu sanatın belirsizlik ve çok anlamlılık içerdiğini, bu durumun Kur'an'ın net ve anlaşılır mesajını bulanıklaştırabileceğini savunur. Onlara göre, Kur'an'ın mesajı açık ve doğrudan olmalıdır.

Tevriyeyi savunanlar, tevriyeyi Kur'an'ın belagatli üslubunun bir göstergesi olarak değerlendirmişlerdir. Onlar, Kur'an'ın Arap edebiyatının üslubunu ve inceliklerini kullandığını, bu nedenle tevriye gibi sanatsal unsurların Kur'an'da bulunmasının doğal olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, Kur'an, Arap edebiyatının zenginliklerini ve inceliklerini kullanmak suretiyle, daha etkili bir şekilde mesajını iletir. Ancak, karşı çıkanlar, Kur'an'ın Arap diliyle indirilmiş olmasının, Arap edebiyatındaki tüm sanatların Kur'an'da da bulunması gerektiği anlamına gelmediğini savunmuşlardır. Onlara göre, Kur'an'ın zenginliği ve derinliği, onun edebi ve anlam bakımından yüksek değerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre, Kur'an'ın mesajı, Arap edebiyatının sanatlarından bağımsız olarak, kendi içinde zengin ve derindir.

Tevriyenin varlığını savunanlar, bu sanatın ayetlerin anlamını zenginleştirdiğini ve okuyucuyu derin düşünmeye sevk ettiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, tevriye, okuyucuyu Kur'an'ın mesajını daha iyi anlamaya ve derinlemesine düşünmeye teşvik eder. Fakat buna karşı çıkanlar, tevriyenin doğası gereği içerdiği belirsizlik ve çok anlamlılığın, Kur'an'ın evrensel mesajının doğru bir şekilde aktarılmasını engelleyebileceğini savunur. Bu görüşe göre, tevriye, Kur'an'ın mesajını karıştırmaya ve anlamını bulanıklaştırmaya neden olabilir.

Kanaatimizce bu tartışmanın temel nedeni, “tevriye” kavramının terim anlamı ve kullanım amacından kaynaklanmaktadır. Zira tevriye, kısaca “biri yakın, diğeri uzak en az iki anlamı bulunan bir lafzın, gizli bir karine ile uzak anlamının kastedilmesi” olarak tanımlanır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, tevriyede kastedilen anlamı kasıtlı olarak muhataptan gizleme ve onu yanıltma amacı bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da tevriyenin bulunmadığını savunanların görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü bu düşünce, Kur'an'ın yol gösterici ve açıklayıcı prensibiyle açıkça çelişmektedir.

Bu çelişkinin ortadan kaldırılması için ya tevriyenin kullanım amacı farklı yorumlanmalı ya da terim anlamında birtakım değişiklikler yapılmalıdır. Örneğin, “tevriyenin genelde bir anlamı muhataptan kasıtlı olarak gizleme amacını içerdiği, ancak bazen muhatapı derin düşünmeye sevk etme amacıyla da kullanılabileceği” şeklinde bir yorum ile kullanım amacının sadece gizleme olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu şekilde anlaşıldığında, tevriyenin Kur'an'ın net ve açıklayıcı mesajı ile çelişmeyeceği söylenebilir.

Tevriye kavramında yapılacak bir yorum da söz konusu tartışmalara bir çözüm getirebilir. Örneğin “tevriye (anlamı gizleme) kavramının sadece bilinçli gizleme anlamına gelmediği bazen ibareden kaynaklı bir “teverri”den (anlamın gizli kalması) de bahsetmek mümkündür” şeklinde bir yorum ile tevriyenin terim anlamı genişletilebilir. Zira, Kur'an'ın çok anlamlı bazı kelimeleri kullanması, muhatapın yüzeysel bir okumada ilk etapta zihninde en çok kullanılan anlamın belirmesine ve böylece asıl kastedilen anlamın gözden kaçmasına neden olabilir. Dolayısıyla, ibareden kaynaklı anlamın muhatap tarafından gizli kalması; ancak biraz düşünmesi ile anlamın belirginleştiği söylenebilir.

