

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

ANLAM-ÜSLÛP İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA

KUR'ÂN'IN ÜSLÛP ANALİZİ

(FÂTİHA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ)

(Doktora Tezi)

HAZIRLAYAN
Celalettin DİVLEKÇİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Salih AKDEMİR

ANKARA-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

ANLAM-ÜSLÛP İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA

KUR'ÂN'IN ÜSLÛP ANALİZİ

(FÂTİHA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ)

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Salih AKDEMİR (Danışman)

.....

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

.....

Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

.....

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

.....

Prof. Dr. Musa Yıldız

.....

Tez Sınav Tarihi: 03.04.2009

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(30/12/2008)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Celalettin Divlekci

.....

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ	X

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
II. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları	3

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL, ÜSLÛP VE ANLAM

I. Dil, Düşünce ve Edebiyat	12
II. Üslûbun Tanımı, Çeşitleri ve Üslûba Etki Eden Faktörler	16
A. Üslûbun Tanımı.....	16
1. Batı'da	17
a) Kadim Yaklaşım	20
b) Modern Yaklaşım	23
ba. Kaynak Birim/Yazar Merkezli Tanımlar	25
bb. Hedef Birim/Okur Merkezli Tanımlar	29
bc. Söylem/Eser Merkezli Tanımlar	31
2. İslam Dünyâsında	35
a) Klasik Dönem	35
b) Modern Zamanlar	52
c) Üslûbun Tanımına Doğru	65
B. Üslûbun Çeşitleri.....	69
1. Dönem Üslûbu	69
2. Nevi (Tür) Üslûbu	71
a) Edebî Üslûp.....	72
aa. Nesir	74
ab. Şiir	76
ac. Hitâbet	77
b) İlmî Üslûp	77
3. Ferdî Üslûp	79

C. Üslûba Etki Eden Faktörler	80
1. Öznenen Kaynaklanan Etkenler	80
a) Kişiliği	80
b) Amacı.....	81
c) Dile Olan Hâkimiyeti ve Dil İmkânlarını Kullanmadaki Kâbiliyeti.....	82
d) Dünya Görüşü	82
e) Yetiştigi Ortam	83
2. Muhâttaptan Kaynaklanan Etkenler	85
a) Psikolojisi.....	85
b) Kaynak Birime ve Konuya Karşı Tutumu	86
3. Konu ve Makamdan Kaynaklanan Etkenler	87
III. Anlam ve Üslûpla İlişkisi.....	90
A. Anlamın Tanımı	90
1. Anlamla İlişkili Kavramlar	90
a) Duygu Değeri.....	90
b) Tasavvur.....	92
2. Çeşitleri.....	94
a) Temel Anlam	94
b) Yan Anlam	96
c) Üslûba İlişkin Anlam	96
d) Psikolojik Anlam	97
B. Anlam-Üslûp İlişkisi	98

İKİNCİ BÖLÜM

ÜSLÛPBİLİM ve ÜSLÛP İNCELEMESİ

I. Üslûpbilim.....	100
A. Tanımı ve Çalışma Alanı	102
B. Tarihçesi	103
C. Üslûpbilim-Belâgat İlişkisi	109
1. Görev Alanları	110
2. Muhâtaba Bakışları.....	111
3. Metne Yaklaşımları	111

D. Üslûpbilim Çeşitleri	112
1. Bilişsel Üslûpbilim	112
2. Anlatımsal Üslûpbilim.....	112
3. Biçimselci Üslûpbilim	114
4. Eleştirel Üslûpbilim.....	114
II. Üslûp İncelemesi.....	116
A. Amacı	116
B. Üslûp İncelemesinin Belâgatle İlişkisi.....	117
1. Muktezây-ı Makam.....	118
2. Muktezây-ı Hâl	119
3. Muktezây-ı Zâhir	120
C. Üslûp İncelemesiyle Bağlantılı Kavramlar	125
1. Üslûpbilimsel Değerler.....	125
2. Dizimbilim-Dizibilim	126
3. Normdan Sapma	130
4. Seçme	134
5. Üslûp Varyantları	136
D. Üslûp İnceleme Metotları.....	137
1. Tasvîrî Üslûp İncelemesi	137
a) Örnek (I)	140
b) Örnek (II)	145
c) Değerlendirme	152
2. İstatistikî Üslûp İncelemesi	154
3. Tekevvinî Üslûp İncelemesi	159

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEVİ-DÖNEM ÜSLÛBU ÇERÇEVESİNDE NÜZUL DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI VE ARAP DİLİNİN ANLATIM ARAÇLARI

I. Nevi ve Dönem Üslûbu Çerçevesinde Nüzul Dönemi Arap Edebiyatı	163
A. Nevi/Tür Üslûbu Açısından Kısa Tarihçesi	163
1. Câhiliyye (II) Döneminde Edebî Türler	163
a) Dilin Kullanım Alanı ve Amacı.....	163

b) Edebî Türler-Ürünler	165
ba. Şiir	165
bb. Nesir	169
bba. Nutuk-Vasiyetler	174
bbb. Atasözleri	176
2. İslâm Döneminde Edebî Türler	177
a) Toplumsal Değişimin Dile Yansımaları	177
b) Kur'ân'ın Arapça Üzerindeki Etkisi	181
ba. Nesirde Gözlenen Değişimler	182
bb. Hitâbette Gözlenen Değişimler	183
B. Dönem Üslûbu	184
II. Özellikleri ve Anlatım Araçları Açısından Arap Dili	186
A. Arap Dilinin Özellikleri	186
1. Harf Düzeyinde Özellikler	188
2. Kelime Düzeyinde Özellikler	189
a) Lafız Yönünden	190
aa. İştikak	190
ab. Sîga	191
ac. Ses-Anlam İlişkisi	192
b) Anlam Alanı Yönünden	193
ba. Kapsam ve Genişlik	193
bb. Soyut ve Somut Kavramlar	194
3. Cümle Düzeyinde Özellikler	195
a) İsim Cümlesi	195
b) Fiil Cümlesi	197
B. Arap Dilinde Anlatım Araçları	198
1. Yapısal Araçlar	198
a) Haber	198
aa. Haberin Çeşitleri	199
aaa. İbtidâî Haber	199
aab. Talebî Haber	199
aac. İnkârî Haber	199
ab. Haberin Gayeleri	201

aba. Bilgilendirmeye Yönelik İşlev	201
abb. Tavra Yönelik İşlevler	201
b) İnşâ	202
ba. İstek Bildiren İnşâ (İnşâ-i Talebî)	203
baa. Emir	203
bab. Nehiy	205
bac. Temennâ	206
bad. Nidâ	209
bae. İstifham	211
bb. İstek Bildirmeyen İnşâ (İnşâ-i Gayr-i Talebî)	218
2. Üslûp Elemanları	218
a) Takdim-Tehir	218
aa. Müsned-ileyhin Takdimi	218
aaa. Merak Uyandırma Amaçlı	219
aab. Tahsis Amaçlı	220
aac. Genelleme Amaçlı	222
ab. Müsnedin Takdimi	224
aba. Merak Uyandırma Amaçlı	224
abb. Tahsis Amaçlı	224
ac. Diğer Unsurların Takdimi	225
b) Zikir-Hazf	228
ba. Müsned-ileyhin Zikri	230
baa. Sözü Uzatma Amaçlı	230
bab. Korku Oluşturma Amaçlı	231
bb. Müsned-ileyhin Hazfi	232
bba. Eylemi Öne Çıkartma Amaçlı	232
bc. Müsnedin Zikri	232
bca. Târiz Amaçlı	232
bcb. Teşvik Amaçlı	233
bd. Müsnedin Hazfi	233
bda. Tahsis Amaçlı	233
c) Târif-Tenkir	234
ca. Müsned ya da Müsned-ileyhin Mârife Olması	234

caa. Tâzim Amaçlı	234
cab. Övgü Amaçlı	235
cac. Tahkir Amaçlı.....	235
cad. Diğerleri	236
cb. Müsned ya da Müsned-ileyhin Nekra Olması.....	237
cba. Karakteristik Belirtmesi	237
cbb. Tâzim Belirtmesi.....	237
cbc. Azlık Belirtmesi	238
d) Kasır.....	238
e) Fasl-Vasl	243
ea. Faslı Gerektiren Durumlar	244
eaa. Cümleler Arası Tam Bağlantı.....	244
eab. Cümleler Arası Kısmî Bağlantı	246
eac. Cümlelerin Bağımsız Olması	247
eb. Vaslı Gerektiren Durumlar.....	248
eba. Haber ve İnşâ Uyumu.....	248
ebb. Faslın Anlamı Bozması.....	249
f) Îcaz-İtnâb-Müsâvat	249
fa. Îcaz.....	250
faa. Hazf.....	250
faaa. Kelime Düzeyinde.....	251
faab. Cümle Düzeyinde	253
fab. Kısır.....	254
fb. İtnâb	254
fc. Müsâvat.....	256

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR GELENEĞİNİN KUR'AN ÜSLÛBUNA İLGİSİ, KUR'ÂN'IN DİL DOKUSU, ÜSLÛP ANALİZİ VE FÂTİHA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ

I. Tefsir Geleneğinin Kur'an Üslûbuna İlgisi.....	258
A. Kur'an İlimlerinde.....	258
1. Tenâsübü'l-Kur'an.....	258

2. İ‘câzü’l-Kur’an	263
3. Lafzî Müteşâbih.....	265
4. Mekkî-Medenî	267
5. Üslûbu’l-Kur’an	271
B. Filolojik Tefsirlerde.....	275
II. Kur’ân’ın Dil Dokusu	286
A. Kelimelerin Anlam İlişkileri Bakımından.....	286
1. Eşanlamlı Kelimeler	286
2. Çokanlamlı Kelimeler.....	294
3. Yabancı Asıllı Kelimeler	297
4. Zıtanlamlı Kelimeler.....	300
B. Cümle Yapıları Açısından.....	302
Cümle Teknikleri	302
III. Kur’ân’ın Ferdî Üslûbu ve Üslûp Analizi.....	305
A. Kur’ân’ın Ferdî Üslûbu	305
1. Kur’an Üslûbunun Oluşumunda Yer Alan Faktörler	308
a) Gönderenin Kudreti ve Dilin İmkânları.....	308
b) Amaç	313
c) Konu	314
d) Makam-Muhatap.....	316
2. Kur’an Üslûbunun Tanımı ve Kur’ân’ın Anlatım Özellikleri	320
B. Kur’ân’ın Üslûp Analizi	326
1. Anlatım Bütününün Belirlenmesi.....	327
2. Üslûp Elemanlarının Belirlenmesi.....	329
a) Dizibilimsel Düzeyde	331
b) Dizibilimsel Düzeyde	332
c) Bütünle Olan İrtibatının Belirlenmesi.....	332
IV. Fâtiha Sûresi Örnekleme	333
A. Sûredeki Anlatım Bütününün Belirlenmesi	333
B. Üslûp Elemanlarının Belirlenmesi	334
1. Dizibilimsel Düzeyde	334
2. Dizibilimsel Düzeyde	334
3. Kur’ân’ın Bütünüyle Olan İrtibatının Belirlenmesi.....	335

C. Örnekleme	336
1. Anlatımın Anlam Boyutuna Yönelik Çıkarımlar	383
2. Anlatımın İç Bütünlüğü ve Etki Boyutuna Yönelik Çıkarımlar.....	386
SONUÇ	389
KAYNAKLAR	397

KISALTMALAR

a, b	: Cilt, Sayfa
age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makâle
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
DİA.	: İslâm Ansiklopedisi (Diyanet Vakfı)
Haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicrî
Hız.	: Hazreti
İÜ.	: İstanbul Üniversitesi
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
sa.	: Sallâllahü aleyhi ve sellem
Talk.	: Ta'lik
Tah.	: Tahkik
Tas.	: Tashih
TDK.	: Türk Dil Kurumu
ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
yy.	: yüzyıl

ÖNSÖZ

İnsanların ve toplumların hayatını şekillendirmek durumunda olan her kitabın en temel talebi yanlış anlaşılmacak ve aşırı ya da keyfî yorumlara mâruz bırakılmamacak olsa gerektir. Bu kitap, Kur'an gibi tarihe yön vermiş ve verme potansiyeline sâhip ilâhî bir hitap olduğu zaman söz konusu talep daha da anlamlı hâle gelmektedir.

Kur'an'ın yanlış yorumlanması, yorumcunun zihinsel işleyişindeki kimi sorunların yanı sıra yöntemsizlik ve donanım yetersizliğinden kaynaklanır. Nitekim tefsir yapacak kişinin bilmek durumunda olduğu disiplinler, tefsir yaparken içtinap etmesi gereken hususlar ve bir usûle dayanma zarûreti bu kabil hataların önüne geçmeye yönelik alınmış tedbirlerdir.

Sebebi ister yöntem ve donanım eksikliği ister keyfî anlama ve yorumlama tâlihsizliği olsun yorum hataları ya da Kur'an'ı istismar çabaları geçmişte olduğu gibi bugün de kendini göstermektedir. Üstelik bu tür örneklerin, popüler kültürün etkisi sonucu, günümüz teknoloji vasıtaları ile geniş kitlelere anında ulaşmak gibi bir avantajı da bulunmaktadır. Özellikle tefsir alanında çalışan uzmanların, bunun önüne geçmek, Kur'an'ı birilerinin kişisel arzularına göre yorumlayabileceği yahut her önüne gelenin yorum yapabileceği bir metin olmaktan çıkartmak gibi bir sorumluluğu olduğunu düşünüyoruz.

Bunun ilk adımı ise bu tür bir çalışmayı ihtiyaç olarak görüp bir arayış içine girmektir. Metodoloji noktasında ortaya konulacak çabaların geleneğe referansı olması en azından gelenekle barışık bir nitelik arz etmesi son derece önemlidir. Çünkü hakîkate ulaşmak için tarihteki tekerlek izlerini körü körüne tâkip etmek ne kadar yanlışsa tarihî tecrübeye tamamen bigâne kalmak da o kadar yanlıştır. Geleneğe pörsümüş muâmelesi yapmayan ama aynı zamanda eleştirel olmayı da elden bırakmayan bir anlayışın bu konuda yol gösterici olacağı inancındayız. Bu yaklaşım bir anlamda yeni bir şey söylemek için daha önce neler söylendiğini bilmenin bir lâzımesi olarak da kabul edilebilir.

Hiç kuşkusuz tez gibi süresi sınırlı bir çalışmada yukarıda işâret ettiğimiz türden ideal çalışmalar ortaya koymak kolay değildir. Bir taraftan popüler akademik kültürün ya da hayatın gerçeklerinin yapmış olduğu dayatmalar öte yandan konunun

ciddiyeti araştırmacıyı işiyle ideali arasında bırakabilmektedir. Ama kalıcı olanın Kur'ân'ın ifâdesiyle “sâlih ameller” olduğu düşünülürse, bütün bu zorluklara değdiği görülecektir.

Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi (Fâtîha Sûresi Örnekleme) başlıklı bu çalışmamız, keyfîliğe geçit vermeyen türden bir usûl ve metodoloji inşâsına katkı sağlamak üzere ortaya çıkmıştır. Temel amacı; üslûp analizi yapmak, yani üslûp sâhibinin dil üzerinden yapmış olduğu tercihlerle anlatmak istediği şeyler arasında bağlantılar kurmak ve böylece ne demek istediğini anlamaya çalışmaktır. Bu şekliyle ne eskinin aynıyle tekrârı ne de geleneğe yabancı bir yaklaşımdır. Üstelik ortaya çıkmasında doğrudan ya da dolaylı pek çok güzel insanın emeği ve katkısı olmuştur.

Tezin ortaya çıkmasında, Ankara Üniversitesi'nin akademik birikim ve imkânlarından yararlanmamı sağlayan Prof. Dr. İsmail Yakıt ve Prof. Dr. Talat Sakallı Hocalarımın lütufkâr tavırlarını bu vesileyle minnetle anmak istiyorum.

Görüş ve önerilerinin yanı sıra, bu çalışmayı başarabileceğime dair inanç ve güvenleri en büyük desteğim olan ilk danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Paçacı ve kendisinin yurt dışına gitmesi üzerine danışmanlığımı kabul etme lütfunda bulunan ikinci danışman hocam Prof. Dr. Salih Akdemir başta olmak üzere, görüş ve tavsiyelerinden istifâde ettiğim tez izleme jürisinde bulunan hocalarım Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar'a ve Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz'e teşekkür ederim.

Suriye Yazarlar Birliği ile iletişime geçmem konusunda beni cesaretlendiren ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu Bey'e, Suriye'de bulunduğum süre zarfında gerek kitap gerekse fikirleriyle çalışmama katkıda bulunan Suriye Yazarlar Birliği Başkanı Prof. Dr. Huseyn Cuma, yardımcısı Dr. Rıdvân Dâye Beylere, başta Dr. Rıdvân el-Gadmânî olmak üzere Arap dünyâsının hemen her tarafından gelen birçok Yazarlar Birliği üyesi akademisyen ve ediple konumu müzâkere etmeme ortam hazırlayan Sevgili Selam Murad'a, Dâru'l-Fikr'in Kültürel yayınlar bölüm şefi Süheyb eş-Şerif'e, konuyla ilgili görüşlerini paylaşan ve yüksek lisans tezini lütfeden Abdurrahman el-Hâc'a, Üsâme Murad'a, öğrencisi olmaktan onur duyduğum, Ürdün Üniversitesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs'a, Prof. Dr. Zeki Karakaya'ya, Oktay Altun'a, tezle ilgili kimi kaynaklara

ulaşmam konusunda olağanüstü gayret sarf eden ve tezi büyük bir titizlikle okuyan Zeynep Ergin'e, gözümnden kaçmış olan kimi ifâde düşüklükleri ve imlâ yanlışlarını görmemi sağlayan Hocalarım Dr. İbrahim Demirci'ye ve Halil Güntan'a, tezin İngilizce özetinin hazırlanmasını sağlayan Doç. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu'na, Merhum Hocam Hüseyin Küçükkalay'ın şahsî kütüphanesinden yararlanmama izin veren Küçükkalay ailesine ve sağlık durumuna rağmen tez çalışmamın her aşamasında fedâkarca davranan Yrd. Doç. Dr. İshak Özel'e ve burada ismini sayamadığım tüm hoca ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Celalettin Divlekci

Ankara - 2008

GİRİŞ

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Üslûp, mâhiyeti derinlemesine bilinmese de önemi konusunda herkesin ittifak ettiği bir kavramdır. Gündelik hayatta bir konunun uygun bir dille anlatılmaması karşısında verilen ilk tepki çoğu zaman üslûba yöneliktir. Edebî bir eserin incelenmesi söz konusu olduğunda akla gelen ilk kavram yine eserin/yazarın üslûbu olmaktadır.

Üslûbun ne olduğu, edebî bir eser için ne anlam ifâde ettiği, anlamla olan ilişkisi akademik ve edebî çevreler için başlı başına bir iştihâ konusu olsa gerektir. Zira üslûptan bahsetmek demek, bir yerde sözün içeriğine ve yazarın kastını dile getiriş biçimine dair konuşmak demektir. Bu husus, ilgi alanı edebî yahut kutsal metinlerin incelemesi olan araştırmacılar için özel bir anlam ve değer ifâde etmektedir. Zira ilgi alanı metin incelemesi olan her araştırmacı için, sözün içeriğini çözümlemeye, dolayısıyla söz sâhibinin maksadına ulaşmaya yardımcı olacak her araç ve argüman önemlidir.

Burada önemli olan bir başka husus ilmî bir araştırmada bir eserin üslûbundan bahsedilirken bunun ne şekilde olacağı ve nasıl bir metodoloji çerçevesinde yapılacağıdır. Üslûp incelemesi denince iki türlü yöntemden söz etmek mümkündür. İlki, ferdiyetle ifâde arasındaki ilişkileri incelemeyi hedef alan, metinde karşımıza çıkan ifâde şekil ve kalıplarının ferdî planda, yani yazan ve konuşan seviyesindeki sebepleri üzerinde duran tekevvün (oluşuma ait) üslûp incelemesi; ikincisiyse *düşünce* kavramıyla şekle âit unsurların, yani dil malzemesinin kullanılışı arasındaki ilişkileri inceleyen tasvîrî üslûp incelemesidir.¹ Bu yöntemin amacı, metinde dil malzemesinin nasıl kullanıldığı, bu malzemeye ait farklı unsurlar arasındaki ilişkilerin ne olduğu ve niçin kullanıldığı sorularına cevap aramaktır.²

Bir metot olarak üslûp analizinin, incelemeye konu olan metnin mâhiyetini ve benzerlerinden ayrıldığı noktaları dile getirmesi yönüyle günümüz araştırmacıları, özellikle de Kur'an üzerine araştırma yapan akademisyenler tarafından gereği gibi

¹ Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Akçağ Yay., Ankara 1986, s. 61, 62.

² Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 60.

değerlendirildiğini söylemek mümkün değildir. Bugüne kadar Tefsir ve Arap Edebiyat tarihindeki üslûp analizine dair birikim ve çabalar ne Kur'an tefsiri bağlamında ne de edebî tenkit bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Konuya dair yapılacak bir literatür taramasının bu tespitimizin ne kadar doğru olduğunu göstereceği kanaatindeyiz. Nitekim araştırmamız sonunda Batı'da yahut İslâm dünyasında konuyu pratik ve teorik boyutuyla ele alan bir çalışmaya rastlayamadık.

“Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları” başlığı altında temas edeceğimiz üzere, Kur'ân'ın üslûp analizini uygulama olarak ele alan tek araştırmacı Fâdıl Salih es-Sâmirrâî'dir. Araştırmacı gerek *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî* gerek *Lemesât Beyâniyye* adlı eserlerinde, Abdülkâhir el-Cürçânî (ö.1078) ve Beyânî Tefsir Ekolü geleneğinden gelen bir üslûp analizini devam ettirmiştir. Bize göre mezkûr çalışmalarda en temel eksiklik, analizin tarihî ve teorik yönünün bir tarafa bırakılarak, sadece uygulama yönüne yer verilmiş olmasıdır. Nitekim bunun sonucu olarak çalışmalarda serdedilen üslup analizi, bir sistem ve metoda dayanmayan bir uygulama görünümü arz etmiştir.³ Çalışmamızın temel farkı ise, işâret etmiş olduğumuz boşlukları doldurmaya çalışması ve gelenekteki uygulamadan hareketle analizi teorik bir temele oturtma çabası içine girmesidir. Bu çerçevede üslûp inceleme yöntemlerine, tarihî süreç içerisinde üslûba ilişkin tanım çabalarına ve Kur'an İlimlerinin üslûba olan ilgisine yer vermesini de bir diğer temel farklılık olarak kaydedebiliriz.

Bunun dışında yapılan Kur'an üslûbuyla ilgili bir dizi çalışmanın⁴ Kur'ân'ın üslûp analiziyle doğrudan ilgisi bulunmadığı için üzerinde durmaya gerek duymuyoruz.

³ Bkz. es-Sâmirrâî, Fâdıl, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, Dâr Ammâr, Ammân 1998; *Lemesât Beyâniyye fî Nusûs mine't-Tenzil*, Dâr Ammâr, Ammân 2003.

⁴ Kur'an üslûbuyla ilgili eserlere örnek olarak, Muhammed Udayme'nin *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'an* adlı on bir cildi bulan eserini verebiliriz. Eser, Kur'an'da cümle yapısı ve bu çerçevede nahiv kurallarını ele alan bir fihristtir. Eserin isminde yer alan *üslûp* kelimesini bu bağlamda anlamak gerekir. Esâsen yazarın Kur'an üslûbuna dair tespit yahut tanımlamada bulunmak gibi bir hedefi de yoktur. Kur'an üslûbuyla ilgili bir diğer eser Ahmed Fethî Âmir'e ait *el-Me'ânî's-Sâniye fî'l-Üslûbi'l-Kur'ânî*'dir. Yazar, Kur'an üslûbunu, dilbilimde *yan anlam* kavramına tekâbü'l eden, el-Cürçânî'nin (معنى المعنى) ismini verdiği kavram açısından incelemek istemiştir. Üzülererek belirtelim ki eser gerek içeriği ile gerek kullandığı kaynaklar, gerekse ulaştığı sonuçlar açısından okuru tatmin etmekten uzaktır. (Bkz. Udayme, Muhammed, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadis, Kahire ty., I. 11; Âmir, Fethî Ahmed, *el-Me'ânî's-Sâniye fî'l-Üslûbi'l-Kur'ânî*, İskenderiye, ty.) Kuşkusuz bunların dışında Kur'an üslûbuna doğrudan ve dolaylı temas eden pek çok eser bulunmaktadır.

“Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur’ân’ın Üslûp Analizi (Fâtîha Sûresi Örnekleme)” başlıklı bu çalışmamızda yeni bir analiz metodu koymaktan çok geleneğimizde mevcut metin merkezli bir analiz-yorum damarını ortaya çıkarmayı amaçladık; üslûbun anlamla olan ilişkisi üzerinde durduk. Sözün içeriğine ve mütekellimin maksadına ulaşma noktasında üslûp analizinin bize sunacağı imkânlarla dikkat çekmeye çalıştık. Şunu açıkça belirtmeliyiz ki üslûp analizi, Kur’ân metninin ne demek istediğini tespitte her zaman yardımcı olmasa da *ne demek istemediğini* tespitte her zaman yardımcı olacaktır. Kuşkusuz onun ne demek istemediğini bilmek demek, ne demek istediğine doğru atılmış sahih bir adım demektir. Bu ise Kur’ân’ı bütün anlam katmanlarıyla birlikte anlamaya ve yorumlamaya çalışan ilmî bir derinliğin oluşmasına katkıda bulunmaktadır.

II. Araştırmanın Yöntem ve Kaynakları

Üslûp söz konusu olunca edebî bir metin birkaç açıdan incelenebilir: Dönem üslûbu, nevi üslûbu ve nihâyet ferdî üslûp. *Dönem üslûbuyla*, bir asırda yaşayan edipler arasında yaygın olan, o asrın edebî özelliklerini veya diğer asırlardan farklılık arz eden üslûp özelliklerini yansıtan o devrin genel karakteri kastedilmektedir.⁵ *Nevi üslûbu* ise edebiyat ürünlerinin belli özellikleri dikkate alınarak yapılan tasnifler sonucu ortaya çıkan yazı/metin çeşitleridir. *Ferdî üslûba* gelince, konuşan bir insanın, bir yazarın veya bir sanatkârın, anlatmak istediği konuyu kendisine has ifâde biçimiyle dikkatlere sunmasıdır.⁶ Yapacağımız üslûp incelemesi de tam olarak Kur’ân’ın bu ferdî üslûbuna yönelik olacaktır.

Araştırmamızda Kur’ân’ın hangi analiz çeşidiyle ele alınıp incelenmesi gerektiğinin tespitine geçmeden önce İslam dünyâsında “üslûp”tan ne anlaşıldığına, tanımın tarihî süreç içerisinde kaydettiği aşamalara yer vermemiz gerekiyordu. Zira bu, kavramın semantik serüvenini vermenin ötesinde İslam dünyâsındaki üslûp tasavvurlarına ve bu tasavvurların epistemolojik köklerine ışık tutmak anlamına geliyordu.

Üslûbun ne olduğuna dair böylesine detaylı bir araştırmada, mevcut tanım girişimlerine katkı sağlayacak bir tanım girişiminde bulunmaktan kaçınmamız,

⁵ Bkz. s. 69.

⁶ Bkz. s. 70, 79.

çalışma açısından bir eksiklik olacaktı. Bu sebeple, tarihteki tanım süreçlerini tamamlamak yahut kuşatmak gibi bir çaba içine girmeden, ama onları da dikkate alarak bir tanım denemesinde bulunduk.

Kuşkusuz üslûbun tanım süreçlerini aktarmanın ve yeni bir tanım ortaya koymanın yanında, kavramın bir başka netâmeli ve problemli kavramla irtibatının kurulması gerekiyordu: Anlam. Anlam kavramı da içinde -üslûp kavramına benzer türden- tanım zorluğu gibi bir problem barındırmaktadır. Bununla birlikte anlam bahsine, çalışmanın konusunu sınırlayıcı bir çerçeve olacak kadar yer verdik. Diğer bir ifâdeyle tezimizin omurga kavramı olan üslûp ve üslûp analizi kadar geniş ve detaylı yer vermedik.

Bu arada Batı'daki üslûp tanım ve anlayışlarına da temas etmenin pek çok açıdan çalışmamıza zenginlik katacağını düşündük. Çünkü Batı kültüründe, üslûp retoriğe ait bir terim olmaktan çıkmış; konusu, tarihi, problem ve yöntemleri olan, *üslûpbilim (stylistics)* adıyla dilbilimin bir alt dalı haline gelmiştir. Dolayısıyla bilimsel bir çalışmada bundan müstağni kalmamız düşünülemezdi. Bir diğer açıdan bu yaklaşım iki kültürün dar anlamda edebiyat teorisi ve yoruma, geniş anlamda ise düşünce ve bilime katkılarını aynı fotoğraf karesinde görme imkânını da vereceği için önemliydi. Bu çerçevede üslûpbilime ve üslûp incelemesine yer verdik. Amacı, belâgatle olan ilişkisi, kavramları ve metotlarıyla üslûp incelemesi üzerinde özellikle durduk.

Üslûp inceleme metotlarından hangisini tercih edeceğimiz çalışmamız açısından hayâtî bir önemi hâizdi. Zira seçilen metodun Kur'an metninin tabiatına uygun olması, herhangi bir doku uyuşmazlığına yol açmaması gerekiyordu. Çalışmamız sırasında yapmış olduğumuz çok yönlü ve mukâyeseli okumalar bizi üslûp inceleme şekilleri içerisinde kaynağı ve modeli retorik ve belâgat olan *tasvîrî üslûp incelemesinin*⁷ en uygun seçenek olduğu sonucuna götürdü. Şöyle ki; tasvîrî üslûp incelemesinin amacı, metin denin sistemin mâhiyetini anlamak ve benzerlerinden farklı taraflarını ortaya koymaktır.⁸ Kökeni Batı'da en fazla Romantik Döneme (XVIII. yy.ın sonlarına kadar) varırken⁹, İslam dünyâsında tespitimize göre,

⁷ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 69, 70.

⁸ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 156.

⁹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 63.

XI. asra, Abdülkâhir el-Cürcânî'ye kadar uzanmaktadır. Söz konusu bu tarihsel ve epistemolojik bağlantı, bir metot olarak ***tasvîrî üslûp incelemesi***ni tercih etmemizde önemli bir etken olmuştur.

Üslûp analizinde incelemeye konu olan Kur'an metninin dönemine ait özelliklerle özgün özellikleri arasında bir ayrıma gidebilmek için nüzul dönemi Arap edebiyatına yer verdik. Bu aşamada Kur'ân-ı Kerîm'in nevi üslûbu açısından da bir yere oturup oturmadığını tespiti çalıştık.

Analizin yapılabilmesi kaçınılmaz olarak özgün dilin anlatım araç ve imkânlarını bilmeye bağlı olduğu için, Arap dilinin anlatım özelliklerine de genel bir çerçevede yer verdik. Buraya kadar olan şekliyle çalışmamız *üslûpla* başlayan, *üslûpbilime* uğrayan, özgün dilin *anlatım araçlarını* ele alan geniş bir dairenin *Kur'ân'ın üslûp analizine* doğru daraltılması şeklinde tanımlayabileceğimiz bir safahattan oluşmaktadır. Bu arada tefsir geleneğinin değişik açılardan Kur'an üslûbuna ve analizine olan ilgisinin ortaya konulması, geçmişte konunun ne denli önemsendiğini göstermek bakımından önemliydi. Bunu Kur'ân'ın dil dokusuna âit özelliklerin tespiti tâkip etti.

Tefsir geleneğimiz içinde uygulaması olan ama herhangi bir sistematığı bulunmayan analiz biçimi, tarafımızdan *anlatım bütününün ve üslûp elemanlarının belirlenmesi* şeklinde bir sistematığa oturtulmaya çalışıldı.

Bütün bu süreçlerin ardından Fâtîha Sûresi üzerinden bir analiz örneği verilmeye çalışıldı.

Hemen her bölümde örnekleri, öncelikli olarak Kur'ân-ı Kerim'den, daha sonra Arap şiirinden verdik. Konumuz sözün orijinal şeklini ilgilendirdiği için âyet metinlerine mecburen yer verdik. Âyet metinlerini alternatif üslûp varyantlarıyla karışmaması için süslü parantez içine aldık. Bazen âyet metninin tamamı yerine sadece ilgili kısmını verdik. Buna mukâbil meallerinde sadece ilgili kısmı verdiğimizde cümle düşüklüğü söz konusu olmuşsa ilgili kısmını vermek yerine tamamını vermeyi tercih ettik. Örnekleme kısmında ve konuyu madde şeklinde verme ihtiyacı hissettiğimiz yerlerde, konu tâkibini kolaylaştırmak maksadıyla yeni konuya geçildiğini gösteren simgeler koyduk. Ayrıca tez içinde yer alan kâide türünden cümleleri farklı bir font ve punto ile verdik.

Âyet meallerinde Muhammed Esed (d.1900-ö.1992) ve Salih Akdemir çevirilerini kullandık. Bu mealleri, pek çok özelliğinin yanı sıra anlaşılabilirlik esasına göre yapılmış olmalarından dolayı tercih ettik. İcap ettiğini düşündüğümüz yerlerde çevirilerde tasarruf yoluna gittik.

Çalışmamızda yeni bir analiz metodu ortaya koymaktan çok, geleneğimizde mevcut metin merkezli bir analiz-yorum damarını ortaya çıkarmayı amaçladık. İlk olma durumunda olan her çalışmada olduğu gibi, biz de bu çalışmamızda pek çok zorlukla karşılaştık: Kavramlar başta olmak üzere iki farklı kültüre ait düşünce ve yaklaşımları ortak bir zeminde buluşturmak ve akademik/üst bir dile tercüme etmek oldukça zor oldu.

Kullandığımız dilin net, anlaşılır ve özenli olmasının yanı sıra zengin bir dil olması noktasında da özel bir hassâsiyet gösterdik. Zira üslûp analizini konu edinen bir tezin üslûp açısından sorunlu olması yadırganacak bir durum olurdu. Gereksiz mâlûmat vermekten, bildik konulara girmekten şiddetle kaçındık. İmlâ konusuna gelince, TDK imlâ kılavuzunun Osmanlı Dönemi Türkçesine kâfi miktarda yer vermemesi sebebiyle *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*’ün benimsediği imlâ kurallarını tercih ettik. Ancak “sarf etmek”, “arz etmek” gibi ayrı yazılması yerleşik hale gelmiş kelimelerin yazımında yaygın olan kullanımdan ayrılmadık. Arapça isimleri, dipnot ve kaynaklarda “el-Cürcânî” ve “ez-Zerkeşî” örneklerinde olduğu gibi orijinal şekliyle, metinde ise ilk geçtikleri yerde orijinal (er-Râğıb el-İsfehânî), daha sonraki kullanımlarında yaygın olan şekilleriyle (Râğıb ya da Râğıb el-İsfehânî) vermeyi uygun bulduk.

Burada çalışmamızda temel referans niteliğinde olan belli başlı eserleri tanıtmak istiyoruz:

1. Üslûp ve Üslûpbilimle İlgili Kitaplar: Ullmann (d.1914-ö.1976)’ın *Language and Style* ve *Meaning and Style* adlı eserleri ile Muhammed Abdulmuttalib’in *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*’si, Absüsselam el-Meseddî’nin *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*’u ve el-Meseddî’nin bu eserinden büyük ölçüde yararlanmış olan Muhammed Azzâm’ın *el-Üslûbiyye Menhecen Nakdiyyen* adlı çalışmasından öncelikli olarak yararlandık. el-Meseddî’nin söz konusu eseri Batı’daki üslûp yaklaşımlarını belli bir sistematik çerçevesinde ele alıp incelemesi bakımından

önemlidir. Ahmed eş-Şâyib'in *el-Üslûb* adlı eseri klasik eserlere atıfta bulunan öte yandan Batılı çalışmaları da göz ardı etmeyen bir eserdir. Bu yönüyle de meseleyi ele alış şeklimizle örtüşmektedir. Çalışmamızın en önemli kaynaklarından biri de -hiç kuşkusuz- Şerif Aktaş'ın *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*'dir. Eser, üslûp analizi konusunu teorik ve pratik yönüyle ele alan Türkçedeki yegâne araştırma olması bakımından önem arz etmektedir.

Bunların yanı sıra üslûpbilim ve çeşitleri konusunda Râbih Bû Hûş'un *el-Üslûbiyyât ve Tahlîlü'l-Hitâb* adlı eseri ile Turner'ın *Stylistics*'i ve Hough'un *Style and Stylistics* adlı çalışmasını kullandık. Konunun önemli kaynaklarından bir diğeri de Leo Spitzer (d.1887-ö.1960)'ın "Üslûb Tedkikleri ve Muhtelif Memleketler" şeklinde Türkçeye tercüme edilen makâlesidir. Cemal Yıldız'ın *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, İbrahim Halîl'in *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*'ı, Ali Bû Mulham'ın *fî'l-Üslûbi'l-Edebî*'si ve Adnân en-Nahvî'nin *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye* adlı eserlerini zikredebiliriz. Son eser, İslam kültüründeki üslûp tasavvurlarıyla Batı'daki üslûp teorilerinin örtüştüğünü söylemenin "moderniteye gelenekten referans bulma çabası" olacağını ileri sürmektedir. Kitap bu yönüyle yukarıda zikretmiş olduğumuz pek çok çalışmada ileri sürülen görüşlere yönelik bir îtiraz niteliğindedir.

2. İ'câzü'l-Kur'anla İlgili Kitaplar: el-Hattâbî (d.931-ö.998)'nin *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*'ı, el-Bâkılânî (ö.1013)'nin *İ'câzü'l-Kur'an*'ı ve bilhassa Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.1078)'nin *Delâilü'l-İ'câz*'ı ile Fahreddin er-Râzî (ö.1210)'nin *Nihâyetü'l-İcâz*'ı gibi İ'câzü'l-Kur'an literatürünün belli başlı eserlerine başvurduk. Mustafa Sâdık er-Râfiî (d.1870-ö.1937)'nin *İ'câzü'l-Kur'an* adlı eseriyle Ahmed Şahrûrî ve arkadaşlarının hazırlamış olduğu *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'ini de burada zikretmeliyiz. İ'câzü'l-Kur'ân'ı konu alan eserlerde üslûba dair mâlûmat -maalesef- oldukça kısıtlı ve çoğu zaman dağınık bir şekilde yer almıştır.

3. Tefsirler ve Tefsir Mukaddimleri: İbn Kuteybe (d.828-ö.879)'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*'ı, Kur'ân'ı doğru anlamada üslûbunu bilmenin ne denli önemli olduğuna dair vurgu yapması bakımından önemlidir. ez-Zemahşerî (ö.1144)'ye ait *el-Keşşâf*, er-Râzî (ö.1210)'ye ait *Mefâtîhu'l-Ğayb*, el-Beydâvî (ö.1286)'ye ait *Envâru't-Tenzîl*, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö.1344)'ye ait *el-Bahru'l-*

Muhît, İbnü'l-Kayyım (ö.1350)'e ait *et-Tefsîru'l-Kayyım*, İbn Kesîr (ö.1373)'e ait *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413)'ye ait *Hâşiyetü'l-Cürcânî ale'l-Keşşâf*, Ebu's-Sü'ûd Efendi (ö.1574)'ye ait *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyel-Kitâbi'l-Kerîm*, eş-Şevkânî (ö.1834)'ye ait *Fethu'l-Kadîr* ve el-Âlûsî (ö.1854)'ye ait *Rûhu'l-Meânî*, İbn Âşûr (ö.1973)'a ait *Tefsîru't-Tahrîr* ve *t-Tenvîr* ve *Tantâvî*'ye ait *et-Tefsîru'l-Vasît* gibi klasik ya da klasik çizgisindeki tefsirlerimizden çalışmanın örnekleme kısmında oldukça istifâde ettik. Klasik tefsirler içinde bilhassa er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı analiz için oldukça zengin malzeme sundu.

er-Râğıb el-İsfahânî (ö.1033)'nin *Müfredât*'ı, el-Fîruzâbâdî (ö.1414)'nin *Besâir*'i ve Semîn el-Halebî (ö.1452)'nin *Umdetü'l-Huffaz*'ı gibi filolojik tefsirlerin ise istatistikî üslûp incelemesi bakımından dikkat çekici örnekler verdiklerini söylemeliyiz.

Tefsir mukaddimesi şeklinde müstakil olarak kaleme alınmış eserler içinde, er-Râğıb el-İsfahânî'nin *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefsîr*'i ile İbn Teymiyye (d.1262-1327)'nin *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*'ini kullandık. Bu arada Tunuslu müfessir et-Tahir b. Âşûr'un tefsirine yazmış olduğu mukaddimenin konumuz açısından kıymetli bilgiler içerdiğini özellikle belirtmek isteriz.

4. Edebiyat Tarihiyle İlgili Kitaplar: Tâhâ Huseyn (d.1889-ö.1973)'in *min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr* ve *fî'l-Edebi'l-Cahilî (min Târîhi Edebi'l-Arabî içinde)* gibi eserleri başta olmak üzere, el-İskenderî-Inânî ikilisinin *el-Vasît*'ini, Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-Edeb*'ini, Nihad Çetin'in *Eski Arap Şiiri*'ni, Abdülhakîm Belba'nın *en-Nesru'l-Fennî*'si ve Zeki Mubarek'in aynı isimdeki eseri ile Bedevî Tabâne'nin *el-Beyânü'l-Arabî* adlı eserini zikredebiliriz.

Daha çok üçüncü bölümde, “Nüzul Dönemi Arap Edebiyatı” konusunda kullandığımız bu modern eserlerin kadim kaynaklar yerine tercih edilmesinin başlıca sebebi, günümüz üslûp meselelerini de dikkate alarak konumuzla ilgili tespit ve değerlendirmelere yer vermiş olmalarıdır.

5. Belâgat ve Edebiyatla İlgili Kitaplar: Arap belâgat ve edebiyatına dair eserler arasında Hâzîm el-Kartâcennî (d.1211-ö.1285)'nin *Minhâcü'l-Bülegâ*'sı, İbnü'l-Esîr (ö.1239)'in *el-Meselü's-Sâir*'i ve Hamze b. Ali el-Alevî (d.1267-ö.1348)'nin *Kitabu't-Tirâz*'ı gibi eserler üslûbun ilgi alanına girebilecek hususlara

temas etmeleri bakımından emsallerine göre farklı bir yerde durmaktadır. Adı geçen eserler içerisinde *Kitabu't-Tırâz*, tasvîrî üslûp incelemesine dair gelenek içinden örneklemelerde temel referansımız oldu. *Tırâz*, Kur'ân'ın üslûp analizine en geniş anlamda yer veren eser olması bakımından da ayrıca önemlidir.

