

Makalenin Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 06.12.2025
Kabul Tarihi : 27.03.2026



<https://doi.org/10.29029/busbed.1837472>

KUR'ÂN'IN BELÂGAT DOKUSUNDA İHTİRÂS SANATI: ANLAMIN KORUNMASI VE ÜSLÛBÎ DEĞER

Mansur YAYLA¹

ÖZ

İhtirâs sanatı, belâgat ilmi içerisinde sınırlı biçimde ele alınmış olsa da Kur'ân-ı Kerîm'in beyan yapısında anlamı tahkim eden ve ifadeyi tamamlayan bir anlatım özelliği olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte sahip olduğu öneme rağmen bu sanatın gerek klasik belâgat eserlerinde gerekse tefsir literatüründe yeterince sistematik bir biçimde ele alınmadığı görülmektedir. Klasik kaynaklarda ihtirâs kavramına farklı adlandırmalar ve sınırlı anlam çerçeveleri içinde temas edilmeyle birlikte kavramın sistematik bir tanıma kavuşturularak müstakim bir belâgat terimi hâline gelmesi belâgat literatürünün gelişim sürecinde nispeten geç bir aşamada gerçekleşmiştir. Klasik literatürdeki bu görünüm dikkate alınarak çalışmada ihtirâs sanatının üslûp özelliklerinin ortaya konulması, Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanım örneklerinin tespit edilmesi ve söz konusu sanatın taşıdığı özgün belâgat inceliklerinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda İhtirâs sanatının öğretici işlevi ve yönlendirici yönü göz önünde bulundurularak Kur'ân'ın hitabet gücü ve anlam derinliği üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırma sonucunda, ihtirâsın Kur'ân'ın beyânî yapısı içindeki yeri belirlenmiş ve bu sanatın tefsir ile belâgat açısından taşıdığı öneme dikkat çekilmiştir. Ayrıca ihtirâs sanatı, anlam ve bağlam bakımından yakınlık taşıdığı bazı belâgat sanatlarıyla zaman zaman karıştırılmıştır. Bu durum ihtirâsın ayırt edici özelliklerinin belirlenmesini ve kavramın sınırlarının açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir tespit, Kur'ân'daki edebî sanatların daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Çalışma, Kur'ân'ın dil ve üslup yapısı içinde ihtirâs sanatının işlevini ortaya koymakta, bu sanatın anlamı hangi yönlerden muhafaza ettiğini ve ilâhî kelâmın bütünlüğüne nasıl bir katkı sunduğunu değerlendirmektedir. Elde edilen bulgular, ihtirâs sanatının edebî bir üslup unsuru olmakla birlikte Kur'ân'ın beyan mucizesini somutlaştıran semantik bir koruma mekanizması olduğunu da ortaya koymaktadır. Sonuç olarak ihtirâs sanatı, Kur'ân'ın anlam derinliğini besleyen, retorik güzelliğini pekiştiren ve beyânî bütünlüğünü sürdüren seçkin bir ifade üslubu olarak ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, İhtirâs sanatı, Tekmilî ihtirâs, Anlam koruma, Estetik işlev

¹Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, myayla@erzincan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6888-6184>

Article Type : Araştırma Makalesi
Date Received : 06.12.2025
Kabul Accepted : 27.03.2026



 <https://doi.org/10.29029/busbed.1837472>

RHETORICAL DEVICE OF İHTİRĀS IN THE QUR'ĀN: PRESERVING MEANING AND STYLISTIC VALUE

Mansur YAYLA¹

ABSTRACT

Although the rhetorical device of ihtirās has been discussed only briefly within the discipline of rhetoric, it stands out as a stylistic feature that reinforces meaning and completes expression in the discursive structure of the Qur'ān. Despite its importance, however, this device has not been examined in a sufficiently systematic manner either in classical rhetorical works or in the literature of Qur'ānic exegesis. In classical sources, the concept of ihtirās is mentioned under different names and within relatively limited semantic frameworks. For this reason, the emergence of ihtirās as a clearly defined and independent rhetorical term took place relatively late in the historical development of rhetorical literature. Considering this situation in the classical tradition, the present study aims to reveal the stylistic characteristics of ihtirās, to identify its occurrences in the Qur'ān, and to analyze the distinctive rhetorical subtleties associated with this device. In this context, particular attention is given to the instructive and guiding function of ihtirās in Qur'ānic discourse. Accordingly, the study examines the role of this device in strengthening the rhetorical force of Qur'ānic expression and in enriching the semantic depth of the text. The findings indicate that ihtirās occupies a distinctive place within the declarative structure of the Qur'ān and holds importance from the perspectives of both rhetoric and Qur'ānic exegesis. At the same time, the study shows that ihtirās has sometimes been confused with certain rhetorical devices that share similarities with it in meaning and context. Clarifying the distinctive features and conceptual boundaries of ihtirās contributes to a more accurate understanding of the literary devices found in the Qur'ān. Overall, the study demonstrates that ihtirās functions not only as a stylistic element but also as a semantic mechanism that preserves meaning and contributes to the coherence and rhetorical richness of Qur'ānic discourse.

Keywords: Rhetoric, The Art of İhtirās, Takmīlī İhtirās, Semantic Preservation, Aesthetic Function

¹Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, myayla@erzincan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6888-6184>

1. GİRİŞ

Belâgat ilminin teorik çerçevesi ve bu sahada teşekkül eden ilmî birikim dikkate alındığında Kur'anî beyanın, engin bir dil ufku içerisinde şekillendiği ve belâgatın en yüksek tezahürlerini bütün boyutlarıyla yansıtan mükemmel bir üslup sergilediği görülür. Nitekim Kur'an'ın beyanı, tertipte düzenlilik, üslupta letafet ve manada açıklık ile nitelendirilmiş, bu yönleriyle belâgatın temel ilkelerini en mükemmel biçimde ortaya koymuştur. Söz konusu nitelikler aracılığıyla muhatap, maksadı kavramada herhangi bir tereddüt yaşamamakta ve ifadelerin çağrışımlarında karışıklığa düşmemektedir. Böylelikle Kur'an, kalp ve akıl arasındaki uyumu gözeterek, manalarını muhatabına bir bütünlük içinde ulaştırmaktadır (el-Cessâs, 1415, s. 3/270; er-Rummânî, 1976, s. 75). Bunun yanı sıra Kur'an'ın mucizevî üslubu, sahip olduğu çok yönlü ve çeşitli özellikler sayesinde emsalsiz bir otorite kazanmış, inananların dahi gönüllerine derinlemesine nüfuz ederek iç dünyalarında kalıcı ve sarsılmaz bir etki bırakmıştır. İşte bu üstün vasıflar, âlimlerin Kur'an'ın dilini derinlemesine incelemeye yönelmelerine zemin hazırlamış, cümle ve üslup düzeyinde saklı olan incelikleri çözmeye çalışmalarının en temel sebeplerinden biri olmuştur. Bu ilmî yöneliş aynı zamanda Allah'ın, kullarına yönelik muradını en sahih biçimde kavrama arzusuyla da doğrudan irtibatlıdır. Zira Kur'an'ın üslubu, sadece edebî ve belâgat açıdan değil aynı zamanda ilâhî maksadın idrakine giden yolu açan bir anahtar olarak işlev görmektedir (el-Bâkîllânî, 1997, s. 17). Kur'an'ın belâgat ufku içinde birçok sanat öne çıkmaktadır. Bunlar arasında ihtirâs üslubu, Kur'an'ın edebî yönünü ortaya koyan ve lafız ile terkip tercihlerinde sergilenen derin titizliği yansıtan bir belâgat unsuru olarak seçkin bir konum kazanmıştır. Kur'an'ın üslubuna bağlı her bir sanat gerek müstakil bir biçimde gerekse metinle bütünlük olarak kendine has özellikler taşımaktadır. İhtirâs ise belâgat literatüründe bazı âlimler tarafından itnâbın bir çeşidi, bazıları tarafından bedî ilmine ait bir unsur olarak kabul edilmiştir ('Anûd bint Ahmed, 2021, s. 12381; ed-Desûkî, t.y., s. 2/712). Bir belâgat sanatı olarak ihtirâs, mütekellimin, sözünde yanlış anlaşılma ihtimali bulunduğunu sezdiğinde, bu ihtimali ortadan kaldırmak amacıyla söze açıklayıcı bir lafız eklemesidir (es-Sübki, 1423, s. 1/613). Bu yöntem, muhatap ile söz arasındaki irtibatı koparmadığı gibi onu daha da sağlamlaştırır. Netice itibarıyla ihtirâsın, belâgatte makbul bir işlev görmesi ancak onarıcı ve tamamlayıcı bir amaca hizmet etmesiyle mümkündür. Aksi takdirde söz, basit bir tekrar ya da gereksiz bir uzatma olmaktan öteye geçmez.