Bu tartışmaların ortaya çıkmasının bir diğer sebebi, belagat alt dallarındaki terimlerin birbirine karıştırılması veya yanlış bir şekilde karşıt olarak algılanmasıdır. Örneğin, bir ifade meânî açısından «müsned ileyh», beyan ilmi açısından “meczaz” ve bedi ilmi açısından “tevriye” olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, istiare veya kinaye içeren bir ifade veya cümlenin bedi ilmi açısından tevriye olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu kavramların birbiriyle çelişkili gibi algılanması, söz konusu tartışmaların ortaya çıkışında önemli bir etken olarak görülmektedir.

Sonuç

Tevriye sanatı, Arap edebiyatının en zarif ve düşündürücü belagat unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kelimenin hem yakın hem de uzak anlamlarını ustaca kullanarak, okuyucuyu derin düşünmeye sevk eden bu sanat, metinlere çok katmanlı bir anlam zenginliği katmaktadır. Tevriyenin bu özelliği, onu sadece edebi bir süs olmaktan çıkarıp, düşünce ve ifade derinliğini artıran güçlü bir retorik araca dönüştürmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de tevriye sanatının varlığı konusu, İslam alimleri arasında asırlardır süregelen canlı bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma, Kur'an'ın edebi inceliklerini anlama çabasının yanı sıra, ilahi mesajın yorumlanması ve anlaşılması konusundaki farklı yaklaşımları da yansıtmaktadır. Sekkâkî, Kazvînî ve Suyûtî gibi klasik dönem alimleri, Kur'an'da tevriyenin varlığını savunarak, bu sanatın ilahi kelamın belagatini ve derinliğini artırdığını ileri sürmüşlerdir. Bu alimler, tevriyenin Kur'an ayetlerinde kullanımının, okuyucuyu daha derin düşünmeye ve ayetlerin çok boyutlu anlamlarını keşfetmeye teşvik ettiğini savunmuşlardır.

Öte yandan, Teftâzânî gibi bazı alimler, Kur'an'da tevriye için verilen örneklerin tevriye içermediği; aslında mecaz veya istiare gibi diğer belagat sanatlarına ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş, Kur'an'ın mesajının açık ve net olması gerektiği düşüncesinden hareketle, tevriyenin potansiyel belirsizliğine karşı bir itiraz niteliği taşımaktadır.

Günümüzde de bu tartışma, çağdaş Arap edebiyatı ve İslam araştırmaları alanında canlılığını korumaktadır. Muhammed Cabir el-Feyyâz gibi çağdaş belagatçılar, Kur'an'ın evrensel mesajının netliği ve anlaşılabilirliği üzerinde durarak, tevriyenin Kur'an'da bulunmadığını savunmaktadırlar. Bu yaklaşım, tevriyenin çok anlamlılığının ve potansiyel belirsizliğinin, Kur'an'ın açık ve evrensel mesajıyla çelişebileceği endişesini yansıtmaktadır.

Tevriyenin Kur'an'da kullanılıp kullanılmadığı konusundaki bu farklı görüşler, aslında tevriye sanatının doğası ve işlevi hakkındaki farklı anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Eğer tevriye, okuyucuyu yanıltmak veya mesajı gizlemek için kullanılan bir araç olarak görülürse, Kur'an'da yeri olmadığı düşünülebilir. Ancak tevriye, okuyucunun aktif katılımını teşvik eden, düşünce ufkunu genişleten ve metnin anlamını zenginleştiren bir araç olarak kabul edilirse, Kur'an'daki varlığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

Bu tartışmalar, Kur'an'ın edebi ve retorik özelliklerinin daha derin anlaşılması için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Aynı zamanda, kutsal metinlerin yorumlanmasında edebi sanatların rolü ve önemi hakkında daha geniş bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Tevriye sanatının Kur'an'daki potansiyel varlığı, ilahi mesajın çok boyutluluğunu ve derinliğini vurgulamakta, aynı zamanda okuyucuyu ayetler üzerinde daha fazla tefekkür etmeye davet etmektedir.