Modern zamanlara ait üslûp tanım ve yaklaşımları içinse Huseyn el-Marsafî (ö.1889)'nin *el-Vesîletu'l-Edebiyye*'si başta olmak üzere, Ahmed Hasen Zeyyât (d.1886-ö.1968)'in *Difâ' ani'l-Belâğa*'sı ve Réne Wellek-Austin Varren ikilisinin *Edebiyat Teorisi* adlı eserlerine mürâcaat ettik.

Bu arada belâgatle ilgili konulara yer vermemiz gerektiğinde, es-Sübkî (ö.1370)'nin *Arûsu'l-Efrâh*'ı, et-Taftâzânî (ö.1390)'nin *el-Mutavvel*'i, İbn Arabşâh (ö.1537)'in *el-Atvel*'i gibi duraklama dönemi belâgat kitapları ve şerhlerine başvurmayı zorunlu kalmadıkça tercih etmedik.

Buna mûkabil Fadl Hasen Abbâs'ın *el-Belâğa Fünûnüha ve Efnânüha*'sı, Manastırlı Mehmet Rifat (ö.1907)'in *Mecâmiu'l-Edeb*'i, Yekta Saraç'ın *Klâsik Edebiyat Bilgisi* ve Bekrî Şeyh Emin'in *el-Belâğatü'l-Arabiyye*'si belâgat konusunda temel başvuru kaynaklarımız oldu. Hemen hemen her belâgat kitabında bulabileceğimiz türden bilgileri adı geçen eserlerden edinmemizin gerekçesi, bu eserlerin emsallerine göre daha sistematik ve üsâreli oluşudur. Kuşkusuz bunların yanı sıra el-Merâgi (ö.1945)'ye ait *Ulûmu'l-Belâğa*, Abdülaziz Atîk'e ait *İlmü'l-Meâni* ve el-Meydânî'nin *el-Belâğatü'l-Arabiyye*'si gibi eserlere de zaman zaman mürâcaat ettik.

Belâgat kitapları (özellikle *Meâni* kısmında) *üslûp elemanları* kapsamına giren konuları ele almakla birlikte, müstakil bir konu olarak üslûba yer vermemektedir.

6. Kur'an İlimleriyle İlgili Kitaplar: ez-Zerkeşî (ö.1391)'nin *el-Burhân* ve es-Suyûtî (ö.1505)'nin *el-İtkân* adlı eserleriyle bunların bir tür tenkîhi olan Fadl Hasen Abbâs'a ait *İtkânü'l-Burhân*'ı sayabiliriz. Kur'an İlimleriyle ilgili eserler içerisinde hissî tavsif ve tanımlamalardan uzak, modern anlamda Kur'an üslûbuna yer veren yegâne olmasa da ilk eser ez-Zerkânî (ö.1948)'nin *Menâhilü'l-İrfân* adlı eseridir. Abdullah Dıraz (ö.1958)'in da *en-Nebeü'l-Azîm*'de benzer başlıklar altında bu konulara temas etmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Eserlerin basım tarihleri

dikkate alındığında Zerkânî'nin eseri Dıraz'inkinden 14 sene önce okurun karşısına çıkmıştır. Zerkânî'nin Kur'an üslûbu konusundaki tanım ve açıklamaları bugün bile öneminden bir şey kaybetmemiştir.

7. Kur'an'ın Üslûp ve Belâgatiyle İlgili Kitaplar: es-Sâmîrrâî'nin *Lemesât Beyâniyye*'si, Ahmed Bedevî'nin *min Belâğati'l-Kur'an*'ı ve isim vermeden kendisinden oldukça fazla yararlanan Bekrî Şeyh Emin'in *et-Ta'bîru'l-Fennî* eserinden istifade ettiğimizi belirtelim. Sâmirrâî'nin *Lemesât Beyâniyye*'si geleneğe dayalı üslûp analizini temel alan ve "Fâtîha Sûresi Örneklemesi" kısmında kendisinden müstağni kalamadığımız bir eserdir. Bununla birlikte müellifin konunun teorik boyutuna hemen hiç yer vermediği görülmektedir. Ayrıca Temmâm Hassân'ın *el-Beyân fî Ravâi'l-Kur'an*'ı ile Âişe Abdurrahman'ın *el-Î'câzü'l-Beyânî* adlı eseri zaman zaman başvurduğumuz kaynaklar arasında zikredilebilir.

8. Dilbilim, Dil Felsefesi ve Anlambilimle İlgili Kitaplar: İbrahim Enis'e ait *Delâletü'l-Elfâz*, Abdülkerim Mücâhid'e ait *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, Alû Yasin'e ait *el-Ezdâd*, Doğan Aksan'ın *Her Yönüyle Dil*'i, Ahmed Muhtar Ömer'in *İlmü'd-Delâle*'si, Hilmi Halîl'in *Dirâsât fî İlmi'l-Lügâ ve'l-Me'âcim*'i, Zeynel-Ayşe Kıran ikilisinin *Dilbilime Giriş*'i, Muhammed el-Mubarek'in *Fıkhü'l-Lügâ* adlı eseri sayılabilir. Bunlara Levent Aysever'in *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü* ile Berakat Hamdî'ye ait *Mefhûmu'l-Manâ* adlı çalışmaları eklemeliyiz. Aysever'in çalışması anlam ve edimsöz konusunda oldukça kıymetli tespitler içermektedir.

9. Arap Diliyle İlgili Temel Eserler: es-Suyûtî'ye ait *el-Müzhir* ve İbn Cinnî (ö.1002)'ye ait *el-Hasâis*'i bunlara örnek olarak verebiliriz.

10. Sözlükler: İngiliz dilinin muhteşem sözlüğü *The Oxford English Dictionary*, üslûp kavramının Batı'daki semantik gelişimini tâkipte oldukça aydınlatıcı oldu. Katie Wales'ın *A Dictionary of Stylistics*'i ile Berke Vardar (d.1934-ö.1989) ve arkadaşlarının hazırlamış olduğu *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* ve Mehmet Hengirmen'in *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, üslûp ve üslûpbilim kavramları konusunda karşılaşmış olduğumuz zorlukları aşmamızda kısmen yardımcı oldular. Bunlardan ikincisi, üslûpbilimin ve dilbilimin önemli şahsiyetleri hakkında verdiği biyografik bilgilerle alanı tanımamızı kolaylaştırdı.

es-Seâlibî (ö.1038)'nin *Fıkhu'l-Lüğ'a*'sı, İbn Sîde (ö.1065)'nin *el-Muhassas*'ı, el-Kefevî (ö.1094)'nin *el-Külliyat*'ı, el-Cevâlîkî (ö.1145)'nin *el-Muarrab*'ı ve muâsır yazarlardan İnâm Fevvâl Ukkârî'nin *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâğ'a*'sı ile Turan Karataş'ın *Edebiyat Terimleri Sözlüğü* zikre değer farklı nitelikte sözlüklerdir

11. Divanlar ve şerhleri: Kays b. el-Mülevvîh'a nispet edilen *Divânü Mecnûni Leylâ*, Sadî ed-Dînâvî'nin *Şerhu Divânı Tarafe İbni'l-Abd'i* ile ez-Zevzenî'nin meşhur *Şerhu'l-Muallâkâtî's-Seb'i* ve el-Mütenebbî'nin *Divân*'ı ve ona yapılmış olan Ukberî şerhini sayabiliriz.

Kur'an üslûbu meselesi, Zerkeşî'den günümüze hemen herkesin önemini kabul ettiği, öte yandan zorluğu sebebiyle az sayıda kişinin ilgi gösterdiği bir konu olmuştur. Kur'an'ın üslûp analizi ise -yukarıda da işaret ettiğimiz gibi- teori ve uygulamasıyla ilk defa ele alınacaktır. Dolayısıyla karşımızdaki zorluk çok daha büyüktür. Bu mücerret ve zor konunun daha iyi anlaşılması için öncelikli olarak dil, düşünce ve edebiyat konularına temas etmemiz yerinde olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Dil, Üslûp ve Anlam

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL, ÜSLÛP VE ANLAM

I. DİL, DÜŞÜNCE ve EDEBİYAT

Dil, ifâdenin araç ve sembollerinden bir tanesi ve belki de en önemlisidir. Özellikle anlatılmak istenen konu edebî, dînî ve felsefî değeri hâiz bir konu ise dilin bu noktada yegâne araç ve sembol olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Duygu ve düşüncelerimizin muhâtaba aktarılmasından, bir kısım ibâdet ve ritüellerin yerine getirilmesine varıncaya kadar bir dizi olay dilin imkânları içerisinde gerçekleşir. Bu bağlamda anlatımın en temel malzemesi kelimelerdir. Kelime, dilin kendisinden meydana geldiği ve düşünce alanında kavrama tekâbül eden temel birimdir.

Hamann (d.1730-ö.1788)’a göre akıl kendi içine kapalı soyut bir şey değildir. Akıl, anlama süreçlerinin bütününden oluşur, anlama dediğimiz süreç de dille gerçekleştirilir. “Onun için” diyor Hamann, “*dil olmasaydı akıl da olmazdı*”. Dil, aklın hem organı hem de ölçütüdür. Yani düşüncelerimiz sürekli olarak dil içinde geçer, dille berraklaşır, dille gerçekleşir. İçimizdeki bulanık kımıldanmaların söz dediğimiz kalıplar içerisinde kristalleşmesi ancak dille olur.¹ Her düşünce, özü gereği bir sözdür. Her düşünce bir anlatım biçimi bulmaya, kendisini bir anlatım biçimi içine sokmaya çalışır, inceden inceye bölümlere ayrılmaya çalışır.

Leibniz (d.1646-ö.1716)’e göre “*dil aklın aynasıdır*”. Akıl ile dil karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Bir yandan zihin olgunlaştıkça dil de gelişir; öbür yandan zengin, akıcı, herkesçe anlaşılır bir dil de zihnin gelişmesini sağlar.² Ünlü dilbilimci Joseph Vendryes (d.1875-ö.1960)³ dille zihin dünyamız arasındaki bu ilişkinin

¹ Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yay., İstanbul 1998, s. 37.

² Göker, Macit, ‘Leibniz’in Alman Dili Üzerine Görüşleri’, II. 2.(Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 40’dan naklen)

³ Joseph Vendryes (d.1875-ö.1960). Fransız dilbilimci. Uzun yıllar Sorbonne Üniversitesi’nde profesörlük, Ecole des Hautes Etudes’de Kelt Filolojisi araştırma yönetmenliği yapmıştır. Antoine Meillet ile birlikte sosyolojik okulun en önemli temsilcilerindendir. Genel dilbilim özellikle de Hint-Avrupa dilleri üzerine çalışmaları vardır. Toplumsal boyuta büyük önem veren Vendryes, dilin her şeyden önce insanlar arasındaki ilişkilere bağlı bir olgu olduğunu vurgulamıştır. Yazarın başlıca incelemeleri şunlardır: *Tratié, d’Accentuation Grecque*, 1904, Yunancadaki vurgulama üzerine bir incelemedir; *Grammaire du Vieil Irlandais*, 1908, eski İrlanda dilinin gramerine dair bir çalışmadır. Yazarın en ünlü eseri, 1914’te yazıp 1921’de yayımladığı *Le Language* (Dil) adlı eseridir. Bkz.

açılımını yapar: “Zihin hayatımızda bir dramın bütün özelliklerini buluruz: Serüven de onda tutku da; içlendirir de güldürür de; yeryüzü de metafizik de onun alanı; kısacası insana ilişkin her şeyi kapsar düşünce dünyâsı. Onu yaratan, besleyen ve geliştiren ise dildir.”⁴

Zihin ile dil arasındaki söz konusu bağlantıyı Leibniz, dilin temel saydığı kelimelerin görevi üzerinde açıklar. Kelimeler birtakım göstergelerdir. Zihin bu göstergelerle düşünür, düşünürken nesnelerin yerine bu göstergeleri, yani kelimeleri koyar. Nesnenin yerine bu kelimeyi koyma da zihnin işlemlerini kolaylaştırır ve çabuklaştırır. Kelimeler ne kadar kullanışlı ve açık olursa zihin de o kadar iyi işleyebilir.⁵

Hâzım el-Kartâcennî (d.1211-ö.1285)⁶ ise dil zihin ilişkisi bağlamında kavramların zihinde oluşum sürecine ve mekanizmasına işâret eder: “Anlamlar, dış dünyâda mevcut olan şeylerin sonucu olarak zihnimizde var olan formlardır. Her şeyin dış dünyâda bir varlığı vardır. Bu varlık kavrandığı takdirde, zihinde kendisine tetâbuk eden bir form oluşur. Kavrayışla meydana gelen bu zihinsel form ifâdeye konulduğu zaman, ifâde edilen lafzın şekli, dinleyicinin zihninde var olan bu formun yerine geçer. Böylece anlamın, kelimelerin göstergeleri bakımından bir başka varlığı olmuş olur.”⁷ el-Kartâcennî bu açıklamasıyla, zihnin dış dünyâyı algılama sürecinde dilin ne gibi bir işlev gördüğüne dikkatleri çekmiştir.

Dil ister düşünceyle özdeş ister ondan bağımsız sadece bir dışa vurum aracı olarak kabul edilsin, aralarında çok güçlü bir etkileşimin olduğu su götürmez bir gerçektir. Kaldı ki dil felsefesinin kurucularından sayılan Wilhelm von Humboldt

Vardar, Berke, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, ABC Kitabevi, İstanbul 1998, s. 220.

⁴ Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, (Çev. Cemil Meriç-Berke Vardar), Multilingual, İst. 2001, s. 31.

⁵ Gökberk, ‘Leibniz’in Alman Dili Üzerine Görüşleri’, II. 2.(Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 40’dan naklen)

⁶ Hâzım el-Kartâcennî (d.1211-ö.1285). Ebû'l-Hasen Henüddîn Hâzım b. Muhammed el-Evsî. Endülüs’lü edip, münekkî, belâgat teorisyeni ve şâir. 1211-12’de Kartaca’da doğdu. Babasından Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Mürsiye’ye giderek Turnûsî ve Arûzî gibi âlimlerin derslerine devam etti. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Aristo’nun mantık, şiir, edebî tenkit ve hitâbete dair eserleri üzerine yazdıkları şerh, tefsir ve telhisleri inceleyerek bu alanlarda derinleşti. Bunlardan istifâdeyle Aristo’nun görüşlerini Arap edebiyatına yansıtan müellif bu sahada özgün görüşler ortaya koymuştur. *el-Maksûre*, *el-Kasîdetü’n-Nahviyye*, *et-Tecnîs*, *el-Kavâfî*, *er-Ravd* ve *Minhâcû’l-Büleğâ* başlıca eserleridir. Bkz. İsmail Durmuş, “Kartâcennî”, *DİA*, XXIV. 518, 519.

⁷ Bkz. Murâd, Velîd Muhammed, *Nazariyyetü’n-Nazm*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 163.

(d.1767-ö.1835)'a⁸ göre, dil düşüncenin yalın bir aracı olmanın ötesinde düşünceyi yaratan bir şeydir. Öyle ki dilin yapısıyla bütün öteki entelektüel etkinliklerin başarısı arasında açık bir bağlantı vardır: “Ancak yüksek bir olgunluğa erişen dillerde gerçek bir düşünce etkinliği meydana gelebilir.”⁹ Bu noktada İbn Teymiyye (d.1263-ö.1328)'nin Arap dili ile İslâm dîni arasında kurduğu şu çarpıcı ilişkiye yer vermek istiyoruz: “Arapça İslâm için sadece bir dil değil, aynı zamanda bir akıl, bir ahlâk ve dindir.”¹⁰

Diller insanın iç doğası ile birlikte geliştiklerinden, milletlerin tefekkür özelliklerine dillerin eylemleri de denilebilir.¹¹ Nitekim Herder'e göre dil sadece edebiyatın bir ürünü değil, aynı zamanda edebiyatın kendisidir, milletin ruhu dilde ortaya çıkar.¹²

Edebiyat; duygu, düşünce ve hayallerin okuyucuda heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde sözle ifâde edilmesi sanatıdır.¹³ Dille yapılan bir sanat olduğu içindir ki her edebî eser; kelime, deyim, ibâre, tamlama, cümlecik ve cümle gibi dil birimleri veya dil unsurlarından teşekkül eder.

Edebiyat dili, tabîî dil içinde üst bir dildir, araç olarak tabîî dili kullanır ve onun içinde şekillenir. Tabîî dil, gündelik kullanımında selamlaşmalar, alışverişteki bildik diyaloglar, âdâb-ı muâşeretle ilgili sözler şeklinde basit bir işleyiş sergilerken edebî dil/metin, göstergelerin gündelik dildeki anlamlarıyla kavranamayacak bir düzenlemedir.¹⁴ Örneğin Yunus'a âit şu beyti tabîî dilin geleneksel öğeleriyle anlayamayız:

“Bir sinek bile kartalı salladı urdı yire

Yalan değil gerçektür ben de gördüm tozını”

⁸ Wilhelm von Humboldt (d.1767-ö.1835). Alman dilbilimci, siyaset adamı. Dil, edebiyat ve antropoloji alanlarında çalıştı. 1797-98'de öğrenim için Paris'e gitti, 1801-02'de dil öğrenimi için Bask Üniversitesi'nde kaldı. 1810'da Berlin Üniversitesi'ni kurdu, ilk rektörü oldu. Yaşamının son 15 yılında anlatım ve diller üzerine genel bir kuram geliştirme çabasına girdi. Karşılaştırmalı dilbilgisinin çerçevesini aşmaya ve gerçek bir antropoloji oluşturmaya çalıştı. Ona göre her dil, onu konuşan halkın dünya görüşünün bir yansıması ve izdüşümüdür. Başlıca eseri *Über die Verschiedenheit des menschlichen* (İnsan Dillerinin Yapılarının Çeşitliliği Üzerine)'dir. Bkz. “Wilhelm von Humboldt”, *Büyük Larousse*, Milliyet, İstanbul, XI. 5419.

⁹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 43.

¹⁰ el-Cündî, Enver, *el-Fushâ Lüğatü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut ty., s. 266.

¹¹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 52.

¹² Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 52.

¹³ Karataş, Turan, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 131.

¹⁴ Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, İnkılâp Yay., İstanbul 1988, s. 14.

Beyit, tabîî dilin gündelik mantık çerçevesine sokulduğu zaman *saçmalıkla* nitelenebilecek bir mâhiyet arz eder. Oysa sembolik dili çözüldüğü zaman beytin gerçek değeri ortaya çıkar.¹⁵

Malzemesi dil olan edebî eser, muhâtabında derin duygusal bir etki, estetik heyecan ve güzellik duygusu uyandırır. Kısacası edebî eser, muhtevâ, yapı, dil üçlüsünün ferdî bir tarzda sentez edilmesinden doğan bir metindir. Söz konusu üç temel unsur arasında öncelik-sonralık veya önemlilik-önemsizlik ayırımına kalkışmak eserin bütünlüğünü bozmaktan başka bir işe yaramayacaktır.¹⁶ Bilindiği üzere bir edebiyat eserinde biçim ve muhtevâ olmak üzere iki temel unsur vardır. Biçimle edebiyat eserinin dış yapısı, anlatımla ilgili unsurlarının bütünü kastedilir. Nazım biçimleri, kâfiye, ölçü, ses, üslûp, eserin uzunluk ve kısalığı, kelimelerin örgüsü vb. unsurlar/özellikler bir edebiyat eserinin şeklini oluşturan biçimsel öğelerdir. Biçim edebiyat eserinin *nasıl söylendiğine* verilen cevapların toplamıdır.¹⁷ Muhtevâ ise bir edebiyat eserinin bize duyurmak, anlatmak istediği düşünce, duygu kapsamıdır. Başka bir ifâdeyle, eserde söz konusu edilen her şey (konu, tema, fikir, his, hayal; olay, durum, insan, varlık, eşyâ) veya her şeyin toplamı şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸

Muhtevâyı, sanat eserindeki tema veya konuyu oluşturan eserin fikrî çatısı veya sanatçının dış dünyâya yönelik estetik bakış açısının esere yansıyan yönü olarak ele almak mümkündür. Sanat eserinin konuyu nasıl dile getirdiği sorulduğunda biçim söz konusu olurken ne söylediğinden bahsedildiğinde ise eserin muhtevâsı gündeme gelir. Bu görüşü şu şekilde ifâde etmek de mümkündür: Muhtevâ kavramlardır; biçim ise onlar arasındaki düzen ve ilişkidir. Kısaca, muhtevâ ya da sanat eserinin mâhiyeti fikir veya temadır. Biçim ise eserde sunulan bu fikrin veya temanın sunuluş tarzı, sunuluş yoludur.¹⁹

Muhtevâ, biçim ve dil üçlüsünün bütünlüğe kavuşturulmasında ihtiyaç duyulan sentez, edebî eserin vazgeçilmez unsuru olan üslûpta hayat bulur. Hatta

¹⁵ Beytin anlam ve îzâhı için bkz. Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. 52-54.

¹⁶ Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Akçağ Yay., Ankara 2006, s. 20, 21.

¹⁷ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 72.

¹⁸ Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, s. 25.

¹⁹ Dölek, Ali, "Biçim İçerik Sorunu ya da Sanat Eserinin Diyalektik Yapısı", *Kayıtlar*, S. 12, Ekim, 1991, s. 30, 31.

denebilir ki bir eseri sanat eseri yapan üslûbudur.²⁰ Üslûp; şâir ve yazarın, eserini teşkil eden her türlü unsuru, ferdî ve orijinal bir tarzda senteze tâbi tutup belli bir terkîbe kavuşturmasındaki tavır ve yöntemdir. Üslûbu da ilâve ettiğimizde edebî eserin temel unsurlarını dörde çıkarmış oluruz. Ancak üslûbu, dil, muhtevâ ve biçimden ayrı bir unsur değil, onların âdetâ kimyasal sentezinden doğan sonuç veya bütün olarak kabul etmek gerekir.²¹ Üslûbun tanımında ortaya çıkan güçlüklerin ve belirsizliklerin sebeplerini de bu noktada aramak gerekir. Şimdi de üslûbun tanımı, çeşitleri ve üslûba etki eden faktörler üzerinde duralım.