Belâgat bağlamında ihtirâsın faydalarını iki temel noktada değerlendirmek mümkündür. İlk olarak, lafızdan doğabilecek muhtemel bir yanlış anlamayı gidererek, muhatabın zihninde kelâmın doğruluk yönünü pekiştirir. Bu şekilde mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimde kelime seçimi veya tertipten kaynaklanan eksiklik giderilir. Böylece ifade, edebî bir üsluba sahip olarak meramın aktarımında kusurdan arınır ve mana bakımından da bütünlük kazanır. İkinci olarak ihtirâs, muhatabın aklına ve duygularına eş zamanlı hitap eden önleyici bir belâgat hamlesi olarak işlev görür ve muhtemel yanlış anlamaları daha baştan bertaraf eder. Faydaları göz önüne alındığında ihtirâs, edebî bir cümlede bazen sözün kuruluşundaki bir zayıflığın işareti gibi görünse de aslında mütekellimin ince zekasına, derin kavrayışına ve muhatabına verdiği değere tanıklık eden bir sanat olarak dikkat çeker (Ahmed Fethî Ramazân, 2009). Kur'an'ın belâgat dokusu içinde ise ihtirâs, ifade zarafetini ve anlam inceliğini en belirgin biçimde yansıtan özgün bir üslup vasfı olarak öne çıkar. Her şeyden önce ihtirâs sanatı, Kur'an'ın i'câz boyutlarından birini görünür kılarak belâgatın, insanı Allah'a davet sürecindeki işlevini, ilâhî hitabın muhatap üzerindeki derin tesirini ve anlam örgüsündeki inceliği gözler önüne sermektedir. Bu yönüyle ihtirâs, edebî bir sanat olmanın ötesinde, Kur'an'ın bedî' ilmi kapsamında zaruri bir estetik unsur olarak nazmın iç ahengini yansıtan, anlam derinliğini pekiştiren ve özgün bir ifade biçimiyle farklılığını ortaya koyan bir üslup özelliği taşır (Henân bint Kâsım, 1434, s. 61).

Bilindiği üzere belâgat üslubu, Kur'an'ın cümle yapısında bağlama uygun olarak, gerektiği ölçüde ve anlamı derinleştirecek biçimde kullanılmıştır (el-Hattâbî, 1976, s. 27). Özellikle ihtirâs üslubunun, Kur'an-ı Kerim'de itikad, şeriat, ahlâk, kıssa ve haberler gibi pek çok tematik alanda yoğun biçimde örneklerine rastlanır. Bu durum, ihtirâs sanatının kuşatıcılığı ve çeşitliliğini ortaya koymakta, Kur'an hitabının farklı söylem türlerinde nasıl vazgeçilmez bir unsur haline geldiğini de açıkça göstermektedir. İhtirâs sanatı, dikkat çekici bir diğer yönüyle Kur'an'ın hidayet boyutunu da ortaya koyar. Çünkü bu sanat, muhatabın zihninde belirebilecek yanlış anlamaları giderir, Kur'an'dan istifade etme ve hidayete erişme sürecinde karşılaşılabilecek kavramsal engelleri bertaraf etmeyi hedefler. Bunun yanı sıra üslup, eğitimsel yönü belirgin bir yöntem olarak bireye, söz ve davranışlarında nasıl ihtiyatlı olması gerektiğini de öğretir. Böylece ihtirâs, sadece bir ifade biçimi olmaktan ziyade ahlâkî ve pedagojik bir işlev üstlenen özgün bir üslup özelliğine de sahiptir. Son olarak ihtirâs sanatı, Kur'an'ın edebî üslubuna kuşkuyla yaklaşan ya da ona itiraz yönelten kimselere karşı sağlam bir savunma hattı oluşturur. Zira bu sanat, söylem düzeyinde tedbirli, muhkem ve maksat bakımından bütünlük arz eden bir ifade tarzı olarak, söz konusu şüphe ve itirazlara karşı Kur'an'ın metinsel yapısında ve anlam örgüsünde sergilediği tutarlılığı ve sağlamlığı gözler önüne serer (Muhammed Seyyid Sa'd Muhammed, 2017, ss. 421-422). Böylesine önemli gerekçeler Kur'an özelinde ihtirâs sanatının incelenmesi hem anlamı koruma işlevi hem de üslûbî katkısı bakımından önemli bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Türkçe literatürde bu konuya dair müstakil bir çalışmanın bulunmaması, meselenin ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Belâgat eserlerinde ihtirâs, çoğunlukla diğer belâgat konuları içinde ele alınmakta ve bu durum kavramın anlam alanının sınırlı biçimde ortaya konulmasına yol

açmaktadır. Bu çalışma ise ihtirâs sanatını lügat, tefsir ve belâgat literatürü çerçevesinde tarihsel seyri dikkate alarak incelemekte ve kavramın anlam alanını kronolojik olarak takip etmekte ve benzer belâgat terimleriyle ilişkisini karşılaştırmalı biçimde analiz etmektedir. Bu çerçevede ihtirâsın belâgat geleneği ile tefsir birikimi içerisindeki gelişimi ortaya konulmakta ve klasik ile çağdaş tefsirlerdeki örnekler üzerinden Kur'ân'ın üslûbundaki yeri ve işlevi belirlenmektedir.

2. İHTİRÂS KELİMESİNİN ANLAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Lügavî zeminde ihtirâs kelimesinin türediği *h-r-s* kökü, üç temel semantik alanıyla öne çıkmaktadır. Birinci alan, askeri ve güvenlik bağlamında “muhafaza etmek, korumak, gözetmek” anlamlarını ifade eder. Bu çerçevede *hâris* (حارس) güvenliği sağlayan kimseyi, *haras* (حَرَسَ) sultanı korumakla görevli muhafızlar topluluğunu ve *harasiyy* (حَرَسِي) ise bu topluluk üyelerinden her bir ferdi ifade eder (el-Cevherî, 1407, s. 3/916; İbn Fâris, t.y., s. 2/38). İkinci alan, “zaman, devir, dönem” anlamlarını yansıtan mecazi bir kullanımı temsil eder (es-Sâhib b. Abbâd, 1414, s. 2/480; İbn Side, 1421, s. 3/182). Üçüncü alan ise korunması gereken mala yönelik ihlal durumlarını ifade eden bir anlam boyutuna işaret etmektedir. Nitekim “gece çalınan koyun” örneğinde olduğu gibi bu kullanım, doğrudan koruma eylemine değil, koruma altındaki bir şeyin çalınması veya zarara uğraması durumuna odaklanmaktadır (el-Ezherî, 2001, s. 4/173; el-Halîl b. Ahmed, t.y., s. 3/137). Kökün *ifti'âl* kalıbından türeyen *ihtirâs* kelimesi ise sözlüklerde “söz ve eylemlerde tedbirli olmak, tehlikeyi zamanında sezip ihtiyatlı davranmak, içte gizli tehlikelere karşı uyanık bulunmak” anlamlarında daha geniş bir semantik çerçeveyi karşılamaktadır (İbn Manzûr, 1414, s. 6/48). Özellikle (أَحْرَسَ مِنَ الْكَلْبِ السَّائِتِ وَالْمَاءِ الرَّائِدِ) “sessiz köpekten ve durgun sudan sakın” şeklindeki meşhur Arap atasözü, kelimenin “sakınmak” anlamını teyit eden en belirgin örneklerden biridir (Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, 1429, s. 1/471). *İhtirâs* kelimesi ayrıca hırsızlık bağlamında mecazî bir kullanıma da sahiptir. Nitekim meradan çalınan koyun için *ihtirâs* kelimesi kullanılırken, koyun çalan kimseye *muhtaris*, çalınan koyuna da *harîse* denilmektedir (ez-Zebîdî, 1965, s. 15/531). Bu kullanım, kelimenin korunması gereken bir nesneye işaret etmek bakımından, aslî anlamı ile bağımlı bütünüyle koparmadığını göstermektedir.

İstilahta ise ihtirâs kelimesi, farklı disiplinlerde eser vermiş müellifler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Kudâme b. Câfer (ö. 337/948), döneminde ihtirâs kavramının karşılığı olarak da kullanılan tekmiî sanatını, “şairin bir anlamı ifade etikten sonra, o anlamın doğruluğunu ve güzelliğini tamamlayan bütün unsurları eksiksiz biçimde zikretmesidir.” şeklinde tanımlamıştır (Kudâme b. Ca'fer, 1302, s. 49). Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) de ihtirâs ile tekmiî aynı anlam dairesinde “sözde, maksada aykırı bir anlam vehmi doğurabilecek bir ifade bulunduğu, bu vehmi ortadan kaldıracak bir unsurun eklenmesi” olarak tarif eder (el-Kazvîni, t.y., s. 3/208). Zerkeşî (ö. 794/1392) ise ihtirâsı müstakil bir belâgat terimi olarak ele almaktan ziyade Kur'ân'ın edebî yapısında anlamın açıklığı ve tekid ilkesi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre ihtirâs, sözün uzak bir ihtimale açık olması durumunda, bu ihtimali ortadan kaldıracak bir unsurun ifadeye eklenmesidir. Bu tanımıyla Zerkeşî, önceki belâgatçıların ihtirâsa dair yaklaşımlarıyla büyük ölçüde paralel bir tutum sergiler (ez-Zerkeşî, 1376, s. 3/64). Kur'ân ilimleri ve diğer ilim alanlarında eser telif eden müelliflerin tanımları da genellikle bu anlam çerçevesinde şekillenmiştir. Bununla birlikte Kazvîni'nin tanımı, ihtirâs kavramına dair en kapsamlı ve sistematik yaklaşım olarak kabul edilir. Yapılan tanımlardan hareketle ihtirâs, “sözden doğabilecek muhtemel yanlış anlamları gidererek maksadın daha açık ve eksiksiz biçimde ortaya çıkmasını temin eden tamamlayıcı bir sanat” olarak tanımlamak mümkündür. Buna göre ihtirâs, konuşmacının sözünden muradın dışında bir anlamın vehmedilmesi hâlinde, bu vehmi ortadan kaldıracak bir unsurun ifadeye eklenmesine dayanır (Ahmed b. İbrâhîm, t.y., s. 205; el-Kâdî Abdünnebi b. Abdürresûl, 1421, s. 1/39). Örneğin “لَا يَحْطَمَنَّكَ سَلِيمٌ وَجُودَةٌ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ” “Sakin Süleymân ve orduları farkında olmadan sizi ezip geçmesin” (Neml, 27/18) ayetinde, Hz. Süleymân ve ordusunun karıncaları ezme ihtimalinden söz edilmektedir. Bununla birlikte “لَا يَحْطَمَنَّكَ سَلِيمٌ وَجُودَةٌ” ifadesi, tek başına düşünüldüğünde, söz konusu ezmenin bilinçli ve kasıtlı bir zulüm eylemi olarak gerçekleşebileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Fakat hemen ardından ek bir unsur olarak gelen “وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ” yani “onlar farkında olmadan” kaydı, böyle bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmakta ve Hz. Süleyman'a zulüm isnadı gibi hatalı bir vehmin doğmasına engel olmaktadır. Bu kullanımdaki ilave unsur, sözün yanlış anlaşılma ihtimalinden korunmasını sağladığı için belâgat ilminde *ihtirâs* olarak isimlendirilmektedir (İbn Masûm, 1389, s. 6/285).