Sonuç olarak, tevriye sanatı, Arap edebiyatının zengin mirasının önemli bir parçası olarak, metinlere derinlik ve incelik katmaya devam etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de tevriyenin varlığına dair süregelen tartışmalar, İslami ilimlerde ve Arap edebiyatında canlı bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Bu tartışmalar, Kur'an'ın edebi mucizesini anlamak, ilahi mesajın çok katmanlı yapısını keşfetmek ve kutsal metnin yorumlanmasında farklı yaklaşımların önemini vurgulamak açısından büyük değer taşımaktadır. Gelecekteki araştırmalar, tevriye sanatının Kur'an tefsirindeki potansiyel rolünü daha derinlemesine inceleyerek, İslami ilimlere ve Arap edebiyatına yeni bakış açıları kazandırabilir. Bu çalışmalar, aynı zamanda kutsal metinlerin edebi analizinde interdisipliner yaklaşımların önemini de vurgulayacaktır.

Kaynakça

- Alevî, Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini el-. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-asriyye, 2002.
- Atik, Abdülazîz. *İlmü'l-bedî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye. Erişim 26 Temmuz 2024.
- Bahâüddîn es-Subkî, Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkafî. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. I-IX Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, 67-92.
- Cenâhî, Hasan b. İsmâil b. Hasan b. Abdurrazzâk el-. *Min Kadâyâ'l-belâğati ve'n-nakdi 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*, 1402.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tacü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Coşkun, Menderes. "Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler". *Journal of Turkish Studies* 2/Volume 2 Issue 4 (21 Ekim 2019), 248-261.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Esrâru'l-belâga fî ilmi'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.
- Dusûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-'asriyye, 2007.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi. *Garîbû'l-hadis*. thk. Muhammed Abdülmuin Han. Haydarabad: Mektebetu Daireti'l-Maari-fî'l-Osmaniyye, 1384.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-lüga*. thk. Muhammed Ivaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türaş, 2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Feyyâz, Muhammed Câbir. "et-Tevriye ve hulûvvi'l-Kur'ânî'l-Kerimi minhâ". *El-Mecma'ü'l-'İlmîyyü'l-'Irâkî* 2 (1983), 232-279.
- Feyyûd, Abdufettâh Besyûnî. *İlmü'l-bedî*. Kahire: Dârü'l-Âlemi's-Sakafiye, 1998.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Misrî. *Hâşiyetu's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yusûf. *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâu'l-kalem, ts.
- Halêbî, Şehâbuddîn Mahmûd. *Hüsnu't-Tevessül ilâ Sinâ'ati't-Terassul*. Mısır: el-Matba'atü'l-Vehbiyye, 1298.
- Halife, Ahmed Abdülmecîd. "Belâgatü't-tevriye ve eseruha fî te'vili'-âyâtî'l-Kur'ânîyye". *Mecelletü külliyyeti'l-âdâb Câmîatü'z-Zakâzık* 56 (2011), 1-45.
- Haşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Ebî'l-Isba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Misrî. *Tahrîrû't-tahbîr fî sinaati's-şi'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'an*. Kahire : el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuunî'l-İslamiyye, 1383.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Makâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû'l-Mehasin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali. *Hizanetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilal, Dâru'l-Bihâr, 2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Münkız, Ebû'l-Muzaffer Müeyyidüddeve Üsâme b. Mürşid. *el-Bedî fî nakdi's-şi'r*. [Kahire] : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1960.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-ezdâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü'n-Nazım, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Abdullah İbn Malik. *el-Misbah fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf. [Kahire]: Mektebetü'l-Âdâb, 2001.
- İsferâyînî, Ebû İshâk 'İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. 'Arabşah. *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Lâşîn, Abdülfettah. *el-Bedî fî dav'i esâlibi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1999.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tetavvürühâ*. Bağdat: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irakî, 1986.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmu'l-belâga: el-Beyân el-meân el-bedî*. Beyrut: Karacan Yay., 2. Basım, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârul'l-kalem, 1996.
- Muhammed Alî, Aşrî Muhammed. "et-Tevriye Dirase Tedâvuliyye". *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-ulûm* 35/112 (2018), 179-220.