II. ÜSLÛBUN TANIMI, ÇEŞİTLERİ VE ÜSLÛBA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

A. Üslûbun Tanımı

Üslûp terimi, dil ve edebiyat alanında yer aldığı kadar gündelik hayatımızda da sıkça yer verdiğimiz bir terimdir. Daha açık bir ifâdeyle üslûbun kullanım alanı sadece edebî eserlerle sınırlı olmayıp, dilin iletişim işlevini üstlendiği bütün bireysel ve toplumsal alanları da içine alacak genişliktedir. Üslûp, daha ilk çağlardan beri eşzamanlı ve artzamanlı boyutları ile tartışılan ve teorisinden çok pratik olarak kullanılan ifâde sanatı olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

İlk çağlardan beri tartışılmasına ve pratik olarak kullanılmasına rağmen ortada net, sınırları çizilmiş bir tanım olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilhassa Türkçe literatürdeki îzahların derinlik bakımından kavramın edebiyat ve gündelik hayattaki yeriyle mütenâsip olduğunu söylemek oldukça güçtür.²³ Türkçe sözlüklerdeki bu yüzeyselliğin yerini, ilmî değeri hâiz çağdaş eser(ler)de ise kendi içinde tutarlı bir suskunluk almaktadır.²⁴ Söz konusu durum, sözlük bağlamında

²⁰ Yetkin, Suut Kemal, *Edebiyat Üzerine*, Yenilik Yay., İstanbul 1952, s. 27.

²¹ Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, s. 21.

²² Karakaya, Zeki, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, *Akademik Aç*, 1996, S. 2, s. 117.

²³ Örnek için bkz. Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 499, 500.

²⁴ Üslûp konusunda Türkçede yapılmış en ciddî ve maalesef tek çalışma Şerif Aktaş’a âit *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri* adlı eserdir. “Kendi içinde tutarlı suskunluk” derken müellifin, gelişme merhalesinde bulunan bir kavramı bir tanıma sığdırmanın kimsenin hakkı olmayacağına dair yaptığı atfı kastetmekteyiz. Bkz. Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 9, 10.

İslâmî literatürde de çok farklı değildir. Arap dilinin *Lisanü'l-Arab* ve *Sıhah*²⁵ gibi devâsâ sözlükleri, başka kavramlarda gösterdikleri cömertliği bunda göstermezler. Oysaki Batı dillerinde (Örneğin İngilizcede *Oxford* gibi sözlüklerde) hayranlık veren bir tanım titizliği ve zenginliğine şahit olmaktadır.²⁶ Buna rağmen üslûp kavramının sözlüklerle iktifâ edilemeyecek kadar vüs'atli bir mefhum olduğunu düşünmekteyiz.

Üslûp kavramının Batı dünyâsındaki mâcerâsı ve tarihsel sürecinin İslâm dünyâsındaki seyrinden çoğu kere farklı olduğunu, zaman zaman ise bu farklı iki süreç arasında düşündüren paralellikler görüldüğünü belirtmeliyiz.

1. Batı'da

Batı dünyâsındaki yaklaşımlara geçmeden önce kelimenin sözlüklerdeki sicil kaydına kısaca göz atmakta fayda görüyoruz. Üslûp kelimesinin Batı dillerinden İngilizcedeki karşılığı *style*, Eski Fransızcadaki karşılığı *style* ve *stile*, Almancada ise *stil* şeklindedir.

İngilizcede *style* kelimesi, Latince kazık yahut yazmak için ucu sivri alet anlamına gelen *stilus* kelimesinden gelmektedir. Orta Dönem İngilizcesine âit olan kelimenin²⁷ Antik Dönemde, “*balmumundan tabletlere yazı yazmak için bir sivri ucu ve yazılanları silmek ya da düzeltmek için bir de düz ucu bulunan metal, kemik ve benzeri maddelerden yapılan alet*” anlamında kullanıldığı XIV. yüzyıla âit metin kanıtlarından anlaşılmaktadır.

Kelimenin XIV. yüzyılda sâhip olduğu anlamlar, ikisi somut diğer ikisi soyut olmak üzere dört temel grupta toplanmaktadır: Yazı aleti, yazma/yazım şekli, moda/tarz ve tarihleri belirtme şekli. Kelimenin diğer anlam gruplarını bir tarafa bırakıp konumuzla, edebiyatla ilgili olan soyut anlamı üzerinde ilgili metin kanıtlarıyla birlikte bir gezinti yapalım.

²⁵ Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, (س - ل - ب) maddesi; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (Tah. A. Abdülgaffâr Atar), Beyrut 1990, (س - ل - ب) maddesi.

²⁶ Adı geçen ve XII cilt olan sözlük XII. yüzyıldan itibaren edebiyat dili ve insan ilimlerinde kullanılan kelimeleri kucaklar. Sözlükte kavrama, küçük punto ile yedi sütun üzerine üç sayfa hâlinde yer ayrılmış ve titiz bir semantik analiz örneği sergilenmiştir. Bkz. *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, X. 1205-1207.

²⁷ Little, William, Fowler, H. W., Coulson, J., *The Shorter Oxford English Dictionary; on Historical Principles*, (Revised and edited by C. T. Onions), London 1955, II. 253.

XIV. yüzyılın başlarında, “yazılı metin veya metinler, edebî telif” daha sonraki kullanımlarda ise “söz ya da güfte telifi” anlamındadır: “*The style o matheu, water it was, And win the letter o lucas.*” *Cursor M.* (1300). (Mathew’un yazdıkları su gibiydi ve Lucas’tan bir mektupla ödüllendirildi.) Metin ve edebî telif anlamının yanı sıra, “*bir yazarın ya da edebî bir grubun ya da dönemin üslûbu, bir yazarın açıklık, etkileyicilik, güzellik vb. açılardan tarzı*” anlamında kullanılmaya başlar: “*On frankis stile this storie wrote.*” *R. Brunne Chron.* (1330). (Bu hikâye Frenk üslûbuyla yazılmıştır.)

XV. yüzyıla gelindiğinde “*bir şeyi resmi yazıya dökmek için kullanılan biçim, sözcük dizini*” (1480) gibi bir anlamla karşımıza çıkar. Oxford, bu yüzyıl boyunca kelimenin yeni bir soyut anlam kazandığına dair bir kayıt vermez.

XVI. yüzyılın başlarında, “*kitâbe veya efsâne*” anlamı dikkat çeker: “*And a Stil on the Hede of every Quarter of the Parcellis that is provided forre.*” (1512) *Earl Northumb.* (Ve parselin her köşesinde bir kitâbe.) Bu yüzyılda konumuz açısından asıl önemli olan anlamı, “*gündelik konuşmalarda muhâtap kişiyle iletişim kurmakta kullanılan söylem, konuşma biçimi*” şeklindeki anlamıdır: “*Stop vp thine Syren to beguile,.. be sure To lend no eare vnto hir flattring stile*” (1567) *Turber.* (Kulaklarınızı kapatın bu Siren’in söylediklerine, onun boş övgülerle dolu üslûbunu duymayın sakın.) İlâveten, “*yasal bir belgenin girişi ya da bir bölümü. Ayrıca bir vasiyetin, yazının, herhangi bir belgenin başlığı ve standart girişi*” (1570-6) resmî yazılardaki standart kalıp anlamı da söz konusudur.

Kelime aynı yüzyılın üçüncü çeyreğinde, “*genel anlamda, edebî yapıtların içeriğinden çok biçimine yönelik özellikler. Genelde iyi, güzel üslûp*” şeklinde kullanılır: “*I neuer made any choise od stile, or picked wordes.*” (1577) *Harrison.* (Herhangi bir stilde, sözcükleri seçerek yazmadım.) “*İyi seçim, güzel üslûp*” anlamı da yine bu yüzyılda “*style*”a eklenir: “*All this is but bad English, when wilt thou come to a stile?*” (1589) *Pappe w. Hatchet.* (Bunların hepsi kötü İngilizce, ne zaman iyi bir üslûp edineceksin kendine?)

XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, “*belli bir düşüncenin, fikrin ifâde edildiği kelime, ifâde, cümle biçimleri*” anlamında kullanılacaktır: “*Neuerthelesse*

wee meane according to stile of the holy scriptures, that hee.” (1594) T. B. (Biz yine de Kutsal kitabın stilini, O’nun stilini kullanıyoruz.)

XVII. yüzyılda, muhtemelen Latineden bir deyim; “*Stylus virum arguit.*” R. Burton (1624). (Üslûbümüz bizi ele verir.) İngilizceye aktarılması sonucu, *üslûp demek insan demektir* anlamında “*The style is the man*” tâbiri dile yerleşir. Deyim şöhrete kavuşmak için Buffon’un 1753’te verdiği meşhur nutkunda “*Le style c’est l’homme même*” (Üslûp demek insan demektir.) demesini bekleyecektir.

XVII. yüzyılın ortalarında ise “*genel anlamda, bir ifâde tarzı ya da yapıda yer alan hukûkî detay*” anlamında da kullanılır: “*The extent of the obligation is to be gathered from the nature the transaction, rather than from clauses of style slightly or imperfectly framed.*” Kames (1743). (Yükümlülüğün çapı, zayıf ya da kusurlu bir şekilde kurulmuş üslûp cümlelerinden çok, işin tabiatından çıkartılmalıdır.)

XVIII. yüzyılın başlarında kelimenin edebiyattaki kullanımı sanata, bilhassa mîmârîye yansır. “*Vasıflı yapı, uygulama ve üretim yöntemi. Bir sanat eserinin belli bir sanatçıya âit olduğunu, o sanatçının yaşadığı yer ve dönemi belirten özellikler, güzel ve nitelikli eserin üretilebilmesi için gerekli görülen tarzlar.*” “*Style, in Music, the manner of Singing and Composing. Thus we say, the style of the Charissimi, of Lully, of Lambert; the Style of the Italians, the French, the Spaniards.*”(1728) Chambers. (Üslûp, müzikte şarkı söyleme ve beste yapma tarzıdır. Bu anlamda Charissimi, Lully ya da Lambert üslûbundan, İtalyan, Fransız, İspanyol tarzından söz edebiliriz.); “*On Columns, rais’d in modern Style.*” (1743) Francis tr. (Modern stilde yükseltilmiş kolonlar.)

Bu yüzyılın sonlarına doğru “*yapı ve süslemeleriyle ayırt edilen belli bir mîmârî biçimi*” anlamı, üslûbun sanat alanındaki diğer kullanımları arasındaki yerini alır. Bu anlamda çeşitli sınıflandırmalar yapılır: Yunan, Gotik, İtalyan, Roma stili, Normandiya, Erken Dönem İngiliz, Süslü, Dik, Tudor, Rönesans ve Palladio stili gibi: “*A very handsome church..in the Gothic stile*” Dalrymple (1777). (Çok güzel bir kilise... Gotik üslûbunda.)²⁸

²⁸ *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, X. 1205-1207. Metin kanıtlarını aktarırken orta dönem İngilizcesine âit yazım şekli ve farklılıkları olduğu gibi koruduk, sadece ‘th’ sesini göstermek için kullanılan ‘B’ işareti yerine günümüz İngilizcesindeki yazım şeklini kullandık.

Üslûbun İngiliz dilindeki bu anlam ve kullanımlarından bir kısmı artık eskimişken diğer bir kısmı XIX. ve XX. yüzyılda da devam etmiştir. Üslûp kelimesinin doğuşu, gelişimi ve yüzyıllara göre kazandığı anlamların bir çerçevesini çizmeye çalıştık. Şimdi de konunun Batı edebiyat tarihindeki düşünce ve teori boyutunu inceleyelim.

a) Kadim Yaklaşım

Batı'daki üslûp anlayışı ve üslûp incelemelerinin kökenine bakıldığında zaman, üslûp kavramının Avrupa'daki edebî düşüncenin başlangıç safhalarına kadar geriye uzanan eski bir kavram olduğu görülür. O dönemde üslûp, şiiirden ziyâde retorikle²⁹ bağlantılı gibi görünür; ancak üslûbun iknâ tekniğinin bir parçası olarak algılanması ve sonuç olarak da hitâbet başlığı altında incelenmesi dışında bu durumun özel bir nedeni yoktur. Antik Dönemdeki retorik; törensel, politik ve hukûkî hitâbet olarak üçe ayrılmıştı ve her bir hitâbet türünün kendine uygun aracı ve uygun enstrüman listesi vardı. Özel bir etki oluşturmak istediğinizde, bu etkiyi oluşturmaya vesîle olacak ve amacınızı gerçekleştirmede kullanılacak araçlar şunlardı: Uygun kelime haznesi, söz dizimi (sentaks) ve edebî sanatlar. Antik retoriğin bu tutumu, uygun ve etkili bir inşâ için teknik bilgi vermek şeklinde açıklayabileceğimiz oldukça kuralcı bir tutumdur.³⁰

“Antik Dönemdeki retorik, sonraki evrelerinde bu tartışmayı tarihçilere ve diğer nesir yazarlarına kadar genişletme eğiliminde olmuştur. Ortaçağda ve Rönesans döneminde retoriğin temel kâidelerine ilişkin bu muazzam tâlîmat/prensip, sadece eleştirel düşünce üzerinde değil, aynı zamanda -son zamanlardaki araştırmaların ortaya koyduğuna göre- bizzat şiiir inşâsı üzerinde de derin bir etki bırakacak şekilde

²⁹ Tez boyunca retorik ve belâgat kavramlarının kullanılışında ayrıma gitmenin ilmî esaslara daha uygun olacağını düşündük. Zira her iki kavramın söz söyleme sanatına yaklaşımları farklı olduğu gibi, âit oldukları kültürdeki tarihsel mâcerâları da kaçınılmaz olarak farklı olmuştur. O yüzden Batı edebiyatı ve kültürü söz konusu olduğunda *retorik*, İslâm edebiyatı ve kültürü söz konusu olduğunda *belâgat*, her iki kültürün kesiştiği bir bağlam söz konusu olduğunda ise her iki terimi *retorik* ve *belâgat* şeklinde müteâkiben kullanmayı tercih ettik. Türk edebiyatı XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar belâgatin etkisinde kalmış, bu tarihten itibaren toplumsal değişimin bir sonucu olarak Türk edebiyatında da retoriğe doğru bir yöneliş gözlenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yetiş, Kâzım, *Belâgattan Retoriğe*, Kitabevi, İstanbul 2006.

³⁰ Hough, Graham, *Style and Stylistics*, London 1969, s. 1.

poetikaya (şiiir teorisine) geniş ölçüde dâhil edilmişti. Bu gelenek XVIII. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.”

“Yine de ortada kolayca gözden çıkarılamayacak eski retorığın üslûp anlayışına dair başka mîraslar da vardır. Geleneksel retorik ve tenkitte, içerikle biçim, söylenen şeyle söyleyiş tarzı arasında ayırım yapmamak esastı. Bu tür şeyler, belki de son derece gerekli olarak genellikle metafor şeklinde dile getirilirdi. Dilden bahsederken en yaygın kullanılan benzetme, dilin düşüncenin elbisesi olduğu şeklindeki benzetmedir. Düşüncenin, kelimenin dile gelmeden önceki biçiminde var olduğu farz edilir ve düşünce sonrasında dile giydirilir. Bu teoriye bakarak üslubun ne olduğunu anlamak kolaydır. Dil düşüncenin elbisesidir ve üslûp elbisenin tam ve ona uygun kesilmiş şeklidir.”³¹

“Bu tarz bir düşünme şekli birtakım sonuçları da beraberinde getirir. Uygun kesim ifâdesine farklı açılardan bakılabilir. Dryden (d.1631-ö.1700)³² bunu *konunun dikte ettiği/oluşturduğu bir şey* olarak görür; düşünce ‘konuya uygun’ bir biçimde çekip çıkarılmalıdır, kelimeler konuya ‘uygun’ seçilmelidir. Bu anlayış, edebiyattaki neo-klasik teoriyle tam mânâsıyla örtüşmektedir. Her edebî türün kendine has bir üslûbu vardır; trajedinin üslûbu pastoral şiirin üslûbuyla aynı olmayacaktır, çünkü ikisinin de konuları farklıdır ve bu durum yazarın kendine özgü beğenilerinden ziyâde tamâmıyla nesnelerin tabiatıyla ilgili bir durumdur. Nispeten daha geç bir tarihte, edebiyat teorilerinin gelişmesiyle birlikte, üslûp yazarın tabiatının dikte ettirdiği/oluşturduğu bir kavram olarak görülür olmuştur. Üslûp, yazarın kişiliğinin bir ifâdesidir. Buffon’un meşhur sözü: *Le style c’est l’homme même* (Üslûb-u beyân aynıyle insandır.) Bu yaklaşımı genişletecek olursak belli bir dönemin ya da bir edebiyat ekolünün üslûbundan bahsederek devam edebiliriz. Romantik şâirlerin üslûbu, Pope ekolü şâirlerinin üslûbundan aynı şeyi farklı biçimlerde söyledikleri için mi yoksa farklı şeyler söyledikleri için mi farklıdır? Büyük ihtimalle ikincisidir ve bunun üzerinde ne kadar fazla düşünürsek *farklı*

³¹ Hough, *Style and Stylistics*, s. 2, 3.

³² John Dryden (d.1631-ö.1700). Yazar, şâir ve tiyatro eleştirmeni. İngiliz eleştirisinin babası kabul edilir. Bkz. Halîl, İbrahim, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü’n-Nass*, Dâru’l-Fâris, Ammân 1997, s. 83. (2. dipnot)

söyleme şekilleri üzerine ne kadar konuşabileceğimiz konusu bir o kadar şüpheli hâle gelir; her bir farklı söyleme şekli aslında farklı bir şeyi söyleme değil midir?”³³

Bu konuya dair tefekkür süreci, Hough’a göre XVIII. yüzyıl boyunca aralıklarla devam etmiştir.³⁴

“Bloomfield³⁵, ‘*Bilimin Dilbilimsel Yönleri*’ üzerine kaleme aldığı bir makâlede şöyle der: ‘*Biçim olarak farklı ifâdelerin her zaman farklı anlamlara gelmesi husûsu, iyi test edilmiş dilbilimsel bir hipotezdir.*’ Üretici gramer alanındaki son gelişmeler, bu durumun en azından şüpheli olduğunu gösterir ve eşanlamlılığın konumu hâlâ tartışmaya açıktır. Ancak Bloomfield’in bakış açısı geneldir. Bu hipotezde, aynı düşünceyi farklı biçimlerde ifâde etmekten değil, sadece farklı düşüncelerden bahsedebiliriz. Bu durumda üslûp denen bir şeyden söz etmek mümkün müdür? Bu durum Richard M. Ohmann³⁶ tarafından çok açık bir biçimde dile getirilmiştir:

‘Eğer üslûbûn, tenisteki stilin topa vuruş şekilleriyle olan alâkasına benzer türde, bir şeyi ifâde etme yollarıyla bir alâkası yoksa, o zaman ortada **üslûp** olarak adlandırılmaya değer bir şeyden söz edilebilir mi? Eleştirmen yazarın ne dediği hakkında konuşabilir, fakat üslûbu hakkında konuşamaz çünkü **-tek düşünce, tek biçim** şeklinde tezâhür eden- düzenli mizâcî bireysel farklılığa yer bırakmaz. Bu bireysel farklılık, tam da bizim genel olarak üslûpla kastettiğimiz şeydir. Eleştirmene bu hak verildiği takdirde, üslûp işe yaramaz bir farazî yapıya dönüşür.’

³³ Hough, *Style and Stylistics*, s. 3, 4.

³⁴ Hough, *Style and Stylistics*, s. 4.

³⁵ Leonard Bloomfield (d.1887-ö.1949). Amerikan yapısalcılığının kurucusu ABD’li dilbilimci. Çalışmalarını önceleri yazılı belgesi bulunmayan Kuzey Amerika yerli dilleri üzerine yoğunlaştırdı. Sözlü dil incelemelerine ağırlık verdi ve eşsüremlî yöntemin Amerika’da gelişmesine katkıda bulundu. *An Introduction to the Study of Language* adlı eserinde Alman ruhbilimcisi W.Wundt’un etkisinde kalarak zihinsel psikolojiden yararlandı. 1926’da yayımladığı bir yazısında ise bu görüşünü bırakarak, benimsediği karşı görüşün temel ilkelerini açıkladı. 1933’te yayımlanan *Language* adlı eserinde yalnızca gözlemlenebilen olguların incelenmesi gerektiğini öne sürerek, dili insan davranışının özel bir biçimi olarak gördü. Bu görüşleriyle Bloomfield Amerikan dilbiliminin öbür bilim dallarından bağımsız, kendi inceleme konusu ve yöntemleri olan müstakil bir bilim dalı durumuna gelmesini sağladı. Bloomfield’in *dağılım* kavramı, dağılımsal dilbilimin doğmasına yol açmıştır. Eserleri arasında bilhassa *Language or Ideas* [1936] ve *Meaning* [1943] sayılabilir. Geniş bilgi için bkz. Ozil, Şeyda, *XX.Yüzyıl Dilbilimi*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 57, 58; Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 51, 52.

³⁶ İngiliz dilbilimci.