İhtirâsın ilk örneklerine, Arap üslup geleneğinin erken dönemlerinde rastlanmaktadır. Her ne kadar bu kullanım henüz “ihtirâs” adıyla anılmasa da benzer anlatım biçimlerinin hicrî II. asrın sonlarına kadar uzandığı görülür. Bu dönemde belâgat ilmi teşekkül sürecinde olduğundan terimler henüz istikrar kazanmamış, kavramlar arasında anlam bakımından kesişmeler ve karışmalar yaşanmıştır. Dolayısıyla erken dönem müelliflerin açıklamaları, ihtirâs kavramının teşekkülüne zemin hazırlayan öncül aşamaları temsil etmektedir. Başlangıçta *tekmîl*, *tetmîm*, *i'tirâz* gibi yakın anlamlı terimlerle birlikte anılan ihtirâs, zamanla hem lafzî hem de anlam boyutunda olgunlaşarak müstakil bir belâgat kavramına dönüşmüştür. Bu kavramın ilk belirgin izleri, Câhiz'in (ö. 255/869) “hüsnü'l-beyân” çerçevesinde geliştirdiği güzel ve yerinde ifade anlayışına dair açıklamalarında görülmektedir. Câhiz, “isâbetü'l-mikdâr” (ölçüyü doğru tutturmak) kavramını da etkili anlatımın temel unsurlarından biri olarak ele alırken, verdiği örneklerde ihtirâsın özünü yansıtan anlam inceliklerine de dikkat çeker (el-Câhiz, 1423, s. 1/193, 311). Onu izleyen İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) “vehmi ortadan kaldırmak ve anlamdaki kapalılığı gidermek”

amacıyla benzer bir kavramsal çerçeve çizmiştir. Ancak bu yaklaşımda daha sonra ihtirâs adıyla kavramsallaşacak olan olgu, i'tirâz (ara cümle) lafzıyla ifade edilmiştir (İbnü'l-Mu'tez, 1410, s. 34). Buna rağmen İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) açıklamaları, ihtirâsın terminolojik sınırlarının belirginleşmesinde önemli bir aşamayı temsil etmiş ve kavramın sonraki yüzyıllarda müstakil bir hüviyet kazanmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim daha sonra Kudâme b. Ca'fer, *temmîm* ile ihtirâs sanatlarını uygulama açısından benzer bir biçimde ele almış, “الَّتِي تَبْتَمُّ بِهَا صَحَّتُهُ” (anlamın doğruluğunu tamamlayan şey) ifadesiyle ihtirâsın temel gayesini -yani anlamı koruma ve yanlış anlamaları önleme işlevini- açık biçimde ortaya koymuştur. Böylece Kudâme, sanatın özündeki koruyucu (yanlış anlamayı giderici) ve tamamlayıcı niteliği özellikle vurgulamıştır (Kudâme b. Ca'fer, 1302, s. 49). Hâtîmî (ö. 388/988) de Kudâme'nin bu görüşünü benimseyerek *temmîm* sanatını, manayı kusur ve eksiklikten korumayı hedefleyen bir sanat olarak görmüş, böylece ihtirâs kavramıyla büyük ölçüde örtüşen bir tanım ortaya koymuştur (el-Hâtîmî, 1979, s. 2/153). Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) ise taharruz (sakinme, koruma) kavramını *tekmîl* bağlamında kullanarak ihtirâsın bağımsız terim haline gelmesinde bir geçiş evresi oluşturmuştur (el-Askerî, 1419, s. 389). Bu çizgiyi sürdüren İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1063) ihtirâs kavramını açıkça zikrederek önceki anlayıştan ayrılmış, *temmîmî* anlamın güzelliğini tamamlayan, ihtirâsı ise anlamı eksiklik ve yanlış anlamadan koruyan bir sanat olarak tanımlamıştır (İbn Reşîk el-Kayravânî, 1401, s. 2/50). Bu gelişim çizgisi, ihtirâs kavramının istikrar sürecinde Üsâme b. Münkiz (ö. 548/1188) ile belirgin bir aşamaya ulaşmıştır. O, bu sanatı müstakil bir başlık altında ele almış, diğer belâgat türlerinden ayırmış ve kendine özgü sınırlarını belirlemiştir (İbn Münkiz, 1380, s. 55). Böylece ihtirâs, Kudâme, Hâtîmî ve el-Askerî gibi önceki âlimlerin yaklaşımlarından farklı olarak kavramsal bağımsızlık kazanmıştır.

İhtirâs sanatı, kavramlaşma sürecinin ardından müstakil bir terim niteliği kazanmasına rağmen bazı belâgat âlimleri tarafından *temmîm*, *tekmîl*, *i'tirâz*, *muvârabe* ve *îgâl* gibi sanatlarla eş anlamlı kabul edilmiştir. Ancak bu kavramlar, yüzeyde benzerlik göstermese de mahiyet itibariyle birbirlerinden ince farklarla ayrılmaktadır. Bu farkları daha net biçimde ortaya koymak gerekirse *tekmîl*, anlam bakımından zaten tam olan bir ifadeye, sözün estetik değerini artırmak amacıyla ek bir unsurun yahut sanatsal bir inceliğin katılmasıdır. *Temmîm* hem anlam hem de lafız ölçüsündeki eksikliği gidererek cümlede bütünlük sağlar. *Muvârabe*, söz tamamlandıktan sonra lafız üzerinde yapılan tashîf, tahrîf ya da ekleme ve çıkarma gibi müdahaleler sonucu ortaya çıkan değişimi ifade eder (İbn Ebü'l-İsba', t.y., s. 245). *İ'tirâz*, sözün akışını geçici olarak kesintiye uğratarak, ek bilgi, açıklama veya duygusal bir vurgu kazandırmak için ara cümle yerleştirilmesidir (Abdülazîz Atîk, 1430, s. 200). *İgâl*, anlam tamamlandıktan sonra, sözü sanatsal bir biçimde -aşırılığa varmadan- uzatarak etkisini güçlendirmeyi amaçlar (et-Tehânevî, 1996, s. 1/108). *İhtirâs* ise anlam doğru olduğu halde yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla söze açıklayıcı veya koruyucu bir unsur eklenmesini ifade eder. Bu yönüyle ihtirâs, belâgatın diğer sanatlarıyla temas hâlinde olmakla birlikte anlamı korumaya yönelik ihtiyat boyutuyla onlardan ayrılan özgün bir ifade biçimi olarak öne çıkar (es-Süyûtî, 1424, s. 96).

3. TEFSİR LİTERATÜRÜNDE İHTİRÂSIN YORUMSAL GÖRÜNÜMÜ

İhtirâsın doğuşu ve gelişim süreci, Kur'an'a yönelik belâgat araştırmalarının tarihsel gelişimiyle yakından ilişkilidir. Bu alandaki incelemeler, erken dönemlerden itibaren gelişerek zamanla sistematik bir ilmî çerçeveye kavuşmuştur. Söz konusu tarihsel gelişim içerisinde, bu disiplinin teşekkülüne yön veren çok sayıda ilmî çaba ve farklı mahiyette katkılar ortaya konulmuştur. İlk adımlar, konuyu dilbilimsel bir yaklaşımla ele alan Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi nahiv âlimleri tarafından atılmış ve bu âlimlerin eserlerinde yer alan tahliller ile dikkatli gözlemler, sonraki dönem araştırmaları için sağlam bir zemin oluşturmuştur. Bu çizgi, özellikle Ebu Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'an*'ında, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an* isimli eserinde ve ardından i'câz ilmi etrafında gelişen literatürde açıkça izlenmektedir. Nitekim i'câz ilmiyle meşgul olan âlimler, mecâzî Kur'an'ın mucizevî yönlerinden biri olarak incelemiş ve bu bağlamda ihtirâsı da anlam bütünlüğünü koruyan bir belâgat unsuru olarak özel bir önemle değerlendirmişlerdir (ez-Zerkeşî, 1376, s. 3/64; İbn Kuteybe, t.y., s. 160; Ma'mer b. el-Müsennâ, 1381, s. 1/18). Bütün bu ilmî katkılar, Kur'an belâgatının gelişiminde önemli bir aşamaya işaret etmekte ve ihtirâsın belâgat ilmi içinde belirgin bir konum kazandığını göstermektedir. Bununla birlikte burada asıl dikkat çekilmesi gereken husus, müfessirlerin ihtirâs kavramına gösterdikleri hususi ilgi ve geliştirdikleri özgün yaklaşımlardır. Tefsir ilminin tarihsel seyrine bakıldığında, ihtirâsın müfessirler nezdinde daha ilk dönemlerden itibaren bilindiği görülmektedir. İhtirâs kavramı, başlangıçta bu isimle tanınmamış olsa da müfessirler, onun işlevine ve anlam alanına işaret eden ifadeler kullanmışlardır. Sözelimi birçok tefsirde ihtirâsa işaret eden şu türden tabirlerle karşılaşılır: “لِنَلَّا يَتَوَّهَمُ” (yanlış bir zanna düşülmesin diye), “لِنَدْفَعُ إِيْهَامُ” (yanlış anlamayı gidermek için), “لِنَلَّا يَنْظُرُ ظَانَ” (kişi, yanlış düşünceye kapılmasın diye), “لِنَلَّا يَنْتَبِسُ” (karışıklığı ortadan kaldırmak için). Bu ifadeler, ihtirâs kavramının ilk dönem tefsirlerde fiilen mevcut olduğunu, ancak henüz müstakil bir terim hüviyeti kazanmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde terminolojik yapı henüz gelişim aşamasında olup, *tafsîl* ve *tedvîn* süreçlerinin etkisi altındadır (el-Mâtürîdî, 1426, s. 6/185; el-Beyzâvî, 1418, s. 1/48; er-Râzî, 1420, s. 3/519; İbnü'l-Cevzî, 1422, s. 1/394).