- Muhammed Ebû Musa, Muhammed. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî'd-dirâsâtî'l-belâgiyye*. Kahire: Dâru't-Tezamün, 1988.
- Mut'inî, Abdülazim İbrâhim Muhammed el-. *Hasaisü't-ta'biri'l-Kur'âni ve simatuhü'l-belagiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Mütevellî, Numan Abdüsseî. *Efâvîkü't-tevriye Hilvetü'l-kelâm ve Müt'atü'l-efhâm*. Dısûk: Dâru'l-İlmi ve'l-İmân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2020.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b Abdülvehhab b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûnî'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Rabî'î, Ekrem Ferac er-. *el-Hitâbü'l-i'lâmi ve taktikü isti'mâl müfâarakatü't-tevriye*. Kahire: Dâru'l-Fecr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2017.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir = Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Bugyetü'l-idâh li-Telhîsi'l-Miftâh fî ulûmî'l-belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Saraç, M. A. Yekta. "Tevriyedeki İham". İlmî Araştırmalar 13 (2002), 133-149.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed. *Miftâhü'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddin Muhammed. *Hâşiyetü's-siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-mutavvel*. Kum: Menşûrâtü'r-Radî, 1983.
- Sultan, Münîr. *el-Bedî Te'sîl ve Tecdîd*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1986.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. el-Hey'e-tu'l-Misriyye el-âme li'l-kitâb, 1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî ulûmî'l-luga ve envâihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Mu'terakü'l-akran fî i'cazi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Şîrâzî, Seyyid Murteza el-Hüseyinî. *Risâle fî't-tevriye mevdûan ve hükmen*. Necef: Müessetü't-Tükâ es-Sekâfiye, 2018.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftahi'l-ulûm*. Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Muhtasarü'l-meânî*. Kum: Dâru'l-fîkr, 1411.
- Tibi, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütühü'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.
- Zagde, İbtisam - Karha, Akile. *Belâgatü't-tevriye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm sûretü'n-Nisâi enmûzecen*. Cicele: Cicele Üniversitesi, Lisans Tezi, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1986.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah . *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Extended Abstract

Tawriya, a sophisticated rhetorical device in Arabic literature, adds layers of meaning to text by employing a word or phrase with both an apparent and a deeper, often concealed, meaning. This article delves into the complex debate surrounding tawriya's presence and function within the Quran, examining the perspectives of classical and contemporary scholars. This debate is not merely an academic exercise; it touches upon fundamental questions about the nature of divine revelation, the interpretation of sacred texts, and the very essence of communication between the divine and humanity.

The article begins by laying a solid foundation for understanding tawriya. It meticulously traces the term's etymological roots, revealing its connection to concepts of concealment and unveiling. This etymological exploration illuminates the core of tawriya: the art of subtly revealing a hidden truth while simultaneously veiling it within a more readily apparent meaning. The article then distinguishes tawriya from related literary devices such as metaphor, allusion (kinaya), and istiḥdam (double use of a word). While these devices share some common ground with tawriya, the article emphasizes the unique characteristic of tawriya: the *intentional* concealment of a secondary meaning behind a more readily apparent one. This intentionality is crucial, as it distinguishes tawriya from mere ambiguity or coincidence.

To further clarify the concept, the article categorizes tawriya into four distinct types: murrashsha (strong), mubayyana (clear), mujarrada (plain), and muhayya'a (prepared). Each type is illustrated with examples from Arabic poetry, demonstrating the versatility and nuanced application of this rhetorical device. Murrashsha tawriya, for instance, uses a prominent feature related to the apparent meaning to further obscure the intended meaning. Mubayyana tawriya, on the other hand, includes an element that directly points to the intended meaning, making the tawriya more readily apparent. These categories provide a framework for analyzing the different ways in which tawriya can be employed, highlighting its adaptability to various contexts and purposes.