Bu sebepten dolayı ‘üslûp’ kelimesi modern eleştirinin başat alanında çok az yer alır hâlâ gelmiştir.”³⁷

b) Modern Yaklaşım

Kelime anlamına ne olmuş olursa olsun, Batı’da üslûp kavramı, uygulamada kolayca ortadan kaldırılamayacak kadar önemli olmuştur. Çünkü bir zamanlar üslûp ismi altında barınan çeşitli unsurlar/düşünceler Batı edebiyatında hâlâ ciddî anlamda faaldir. İngiltere ve Amerika’da, tenkit ve eğitime yönelik oldukça kompleks uygulamalar -isim vermeksizin- geniş ölçüde üslûp tahliline dayanmaktadır. 1920’lerde I. A. Richards (d.1893-ö.1979)³⁸ tarafından yürütülen -Amerika’da *New Criticism (Yeni Eleştiri)* adı verilen- *pratik eleştiri deneyleri, yaygın açıklama teknikleri* ve *şiirde yakın okuma* gibi hususlar bahse konu olan kompleks uygulamalardır.³⁹

Kısa bir parçada sergilenen özelliklerden hareketle bir eserin tabiatının ortaya çıkarılabileceği düşüncesi hâlâ yaygındır ve bu kimilerine göre üslûba ilişkin bir dogmadır. Edebiyatın söze ilişkin (verbal) dokusuna sıkı bağlılığıyla övünen modern eleştirinin tüm bu yapısı, gerçekten de bir çeşit üslûp incelemesidir.⁴⁰

Modern üslûpbilimin kurucu öncülerinden biri olan Charles Bally (d.1865-ö.1947)⁴¹ üslûp incelemesini, dildeki *etkili (affective)* unsurların incelenmesi olarak tanımlamıştır. Bu etkili unsurlar zaten anlamı belirli olan bir kelimeye tercîhe bağlı olarak yapılan eklemeler olarak düşünülmüştür. O, üslûp bilgisini tüm dil sistemini tanıma kaynağı olarak görür. Bu yüzden üslûp bilgisinin dil vâsıtalarının

³⁷ Hough, *Style and Stylistics*, s. 1-5.

³⁸ Ivor Armstrong Richards (d.1893-ö.1979). İngiliz münekkit. Pek çok eseri vardır. Uygulamalı Edebiyat Eleştirisi’nde Psikanalitik Tahlil Ekolünün lideridir. Bkz. Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü’n-Nass*, s. 83. (Yazara âit 8. dipnot)

³⁹ Hough, *Style and Stylistics*, s. 5.

⁴⁰ Hough, *Style and Stylistics*, s. 5, 6.

⁴¹ Charles Bally (d.1865-ö.1947). İsviçreli dilbilimci. Saussure düşüncesi çerçevesinde araştırmalar yapan Cenevre Okulu’nun kurucularındandır. A. Sechehaye’le birlikte F. De Saussure’ün Cenevre Üniversitesi’nde verdiği derslerin notlarını öğrencilerinden toplayarak *Course de linguistique généralé*’i (Genel Dilbilim Dersleri) [1916] yayına hazırladı. Bally, *Linguistique généralé et linguistique française* (Genel Dilbilim ve Fransız Dilbilimi) [1932] adlı yapıtında Fransızcanın genel anlamsal yapısını Almancayla karşılaştırarak belirlemiş, üslûp incelemelerinde dilin toplumsal boyutuna ağırlık veren bir yaklaşım benimsemiştir. *Traité de stylistique de français* (Fransızcanın Üslûbuna İlişkin İnceleme) [1909]. Bally’nin çalışmaları hem sosyolojiye, hem de üretici dönüşümsel dilbilgisine giden yol üstünde yer alır. Bkz. Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 36.

araştırılmasına, onların rasyonel ve duygusal ifâde gücünün belirlenmesine yönelik olması gerektiği görüşünü savunur. Bally, romanistikte gelişen üslûp bilgisinin etkisi altında kalmıştır.⁴²

Yakın dönem araştırmacılarından Hockett (d.1916-ö.2000) *A Course in Modern Linguistics (Modern Dilbilimde Bir Yöntem)* adlı eserinde şunu öne sürer: “Yaklaşık olarak aynı bilgiyi taşıyan fakat linguistik yapı bakımından farklı olan aynı dildeki iki sözce⁴³ üslûp bakımından farklıdır, denilebilir: ‘*He came too soon.*’ (Çok çabuk geldi.) ve ‘*He arrived prematurely.*’ (Erken geldi.) örneklerinde olduğu gibi.”⁴⁴ Stephen Ullmann (d.1914-ö.1976)⁴⁵, Proust (d.1872-ö.1922)’un⁴⁶ bir cümlesini alıntılar; daha sonra onun yeniden tanzim edilmiş bir varyantını teklif eder ve şöyle der: “Her iki cümle de aynı anlamı ifâde eder.” Ardından iki cümle arasındaki farklılığı, tesir (effectiveness) bakımından yani belirli bir anlamın ortaya konulmasındaki tesir bakımından tahlil eder.⁴⁷

Profesyonel dilbilimcilerin bu probleme yönelik tavırları bir değişim süreci içerisinde. Chomsky (d.1928)’nin üretici gramer (generative grammar) alanındaki son çalışmaları şu hipoteze -ki bu hâlâ sadece bir hipotezdir- öncülük etmiştir: Farklı dillerde farklı dilbilgisel şekiller öngören cümlelerin derin yapısı, tüm dillerin anlama ilişkin evrensel esasları olabilir, tek bir dildeki tek bir semantik yapı aslında farklı ancak eşanlamlı dilbilgisel şekiller öngörebilir. Eşanlamlı cümleler arasındaki farklılıklar böylelikle üslûp olarak adlandırılabilir ve bu da esâsında dilin düşüncenin elbisesi olduğu yönündeki o eski görüşe dönüşür.⁴⁸

⁴² Yıldız, Cemal, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991, s.14.

⁴³ Sözce (utterance) bir dilbilim terimi olup, bir iletişim ortamında, belli bir dilsel iletide bulunmak için kullanılan cümle demektir.

⁴⁴ Ullmann, Stephen, *Language and Style*, Basil Blackwell, Oxford 1966, s. 102.

⁴⁵ Stephen Ullmann (d.1914-ö.1976). İngiliz dilbilimci. Romans dilleri uzmanıdır. Anlambilim konusuna bilhassa önem verdi. Başlıca eserleri: *Language and Style*, *Meaning and Style*, *The Principles of Semantics*, *Semantics an Introduction to The Science of Meaning* ve *Précis de Sémantique Française*’dir. Bkz. el-Meseddî, Abdüsselam, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitab, Tunus 1977, s. 236.

⁴⁶ Marcel Proust (d.1872-ö.1922). Fransız edîbi. Önce şiirle ilgilendi. *Les Plaisirs et Les Jours*’u neşretti. Yaşamış olduğu bazı âilevî ve sıhîhî sorunları nedeniyle içine kapandı. Edebiyata sığındı. Meriç’e göre, romana iç dünyanın kapılarını açtı. Üslûbunu Ruskin tercümeleriyle olgunlaştırdı. XIX. asır romanı için Balzac ne ise XX. asır romanı için de Proust odur. Bkz. Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İstanbul, 1992, s. 325. Krş. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 238.

⁴⁷ Ullmann, *Language and Style*, s. 103, 104; Hough, *Style and Stylistics*, s. 5, 6.

⁴⁸ Hough, *Style and Stylistics*, s. 7.

Batı'daki üslûp düşüncesi mîrasından düşüncenin katmanlarını gösterecek dikey bir kesit aldığımız zaman, üslûp düşüncesinin epistemolojik anlamda şu üç sacayağı üzerine oturduğu görülecektir: Kaynak birim (yazar/konuşmacı/mesajı gönderen taraf), hedef birim (okur/muhâtap/mesajı alan taraf) ve söylem (eser/konuşma/mesaj). Bu üçlü teorileştirmenin genel olarak insanlık tarihinde dil düşüncesinin var olmasından îtibâren var olduğu anlaşılmaktadır. Bu üçlü sistemin, dilbilim olayının tanımında yer alan, temelleri enformasyon düşüncesine dayanan iletişim düşüncesiyle yakından bağlantılı olduğu görülmektedir.⁴⁹ Buna göre her iletişim sistemi, kaynak birim, hedef birim ve kanal olmak üzere en az üç unsurdan oluşan bir sistemi gerektirir. Kaynak birim kodlama işlemini yapar; yani kavram ve soyut düşünceleri, alet konumundaki dil aracılığı ile kanaldan geçecek somut bir söz dizimi içine yerleştirir. Hedef birimse muhâtap olup kaynak birimin yapmış olduğu kodlamayı çözer.⁵⁰

Batı'daki üslûp tanımları; kaynak birim/yazar merkezli tanımlar, hedef birim/okur merkezli tanımlar ve söylem/eser merkezli tanımlar olmak üzere üç kategoride incelenebilir bir yapı arz etmektedir.

ba. Kaynak Birim/Yazar Merkezli Tanımlar

Öncelikle davranışçı kuramın verilerine ve bu verilerin özel olarak üslûpbilim incelemelerine yaptığı katkılara işâret etmek gerekmektedir. Bloomfield (d.1887-ö.1949) davranışçı kuramdan etkilenen ilk dilbilimci olup, dilbilimi söz konusu kuramın ışığı altında felsefî ölçütlerden soyutlamaya ve onu müstakil ve tecrübî bir ilim hâline getirmeye çalışmıştır. Bunun sonucu olarak dil olgusunu, sırasıyla birbirini tetikleyen bir dizi uyarıcı ve geri ileti/tepki olarak tanımlamıştır. Bloomfield bu çerçevede üslûbu, “*sâhibinin düşünce tarzını ortaya koyacak esas*” şeklinde târif eder.⁵¹

Bir de üslûbun sâhibiyle özdeş hâle geldiği ikinci bir şekil vardır. Üslûba tanım getirme düşüncesi, sâhibinin şahsiyetine götüren bir kanal olması bakımından,

⁴⁹ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 57,58. Krş. Azzâm, Muhammed, *el-Üslûbiyye Menhecen Nakdiyyen*, Menşûrâtü Vezârâti's-Sekâfe, Dimaşk 1989, s. 22.

⁵⁰ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 58; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 22.

⁵¹ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 23; el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 60.

insanın sanatsal veya varlıksal anlamda şahsiyetiyle irtibatlı hâle gelmiştir.⁵² Bu yaklaşımı, üslûbu insanın kendisi olarak gören Buffon (d.1708-ö.1788) sergilemiştir: “Bilgiler, olaylar ve orijinal buluşlar zamanla yok olup gidebilir veya başka bir şeye dönüşebilir. Hatta çoğu zaman daha usta bir elde daha rafine hâle gelir. Bütün bu öğeler insanın dışında kalan şeylerdir. Oysa üslûp insanın tâ kendisidir; ne ortadan kalkar, ne zamanla bir şeye dönüşebilir ve ne de eskiyebilir.”⁵³

Bu düşünceyi, “Üslûp zihnin dış görünüşüdür.” diyen⁵⁴ Schopenhauere (d.1788-ö.1860)’dan⁵⁵ “İnsanın özü dilinde ve hassâsiyetlerinde gizlidir.” diyen⁵⁶ Max Jacob (d.1876-ö.1944)’a⁵⁷ ve “Üslûbun bizâtihi kendisi, eşyâya mutlak anlamda bir bakış şeklidir.”⁵⁸ şeklinde formüle eden Gustave Flaubert (d.1821-ö.1880)’e⁵⁹ varıncaya kadar, Buffon’dan sonra gelen pek çok seçkin edebiyat tenkitçisi ve üslûp teorisyeni tercih etmiştir. Böylece üslûba tanım getirme düşüncesi, insanın şahsiyetine ilişkin gizli ve âşikâr sırlarını ortaya koyan psikiyatride kullanılan kişilik analiz kartları hâline gelmiştir.⁶⁰

Bu ontolojik tanımın sonuçlarından bir tanesi de üslûbun insana bahşedilen tabîî bir özellik olmasıdır. Üslûp, Paul Claudel (d.1868-ö.1955)’in⁶¹ benzetmesiyle

⁵² Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 23.

⁵³ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 63.

⁵⁴ Ullmann, *Language and Style*, s. 121.

⁵⁵ Arthur Schopenhauere (d.1788-ö.1860). Ünlü Alman irrasyonelist düşünürü. Temel eserleri: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İrade ve Tasarım Olarak Dünya), *Über die Vierfache Würzel des Satzes vom Zureichende Gründe* (Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökeni Üzerine), *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (Ahlakın İki Temel Problemi) olan Schopenhauere felsefesinin temel tezi, esas gerçekliğin Kantçı kendinde-şey olduğu düşüncesinden meydana gelir. Bkz. Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İst. 1999, s. 759, 760.

⁵⁶ Tanım için bkz. Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 23.

⁵⁷ Max Jacob (d.1876-ö.1944). Fransız hikâyeci ve şâir. İngiltere’de Yahudi bir ailede dünyaya geldi. Daha sonra Hristiyan oldu. İkinci Dünya Savaşı günlerinde Drancy’ye sürüldü ve orada öldü. *Le Laboratoire Central* ve *Méditations Religieuses*, eserlerinden bazılarıdır. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 242.

⁵⁸ Ullmann, *Language and Style*, s. 121.

⁵⁹ Gustave Flaubert (d.1821-ö.1880). Fransız yazar. İnsan ruhunu çeşitli hâlleriyle tasvire çalıştı. Düşüncesi şu şekilde özetlenebilir: İbâre düşünceye yaklaştıkça ona tutunur, ona tutundukça estetik boyutu artar. Başlıca eserleri: *Salammô* ve *Madame Bovary*’dir. Bkz.el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 247.

⁶⁰ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 23.

⁶¹ Paul Claudel (d.1868-ö.1955). Fransız şâir ve romancı. Pek çok siyâsî makamda bulundu. 18 yaşında Hristiyan oldu. Edebî çalışmalarında dînî duyguları ağır basar. Bkz.el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 249.

“şahsiyetin ses tonudur”. Tıpkı kişinin ses tonunun başkasının ses tonuna benzememesi gibi, üslûbu da başkasının üslûbuna benzemez.⁶²

Üslûbu yazarın dehâsıyla ilişkilendiren yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bunlara göre ise üslûp, “araştırmacının ancak sezgi yoluyla nüfuz edebileceği, bundan dolayı da hissedilen ama ifâde edilemeyen karakteristik bir kıvılcımdır”. Bu yaklaşımda Max Jacob’un düşüncesine doğru bir kayış gözlenir. Zira Jacob’a göre, yazarın eserini kaplayan bir kapalılık hissettiğimizde ancak onun bir üslûbu olduğundan söz edebiliriz.⁶³ Üslûbu yazarın dehâsıyla örtüştüren bu anlayış, üslûbun oluşum sürecinde *bilince dayalı* bir süreç olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Kimilerine göre üslûp, edîbin eserini dokuduğu *ibdâ*⁶⁴ sürecinde, ortaya çıkışından teşekkülüne, oradan kemâle erişine kadar idrâkin eşlik etmediği, bilince dayanmayan bir olgudur. Nitekim Proust buna dayanarak üslûbu, “*silinmez, yok edilmez bir tasdik gibi olan, söylemin ifâde tarzına âit parmak izi*” olarak formüle etmiştir. Mounin (d.1910-ö.1993)⁶⁵ ve Deloffre’den her biri de bu formülasyonu benimsemişlerdir. Söz konusu bakış açısı, üslûbun sâhibiyle olan organik ilişkisine dair düşünce derinliğini ortaya koymaktadır. Öyle ki sanki üslûp yazara âit bir mühür ya da imza konumundadır.⁶⁶

Bazıları da yazarın şahsiyetine ulaşmak için üslûp analizi yapılarına tatbik ettikleri, üslûp ölçütü niteliğinde istatistiksel bazı kriterler çıkartmaya çalışmışlardır. Burada karşımıza, üslûbu, tecrübenin sübjektifliği ile iletişimin gerekleri yani kişisel olgu ile toplumsal şuur arasında ortada bir yerde tanımlayan Starobinski çıkar.⁶⁷

Yukarıda işâret ettiğimiz, üslûbun doğuşu ve teşekkülüyle bilinçsiz bir süreç olduğunu ileri süren teze karşı, onu dilin sâhip olduğu imkân ve güçler üzerinde yazarın yaptığı bilinçli bir seçim olarak görenler de olmuştur. Bu bilinçli seçim tezi, *ibdâ* olgusuna dair ileri sürülen *dehâ*, *ilham* ya da *kişisel doğuş* tezlerini çürütür.

⁶² el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 64.

⁶³ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 65.

⁶⁴ İbdâ bir edebiyat terimi olup, *yaratma* demektir. Yani mevcut malzemeyi kullanarak, Yaratan’ı değil de *yaratışı* taklit ederek daha önce örneği olmayan, yeni bir şey ortaya koyma faaliyetidir. Bkz. Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 212; 513.

⁶⁵ Georges Mounin (d.1910-ö.1993). Fransız dilbilimci ve münekkit. Eserlerinin çoğunluğu genel ve özel dilbilim olgularına giriş niteliğindedir. *Introduction à La Sémiologie* ve *Clefs Pour Le Linguistique* eserlerinden bazılarıdır. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 250, 251.

⁶⁶ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 66.

⁶⁷ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 24.

Nitekim Spitzer (d.1887-ö.1960)⁶⁸, *üslûbun dil araçlarına yönelik pratik ve metodik uygulama* olduğunu vurgulamıştır. J. Marouzeau (d.1878-ö.1964) üslûbu, “*yazılı ya da sözlü anlamda dil kullanıcısının kendisine sunulan dil imkânları karşısında takındığı tavrıdır.*” şeklinde tanımlamıştır. G. Von der Gabelentz (d.1840-ö.1893) bu tecrübî düşünceyi tetkik eder ve şu sonuca varır: “*Üslûp, dil kullanımının belirli bir anında, insanın dil imkânlarının birini diğerine tercih etmesini içerir.*”⁶⁹

Marcel Cressot, üslûp olgusunun ortaya çıkışıyla dilin genel olarak iletişimde kullanılma esâsı arasında karşılaştırma yapar ve seçim kanununun sanata ilişkin olguyla sınırlı olmadığı, onun genel olarak iletişim sisteminde kaynak birimle hedef birim arasında bir anlaşmadan, müşterek şuurdan oluşan bir anlaşmadan ibâret olduğu sonucuna ulaşır.⁷⁰

“Kaynak birim/yazar merkezli üslup tanımına ilişkin bu objektif akımı oluşturan etkenler ortaya konulduğu zaman anlaşılmıştır ki, seçme düşüncesi, beraberinde epistemolojik olarak iki prensibi kabul etmedikçe doğru olmayacaktır. Bunlar seçimi ortaya çıkartan sâikler ve seçimin icrâ ettiği fonksiyonlardır. Dilin imkân ve araçları içerisinde hareket etmekte olan kaynak birim, kendisini organik bir şekilde iletişim konusunda gereklerini yerine getirmeye bağlayan uyarıcılara karşı geri ileti verecektir. Daha sonra kaynak birim, mesajını, doğrudan ve dolaylı yollarla yükleyecek, bunu yaparken de söylemin içeriği ile hedef birim üzerinde etki uyandıracak özgünlükleri (parmak izlerini) birbiriyle irtibatlandıracaktır.”

“Görüldüğü üzere bu kesim, metinle, metni inşâ edenin karakterine âit özellik ve unsurların, imâl-i fikir ya da inşâ aşamasında dilin kullanımına yansımaları ve tesirde bulunmasını kayda değer bulmuş ve üslûp tanımlarını bu çerçevede yapmıştır.”

⁶⁸ Léo Spitzer (d.1887-ö.1960). Avusturyalı dilbilimci ve edebiyatbilimci. Yenibiçimcilikle yapısalcılığın öncüleri arasında yer alır. Dilbilim ve üslûp araştırmalarıyla tanınır. 1913-1936 yılları arasında İÜ. Edebiyat Fakültesi’nde Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde görev yapmış, bazı Türk dilbilimcileri ve edebiyat bilimcileri üzerinde de etkili olmuştur. *Stilstudien* (Üslûp İncelemeleri), *Essays in Historical Semantics* (Tarihsel Anlambilim Üzerine Denemeler), *Linguistics and Literary History* (Dilbilim ve Edebiyat Tarihi) eserlerinden bazılarıdır. Bkz. Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 194. Spitzer’in üslûp incelemesini ele alan bir çalışma için bkz. Ahat, Azra, *Üslûp İlminde Yeni bir Usul*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1937, s.1-6.

⁶⁹ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 72.

⁷⁰ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 72.