İhtirâs kavramının tefsir literatüründeki ilk belirgin izleri, hicri II. yüzyılda kaleme alınan ve bize ulaşan en erken tefsir örneklerinden biri Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an* isimli eserinde görülmektedir. Ferrâ her ne kadar

Kur'ân'ın bütün ayetlerini tefsir etmeyi hedeflememiş, daha çok garîb kelimelerin açıklanmasına odaklanmışsa da yer yer ihtirâsa işaret eden yorumlara yer vermiştir (el-Ferrâ, t.y., s. 2/397). Ferrâ ile başlayan belâgat merkezli yaklaşım, sonraki dönem müfessirleri de etkilemiştir. Özellikle hicri III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında tefsirlerdeki dil ve üslup hassasiyetlerinin artmasıyla birlikte ihtirâs unsuru daha görünür hale gelmiştir. Nitekim bu eğilim, Taberî (ö. 310/923) ile daha sağlam bir zemin kazanmıştır. Taberî ihtirâs kavramını açıklarken kendine özgü bir üslup benimsemiş, terime “*belirsizliği ortadan kaldırmak*” anlamında, “*nefyü'l-lebs*” ifadesiyle işaret etmiş ve bu bağlamda “*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler*” (وَأَوْلَدَتْ بِرَضَعَنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (Bakara 2/233) ayetini örnek göstermiştir. Taberî'ye göre buradaki “*iki yıl*” ifadesine *kâmileyyn* (tam iki yıl) kelimesinin eklenmesi, muhtemel bir yanlış anlamayı önlemeye yöneliktir. Zira *kâmileyyn* kelimesi bulunmasaydı, ifade “bir buçuk yıl” şeklinde de anlaşılabilirdi. Böylelikle *kâmileyyn* lafzı, sürenin eksiksiz biçimde iki tam yılı kapsadığını belirterek anlamı karışıklıktan korumuştur (et-Taberî, 1422, s. 4/199). Bu açıklama, ihtirâs sanatının temel işleviyle -yani muhtemel yanlış anlamayı bertaraf ederek asıl maksadı koruma yönüyle- doğrudan örtüşmektedir. Taberî'nin, ihtirâs kavramının anlamına ilişkin yaklaşımı, sonraki müfessirlerin bu sanatı daha sistematik bir biçimde değerlendirmelerine imkân sağlamıştır. Erken dönem olarak nitelendirilen ilk dört asırda Nehhâs (ö. 338/950), Cessâs (ö. 370/981) ve diğer müfessirler de Taberî gibi ihtirâs terimini açıkça kullanmamışlarsa da onların katkılarıyla bu anlayış zamanla ilmi bir olgunluk ve kavramsal bir istikrar kazanmıştır (el-Cessâs, 1415, s. 1/357; en-Nehhâs, 1409, s. 5/127). Hicrî beşinci asırdan itibaren Sa'lebî (ö. 427/1035), Mâverdi (ö. 450/1058), Sem'ânî (ö. 489/1096), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atiyye (ö. 541/1147) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müfessirler, ihtirâs kavramının terimleşme sürecine yön veren önemli vurgular ortaya koymuşlardır. Bu dönemde ihtirâs, anlamı koruma işlevi gören bir anlatım stratejisi olmaktan çıkarak, Kur'ân nazmındaki incelikleri, lafız-anlam dengesini ve anlamı pekiştiren üslup özelliklerini yansıtan bir belâgat ilkesi olarak öne çıkmıştır. Böylelikle bu kavram, belâgat ve tefsir disiplinleri arasında metodolojik bir köprü kurarak sonraki müfessirler nezdinde Kur'ân'ın nazmî yapısını anlamada öncelikli bir referans noktası haline gelmiştir. İhtirâs terimine yönelik sistematik işaretler ise Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile belirgin bir teorik aşamaya ulaşmıştır. Râzî, tefsirinde birçok müellif tarafından ihtirâs kavramıyla anlam bakımından ilişkilendirilen *tekmîl*, *ihtiyât*, *i'tirâz* gibi terimleri ele alarak bu kavrama teorik bir derinlik kazandırmıştır. Buna karşılık Kurtubî (ö. 671/1273), klasik belâgat ıstılahları arasında yer alan *ihtirâs*, *temmîn*, *i'tirâz* kavramları arasındaki ilişkiyi sistematik biçimde ortaya koymuş, böylece ihtirâsı açık bir şekilde isimlendirerek belirgin bir terminolojik çerçeveye oturtmuştur. Kurtubî bu yönüyle, kavramı hem pratik düzeyde belâgat uygulamaları içinde görünür kılan hem de teorik düzeyde tefsir ilmine dahil ederek ona müstakil bir ilmi hüviyet kazandıran ilk isimlerden biri olmuştur (el-Kurtubî, 1384, s. 2/242). Bu dönemden itibaren hem anlam hem de terimsel düzeyde neredeyse bütün tefsirlerde örneklerine rastlanan ihtirâs kavramı, Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Bikâ'î (ö. 855/1480), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi önde gelen müfessirler tarafından açıkça zikredilmiştir (Ebû Hayyân, 1420, s. 8/27; el-Âlûsî, 1415, s. 4/67; el-Bikâî, t.y., s. 2/350; eş-Şevkânî, 1414, s. 4/147; Semîn el-Halebî, t.y., s. 8/27). Bununla birlikte kavram, hicri sekizinci asırda Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde müstakil bir bölüm halinde ele alınmış, burada örnek ayetler üzerinden sistematik bir yaklaşımla ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Zerkeşî'nin değerlendirmesi, ihtirâsın hem belâgat ilminin alt disiplinleri arasında yer edinmesine hem de tefsir ilminin yöntemsel çerçevesi içerisinde anlamlı bir konum kazanmasına imkân sağlamıştır (ez-Zerkeşî, 1376, s. 3/64). Çağdaş dönemde ihtirâs kavramına yönelik ilgi devam etmiş ve bu alanda dikkat çekici yaklaşımlardan biri Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973) tarafından ortaya konulmuştur. İbn Âşûr, ayetlerin derin anlam örgüsünü çözümlenmeye yönelik tefsirinde, kimi zaman tek bir ayet içerisinde dahi birden fazla ihtirâs örneği tespit eder. Ayrıca bu örnekleri diğer belâgat sanatlarıyla ilişkilendirerek, ihtirâsın mecâz, kinâye, isti'âre ve tazmîn gibi sanatlarla kurduğu etkileşimi derinlemesine tahlil eder (İbn Âşûr, 1984, s. 26/123; Nâcim Emâl, 1446, s. 8). Bu yönüyle İbn Âşûr, ihtirâsı bir belâgat terimi olmaktan çıkarıp, Kur'ân'daki nazmî uyumu ve anlam bütünlüğünü açıklamada metodolojik bir anahtar haline getirmiştir.

4. İHTİRÂS ÇEŞİTLERİ

Belâgat âlimleri, ihtirâsı söz içerisindeki konumuna göre iki kısımda ele almışlardır. Buna göre ihtirâs, kimi zaman sözün ortasında, kimi zaman da sonunda yer alır (el-Kazvînî, t.y., s. 3/208). Ancak bu tasnif, ihtirâsın belâgat açısından taşıdığı işlevi açıklamakta yeterli değildir. Zira ihtirâsın değeri, cümle içerisindeki konumundan ziyade anlam bütünlüğünü koruma ve muhtemel yanlış anlamaları ortadan kaldırma işlevine dayanır. Kur'ân'daki kullanım örnekleri dikkate alındığında ise ihtirâsın, konumdan çok işlev merkezli bir yaklaşımla dört temel tür çerçevesinde ele alınabileceği anlaşılmaktadır (Muhammed Seyyid Sa'd Muhammed, 2017, s. 422).