The article then shifts its focus to the significance of tawriya in Arabic literature. It emphasizes tawriya's ability to add depth and complexity to texts, stimulating intellectual engagement and encouraging readers to actively participate in the process of meaning-making. Moreover, tawriya offers a nuanced approach to communication, allowing for the expression of sensitive or contentious matters with a degree of subtlety and diplomacy. This aspect of tawriya is particularly relevant in social and political contexts where direct expression might be met with resistance or hostility.

The core of the article examines the long-standing debate surrounding tawriya in the Quran. It notes the scarcity of explicit references to tawriya, or similar rhetorical terms, in early Quranic commentaries. This absence is attributed to the nascent stage of rhetorical studies during that period. The article then traces the evolution of rhetorical analysis in Quranic interpretation, highlighting the pivotal role of scholars like Abd al-Qahir al-Jurjani in establishing rhetoric as a key tool for understanding the Quran's eloquence. This development culminated in the extensive use of rhetorical devices by al-Zamakhsharī in his influential commentary, "al-Kashshāf." However, al-Zamakhsharī's use of the term "tahyil" introduces ambiguity, as its precise relationship to tawriya remains a point of contention.

With Sakkaki, rhetorical terminology gained greater clarity, and he explicitly championed the presence of tawriya in the Quran. He cited verses like 20:5 ("The Most Gracious is established on the Throne") and 39:67 ("And the earth entirely will be [within] His grip on the Day of Resurrection, and the heavens will be folded in His right hand") as evidence. These verses, according to Sakkaki, demonstrate how tawriya can be used to convey profound theological concepts without resorting to anthropomorphic interpretations of divine attributes. Subsequent scholars like Qazwīnī, Nuwayrī, al-Subkī, Ibn Hajar, and al-Suyutī built upon al-Sakkakī's work, further developing the argument for tawriya in the Quran and offering numerous additional verses as examples.

The article then presents the counterarguments against the presence of tawriya in the Quran, focusing on the influential critique of al-Taftāzānī. Referencing al-Zamakhsharī and al-Jurjanī, al-Taftāzānī argued that the verses presented as examples of tawriya were, in fact, instances of metaphor or representation (tamsil). He emphasized the importance of understanding the holistic meaning of the verses rather than fixating on individual words, suggesting that a focus on tawriya could lead to a fragmented and distorted understanding of the Quran's message. Contemporary scholars like Hasan al-Jinahi and Muhammad Jābir al-Fayyāz have echoed al-Taftāzānī's skepticism, with al-Fayyāz categorically rejecting the presence of tawriya in the Quran. Al-Fayyāz argues that tawriya's inherent ambiguity contradicts the Quran's emphasis on clarity and directness, potentially leading to misinterpretations and undermining its role as a guide for humanity. He proposes that what some perceive as tawriya in the Quran is actually the skillful use of metaphor or polysemous words, reflecting the richness and depth of the Arabic language rather than

a deliberate attempt to conceal meaning.

The article concludes by summarizing the key arguments on both sides of the debate, highlighting the complexities and nuances of the issue. It suggests that the disagreement stems from differing interpretations of tawriya's purpose and function. If tawriya is understood primarily as a means of deception or obfuscation, it seems incompatible with the Quran's role as a source of divine guidance. However, if viewed as a rhetorical tool for encouraging deeper reflection, stimulating intellectual curiosity, and enriching the understanding of the divine message, its presence in the Quran becomes more plausible. The article emphasizes the importance of this ongoing debate for a deeper understanding of the Quran's literary and rhetorical features, and for broader discussions on the role of literary devices in interpreting sacred texts. It suggests that the potential presence of tawriya highlights the multidimensionality of the divine message, inviting readers to engage in a more profound and nuanced contemplation of the Quran's verses. The debate, therefore, is not simply about the presence or absence of a specific rhetorical device, but about the very nature of divine communication and the ways in which humans engage with sacred texts.