“Kısacası bu yaklaşımı benimseyenlere göre üslûp, inşâ sâhibinin, dili kullanım tarzı ve dilin imkânları üzerindeki tasarrufudur. Bir başka tâbirle, belirli bir durumu ifâde amacıyla belirli dil özellikleri ve unsurlarını seçerek kullanmasıdır.”⁷¹

Şimdi de Batı’da ortaya çıkan hedef birim/okur merkezli üslûp tanımları üzerinde kısaca duralım.

bb. Hedef Birim/Okur Merkezli Tanımlar

Üslûp incelemeleri dilsel olduğu kadar psikolojik ve sosyolojiktir de... Bu yüzden bir çocukla yetişkin biriyle konuştuğumuz gibi ya da kültürlü bir kimseyle câhil biriyle konuştuğumuz gibi konuşmayız. Anlatımda, hedef birimin dile ilişkin algısını dikkate almak tek etken değildir. Aynı zamanda toplumsal hiyerarşi de işin içine girer ve bizi ifâde tarzımızı değiştirmeye mecbur eder. Önemli bir kimseyle, bizimle aynı konumda olan birisiyle konuştuğumuz şekilde konuşmayız. Yabancı bir kimseyle olan konuşmamız, bir yakınımızla olan konuşmamız gibi olmayacaktır. Hedef birimle aramızda mevcut olan toplumsal fark aracılığıyla tavrımızda değişiklik yapmamıza yol açan husus da bu şartlardır.⁷²

Bazı dilciler bu durumu, kaynak birimin, muhâtabında, tecrübesini söylemi aracılığıyla yaşatma arzusu şeklinde açıklamaya çalışmışlardır; kaynak birim, hedef birimin sadece mesajını anlamasını değil, aynı zamanda yaşadığı tecrübeyi de yaşamasını istemektedir.⁷³

Daha açık bir ifâdeyle, muhâtabın tabiatı, kişiliği *ibdâ* ameliyesinin içindedir. Bu durum kuşkusuz, *ibdâ* sâhibinin beyân gücüne göre hedef birimi kendi içinde bulunduğu/yasadığı ruh hâline taşımaya çalışmasıyla ya da başka bir ifâdeyle kendisini *ibdâ*ya yönelten tecrübeyi muhâtabına yaşatmaya çalışmasıyla alâkalıdır.⁷⁴

⁷¹ Maslûh, Sa’d, *el-Üslûb: Dirâse Lüğaviyye İhsâiyye*, Dâru’l-Buhûsi’l-İlmiyye, Kuveyt 1980, s. 23, 29. Krş. el-Ma’tûk, Ahmed Muhammed, “Mefhûmu’l-Üslûb”, *et-Tevbâd*, S: 15, Zu’l-Hicce, (1413), s. 6.

⁷² Abdulmuttalib, Muhammed, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, eş-Şeriketu’l-Mısıriyye, Kahire 1994, s. 234, 235.

⁷³ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 24.

⁷⁴ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 235.

Araştırmacılar üslûba, kaynak birimin, muhâtabının tasarruf hürriyetini elinden alan, muhâtap üzerine hâkim kıldığı bir basınç gücü gözüyle bakmışlardır. Sanki üslûp, hedef birimin kelimelerden oluşmuş bir komutanı gibidir.⁷⁵

Bu tür bir verinin ortaya çıkması çağdaş üslûpbilimin ortaya çıkmasından çok önceye rastlar. Nitekim Stendhal (d.1783-ö.1842)⁷⁶, üslûbun özünün, düşünceye kattığı şeyde gizli olduğunu söyler: “Üslûbun özü, bildik bir düşünceye, söz konusu düşünceden beklenen tesirin tamamını oluşturmak üzere tasarlanmış tüm ayrıntıları ilâve etmektir.”⁷⁷ Flaubert, “Üslûbu düşüncenin içine girmiş bir hançer gibi görüyorum.” şeklinde ilginç bir benzetme yapar.⁷⁸ Paul Valéry (d.1871-ö.1946)⁷⁹ ise üslûbun anlamıyla ibârenin etkili hükümlerliğini birbiriyle örtüştürür. Çağdaş üslûpbilim öncüleri bu veriyi üslûbun tanımı noktasında neredeyse temel bir esas olarak kabul etmişlerdir. Nitekim P. Guiraud⁸⁰ üslûbu, “okuru iknâ etmek, hoş vakit geçirtmek, dikkatini çekmek ve hayal gücünü harekete geçirmek için söylemin büründüğü renkler cümbüşü” olarak tanımlar. De Loffre üslûbun bizi hâkimiyeti altına alan ibârenin hükümdarı olduğu noktasında ısrar eder.⁸¹ Riffaterre (d.1924-ö.2006)⁸² ise bu bakış açısını geliştirmek sûretiyle bilimsel objektivizme daha yakın

⁷⁵ Abdullutalib, *el-Belâğ ve'l-Üslûbiyye*, s. 235.

⁷⁶ Stendhal (d.1783-ö.1842). Ünlü Fransız romancısı. İlk romanı *Armance*'ı kırk dört yaşında yazdı. Aşk üzerine yazdığı romanı hakkında, “yüz kişi okusun yeter” diyordu. Eser on yılda on yedi okuyucu bulabildi. Romancı, kitabının bir gemi ambarında sahra gibi kullanıldığını söyler. Meriç'in tespitine göre, Stendhal bir anatomi masası, roman iç dünyanın sokaklarında dolaştırılan bir ayna. Edebiyatın mûsikî olduğu bir çağda neşter gibi bir üslûp kullanmıştır. Bkz. Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yay., İstanbul 1993, II. 33, 55.

⁷⁷ Ullmann, *Language and Style*, s. 101.

⁷⁸ Ullmann, *Language and Style*, s. 101.

⁷⁹ Paul Valéry (d.1871-ö.1946). Fransız edebiyatçısı. Oldukça iyi bir eğitim almıştır. Edebiyat dışında da geniş bir birikime sâhiptir. Dil ve tenkit meseleleri üzerinde durmuş, Fransa'da hocalık yapmıştır. Geride bıraktığı en meşhur eser *Cahiers*'tir. Bu sayede, dil felsefesi ve edebiyat konusunda önde gelen isimlerden birisi olarak kabul edilmiştir. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 246.

⁸⁰ Pierre Guiraud. Fransız dilbilimci ve edebiyat doktoru. Nice ve Vancouver Üniversitelerinde dilbilim dersleri verdi. Dilbilimin pek çok dalında giriş niteliğinde eserler verdi. Bunlardan bazıları: *La Stylistique*, *La Sémantique* ve *La Grammeirctir*. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 248.

⁸¹ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 25. Krş. Abdullutalib, *el-Belâğ ve'l-Üslûbiyye*, s. 237, 238.

⁸² Michael Riffaterre (d.1924-ö.2006), ABD'nin en önemli üniversitelerinden birisi olan Colombia Üniversitesinde hocalık yapmıştır. 50'li yılların başından itibaren üslûpbilim incelemelerinde uzmanlaşmıştır. En önde gelen eseri, *Essais de Stylistique Structurale*dir. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 243. Sa'd Maslûh, Michael Riffaterre'daki üslûp kavramıyla İslâm âlimlerinin istinbat ettiği, belâgat bilgini Hâzım el-Kartâcennî'de zirveye ulaşan, *şiişel imge nazariyesi* arasındaki güçlü bağlar olduğu görüşündedir. Adnân Ali Rıza bu görüşe katılmadığını zira Riffaterre'deki üslûpbilimin metinden değil, okurun metin çevresindeki hükümlerinden hareket ettiğini belirtir. Araştırmacıya göre el-Kartâcennî'nin eserinde yer vermiş olduğu imge kavramı, modernizmin ve üslûpbilimin kullandığı anlamda değildir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. en-

hâle getirir. Öyle ki Riffaterre üslûp tahlîlini yapacak kişiye, doğrudan metinden değil, okurun metin etrafında oluşturduğu hükümlerden hareket etmesini şart koşar. *Dedektif okur* adını verdiği üslûp istatistiğinin kaynağı konumunda gördüğü okura îtimat etmeye çağırır. Yaklaşımına göre analizci, bu dedektif okurun ortaya attığı kriter hükümlerin tamamını metin içindeki gizli *uyaranların* ortaya çıkardığı bir tür *geri ileti* şeklinde kabul ederek ele alır. Her ne kadar bu hükümler sübjektif değerlendirmelere dayansa da hükümlerin dayandıkları sebeplerle ilişkilendirilmesi objektif bir yaklaşımdır. Bu da, hiçbir şekilde söz konusu hükümleri estetik açıdan haklı çıkarmakla ilgilenmeyen analizcinin görevidir.⁸³

Bu yaklaşımda, metin ya da sözle metnin muhâtabı arasındaki ilişkinin önemine, muhâtabın konumuna, muhâtapta ortaya çıkan tepki ve bu tepkinin önemine vurgu yapılmıştır. Bu zâviyeden hareketle üslûp, söz dizimine âit bazı unsurları ön plana çıkarmak ve okurun dikkatini bu unsurlara çekmek sûretiyle okurun hassâsiyeti üzerinde hâkimiyet kuran etkin bir güç olarak tasavvur edilmiştir. Yaklaşımın özü, *okurla metnin ifâde yapısı arasındaki ilişki ve ifâde yapısının okur üzerinde meydana getirdiği etki*, şeklinde özetlenebilir.⁸⁴

bc. Söylem/Eser Merkezli Tanımlar

Metin, metin yazarının çocuğu, üslûp ise metnin çocuğudur. Bu yüzden üslûp, yazarından ayrılabilir. Aralarındaki bağ, ibdâ ve ritim anında mevcuttur. Üslûp, kaynak birim düşüncesine göre kaynak birimin düşüncelerinin ve kişiliğinin şuâlarının yansıdığı levhadır. Hedef birim düşüncesinde eser, hedef birim tarafından açılacak kapalı bir mektuptur. Söylem düşüncesine göre ise söylemin kendisi için var olan bir şeydir.⁸⁵

Üslûbun mâhiyetine ilişkin tanım, kaynağını öne çıkmış özellikleri bakımından dile ilişkin olguyu oluşturan unsurlardan alır. Charles Bally üslûbu üslûpbilimden ayrı tutar. Bally üslûbun anlamını, dilin içinde gizli anlatıma ilişkin potansiyelin farazî düzlemde varlık düzlemine çıkmasıyla sınırlamıştır. Bally'nin

Nahvî, Adnân Ali Rıza, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye beyne'l-İlmâniyye ve'l-Edebi'l-Mültezim bi'l-İslam*, Dâru'n-Nahvî li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad 1999, s. 172.

⁸³ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 25.

⁸⁴ el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 7.

⁸⁵ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 26, 27; el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 84.

tasavvuruna göre üslûp, kullanımın bizzat kendisidir. Sanki dil, her biri ayrı anlam yükleri topluluğu, üslûpsa sanki bir dil laboratuvarında bunları reaksiyona sokan unsurdur.⁸⁶

Bu açılım, İsviçreli dilbilimci Bally'nin ortaya koyduğu nazariyenin bir ürünüdür. Pek çok üslûpbilimci ister Bally'den doğrudan etkilenip daha sonra nazariyesini geliştirmiş olsun, isterse tenkide ilişkin prensiplerini Bally'ye âit nazariyelerin ortaya koyduğu yapısalcı metotlardan almış olsun, bu düşüncede bir araya gelmişlerdir. Burada metnin yapısal düzenine âit özelliklere dayanarak üslûbu tanımlama metodu ortaya çıkmıştır.⁸⁷

1948 senesinde R. Wellek (d.1903-ö.1995)⁸⁸ ve A. Varren (d.1899)⁸⁹ ikilisi karakteristik özelliklere dayanarak üslûp sınıflarının çeşitliliğine dair nazariyelerini formüle etmişlerdir. Üslûbun, kelimelerin eşyâ ile olan ilişkisi açısından tanımlanabileceği görüşünü, ardından da aynı şekilde kelimeleri birbirine bağlayan unsurlar ve kelimeler topluluğunun dil aygıtıyla olan ilişkileri bakımından tanımlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁰ Daha sonra A. Hill ve Hjelmslev (d.1899-ö.1965)'den⁹¹ her biri, tanıma ilişkin bu kıstası tarihsel metodundan bağımsız hâle getirmiştir. Hill, üslûbu sadece cümle düzeyinde değil daha geniş bir düzeyde, metin ve söz düzeyinde mevcut olan dil unsurları arasındaki ilişkilerin taşıdığı mesaj olarak tanımlamıştır. Hjelmslev ise üslûbun anlamını metnin bütünsel yapısını

⁸⁶ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 27; el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 85.

⁸⁷ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 85, 86; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 27.

⁸⁸ René Wellek (d.1903-ö.1995). Avusturyalı. 1903'de Viyana'da doğdu. Daha sonra ABD'ye yerleşmiş ve Yale Üniversitesi başta olmak üzere çeşitli üniversitelerde ders vermiştir. Başlıca eserleri: *The Rise of English Literary History*, *A History of Modern Criticism* ve A. Varren ile birlikte kaleme aldıkları *Theory of Literature*'dir. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 253.

⁸⁹ Austin Varren (d.1899). Amerikalı. 1899 yılında Waltham'da doğdu. 1926'da Princeton'da doktorasını tamamladı. Iowa ve Michigan Üniversitelerinde İngiliz Dili ve Edebiyatı okuttu. Wellek ile birlikte *Theory of Literature* adlı eseri kaleme aldı. Bkz. el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 246.

⁹⁰ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 87; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 27.

⁹¹ Louis Hjelmslev (d.1899-ö.1965). Kopenhag Dilbilim Çevresini ve glosematik kuran Danimarkalı dilbilimci. Hjelmslev'in oluşturduğu dil kuramı öncekilere kıyasla çok daha biçimsel ve soyut nitelikte olup, felsefeyle mantığa da büyük oranda yer verir. Dili kendisine özgü bir yapısı olan, yeterli ve tutarlı bir bütün olarak ele alır. Kendisinden önceki çalışmaları sübjektif, kesinlikten yoksun ve bundan ötürü de bilimsellikten uzak olarak niteleyerek dil kuramına sağlam ve katıksız bir çerçeve sunmak gayesini güder. Ona göre dil bir cevher değil, bir biçimdir. Her düzlemde cevher/biçim karşıtlığını öngörür. *Prolegomena to a Theory of Language* adlı eseriyle dilbilim çevrelerinin ilgisini çeker. *Le Lange une Introduction, Essais Linguistiques* eserlerinden bazılarıdır. Bkz. Işık, Gül, *XX.Yüzyıl Dilbilimi*, s. 140-143; Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s.119.

içine alacak şekilde genişletmiştir. Öyle ki üslûbun bizzat kendisi de bir iletişim aracı hâline gelmiştir.⁹²

Sonra Jakobson (d.1896-ö.1982)⁹³ gelmiş, edebî metni, söze ilişkin şiirsel fonksiyonun ağır bastığı bir söylem olarak tanımlamıştır. Edebî metne dair tanımı, üslûbun tanımına, “merkezi fonksiyonel organizasyon” kaydını getirmiştir. Bu yüzden Jakobson’a göre metin, kendisi için ve kendi içinde oluşan bir söylemdir.⁹⁴

Starobinski, 1972 yılında bu nazariyenin ayrıntılarını tespit etmeye çalışır. Böylece üslûbun, edebî metnin iç dünyâsını düzenleyen kanunun bir tetkik aracı olduğunu ortaya koyar.⁹⁵

Bu esasa göre üslûp çalışması iletişim sistemini oluşturan unsurların ekleme ve çıkartma yoluyla çözümlenmesine dayanır. Böylece benzerlik ve farklılıklar tecrübî bir şekilde ortaya çıkar. Üslûbun mâhiyetinin rasyonelleştirilmesine yönelik bu yaklaşım, dilbilimsel, sanatsal bir olgu olarak özelliğini muhâfaza ederek tenkit ve edebiyattaki yapısalcı metoda yaklaşır.

Söylem merkezli yaklaşımda metni inşâ edenin de metnin muhâtabının da bir tarafa bırakılması gerektiği görüşü ileri sürülmüş; metni bağlam îtibârıyla kendine benzer bir metinle karşılaştırmak yahut kıyas etmek sûretiyle metnin bizzat kendisine, tavsîfine ve değerlendirilmesine önem verilmesinin zarûreti üzerinde durulmuştur. Sonra, metne katılan, standart dil kullanımını aşan yeni unsurlara ve tercih edilmiş dil özelliklerine bakılmıştır. Bunların ışığında üslûbu, standart dil kullanımının dışına çıkmak yahut söz konusu standarda yeni ilâve yapmak ya da

⁹² el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 87, 88; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 28.

⁹³ Roman Jakobson (d.1896-ö.1982). Rus kökenli ABD’li dilbilimci. İşlevsel dilbilimin önde gelen teorisyenlerindendir. Ülkesinden ayrılarak Prag Üniversitesi’nde öğretim üyeliği yaptığı 20’li yıllarda Prag Dilbilim Çevresini kuranlar arasında yer alan Jakobson, yapısal dilbilimin oluşmasına büyük katkıda bulunmuş, yapısalcılığın değişik alanlara yayılmasını sağlayan çalışmalar yapmıştır. 1939’da ABD’ye göç ettikten sonra çok yönlü etkinliklerde bulunmuş, dilbilimde olduğu gibi edebiyatbilim, iletişimbilim kuramını, sinirdilbilimi yeni doğrultulara yönelten çalışmalar içine girmiştir. Eserlerinden bazıları: *Essais de Linguistique Générale* (Genel Dilbilim Denemeleri), *Questions de poétique* (Edebiyatbilim Sorunları), *Studies in General and Oriental Linguistics* (Genel Dilbilim ve Doğu Dilbilimi Üstüne İncelemeler) Bkz. Vardar, Berke-Senemoğlu, Osman, *XX.Yüzyıl Dilbilimi*, s.172-174; Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s.131.

⁹⁴ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 28; el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 88, 89.

⁹⁵ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 88, 89; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 28.

ortam ve bağlama göre çeşitlilik arz eden dil özelliklerine ilişkin husûsiyetler şeklinde görmüşlerdir.⁹⁶

Bazı araştırmacılar bu üç yaklaşım arasında ortak bir payda olduğu görüşündedirler. Söz konusu ortak payda, üslûbu, dile âit birtakım imkân ve ihtimaller varken diğer bir kısım kullanıma sunulmuş imkân ve ihtimalleri tercih etmeyi ve buna vurgu yapmayı temel alan dile âit özel bir kullanım olarak kabul etmektir. Kullanımı belirleyen temel temyiz vâsıtası ise doğrudan ya da dolaylı yapılan mukâyesedir.⁹⁷

Yukarıda geçen görüşlerden hareketle şunları ifâde edebiliriz: Her ne kadar üslûp kavramı kadim araştırmacıların çoğunluğuna göre sözün ifâde yapısı ve şekline ilişkin dilsel niteliklerle irtibatlı olsa da, Batılı araştırmacılar üslûba ilişkin standardize edilmiş sâbit bir kavram ya da anlama ulaşamamışlardır. Modern Batı edebiyatına gelince üslûp, sınırları belli lafzî bir çerçeve içerisinde ifâde edilmekten ziyâde dal budak salmış, daha karmaşık, daha kompleks hâle gelmiştir. Muhtemelen üslûpbilim ya da üslûp ilminin ortaya çıkması ve olgularının gelişmesi bu etkenlerin sonucunda olmuştur. Üslûp ve üslûpbilim konusunda yapılan tekliflerin çokluğuna rağmen üslûp kavramı; düşüncelerin, gerisindeki sırrı çözmek ve hakîkatine ermek için adeta nefessiz kaldığı, çözülmesi zor bir muamma olarak kalmaya devam etmektedir.⁹⁸

Üslûp kavramı, Batı edebiyatında oldukça önemli bir yere sâhip olmuş hatta bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu gelişmeye rağmen üslûbun tanımına, tahliline ve bağlantılarına dair birtakım belirsizlik ve tereddütler görmekteyiz. Üslubun çok daha az geliştiği Arap edebiyatında da durum bundan çok farklı değildir.⁹⁹

⁹⁶ Maslûh, *el-Üslûb*, s. 30. Aynı şekilde bkz. s. 27; el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 7.

⁹⁷ Maslûh, *el-Üslûb*, s. 33; el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 7.

⁹⁸ el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 7.

⁹⁹ el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 7.

2. İslâm Dünyâsında

a) Klasik Dönem

Kadim Arap münekkitleri de üslûp konusunu tartışmışlardır. Çağımızdaki eleştirmen ve uzmanların derinliğine sâhip olmasalar da üslûba dair bir takım tanımlar geliştirmeye ve kavramın anlam çerçevesini belirlemeye çalışmışlardır.

İslâm edebiyat tarihinde üslûpla ilgili meseleleri müstakil olarak konu edinen bir kitap olmadığı gibi, belâgatle ilgili eserlerde de bu meseleler belirli bir başlık altında ele alınıp işlenmemiştir! Üslûba ilişkin ipuçlarını ancak belâgat, tenkit ve Kur'ân'ın i'câzını konu edinen eserlerde lafız-anlam, şekil-mazmun veya *nazım* gibi başlıklar altında ve çoğu kere dağınık bir vaziyette bulabiliriz.¹⁰⁰

Bu bağlamda üslûptan bahseden âlimlerin üslûba dair açık bir tanımlama getirdiklerini yahut üslûbu oluşturan unsurları detaylı bir şekilde ele aldıklarını söylemek güçtür. Bununla birlikte ortaya koydukları çabaların, yaşadıkları asra göre küçümsenemeyecek boyutta olduğunu teslim etmek gerekir. Şimdi bu çabaları hicrî III. asırdan îtibâren kronolojik bir şekilde ele almaya çalışalım.

Kur'an ve hadislerin dile ilişkin yönü üzerinde duran hicrî III. asrın önemli isimlerinden İbn Kuteybe (d.828-ö.879), Kur'ân'ın üstünlüğünü kavrayabilecek bir kimsenin birtakım nitelikleri hâiz olması gerektiğini düşünür. Bunlar, Kur'ân'ı çokça tetkik, engin bir bilgi birikimi ve *Arapların üslûp(lar) konusundaki farklı ifâde tarzları ve yollarını kavramak* şeklindedir:

*“Kur'ân'ın zevk ehli ve edebiyat sanatına vâkıf olmayan kimselere kapalı gelebilecek güçlü ve estetik bir yönü vardır. Bu sebeple Kur'ân'ın üstünlüğünü ancak Kur'ân'ı çokça tetkik eden, engin bir bilgi birikimine sâhip olan ve Arapların üslûp(lar) konusundaki farklı ifâde tarzları ve yolları ile Allah'ın sadece Arap diline bahşettiği, başka hiçbir dilde olmayan özelliklerini kavrayan kimse bilebilir.”*¹⁰¹

¹⁰⁰ el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 7.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, (Tah. Ahmed Sakr), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1954, s. 16.