4.1. İHTİRÂS-I TEKMÎLÎ: ANLAMI TAMAMLAYAN VE BÜTÜNLEŞTİREN KORUMA

İhtirâs-ı tekmiî, bir ifadenin anlam bütünlüğünü pekiştiren ve önceki sözün muhtemel eksiklik veya yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırarak onu tamamlayan üslup unsurudur. Bu tür ihtirâs kullanımında söz, önceki anlamın yanlış yorumlanmasını önlemenin yanı sıra anlamı geliştirir, derinleştirir ve anlam bakımından tutarlı bir yapı oluşturur. Böylece metnin anlam bütünlüğü korunmuş olur (İbn Ebü'l-İsba', t.y., s. 245). Örneğin “Sözleri

azdı ama her kelimesi derindi” cümlesinde ikinci ifade, birinci yargının anlamını tamamlayarak onu yeniden yorumlamaya imkân tanır. Nitekim “sözleri azdı” ifadesi tek başına kullanıldığında yetersizlik ve suskunluk çağrışımı doğurabilir. Ancak “ama her kelimesi derindi” kısmı, bu olumsuz anlamı ortadan kaldırarak sözün azlığını bir değere dönüştürür. Böylece ikinci ifade, birincinin anlamını geliştiren, güçlendiren ve metne semantik bütünlük katan bir unsur haline gelir. Tekmilî ihtirâsın Kur'an'daki yansımaları özellikle anlamı pekiştiren ve muhtemel yanlış yorumları ortadan kaldıran ifadelerde açıkça görülmektedir. Bu tür örneklerden biri, “*وَأَضْمَمَ يَدَكَ* / *إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ*” / “*Elini koynuna sok, pürüzsüz bembeyaz olarak çıkıversin*” (Tâhâ 20/22) ayetidir. Belâgat açısından “*مِنْ غَيْرِ سُوءٍ*” lafzı, anlamı tamamlayıcı bir unsur olarak tekmilî ihtirâsın tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Zira “*تَخْرُجُ بَيْضَاءَ*” ifadesi, Hz. Mûsâ'nın elinin beyaz olarak çıkması mucizesine işaret etmektedir. Ancak bu ifade tek başına zikredildiğinde, söz konusu beyazlığın bir cilt hastalığıyla ilişkilendirilmesi ihtimaline sebep olabilir. “*مِنْ غَيْرِ سُوءٍ*” kaydı ise bu ihtimali ortadan kaldırarak, beyazlığın herhangi bir kusurdan değil doğrudan ilâhî kudretle gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Böylece bu ifade, anlamı tamamlayan ve muhtemel yanlış anlamaları önleyen tekmilî ihtirâsın açık bir örneğini sunmaktadır. (Dervîş, 1415, s. 6/185). Bu anlatım inceliği müfessirlerin de dikkatini çekmiş, özellikle Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil (ö. 775/1374) gibi müfessirler, “*مِنْ غَيْرِ سُوءٍ*” kaydının sadece yanlış anlamayı gidermekle kalmayıp, Hz. Mûsâ'nın mucizesine yönelik muhtemel itirazları da önleyici bir işlev taşıdığını belirtmişlerdir. Böylece ifade hem anlamı pekiştiren hem de mucizenin hakikatine dair şüpheleri ortadan kaldıran bir *tekmilî ihtirâs* örneği kabilinde değerlendirilmiştir (Ebû Hayyân, 1420, s. 7/325; İbn Âdil, 1419, s. 13/219; Semîn el-Halebî, t.y., s. 8/27). Âlûsî ise bu yorumu daha geniş bir semantik çerçevede ele almıştır. Ona göre “*سُوءٍ*” kelimesi, Arap dilinde çirkinlik, kusur ve bozukluk anlamlarında kullanılmakla birlikte burada özellikle cüzzamı ima eden bir kinaye niteliği taşımaktadır. Âlûsî, Arapların alaca lekeleri ifade eden baras gibi bazı hastalıkları kerih ve uğursuz kabul ettiklerini hatırlatarak “*مِنْ غَيْرِ سُوءٍ*” ifadesinin bu tür olumsuz çağrışımları ortadan kaldırmak amacıyla zikredildiğini belirtir. Bu kayıtla, eldeki beyazlığın bir kusur veya hastalıktan değil doğrudan ilâhî kudretin bir tecellisi olarak ortaya çıktığı açık biçimde ortaya konulmaktadır. Bu yönüyle ayetteki ihtirâs, anlamı muhafaza etmekle kalmayıp aynı zamanda yerleşik olumsuz algıyı tashih eden bir işlev üstlenmektedir (el-Âlûsî, 1415, s. 494).

4.2. İHTİRÂS-I ZİDDÎ: ANLAMI KARŞIT İFADELERLE KORUMA

Ziddî ihtirâs, anlamı pekiştirmek veya muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek amacıyla, sözde yer alan bir ifadenin anlamını zıt bir lafızla sınırlandırma ya da açıklama yöntemidir. Bu tür kullanımlarda konuşmacı, muhatabın sözden çıkarabileceği hatalı veya aşırı yorumu engellemek amacıyla anlamı dengeleyen zıt bir ifadeyi cümlenin devamında kullanır (Dervîş, 1415, s. 5/242; Muhammed Seyyid Sa'd Muhammed, 2017, s. 486). Örneğin “onu severim ama haksızlıklarını asla onaylamam” cümlesinde, “onu severim” ifadesi tek başına kullanıldığında sevilen kişinin tüm davranışlarının onaylandığı yönünde bir izlenim oluşabilir. Bu ihtimali ortadan kaldırmak üzere eklenen “ama haksızlıklarını asla onaylamam” ifadesi, önceki yargıya karşıt bir yön kazandırarak anlamı sınırlandırır ve açıklar. Bu yönüyle ikinci ifade, birincinin anlamını tashih eden ve dengeleyen bir unsur olarak ziddî ihtirâsın belirgin bir örneğini teşkil etmektedir. Kur'an'da da ziddî ihtirâs sanatının dikkat çekici birçok örneği bulunmaktadır. Bunlardan biri “*إِنَّ لِلَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ آعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ*” / “*Müminlere karşı tevazu sahibi, kafirlere karşı ise onurlu ve güçlüdürler*” (Mâide 5/54) ifadesidir. Buradaki “*إِنَّ لِلَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ*” (müminlere karşı alçak gönüllüler) lafzı, bağlamdan bağımsız olarak tek başına değerlendirildiğinde, müminlerdeki tevazu özelliğinin zillet veya acziyetle karıştırılabileceği ihtimalini doğurabilir. Fakat ardından gelen karşıt anlamlı “*آعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ*” lafzı, önceki ifadenin doğurabileceği yanlış anlamı ortadan kaldırır ve müminlerin karakterini zayıflıkla değil tevazu ile izzet arasındaki ahenkli tutumla tanımlar. Böylece ayetin anlam örgüsünde içsel bir dengeyle birlikte dışa yansıyan bir güç vurgusu kurulmuş olur. Bir başka ifadeyle bu ayet müminlere, Allah'a ve İslâm'a düşmanlık edenlere karşı kararlılıklarını pekiştiren bir dayanışma bilinci kazandırmakta ve içte merhamet, dışta izzet dengesiyle örülen üstün bir belâgat sanatının seçkin örneğini sunmaktadır (el-Mâtürîdî, 1426, s. 6/465). Bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî, ayette müminlerin “*zelîl*” (أَذَلَّةً) olarak nitelendirilmelerinin, onların aşağılanmış veya hor görülmüş kimseler oldukları anlamına gelmediğini, bilakis yumuşak huyluluk, tevazu ve gönül inceliği vasfının en ileri derecesine işaret eden bir mübalağa olduğunu belirtir. Râzî'ye göre “*أَذَلَّةً*” ifadesini zillet ve güçsüzlük anlamında yorumlamak, müminler arasındaki ilişkilerde öne çıkan nezaket, rikkat ve kibirsizlik anlayışıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla bu vasıf, üstünlük taslamanın karşıtı olarak içten gelen bir zarafet ve yüce ahlâk göstergesidir (er-Râzî, 1420, s. 12/380). Hâzin (ö. 741/1341) de Râzî'nin yorumunu takip ederek, “*أَذَلَّةً*” ifadesinin zillet değil müminler arasında şefkat ve gönül inceliğinin bir yansıması olarak değerlendirir. Hâzin, bu özelliği bireysel bir ahlâk niteliğiyle sınırlamak yerine, mümin topluluğunun iç dayanışmasını güçlendiren bir erdem şeklinde ele alır ve kavrama sosyo-ahlâkî bir boyut kazandırır (el-Hâzin, 1415, s. 2/55). Ebû Hayyân ise Fahreddîn Râzî ve Hâzin'in ahlâkî ve psikolojik tahlillerini dilbilimsel bir zemine taşıyarak, ihtirâs sanatının Kur'an'daki kelime tercihleri üzerinden ortaya çıkan anlam inceliklerine dikkat çeker. Ona göre ayette geçen “*أَذَلَّةً*” (alçakgönüllü) kelimesi, “*güçlü fakat uysal*” anlamındaki “*تَنُّوْلٌ*” lafzının değil tevazu ve alçakgönüllülük anlamı taşıyan “*تَلِيلٌ*” kelimesinin çoğuludur. Bu tercih, ayetteki tevazu vurgusunun hangi dilsel temele dayandığını göstermektedir. Ayrıca *-l-l* kökünün Arapçada çoğunlukla harfi cerlerden “*lâm*” ile kullanıldığı hâlde bu ayette “*alâ*” harfiyle gelmiş olması, fiilin anlam alanına şefkat ve merhamet boyutunu dâhil eden özel bir dilsel tercihtir.

Böylece Ebû Hayyân, ihtirâsın semantik işlevinin Kur'ân'daki lafız ve harf seçimleri üzerinden nasıl temellendirildiğini ortaya koymaktadır (Ebû Hayyân, 1420, s. 4/298). Son olarak Âlûsî, ayeti farklı bir perspektiften ele alarak onu *tekmîli ihtirâs* sanatıyla ilişkilendirir ve değerlendirmesinde Tîbî'nin (ö. 743/1343) görüşlerini esas alır. Tîbî'ye göre söz konusu ayette ikinci sıfat olan “kafirlere karşı izzetlidirler” ifadesi, önceki nitelik olan “müminlere karşı alçakgönüllüdürler” ifadesini tamamlayıcı bir unsur olarak getirilmiştir. Zira ilk nitelik, müminlerin kendi aralarında zayıf, aşağı konumda veya edilgen bir topluluk oldukları yönünde bir ihtimal doğurabilirdi. Bu muhtemel yanlış anlam, hemen ardından gelen “kafirlere karşı izzetlidirler” niteliğiyle giderilmiş, böylece ayetin anlam örgüsünde bir bütünlük sağlanmıştır (et-Tîbî, 1434, s. 14/418; el-Âlûsî, 1415, s. 3/331). Bu yoruma göre ayet, *zıddi ihtirâsın* değil *tekmîli ihtirâsın* bir örneği olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte Tîbî'nin yorumu, iki sıfat arasında doğabilecek anlam kaymasını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında “أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ” ifadesi, zıt bir anlam unsuru aracılığıyla dengeyi kurduğu için *zıddi ihtirâsın*, önceki anlamı tamamlayarak manayı pekiştirdiği için *tekmîli ihtirâsın* kapsamına dahil edilebilir.

4.3. İHTİRÂS-I TEHEKKÜMÎ: ANLAMI İRONİYLE KESKİNLEŞTİRME

İhtirâs-i tehekkümî, muhtemel yanlış anlamayı ortadan kaldırmakla birlikte ifadeye keskinlik kazandırır ve muhataba yönelik ironik ya da küçümseyici bir ton üretir. Bu yönüyle söz, bir taraftan anlamı koruyan bir düzeltme işlevi görürken diğer taraftan eleştirel ve tahkir edici bir boyut kazanır (ez-Zemahşerî, 1419, s. 1/182; Muhammed Seyyid Sa'd Muhammed, 2017, s. 502). Örneğin “danışırım sana da usûl yerini bulsun” ifadesinde, ilk kısım muhataba değer atfeden bir anlam izlenimi oluştururken, ikinci kısım bu izlenimi tersine çevirerek iğneleyici bir eleştiri üretir. Bu yapı, övgü görünümü altında eleştirel bir anlam taşıması bakımından tehekkümî ihtirâsın açık bir örneğidir. Bu tür ihtirâs-ı tehekkümî örneklerine, alay ve ironi boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm'de de rastlanmaktadır. “لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ” “Onlar için kuru dikenden (*darî*) başka bir yiyecek yoktur. O da ne besleyicidir ne de açlığı giderir.” (Gâşiye 88/6-7) ayeti dikkat çekici bir örnek teşkil eder. Ayette, cehennem ehline sunulan *darî*, taze iken deve tarafından yenebilen, kurduğunda ise devenin dahi yaklaşmadığı sert ve dikenli bir bitki olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvirde *darî*, cehennem ortamında bir azap unsuruna dönüşmüş olarak sunulmakta ve tehekkümî ihtirâsın alaycı boyutunu görünür kılmaktadır. Çünkü ahiret azabının çetinliği maddî bir unsur üzerinden tasvir edilirken sözün “yiyecek” lafızıyla başlaması, ehl-i cehennem için geçici bir umut ihtimalini doğurur. Ancak hemen ardından gelen “ne besleyicidir ne de açlığı giderir.” kaydı, bu kısa süreli beklentiye boşa çıkararak anlamı önce istihza yoluyla keskinleştirir, ardından da tahkir edici bir dönüşüme yönlendirir. Böylece ifade, yanlış anlamayı giderirken inkârcıların konumunu küçültücü biçimde ortaya koyar ve cezanın dehşetini dilsel düzeyde yoğunlaştırır (ez-Zemahşerî, 1407, s. 4/743). Belâgat yönüyle olduğu kadar tefsir geleneğinde de bu ayetin ihtirâs sanatıyla ilişkilendirildiği görülür. Râzî, Kaffâl'e atıfta bulunarak cehennemliklere sunulan yiyecek ve içeceğin bu şekilde tasvir edilmesinin, onların azap içindeki çaresizliğini ve küçük düşürülmüş hallerini ortaya koymayı amaçladığını belirtir. Ona göre susuz ve aç bırakılan inkârcılar, ateşin içinde suya veya bitki benzeri bir unsura rastladıklarında kısa süreli bir umut duygusuna kapılır ve acılarını hafifletecek bir imkân bulduklarını zannederler. Ancak içmek istedikleri suyun serinletici değil aksine bedenlerini yakacak derecede kaynar, yemek istedikleri bitkinin ise ne doyurucu ne de besleyici olduğunu fark ettiklerinde bu umut bütünüyle ortadan kalkar. Bu yönüyle ayet, yüzeyde oluşan fayda izlenimini ihtirâs yoluyla giderir ve anlamı alaycı bir tona dönüştürür (er-Râzî, 1420, s. 31/140). Râzî'nin yorumundan farklı olarak Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), cehennem ehlinin açlık ve susuzluğunu, dünyevi anlamda bir ihtiyaçtan ziyade azabın sürekliliğini artıran bir cezalandırma biçimi olarak değerlendirir. Ona göre “ne semirtir ne de açlığa çare olur” (Gâşiye 88/7) ifadesi, cehennem yiyeceğinin fayda ve doyumdan tamamen uzak olduğunu açık biçimde ortaya koyar. Bu yiyecek, doğal bir arzudan değil iç organları yakan ateşin şiddeti sebebiyle zorunlu olarak tüketilen bir nesnedir. Tüketildiğinde ise bedeni onarmadığı gibi doyuma da imkân tanımaz. Çünkü ahiret bedeni, dünyevî anlamda beslenme sonucu semirmeye yahut doymaya elverişli bir yapıya sahip değildir. Ayrıca ayetin sonunda geçen “جُوعٍ” kelimesinin *tenkîr* sigasıyla gelmesi, söz konusu açlığın değersizlik ve aşağılanma ifade eden bir nitelik taşıdığını göstermektedir (Ebussuûd Efendi, t.y., s. 9/149). Râzî ve Ebussuûd'un yaklaşımını sürdüren Âlûsî, ayetteki ifadede “nimet vehmi”nin nasıl boşa çıkarıldığını ele alır. Onun aktardığına göre Kureyşli müşrikler, bu ifadeyi işittiklerinde “Bizim develerimiz *darî* ile semirir” diyerek cehennem yiyeceğinin açlıklarını giderebileceği yönünde geçici bir umut taşımışlardır. Bunun üzerine gelen “ne semirtir ne de açlığa çare olur” kaydı, bu iddiayı doğrudan çürütürken söz konusu yiyeceğin her türlü besleyici nitelikten uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Âlûsî, bu iddianın doğru olduğu varsayılsa bile cehennemdeki bu yiyeceğin dünyadaki *darî* ile aynı türden olmadığını vurgular. Zira burada söz konusu olan, semirtme ve doyurma özelliği taşıyan bir nimet değil, azabı artırmak üzere sunulan bir unsurdur. Bu yönüyle ifade, muhtemel yanlış anlamayı ortadan kaldıran bir unsur olarak ihtirâsın işlevsel kullanımını yansıtmaktadır (el-Âlûsî, 1415, s. 15/326).

4.4. İHTİRÂS-I MÜTERAKKÎ: ANLAMI YÜKSELTEREK DERİNLEŞTİRME

Müterakkî ihtirâs, önceki ifadenin anlamını korumanın ötesine geçerek onu daha yüksek bir semantik düzeye taşır ve bu yönüyle anlamı derinleştiren bir anlatım imkânı sunar (Nâcim Emâl, 1446, s. 14). Örneğin “sustum, çünkü

bazen sözden daha gürdür sessizlik.” ifadesinde “sustum” sözü, ilk bakışta korku, çekingenlik veya yetersizlik göstergesi olarak algılanabilir. Ancak ardından gelen “çünkü bazen sözden daha gürdür sessizlik” cümlesi, bu anlamı dönüştürerek sessizliği bilgelik, olgunluk ve derinlik mertebesine taşır. Böylece ikinci ifade hem ihtirâs sanatının koruyucu yönünü (yanlış anlamayı giderme) hem de müterakki yönünü (anlamı daha üst düzeye çıkarma) bir arada yansıtır. Müterakki ihtirâsın Kur'an'daki en belirgin örneklerinden biri, müminin manevî olgunluk sürecini kademeli biçimde tasvir eden şu ayettir: “الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” “O muttakiler hem bolluk hem de darlık zamanında infak ederler, öfkelerine hâkim olurlar, insanları affederler. Allah da iyi davrananları sever.” (Âl-i İmrân 3/134) Bu ayet, müminin ahlâkî tekamülünü aşamalı biçimde sunarak, ihtirâsın müterakki niteliğini en belirgin şekilde yansıtmaktadır. Burada üç temel erdem peş peşe bir yükselme çizgisi içinde verilmiştir. Birincisi, malî imkânlardan bağımsız olarak infakta bulunmak; ikincisi, öfkeye hâkim olarak nefsi dizginlemek; üçüncüsü ise önceki iki sıfatı tamamlayan bir kemal göstergesi olarak affetmektir (er-Râzî, 1420, s. 9/366). Bu üç sıfat arasında özellikle “kazmü'l-gayz” (öfkeyi yutmak) ifadesi, müminin içsel terbiyesini ve duygusal denetimini en açık biçimde yansıtır. “Kazm” kelimesi Arapçada “su tulumunun ağzını bağlayarak dolu halde tutmak” anlamındaki “kazmü'l-kırbe” deyiminden mecaz yoluyla türetilmiştir. Bu kullanım, öfkenin bastırılmasından ziyade, onun içte denetim altında tutulmasını ve bilinçli bir biçimde kontrol edilmesini ifade eder. İbn Kesîr de bu kavrama dair açıklamasında, “öfkelerini insanlara karşı kin ve şiddete dönüştürmeyip yumuşaklıkla karşılık veren kimseler” ifadesini kullanarak öfkenin, bastırılmasından çok erdemli bir tutuma dönüştürülmesi gerektiğini vurgular. Ayette insanın manevî gelişiminin bilinçli biçimde öfkeyi kontrol etmekle sınırlı olmadığı, bu tutumun ahlâkî olgunluğun en ileri düzeyi olan ihsan mertebesine yönelen bir sürece işaret ettiği vurgulanmaktadır. Zira öfkeyi bastırmak, müminin ihsan derecesine ulaşması için tek başına yeterli değildir. Bu nedenle ayette, öfkenin bastırılmasının kalpte kin ve intikam duygusu doğurabileceği ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla bir ihtirâs unsuru olarak “affedenler” ifadesine yer verilmiştir. Böylece son sıfat, öncekini tamamlayarak ihtirâsın terakki yapısını tamamlamış, öfkesini bastırmakla yetinmeyip kötülüğü bağışlayan kimse, imanın kemalini fiile dönüştürmüştür (İbn Âşûr, 1984, s. 4/491). Bununla birlikte “öfkeyi yutmak” ile “affetmek” arasında anlam bakımından derin bir ilişki vardır. Her iki nitelik de hilm (yumuşak huylu olmak) sıfatının farklı mertebelerini temsil eder. Ancak affetmek, öfkeyi bastırmaktan daha yüksek bir aşamayı ifade eder. Çünkü öfkesini yutan kimse, kimi zaman içsel bir pişmanlık duyarak öfkesine haklı bir gerekçe arayabilir. Oysa bağışlayan kişi, öfkeyi tetikleyen duygunun kökünü kazıyarak onu kalıcı bir fazilete dönüştürür. Bu yorum, tefsir geleneğiyle uyumlu biçimde hadislerle de karşılığını bulur. Nitekim Hz. Peygamber, “Allah, affeden kulumun izzetini ancak artırır” (Müslim, 1374, s. "el-Birr", 69 (No. 2588)) ve “Güçlü kimse, insanları güreşte yere seren değil, kızdığında öfkesine hâkim olandır” (Müslim, 1374, s. "el-Birr", 107 (2609)) buyurarak, öfkeye hâkimiyet ile bağışlamanın birlikte gerçekleştiğinde ihsan mertebesinin en yüksek tezahürünü oluşturduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla gerçek bağışlama ancak kudret sahibiyken anlam kazanır. Çünkü acizlik halinde gösterilen hoşgörü, iradî bir erdem değil güçsüzlüğün yansımasıdır. Böylece hakiki affediş, kararlılık ve ruhsal dengeyle sergilenen üstün bir fazilet olduğundan, Âl-i İmrân sûresinin 134. ayetinin sonunda “ihsan” kavramıyla anılmış ve ahlâkî kemal zirvesi olarak sunulmuştur (Ebû Zehre, t.y., s. 3/1412).