Aslında İbn Kuteybe'nin Arap dilinin üslûp özelliklerinin incelenmesine yönelik bu tespit ve çağırısı,¹⁰² Batılı araştırmacı Stephen Ullmann (d.1914-ö.1976)'ın üslûpbilimin ilgi alanı bağlamında bahsettiği, belirli bir dilin üslûp incelemesinden başkası değildir: **Üslûpbilim, bir dilin üslûp imkânlarıyla yani konuşmacı ya da yazarın tasarrufuna verilmiş anlamlı araçlarıyla ilgilenir.**¹⁰³

İbn Kuteybe'nin, *Arapların üslûp konusundaki farklı ifâde tarzları ve yollarını kavramak* derken ne kastettiğini şu sözleri daha net ifâde etmektedir: *“Hatip bir konuda irticâlen konuştuğu zaman, sürekli aynı şekilde konuşmaz; kimi zaman sıkıcı olmaması için konuşmasını kısaltır, kimi zaman daha iyi anlaşılması için uzatır. Bazen de pekiştirmek adına tekrâra yer verir. Bazen herkesin anlamaması için bazı şeyleri üstü kapalı söyler, bazense ana dili Arapça olmayanların da anlaması için çok açık ifâdeler kullanır. Bazen bir şeye işâret edip, kinâye yolunu tercih eder. Hatibin sözle ilgisi, hâle, coşkunun derecesine ve makamın yüceliğine göre değişir.”*¹⁰⁴

Müellifin ifâdesinden anlaşıldığına göre üslûp; konuma, konuya ve konuşmacının kudretine ve sanatçılığına göre değişiklik ve çeşitlilik arz etmektedir.¹⁰⁵ Açmak gerekirse, İbn Kuteybe'ye göre hatip üslûbunu şekillendirirken konunun içeriğini, dinleyicinin konumunu ve konu karşısındaki tavrını dikkate alır. Bütün bunları yaparken amacı, herhangi bir iletişim kazasına uğramadan mesajını hedef kitlesine ulaştırmaktır. İbn Kuteybe devamla Arap dilinin karakteristik özelliklerinden bahseder; *“Arapçada mecazlar vardır yani söz araçları vardır.*

¹⁰² Burada hicrî IV. asrın filoloğu İbn Faris'in kitabına vermiş olduğu ismi de hatırlayalım: *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lüğati'l-Arabiyye ve Mesâiliha ve Süneni'l-Arab fî Kelamiha*, (Arap Dili Filolojisini ve Meselelerini İncelikleriyle Kavramaya ve Arapların Söz Geleneklerine Dair.) Bkz. İbn Faris, Ebû'l-Huseyn, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lüğati'l-Arabiyye ve Mesâiliha ve Süneni'l-Arab fî Kelamihâ*, (Talk. Ahmed Hasen Besec), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

¹⁰³ Ullmann'a göre üslûpbilim, en başından itibaren iki farklı çizgide gelişme kaydetmiştir. Düşünce okullarından birisi, belirli dillerin üslûp imkânlarıyla yani konuşmacı ya da yazarın tasarrufuna verilmiş anlamlı araçlarla ilgilenirken, diğeri daha çok yaratıcı yazarların elindeki bu imkânların kullanımı ile ilgilenmiştir. Bu yüzden, iki üslûp inceleme şekli arasında yani bir dilin üslûbunu keşfetmeye çalışan üslûp incelemesiyle bir yazarın üslûbuna odaklanan üslûp incelemesi arasında ayırım yapmamız gerekmektedir. Bkz. Ullmann, Stephen, *Meaning and Style*, Basil Blackwell, U. S. A. 1973, s. 100.

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, s. 10, 11.

¹⁰⁵ Abdulluttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s.12.

*Bunlar, istiâre, temsil, kalb, takdim-tehir, hazf, tekrar, kinâye, tekil şahsa çoğul şekliyle hitap etmek, çoğul durumda olanlara tekilmiş gibi hitap etmek vs. (...)*¹⁰⁶

Üslûbun İslâm kültüründeki izdüşümünü tâkip eden günümüz araştırmacılarından Muhammed Abdülmuttalib, İbn Kuteybe'nin üslûp anlayışını günümüz diline şu şekilde tercüme eder: "Üslûp, sözle hedeflenen belirli bir amaca ilişkin ifâde potansiyellerinin toplamıdır. Sanatkâr, önce içinde hareket edeceği anlam çerçevesini belirler. Daha sonra düşüncelerini içinden geldiği gibi hakkıyla nakledebilmeleri için kelimelerin diziminde kullanacağı münâsîp tarzı seçer. Bu noktada üslûp, makam ve durumların farklılığına, daha sonra söze ilişkin anlam çerçevesine ve nihâyet sanatkârın sözü belirli bir şekle uygun dizme gücüne göre değişir."¹⁰⁷

Muhammed Abdülmuttalib'e göre, İbn Kuteybe'nin üslûpla edebî eserin bütünü arasındaki ilişkiyi yakaladığı söylenebilir; o, üslûbu cümleyle sınırlamamış, edebî metni ve içermiş olduğu belâgat özelliklerini de içine alacak şekilde geniş tutmuştur. Aynı şekilde Arapların anlamı dile getirişleriyle üslûp varyasyonları arasında bağlantı kurmuştur. Bütün bunlar, dönemine göre bu alanda yeni bir çaba olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸

Kısaca, araştırmacıya göre İbn Kuteybe, devrine göre üslûp konusunda önemli sayılabilecek bazı bağlantılar yakalamıştır. Bunları, üslûbun edebî metnin tamamını kuşatan bir olgu olduğu, Arapların anlamı dile getirişleriyle üslûp varyasyonları arasında ilişki kurması ve nihâyet üslûbun, konuma, konuya, konuşmacının kudretine ve sanatçılığına göre değişiklik ve çeşitlilik arz ettiğini belirtmesi şeklinde sıralayabiliriz.

Doğrusu bunun yeterince ihtiyatlı bir görüş olduğunu söyleyemeyiz. Bize göre Klasik Dönem İslâm kültüründe (أساليب القول) denilince, *cümle düzeyinde alternatif anlatım teknikleri* kastedilmektedir. Bu ise modern anlamda üslûba tekâbül etmediği gibi, onunla bütün bütün alâkasız da değildir. Günümüzdeki anlamıyla

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, s.16.

¹⁰⁷ Muhammed, Abdülmuttalib, "Mefhûmu'l-Üslûb fi't-Türas", *Fusûl*, VII, S. 3, Nisan-Eylül, 1987, s. 47, 48.

¹⁰⁸ Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 11.

üslûp anlatımının bütününe temel alırken, Klasik Dönemde bahsedilen üslûp(lar) cümleyle sınırlı kalmıştır.¹⁰⁹

Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin bütün bu tespitleri içinde en mânîdar olanı, üslûbun Kur'ân'ı anlamadaki fonksiyonuna işâretidir.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli nokta, üslûbun konu ve muhâtapla olan ilişkisine dikkat çekildiği hâlde kaynak birimle olan ilişkisine temas edilmemiş olmasıdır. Bunun sebebi, İslâm dünyasında üslûp algısının Kur'an eksenli gelişmiş olmasıdır. Kur'an üslûbu incelenirken Kur'ân'ın ifâde formuyla vahyin sâhibi olan Yüce Allah'ın hâlleri(!) arasında irtibat kurmak muhal olduğu için, üslûp incelemeleri ve algıları hedef kitlenin durumuyla sınırlı kalmıştır.¹¹⁰

IV. asır âlimlerinden el-Hattâbî (d.931-ö.998) ise üslûbun temaya göre değişen bir şey olduğunu îmâ ederek şâirler arasında yapılacak bir değerlendirmede bunun dikkate alınması gerektiğini vurgular: “*Meselâ atın vasfı konusunda yazılmış Ebû Davud el-İyâdî ve en-Nâbiğa el-Cadî'ye âit şiirleri düşünelim ya da şarabı tasvir eden, el-Aşâ ve el-Ahtal'in şiirlerini; yapılan karşılaştırma sonucu bunların tema ve tarzlarında bir diğerinden daha iyi olduğu sonucuna varabiliriz.*”¹¹¹ Hattâbî bu değerlendirmede dikkat edilecek hususları sayarken şâirin üslûbunu (نَمَطُ كَلَامِهِ) da zikreder.¹¹²

İbn Kuteybe ve Hattâbî, üslûpla ilgili görüşlerini Kur'ân'ın i'câzı sadedinde dile getirmiş olsalar da üslûp anlayışları farklıdır. İbn Kuteybe farklı üslûp çeşitleriyle ifâde tarzlarının çeşitliliği arasında bağlantı kurarken, Hattâbî üslûpla amaç ya da konu arasında bağlantı kurmuştur. Hattâbî'ye göre, edîbin ele aldığı tema

¹⁰⁹ Bu meyanda, üslûp konusunu ele alan Arapça pek çok eserde yer verilen, tazmin üslûbu, iltifat üslûbu, îtiraz üslûbu, kasır üslûbu, vasıl-fasıl üslûbu, takdim-tehir üslûbu, îcaz ve ıtınâb üslûbu gibi, belâgat geleneklerinden esinlenen modern adlandırmaları da bu cümleden kabul etmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu durum, Arapçadaki dil geleneğinin ve üslûp kelimesinin sözlük anlamının buna müsâit olmasından kaynaklanmış olabilir. Ne var ki bunun Türkçe kaleme alınmış kimi akademik çalışmalarda aynen yer almasının üslûp tasavvuru konusunda akademik çevreler başta olmak üzere toplumda yanlış bir kanaat ve kullanımın yerleşmesine yol açacağı düşüncesindeyiz. (Arapça eserlere örnek olarak bkz. el-Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *el-Meânî: İlmü'l-Üslûb*, Dâru'l-Marifiyye, by. 1993; ez-Zûbeî, Tâlib Muhammed İsmail, *min Esâlibi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1996. Kavramı Arapçadaki şekliyle kullananlar için bkz. Dağ, Mehmet, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, Salkımsöğüt, Ankara 2008.)

¹¹⁰ Abdulmuttalib, “Mefhûmu'l-Üslûb fi't-Türas”, s. 48.

¹¹¹ el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, (Selâse Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an içinde), (Tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1968, s. 65, 66.

¹¹² Bkz. el-Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s.65, 66.

değiştikçe üslûp da değişmiş ve üslûp söz konusu temanın tabiatına göre şekillenmiştir. O yüzden şâirler arasında yapılacak bir mukâyese bu îtibârla ele alınmalı, işledikleri temaların değişmesi hâlinde her biri kendi konusu içinde değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır.¹¹³

Hicrî IV. asrın sonlarına gelindiğinde aynı şekilde i'câzü'l-Kur'an bağlamında üslûp konusuna yer veren bir âlim olarak el-Bâkılânî (ö.1013)'yi görürüz. Anlaşıldığı kadarıyla Bâkılânî kendisinden önceki bu iki âlimin i'câz konusunda söylediklerini etüt etmiş ve özümsemiştir. Bâkılânî, Kur'ân'ın mûcize oluşunu ispat için, indiği dönemdeki edebî türler ve bunların alt kategorileriyle üslûp arasında bağlantı kurar. Kur'ân'ın, indiği dönemdeki edebî türlerin üslûbuna benzemediğini ortaya koymak sûretiyle mûcize olduğunu göstermeye çalışır.¹¹⁴ Müellifin burada kastettiği, hiç kuşkusuz tür/nevi üslûbudur.

Üslûp konusunda Bâkılânî, seleflerinden farklı olarak üslûpla üslûp sâhibinin mizâcî arasındaki ilişkiye işâret eder.¹¹⁵ Ona göre bir şâir ya da yazarın üslûbu, onun kaligrafisi gibidir. Diğer kaligrafler arasından belli olur.¹¹⁶ İmzası olmadan da sâhibini belli eder.¹¹⁷ O, kişilikle üslûp arasında kurduğu ilişkiyi şöyle bir benzetmeyle ortaya koymaya çalışır: *“Konuşmayı ve yazıyı resim yapmaya benzetmişler ve şöyle demişlerdir: ‘Güler gibi yapan ama aslında ağlayan kimseyi, mahzun olup ağlayanı; ağlar gibi yapan ama aslında güleni, neşeli olup güleni resmedebilen sanatkâr en usta ressamdır.’ Nasıl ki bu misallerin çizimi el hassâsiyetine ihtiyaç hissediyorsa, insanın içinden geçenleri tasvir edebilmesi de kişinin dil ve mizaç bakımından hassas olmasına ihtiyaç hisseder.”*¹¹⁸

İbn Kuteybe'nin üslûp anlayışına temas ederken, İslâm âlimlerinin üslûp telakkilerinin Kur'an çerçevesi içinde gelişmesinden dolayı sadece üslûp-muhâtap ilişkisiyle sınırlı olarak şekillendiğini belirtmiştik. Hâlbuki Bâkılânî'nin bu açıklamasında kişiliğin etkisine de işâret edilmektedir. Bu farklılığın sırrını, Bâkılânî'nin anlatmak istediklerini İslâm kültürüne oldukça uzak olan resim

¹¹³ Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 14, 15.

¹¹⁴ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'an*, (Tah. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1963, s. 120-122. Krş. Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 15, 16.

¹¹⁵ Abdülmuttalib, “Mefhûmu'l-Üslûb fi't-Tûras”, s. 49; el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 8.

¹¹⁶ el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s.120.

¹¹⁷ Krş. Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 24.

¹¹⁸ el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s.119.

sanatının incelikleriyle anlatmasında aramak gerektiğini düşünmekteyiz. Kanaatimizce müellif, “benzetmişler” diyerek isim vermekten kaçındığı, üslûpla kişilik arasında bağ kuran yabancı bir kültürün mensuplarına atıfta bulunmaktadır.

Konu üslûpla kişilik arasındaki ilişkiden açılmışken referans metnin imkânlarını zorlamak pahasına da olsa kimi araştırmacıların el-Câhız (d.775-ö.868)’ın bu tür bir ilişkiye atıfta bulunduğunu iddia ettiklerini belirtelim.¹¹⁹ Câhız, yazarın çocuğuyla eseri arasında yapmış olduğu mukâyesede sözle söz sâhibinin varlığı arasındaki ontolojik ilişkiden bahseder: “*İdrak sâhibi kimse, tetebbu sâhibi değilse çoğu zaman [kitapla] çocuğuyla yaşadığı şeyleri yaşar. Başkasına çirkin gelen çocuğunun bir yönü, onun gözündeki güzeldir. Bilinmelidir ki yazarın lafzı, âidiyet bakımından kendisine çocuğundan daha yakındır. Tavrı ile olan akrabalığı çocuğuyla olan akrabalığından daha ötedir. Çünkü tavrı, kendisinden var ettiği ve bizâtihi kendisinin var ettiği, kendi cevherinden ayrılan, kendisinden olan bir şeydir. Çocuksa sadece sümkürülen bir sümük ya da dışarı atılan bir balgam gibidir. Vücudun bir parçasından senin bir parçan olmayan bir şey çıkartmanla, sen ortaya koyuncaya kadar var olmayan bir tavrı ortaya koymak aynı şey değildir. Bu yüzden kişinin şiirine, sözüne, kitaplarına olan tutkunluğu, [kendisine bahşedilen] tüm nimetlere olan tutkunluğun üstündedir.*”¹²⁰

Metnin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla Câhız yazma eylemini, tavrı dediği şeyin bir parçası, bir uzantısı olarak görmektedir.

el-Ma’tûk’a göre Câhız burada tavrı kavramını muhtemelen üslûpla eşanlamlı olarak kullanmıştır.¹²¹ Bu tespit doğru kabul edildiği takdirde Câhız’ın ortaya attığı bu kavram, inşâ sâhibinin şahsiyet ve ruhunu kısmen ya da tamâmen temsil etmektedir. Çünkü tavrı ona göre bütün unsurlarıyla kişinin bir parçasıdır, onun var etmesidir ve tavrı kişiye sulbünden gelen çocuğundan daha yakındır. Ma’tûk, bir adım daha ileri gider ve Câhız’ın üslûp-kişilik ilişkisini Buffon’dan daha önce dile getirdiğini ileri sürer.¹²² Kanaatimizce bu yorum gerçekçi olmaktan uzak olup,

¹¹⁹ Örnek için bkz. el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 8.

¹²⁰ el-Câhız, Amr b. Bahr, *Kitabu’l-Hayevân*, (Tah. Abdusselam Harun), Mektebetu Mustafa Halebî, Kahire 1944, I. 89.

¹²¹ el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 8.

¹²² el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 8.

yukarıda tercümesini nakletmiş olduğumuz referans metnin anlatım imkânlarını zorlayan bir mâhiyet arz etmektedir.

Bâkılânî, bir yazarı diğerinden, bir şâiri bir diğer şâirden ayırt eden ferdî üslûptan bahsederken, bazı şâir ve yazarların üslûp bakımından birbirlerine yakın olduklarını da göz ardı etmez. Bu bağlamda Bâkılânî'nin günümüzde *dönem üslûbu* dediğimiz, bir dönemin yazarını bir başka dönem yazarından ayırt eden yazım tarzına da temas ettiğini görmekteyiz.¹²³ “Günümüzde yaşayan birisi için, Abdülhamid Dönemi risaleleriyle, sonrası döneme âit risaleler arasındaki ayrım gayet açıktır. Öyle ki bu kişi aynı dönemin yazarlarının; İbnü'l-Amîd ile muasırlarının veya onun tâkipçisi konumunda olanların yazdıklarını ayırt edemeyebilir. Aynı dönem içerisindeki yazarlar, karşılıklı etkileme ve etkilenme, bilgi ve tecrübe alışverişi sayesinde birbirlerine yakın üslûplara sâhip olabilir ve böylece yazılarını bir başka dönemdeki yazarın yazılarından ayırt eden bir tarz ortaya çıkmış olur.”¹²⁴

Görüldüğü üzere Bâkılânî ferdî üslûbun yanı sıra dönem üslûbuna da temas ediyor, hatta dönem üslûbunu ortaya çıkaran etkenleri de ortaya koyuyor. Bâkılânî'nin ferdî üslûba sıkça atıfta bulunmasının anlamı -İbrahim Halîl'e göre- bu vesîleyle herkesin kendisine göre bir üslûbu olduğu, üslûbun kişinin ele aldığı konuya göre değişiklik arz eden ve insanın mizâcından etkilenmeye açık olan bir olgu olduğu sonucuna ulaşmaktır.¹²⁵ Bâkılânî'nin üslûp çerçevesindeki görüşlerine son vermeden önce, çağdaş Batılı araştırmacılardan Graham Hough'un kelime-bağlam ilişkisine dair görüşüyle bire bir örtüşen aşağıdaki tespitine yer vermek istiyoruz: Hough'a göre “Şiirin belirli bir mısraında büyümlü ve etkileyici olan bir kelime başka bir cümlede çok cansız durabilir; bir bağlamda çok acemice duran bir yapı, başka bir bağlamda ya da cümlede çok güçlü bir açıklayıcı amaca hizmet edebilir. Anlamın felsefesine ve yaratıcı sürecin psikolojisine dair teorimiz ne olursa olsun, üslûp tahlîlinin temel aldığı/ilgilendiği olgu budur.”¹²⁶

Konuyla ilgili Bâkılânî'nin tespitleri de şu şekildedir: “Muhakkak ki kelimenin seçimi ve onun bağlam bakımından en uygun yere konulması, belâğatin temeli, anlatımın zirvesidir. Zira bir yere bazen iki kelimeden sadece biri uygun

¹²³ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 25.

¹²⁴ el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 121, 122.

¹²⁵ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 26.

¹²⁶ Hough, *Style and Stylistics*, s. 12.

düşebilir. Birinin ayağının kaymadığı, hatta kök saldıgı bir yerde diğ erininki kayabilir. Olması gerektiğ i yere konulmuş kelimenin, bulunduğ u yere karşı çıkmadığını (kaçacak gibi durmadığını) görürsün. Hâlbuki onun yerine diğ eri konulmuş olsaydı, o kelimenin bulunduğ u yerden memnun olmadığ ını, kaçmak isteyeceğ i bir yere konulmuş gibi durduğ unu müşâhede ederdin.”¹²⁷ Aralarındaki tarihî, coğ râfî, kültürel ve ideolojik mesâfeye rağmen hicrî IV. asırda yaşamış bir âlimle Batılı bir araştırmacının aynı yerde buluşmaları oldukça düşündürücüdür. Üstelik ileride iş âret edeceğ imiz üzere bu bir istisnâ da değildir.

Hicrî V. asrın üslûb konusunda, özellikle de Kur'an üslûbu konusunda en dikkat çeken ismi, hiç kuşkusuz, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.1078)'dir.¹²⁸ Cürcânî, modern dilbilimin en önemli keşiflerinden kabul edilen, dilde toplumsal olanla ferdî olan arasındaki bağlantıyı yakalamıştır.¹²⁹ Dilbilimin kurucusu, F. De Saussure (d.1857-ö.1913)'ün¹³⁰ seslendirdiğ i dil ile söz arasındaki ayırım, müellifimizin

¹²⁷ el-Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 220.