Tefsirlerde, söz konusu ayetin doğrudan ya da dolaylı biçimde ihtirâs sanatıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Kurtubî, “insanları affetmek” ifadesini iyilik yapmanın en yüce biçimlerinden biri olarak değerlendirir ve affetmeyi pasif bir hoşgörü olarak değil iradî bir üstünlük göstergesi ve hak sahibinin kendi hakkından bilinçli biçimde vazgeçmesi şeklinde yorumlar. Bu yorum, affetme eyleminin tekâmîlî ve müterakki ihtirâs bağlamındaki işleviyle örtüşmektedir. Zira affetmek, öfkenin bastırılmasıyla sınırlı kalmayıp anlamı ahlâkî kemalin daha yüksek bir mertebesine taşır (el-Kurtubî, 1384, s. 4/207-208). İbn Kesîr, kendisine zulmedenleri gönülden affetmeyi ahlâkî olgunluğun en mükemmel tezahürü olarak açıklarken (İbn Kesîr, 1419, s. 2/106). Muhammed Abduh “affetme” kavramını, nefsin denetimi, öz disiplin ve ahlâkî yücelik bakımından son derece üstün bir mertebe olarak değerlendirir. Böylece Abduh, klasik müfessirlerin çizgisini sürdürmekle birlikte, onu ahlak psikolojisi yönünden derinleştirir. Ona göre affetmek, sadece dışsal bir kontrol biçimi değil aynı zamanda ruhsal bir arınma ve bilinçli bir yücelme eylemidir. Abduh, tefsirinde yer verdiği bu ahlaki yaklaşımı, ayetin dilsel örgüsüne de yansıtmıştır. Ona göre “kazmü'l-gayz” ifadesi iradî bir sabrı temsil ederken, “afv” bu sabrın iç dünyada olgunlaşmış halidir. Böylece “affedenler” ifadesi, ihtirâsın koruyucu yönüyle birlikte müterakki yönünü de açığa çıkarır. Bu yönüyle Abduh'un yorumu, modern dönemde ahlaki ihtirâsın psikolojik temellerine dikkat çeken erken örneklerden biridir. Ayrıca Abduh, klasik yorumlardan farklı olarak, ayetteki “affetmek” sıfatını terakkinin son merhalesi olarak görmez. Ona göre ayetin sonunda yer alan “وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” ifadesindeki *ihsan*, muttakilerin nitelikleri arasında nihai mertebeyi temsil eder. Bu üstün konumun edebî göstergesi, ihsanın hem infak hem öfkeye hakimiyet hem de affetme ile aynı sıfatlar zinciri ve nahivsel yapı içinde zikredilmemiş olmasıdır. Çünkü ihsan, Allah katında sevgiyi kazandıran özel bir vasıf olarak öne çıktığından, cümleden bağımsız olarak bir yüceltme ifadesi şeklinde yer almış ve böylece belâgat açısından güçlü bir vurgu kazanmıştır (Muhammed Reşîd Rızâ, 1990, s. 4/111). Abduh'un tespitleri Mustafa Merâgî (ö. 1952) gibi müfessirler tarafından da paylaşılırken, terakkiyi oluşturan mertebelerin ruhsal ve psikolojik yönlerine İbn Sa'dî (ö. 1956) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) özellikle dikkat çekmişlerdir. Bütün bu yaklaşımlar, İbn Âşûr'un müterakki ihtirâsı belâgat ve ahlaki birlikteliği içinde açıklayan değerlendirmelerinde

sistematik bir bütün haline gelmiştir (el-Merâgî, 1365, s. 4/71; İbn Âşûr, 1984, s. 4/91; İbn Sadî, 1420, s. 148; Seyyid Kutub, 1423, s. 1/474-475).

5. SONUÇ

İhtirâs sanatı, Kur'ân'ın bütüncül beyân sistemiyle güçlü bir uyum içerisinde hem Mekki hem de Medeni sûrelerde farklı konu ve bağlamlara uygun biçimde işlenmiştir. Bu beyân biçimi, özellikle inanç, hukuk ve ahlâk bağlamında anlamı açıklığa kavuşturur, mesajın kavranmasını kolaylaştırır ve Kur'ân'ın i'câzını yansıtan güçlü bir unsur olarak öne çıkar. Sûrelerde yoğun biçimde yer alan tamamlayıcı (tekmîli) örnekler ise metin içi dengeyi sağlayan ve anlam vurgusunu belirginleştiren etkili bir anlatım düzeni ortaya koymaktadır. Bunlara ilaveten ihtirâs sanatı, anlamı korumaya yönelik bir teknik olmanın ötesinde söze açıklık ve derinlik kazandıran çok boyutlu bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'daki kullanımı, mesajın berraklaştırılması ve muhatabın zihninde oluşabilecek yanlış anlamaların giderilmesi esasına dayanmakta, bu yönüyle beyanın iç tutarlılığını ve delâlet gücünü pekiştirmektedir. Böylece ihtirâs, sözün zâhiri yapısı ile taşıdığı anlam arasında denge kuran, vurguyu güçlendiren ve anlamı netleştiren bir beyânî yapı olarak belirginleşmektedir. Klasik belâgat âlimlerinin değerlendirmeleri de ihtirâs sanatının anlam bütünlüğünü temin eden ve beyan derinliğini artıran temel bir işlev taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ihtirâs, Kur'ân'ın beyan sisteminde anlamın açıklığını, mesajın derinliğini ve tesir gücünü birlikte yansıtan vazgeçilmez bir anlatım biçimi olarak belirginleşmektedir. Bu çerçevede çalışma, ihtirâs sanatının klasik belâgat literatüründen tefsir ilmine uzanan tarihsel serüvenini ortaya koyarak kavramın hem terminolojik hem de işlevsel boyutlarını bütüncül biçimde değerlendirmiştir. Özellikle Kurtubî'nin ihtirâsı tetmîm ve i'tirâz gibi yakın kavramlarla ilişkisi içinde sistematik biçimde ele alması, bu sanatı açık bir terminolojik çerçeveye kavuşturmuş ve tefsir ilmi içinde müstakil bir konuma taşımıştır. Bu birikim, hicri sekizinci asırda Zerkeşî'nin ihtirâsı Kur'ân ilimleri içerisinde müstakil bir başlık altında incelemesiyle daha da derinleşmiş ve kavramın belâgat ile tefsir arasındaki metodolojik yerini pekiştirmiştir. Bununla birlikte klasik literatürde ihtirâsın cümle içindeki konumuna dayalı tasniflerin, sanatın esas değerini açıklamakta sınırlı kaldığı görülmüştür. Zira Kur'ân'daki örnekler, ihtirâsın belirleyici yönünün konumdan ziyade anlam bütünlüğünü koruma ve muhtemel yanlış anlamaları bertaraf etme işlevi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle çalışma, ihtirâsın Kur'ân'daki kullanımını işlev merkezli bir yaklaşımla ele almış ve söz konusu sanatın dört temel tür çerçevesinde değerlendirilmesinin daha açıklayıcı bir sonuç verdiğini ortaya koymuştur.

İhtirâs sanatının incelenmesi, Kur'ân'ın beyânındaki i'câzı kavramada önemli bir anahtar işlevi görmektedir. Bu sebeple, ihtirâs sanatının belâgat unsurlarına tefsirlerinde geniş yer veren müfessirlerin yaklaşımları çerçevesinde, özellikle İbn Âşûr başta olmak üzere tefsir geleneğinde nasıl ele alındığının incelenmesi önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra ihtirâsın hadislerdeki kullanımı ile klasik Arap edebiyatındaki örneklerinin birlikte değerlendirilmesi, bu sanatın kapsamını ve işlevini daha geniş bir bağlamda ortaya koyacaktır. Belâgat ilminin farklı alanlarında, özellikle Kur'ân metninin uygulamalı analizlerine dayalı çalışmalarda ihtirâsın yeniden ele alınması, dilbilimsel ve tefsire dayalı araştırmalar açısından yeni açılımlar sunma potansiyeline sahiptir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerîm, ihtirâs da dâhil olmak üzere bütün beyân sanatlarının en yetkin örneklerini barındıran temel bir referans kaynağı olarak belâgat çalışmalarının merkezinde yer almaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz Atîk. (1430). *İlmü'l-me'ânî*. Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hasîmî. (t.y.). *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Ahmed Fethî Ramazân & Adnân Abdüsselâm. (2009). el-İhtirâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Belâgiyye. *Adâbü'r-Râfidîn*, 1(54).
- Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer. (1429). *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Cilt. 1-4). Âlemü'l-Kütüb.
- Âlûsî, E.-S. Ş. M. b. A. (1415). *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî* (C. 8). Beyrût.
- 'Anûd bint Ahmed. (2021). El-İhtirâs fi Belâgati'l-Arabiyye. *Havliyyetü Külliyyeti'l-Arabiyye bi Circâ*, 25(12).
- Askerî, E. H. el-H. b. A. (1419). *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*. el-Mektebetü'l-'Unsuriyye.
- Bâkîllânî, E. B. M. b. T. (1997). *İ'câzü'l-Kur'ân* (5. bs). Dâru'Me'ârif.
- Beyzâvî, N. E. S. (Ebû M. A. b. Ö. (1418). *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Cilt. 1-5). Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.
- Bikâî, E.-H. B. İ. b. Ö. (t.y.). *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-ây ve's-süver* (Cilt. 1-10). Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Câhiz, E. O. A. b. B. el-Kinânî. (1423). *El-Beyân ve't-tebyîn* (Cilt. 1-3). Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl.
- Cessâs, E. B. A. b. A. er-Râzî. (1415). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 1-3). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Cevherî, E. N. İ. b. H. (1407). *Es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye* (4. bs, Cilt. 1-6). Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- Dervîş, M. b. A. M. (1415). *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânuh* (Cilt. 1-10). Dâru'l-İrşâd.
- Desûkî, A. (t.y.). *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Muhtasari'l-me'ânî* (Vols. 1-4). Mektebtü'l-'Asriyye.
- Ebû Hayyân, M. b. Y. (1420). *El-Bahrü'l-muhîd* (C. 7). Beyrût.
- Ebû Zehre, M. b. A. (t.y.). *Zehretü't-tefâsîr* (Vols. 1-10). Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebüssuûd Efendî. (t.y.). *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Cilt. 1-9). Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.
- Ezherî, E. M. M. b. A. (2001). *Tehzîbü'l-luga* (Cilt. 1-8). Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.
- Ferrâ, E. Z. Y. b. Z. & Ahmed Yûsuf en-Necatî vd. (t.y.). *Me'ânî'l-Kur'ân* (Cilt. 1-3). Dâru'l-Misriyye.
- Halîl b. Ahmed, E. A. el-Ferâhidî. (t.y.). *Kitâbü'l-'ayn* (Cilt. 1-8). Dâru Mektebeti'l-Hilâl.
- Hâtîmî, E. A. M. b. H. (1979). *Hilyetü'l-muhâdara (fi sinâ'ati's-şî'r)* (Cilt. 1-2). Dâru'r-Reşîd.
- Hattâbî, E. S. H. (Ahmed) b. M. (1976). *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)* (3. bs). Dâru'l-Me'ârif.
- Hâzin, E.-H. A. A. b. M. (1415). *Lübâbü't-te'vil fi me'ânî't-tenzil* (1415. bs, Cilt. 1-4). Beyrût.
- Henân bint Kâsım b. Muhammed. (1434). *El-İhtirâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru's-Samî'î.
- İbn Âdil, E. H. S. Ö. b. N. (1419). *El-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb* (Cilt. 1-20). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Âşûr, M. et-T. b. M. (1984). *Et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Cilt. 1-30). Dâru't-Tûnisiyye.
- İbn Ebû'l-İsba', E. M. Z. A. (Abdüsselâm) b. A. (t.y.). *Tahrîrü't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. İhyâ'u't-Türâsi'l-İslâmî.
- İbn Fâris, E.-H. A. (t.y.). *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Cilt. 1-6). Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. İ. b. Ş. (1419). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Cilt. 1-9). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe, E. M. A. b. M. (t.y.). *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. (1414). *Lisânü'l-'Arab* (3. bs, Cilt. 1-15). Dâru Sâdır.
- İbn Masûm, S. A. H. b. N. A. el-Medenî. (1389). *Envârü'r-rabi' fi envâ'i'l-bedi'* (Cilt. 1-7). Matbaatü'n-Nu'mân.
- İbn Munkiz, E.-H. (Ebû'l-M. M. N. Ü. b. M. (1380). *El-Bedi' fi nakdi's-şî'r*. Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, E. A. el-Hasen. (1401). *El-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih* (5. bs, Cilt. 1-2). Dâru'l-Cil.
- İbn Sadî, E. A. A. b. N. (1420). *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Sîde, E.-H. A. b. İ. (1421). *El-Muḥkem ve'l-muhîtü'l-a'zam* (Cilt. 1-11). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. C. A. b. A. (1422). *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Cilt. 1-4). Dâru Kütübi'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Mu'tez, E.-A. A. b. M. el-Mu'tezz-Billâh. (1410). *El-Bedi' fi'l-beyân*. Dâru'l-Cil.
- Kâdî Abdünnebî b. Abdürresûl. (1421). *Düstûrü'l-'ulemâ* (Hasan Hanefî Fahs, Çev.; Cilt. 1-4). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Kazvîni, E.-M. C. el-H. M. b. A. (t.y.). *El-Îzâh fi ulûmi'l-belâga* (3. bs, Cilt. 1-3). Dâru'l-Cil.
- Kudâme b. Ca'fer, E.-F. (1302). *Nakdü's-şî'r*. Matbaatü'l-Cevâib.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. (1384). *El-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (2. bs, Cilt. 1-20). Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, E. U. (1381). *Mecâzü'l-Kur'ân* (Cilt. 1-2). Mektebetü'l-Hâncî.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (1426). (Cilt. 1-10). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Merâgî, A. b. M. (1365). *Tefsîru'l-Merâgî* (Cilt. 1-30). Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Muhammed Reşîd Rızâ. (1990). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Cilt. 1-12). el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb.

- Muhammed Seyyid Sa'd Muhammed. (2017). Üslûbü'l-ihtirâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm emsiletüh ve agrâdüh. *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât*, 2(1).
- Müslim, E.-H. el-Haccâc. (1374). *Sahîhü Müslim* (Cilt. 1-5). Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî.
- Nâcim Emâl. (1446). *Belâgatü üslûbi'l-ihtirâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm min hilâl Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr li's-Şeyh İbn Âşûr* [Yüksek lisans]. Câmi'atü İbn Haldûn.
- Nehhâs, E. C. A. b. M. (1409). *Me'âni'l-Kur'ân* (Cilt. 1-6). Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ.
- Râzî, E. A. F. M. b. Ö. (1420). *Mefâtîhu'l-gayb* (3. bs, Cilt. 1-33). Beyrût.
- Rummânî, E.-H. A. b. İ. (1976). *En-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (Selâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)* (3. bs). Dâru'l-Me'ârif.
- Sâhib b. Abbâd, E.-K. İ. (1414). *El-Muhît fi'l-luga* (Cilt. 1-11). Âlemü'l-Kütüb.
- Semîn el-Halebî, E.-A. Ş. A. b. Y. (t.y.). *Ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (C. 8). Dımaşk.
- Seyyid Kutub. (1423). *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (32. bs, Cilt. 1-6). Dâru's-Şurûk.
- Sübkî, E. H. B. A. b. A. (1423). *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Süyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. (1424). *Mû'cemü mekâliidi'l-ulûm fi'l-hudûdi ve'r-rusûm*. Mektebetü'l-Âdab.
- Şevkânî, E. A. M. b. A. (1414). *Fethu'l-Kadîr* (Cilt. 1-6). Dımaşk-Beyrût.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1422). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Cilt. 1-26). Dâru Hicr.
- Tehânevî, M. A. b. A. b. M. H. (1996). *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Curc Zinâtî, Çev.; Vols. 1-2). Mektebetü Lübnân.
- Tîbî, E. M. Ş. H. b. A. (1434). *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kunâ'i'r-reyb* (Cilt. 1-17). Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm.
- Zebîdî, E.-F. M. el-M. b. M. (1965). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Cilt. 1-40). Dâru'l-Hidâyet.
- Zemahşerî, E.-K. M. b. Ö. (1407). *El-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (3. bs, Cilt. 1-4). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Zemahşerî, E.-K. M. b. Ö. (1419). *Esâsü'l-belâga* (Cilt. 1-2). Dâru Kütübi'l-İlmiyye.
- Zerkeşî, E. A. B. M. b. B. (1376). *El-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Cilt. 1-4). Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye.

ÇALIŞMANIN ETİK İZİNİ

Yapılan bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

ARAŞTIRMACILARIN KATKI ORANI

1.yazarın araştırmaya katkı oranı %100'dür.

ÇATIŞMA BEYANI

Araştırmada herhangi bir kişi ya da kurum ile finansal ya da kişisel yönden bağlantı bulunmamaktadır. Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.