¹²⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.1078). Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan el-Cürcânî Ortaçağ'da önemli kültür merkezlerinden birisi olan Cürcân'da doğdu ve bütün hayatını orada geçirdi. Arap dilbilgisini Muhammed b. Hasen el-Fârisî'den okudu. Ayrıca Kadı Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülaziz'den ders aldığı da rivâyet edilmektedir. Tahsil döneminden sonra Cürcân'da ders vermeye başladı. Şöhreti kısa zamanda yayıldı. İran asıllı olmasına rağmen hiçbir eserini Farsça yazmadı. Arap dilinin bütün inceliklerine vakıf olması ve nahvi bir Arap mantığı çerçevesinde ele alması sebebiyle *imamü'n-nühat* olarak anıldı. Belâgat konusunda düşünceye dayalı bir tenkit zihniyetine sâhip olması onu emsallerinden farklı bir isim hâline getirmiştir. Bu yönüyle de *şeyhu'l-Belâğa* olarak kabul edilmiştir. Başlıca eserleri: *Delâilü'l-İ'câz*, *Esâru'l-Belâğa*, *Kitâbü'l-Cümel*, *Kitâbü'l-Muktesit*'dir. Geniş bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Cürcânî", *DİA*, I. 247, 248. Krş. Elahi Bukhış Jarullah, "Imam al-Jurjani and his Contribution to Arabic Literature", *Islamic Studies*, XXI, S: 1, Bahar, Islamabad 1982, s. 1-28.

¹²⁹ Bkz. el-Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İ'câz*, (Tah. M. Muhammed Şakir), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2004, s. 362. Krş. Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 36, 37.

¹³⁰ Ferdinand de Saussure (d.1857-ö.1913). Çağdaş dilbilimin kurucusu İsviçreli dilbilimci. Dilbilimde *dizgelere* ya da *yapılara* yönelik dönemini başlatan Saussure, dilin iç gerçekliğinin ele alınmasını önermiş, *dil/söz* ve *eşsürem/artsürem* ayrımlarının yapılmasını zorunlu görmüştür: Dilbilimin konusunu, kişisel nitelikli sözden ayrılan ve toplumsal yönüyle tanımlanan dilin oluşturduğunu vurgulayan bilgene göre dil ancak eşsürem çerçevesinde bir dizge olarak incelenebilir. Gösteren/gösterilen ikilisini içeren *göstergenin iradî* ya da *nedensiz* olduğunu ve uzlaşım sal nitelik taşıdığını savunan Saussure bu öğenin *değerini* dilin oluşturduğı dizgeden aldığını da ortaya koymuştur. Ayrılıklara ve karşıtıklara dayanan dizge, dilin işleyişine yön veren dizimsel/çağrışımsal bağlantılarla belirlenir. Bu bağlantılar dilin düzeneğini ortaya koyar. Tüm Saussure düşüncesi şu hükümde en özlü anlatımını bulur: "Dil bir cevher değ il, bir biçimdir". Öte yandan bu büyük kuramcının özgün görüşlerinden biri de göstergebilime ilişkindir: Saussure, dilbilimi, ele aldığı konu (toplumsal nitelikli dil) bakımından kurulmasını ön gördüğü genel bir göstergebilime bağlarken, yöntem ve işlemler açısından da dilbilimin göstergebilime kılavuzluk edeceğ ini belirtir. Yazarın *Course de linguistique généraléi* (Genel Dilbilim Dersleri) [1916] isimli temel eseri, tâkipçilerinden Ch. Bally ve A. Sécheyae'nin, Cenevre Üniversitesi'nde verdiği derslerin notlarını derlemek sûretiyle oluşturdukları bir eser olup Cenevre Okulu dışında, Prag Dilbilim Çevresini, Kopenhag Okulunu ve daha başka birçok yapısal dilbilim akımını büyük ölçüde etkileyerek XX. yüzyıl dilbilimine yön verdiği gibi, günümüzde büyük canlılık gösteren işlevsel dilbilim üzerinde etkisini güçlü bir biçimde

yapmış olduğu bu ayırmadan başkası değildir. Nitekim Saussure şöyle der: “*Dil mâhiyeti îtibâriyle fertten bağımsız toplumsal bir sistemdir. Söz ise dile göre ferdî bir uygulamadır. Bunun anlamı, dil toplumsal bir düzenleme ve kodlar bütünüyken söz ise bireysel bir eylemdir.*”¹³¹ Dil ile söz arasındaki ayırım, modern dilbilimde farklı isimler altında kendisine karşılık bulmuştur: Guillaume¹³² (d.1883-ö.1960)’de “*langue*” ve “*et discourse*”, Chomsky’de “*competence*” ve “*performance*”, Jakobson’da “*code*” ve “*message*”.¹³³

Aynı şekilde Cürçânî’ye göre, aynı anlama geldiği düşünülen iki ibâreden anlam bakımından daha etkili olan, diğerine göre üstündür. Bunlardan biri diğerinin sağlamadığı bir faydayı temin ediyorsa (diğerinde olmayan bir bilgiyi veriyorsa), o takdirde bunlar aynı anlama gelen iki ibâre olmayıp iki farklı anlama gelen iki ibâredir.¹³⁴

Cürçânî bu yaklaşımıyla, Batılı araştırmacı Ullmann’ın yaptığı gibi¹³⁵ iki cümle arasındaki farklılığı tesir bakımından, yani belirli bir anlamı ortaya koymasındaki tesir bakımından tahlil eder. Örnek olarak كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدَ ve كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدَ cümlelerini alır. Her iki cümlede de Zeyd isimli şahsın aslana benzetildiğini, ne var ki ikinci cümlede bu benzetmenin birincide olmayan bir fazlalıkla gerçekleştiğini belirtir. Birinci örnekte Zeyd cesaretinden dolayı aslana benzetilmiştir. İkinci örnekte ise bu sıradan benzetmenin ötesinde, olağanüstü cesaretinden ve yiğitliğinden dolayı aslandan ayırt edilemeyen, ondan eksiği olmayan bir kimsedir. Hatta neredeyse insan şekline girmiş bir aslandır! Böylelikle Cürçânî, anlamda husûle gelen bu farklılık ve ziyâdenin yapıya nasıl yansıdığına, daha doğrusu yapıdaki değişikliğin bu farklılığın ortaya çıkmasındaki rolüne işâret eder.¹³⁶

Cürçânî bu âlim neredeyse ismiyle özdeş hâle gelen nazım teorisiyle ise hem Arap dili belâgati konusunda hem de Kur’ân’ın üslûp teorisi konusunda çığır

duyurmakta olan Saussure dilbiliminin el kitabıdır. Saussure XX. yüzyılda tüm insan bilimlerini yenileyen yapısalcılığın en büyük öncüsüdür. Geniş bilgi için bkz. Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgi Terimleri Sözlüğü*, s. 172-173.

¹³¹ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü’n-Nass*, s. 36.

¹³² Gustave Guillaume (d.1883-ö.1960). Fransız dilbilimci. A. Meillet’in öğrencisi. 1938’den ölümüne kadar Ecole Pratique des Hautes études’de ders verdi. Psikosistematik adımı verdiği özgün bir dil kuramı geliştirdi. Bkz. “Gustave Guillaume”, *Büyük Larousse*, Milliyet, İstanbul, IX. 4293.

¹³³ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü’n-Nass*, s. 36.

¹³⁴ el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 258.

¹³⁵ Krş. Ullmann, *Language and Style*, s. 102

¹³⁶ el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 258.

açmıştır. Cürçânî'ye göre; “üslûp, nazmın bir nevi ve nazımda bir yoldur”.¹³⁷ Öyleyse nazmın tanımını vermek, bir yerde Cürçânî'ye göre üslûbun tanımını belirlemek olacaktır. Nazım, sözün ifâde edilmek istenen anlama uygun olacak şekilde tasarlanmak sûretiyle düzenlenmesidir.¹³⁸ Bu durumda nazımda iki unsur bulunmaktadır: “Anlatmak istediğimiz anlam” ve “bu anlamı kendisiyle ifâde ettiğimiz lafızlar”.¹³⁹ Ifâde etmek istediğimiz anlam değişince kaçınılmaz olarak lafızlar da -unsurları sâbit kalarak- dizimi îtibâriyle değişecektir.¹⁴⁰

Cürçânî, mâhiyetinin daha iyi anlaşılması için nazımla, dokuma, dövme gibi motif içeren şeyler arasında bir benzerlik kurarak onun içyapısını/düzenini açıklamaya çalışır. Buna göre nazım, zihindeki anlatılmak istenen düşüncenin ifâde edilmesi için her kelimenin bulunduğu yere konulmasını gerektirecek bir sebebin bulunması ve bir ögenin yerine bir başka ögenin konmasının doğru olmamasıdır.¹⁴¹

Cürçânî'nin nazım teorisine giriş sadedinde ortaya attığı ilk mesele *dil-söz* ayrımı meselesidir. Cürçânî'ye göre söz, sentaks ilişkileri vâsıtasıyla lafızların birbirleriyle ilintili olmasıdır. Sentaksa ilişkin bu bağlantılar tüm ögeleri bir bağlam içine sokar. Sentaks, Arapların manzum eserlerinde olduğu gibi mensur eserlerinde de olan, her kesim tarafından bilinen bir şey olduğuna göre, bir sözü diğerinden farklı kılan nedir? Niçin bir sözü, fasih, açık, olağanüstü olarak nitelerken bir başka sözü bu şekilde görmeyiz? Haddizâtında Kur'an, sentaks kâidelerinin tanzim ettiği

¹³⁷ el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 468, 469.

¹³⁸ Abbâs, Fadl Hasen, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, Dâru'l-Furkan, Ammân 1997, I. 85. Nazm teorisinin ilmî değerine dair yapılmış bir araştırma için bkz. Murâd, Velîd Muhammed, *Nazariyyetü'n-Nazm*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983.

¹³⁹ Lafız kelimesinin Türkçemizdeki karşılığı, buradaki teknik kullanımı tam olarak karşılamamaktadır. Arapça sözlükler, yaygın olan kullanım şekliyle, lafzın kelimeyle eşanlamlı olduğu konusunda hemfikirler. Buna göre, “Dilin lafızlarını saydık.” cümlesiyle, “Dilin kelimelerini saydık.” cümlesi arasında fark yoktur. Bununla birlikte nahivciler kitaplarında *lafız*, *kelime* ve *kavl* kelimelerini uzun uzadıya açıklayarak aralarında bir ayrıma gitmeye çalışmışlardır. Yaptıkları açıklamalardan, *lafız*dan, telaffuz ameliyesi, sesin çıkış keyfiyeti ve buna dil ve dudak hareketlerinin eşlik etmesini anladıklarını görüyoruz. Telaffuz edilen seslerle, bu seslerin gösterdikleri anlam ilişkilendirildiği zaman, onların görüşüne göre *kelime* oluşur. Yani kelime lafızdan daha özeldir. Zira kelime, bir anlamı gösteren sesler topluluğudur. (Bkz. Enis, İbrahim, *Delâletü'l-Elfâz*, Mektebetü'l-Anglo'l-Mısıryye, Kahire 1963, s. 38.) Daha açık bir ifâdeyle lafız insanın ağzından çıkan ses birliğidir. Mânâlı olursa kelime adını alır. Konu ile ilgili kaynaklarda lafzın (teklik hâlinde) birden fazla kelime, ibâre için de kullanıldığını görüyoruz. Kısaca lafız, bir kavramı, duygu ve düşüncüyü gösteren/dâldir. Bu lafzın gösterdiği kavram ise *gösterilen/medlûldür*. (Bkz. Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, Gökkubbe, İstanbul 2004, s. 55.) Lafız-çağırışım ilişkisi bağlamında, lafzın, dinleyicinin tecrübelerinden ya da hayatta karşılaştığı maddi mânevî varlıklardan elde ettiği formları tedâitiren sese ilişkin yapı olduğu da belirtilmiştir. Bkz. Murâd, *Nazariyyetü'n-Nazm*, s.166.

¹⁴⁰ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 85.

¹⁴¹ el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 49. Krş. Murâd, *Nazariyyetü'n-Nazm*, s.156.

birtakım kelimelerden ve kelimeler arası bu ilişkiden ortaya çıkan anlamlardan oluşan bir sözdür. Kur'an, Arapların kullandığı kelimelerin dışında kelimelerle, onların kullandığı sentaks kurallarının dışında bir kuralla nâzil olmadığına göre Kur'ân'ı mûcize yapan nedir?¹⁴²

Buna göre dil, toplumun her kesiminin ortak olduğu bir şeydir. Söz ise, bir insanın sözünü diğerinkinden farklı hâle getirecek ferdî bir unsura sâhiptir. Bu yüzden Cürçânî'ye göre dili, kelimeleri ve kâideleri yönüyle bilmek şiirde ve sözde kaliteye götürmez. Eskilerin şiirini, dili daha iyi bildikleri gerekçesiyle yenilerin şiirine tercih edenler ya da Klasik Dönem şâirlerinin şiirini Klasik Devreden sonraki (müvelledîn) şâirlerin şiirine "Arapçaya sonradan girmişlerdir; Araplara sonradan giren unsurlar aslî unsurlar gibi değildir." gerekçesiyle tercih edenler büyük bir hata içindedir. Mahâret, dilin kelime ve kurallarını bilmekte değil, bunları kullanma ve tercih şeklindedir.¹⁴³

Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde, sözlük anlamı olarak cümle içindeki kelimelerin dizimiyle kelimeyi oluşturan harflerin dizimini karşılaştırır. Ona göre harflerin dizimi dilin vâzı o şekilde koyduğu için öyle olmuştur. Anlamın, harflerin diziminde hareket noktası olmak gibi bir durumu yoktur. Hâlbuki kelimelerin cümle içindeki dizimi böyle değildir. "Çünkü kelimelerin diziminde anlamın izleri tâkip edilir ve kelimeler cümle içinde anlamın zihindeki yapısına göre düzenlenir."

"O takdirde burada bahis konusu olan nazım, kendisinde kelimelerin birbiriyle olan ilişkileri dikkate alınarak dizilen bir yapı olup, bir şeyin gelişigüzel, rastgele başka bir şeye eklemlendiği türden bir dizim değildir. Aynı şekilde nazım, âlimlere göre birtakım parçalara benzer ki, her birinin, 'dokuma', 'telif', 'nakış' ve 'süsleme' gibi [bulundukları kompozisyon içinde] birbiriyle olan karşılıklı ilişkileri bakımından mevcut yerlerinde bulunmalarını gerekli kılan bir sebebi vardır. Bu durum bilindiği zaman, nazımdan maksadın telaffuzda ortaya çıkan bir dizim olmadığı, daha doğrusu anlamların aklın iktizâ ettiği şekliyle bir araya geldiği ve koordine olduğu bilinir. Cümle içi unsurların birbiriyle olan ilişkisinin dikkate alındığı ve nazımın 'dokuma', 'telif', 'kalıba koyma', 'süsleme' 'nakış' ve 'desenli elbise'ye benzeyen bir tarafı ve bütün bu benzerlikle kastedilenin tasarım olduğu,

¹⁴² Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 35.

¹⁴³ el-Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 249. Krş. Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 35.

dahası anlamlarını bir tarafa bıraktığımız zaman birbiriyle ilişkili iki kelimenin ilişkilerinin dikkate alınmayacağında kuşku yokken, kelimelerin diziminin rastgele olduğu nasıl düşünülebilir?”¹⁴⁴

Buna göre üslûp, “önce anlamların zihindeki dizilişi, bir araya getirilişi ya da tasavvurudur. Daha sonraki aşama ise bunları ifâde etmek ve şekillendirmek için dilin sözlük ve sentaks imkânlarını değerlendirmektir.”¹⁴⁵

Teorisyenin üslûpla olan ilişkisi bununla da sınırlı değildir. Eserinde sergilediği üslûpla ilgili kimi yaklaşımlar başlı başına inceleme konusu olacak kadar derinliklidir. Örneğin Pierre Guiraud gibi modern anlambilimcilerin ortaya attığı “kelimelerin anlamları yoktur, ancak kullanımları vardır.”¹⁴⁶ şeklindeki yaklaşıma benzer yaklaşımlar sergiler: “Kelimeler tek başına sentaks dizgesinin dışında kaldığı zaman, düşüncenin kelimeyle alâkasının kalmadığının bilinmesi ve hatırlanması gerekir. Bir fiilin bir ismi obje olarak almaksızın anlam ifâde edeceğini, aynı şekilde, bir eyleme konu olmaksızın bir ismin bir anlam taşıyacağını düşünmek mümkün değildir.”¹⁴⁷ Kısaca Cürçânî, bir kelimenin anlamının, içinde yer alacağı metinde diğer kelimelerle kuracağı ilişkiden kaynaklanacağını belirtmektedir. Aynı şekilde nazım konusunu işlerken, modern üslûp incelemelerinde hareket noktası olan, kendisinin *mane’l-manâ* adını verdiği *yan anlam* konusuna da temas eder.¹⁴⁸

Nazım teorisinin mâhiyetine ilişkin bu soyut îzahların ardından konunun daha iyi anlaşılması için, teorisinin, âyetlerin semantik ve üslûp analizi konusunda ne tür bir katkı sağladığına dair bir örnek vermek istiyoruz: “Farklı yerlerdeki müteşâbih kelimeleri bir araya getirmek câiz olmadığı gibi, bir aradaki müteşâbihleri birbirinden ayırmak da câiz değildir. Örneğin Yüce Allah’ın ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ ‘Yalnız O’dur kulları üzerinde hüküm sahibi olan.’¹⁴⁹ sözü Allah’ın yukarıda olduğunu söylemenin câiz olduğunu göstermez. Çünkü Allah فَوْق kelimesinden önce الْقَاهِرُ kelimesini zikredince yukarıda olmakla kastedilenin, yön anlamında değil hüküm sahibi olmak anlamında bir yukarıda oluş olduğu anlaşılmaktadır. Hatta وَهُوَ

¹⁴⁴ el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 49, 50.

¹⁴⁵ el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 10.

¹⁴⁶ Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1999, s. 34.

¹⁴⁷ el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 410.

¹⁴⁸ el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 263, 266.

¹⁴⁹ 6. *En’am*, 61.

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴿﴾ demek de câiz değildir. Aynen ﴿﴾ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴿﴾ demek gerekir. Çünkü عِبَادِهِ kelimesinin Allah'ın bir sıfatının (الْقَاهِرُ) yanında, üzerinde olmakla (فَوْقَ) birlikte zikredilmesi, bu yukarıda oluşun hüküm sürme ve ilahlık anlamında olduğunu göstermektedir.”¹⁵⁰

Görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî (ö.1210) müteşâbih bir âyetin teviline bu teoriden yararlanarak yorumunu temellendirmeye çalışmıştır.

Son olarak Cürcânî'nin nazım, üslûp ve bunların dil, sentaks ve belâgatle olan ilişkisine dair görüşlerinin, çağdaş yapısalcı ve yenilikçi üslûpbilimcilerin edebiyat eleştirisi ve retoriğe dair görüşleriyle bire bir örtüştüğünü belirtelim.¹⁵¹

Fahreddin er-Râzî de edebî türle üslûp arasında bağlantı kuranlar arasındadır.¹⁵² Hatta Abdülmuttalib'in tespitine göre Râzî üslûpla tür arasında bağlantı kurmakla kalmamış, üslûpla üslûp sâhibi arasında da ilişki kurmuştur. Yazara göre şayet Râzî'nin bu tespiti kendisinden sonra geliştirilmiş olsaydı kuşkusuz kadim tenkit incelemeleri çok önemli bir ivme kazanmış olacaktı.¹⁵³ Ne var ki Râzî'nin üslûpla inşâ sâhibi arasında kurmuş olduğu ilişkinin, üslûpla edebî tür arasında kurduğu ilişki kadar net ve açık olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁵⁴ Öte yandan bu yaklaşımın, Bâkılânî gibi Kur'an'ın i'câzını üslûbunun farklı oluşuna, şiir, hitâbet, mektup gibi indiği dönemdeki edebî türlerin üslûbuna benzememesine bağlamak isteyenlerin tezlerini çürütmeye yönelik olduğu da söylenebilir. Râzî kısaca şunu demek istemektedir: Üslûpta farklı olmak, emsalsiz olmak demekse her edebî tür hatta her üslûp aynı şekilde bir diğerinden farklıdır ve emsalsizdir. Dolayısıyla Kur'an, üslûbu yönüyle mûcize değildir.¹⁵⁵

¹⁵⁰ er-Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdîs*, (Tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 242.

¹⁵¹ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, s. 49. Bu örtüşme günümüz araştırmacılarından Şevkî Ali ez-Zehra'yı üslûp konusunda el-Cürcânî ile Batılı Üslûpbilimci J. Murry'yi karşılaştıran bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bkz. ez-Zehra, Şevkî Ali, *el-Üslûb beyne Abdilkâhir ve J. Murry*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ty. Konuyla ilgili karşıt bir görüş için bkz. en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 31, 93.

¹⁵² er-Râzî, Fahreddin, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, Matbaatu'l-Âdâb ve'l-Müeyyed, Kahire 1317, s. 6.

¹⁵³ Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s.17. Krş. Abdülmuttalib, “Mefhûmu'l-Üslûb fi't-Türas”, s. 51, 52.

¹⁵⁴ Benzeri bir değerlendirme için bkz. el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 8.

¹⁵⁵ er-Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, s. 6.

Râzî'nin, "Kur'an üslûbu yönünden mûcize değildir." derken kastettiği şeyin nazmın bir türü olan üslûp olmadığını *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinde Bakara Sûresi 285. âyeti meyanında vermiş olduğu îzâhattan anlıyoruz: "İşte kim bu sûrenin nazmı, yani kelâmın dizimindeki incelikler ve tertibinin eşsizliği üzerinde iyiden iyiye düşünürse, Kur'ân'ın lafızlarının fesahat ve mânâlarının üstünlüğü bakımından mûcize olduğunu anlar. 'Kur'an üslûbu mûcizedir' diyenler galiba bunu kastetmektedirler."¹⁵⁶

Üslûp kavramı, İslâm coğrafyasının Mağrip bölgesinde kendisine mümbit bir alan bulmuştur. Bu coğrafyadaki edebiyat münekkikleri, önlerinde Doğu'dan ve Yunan kültüründen beslenen geniş bir kültür havzası buldular. Bu ortamda yetişen bir edebiyat teorisyeni Hâzım el-Kartâcennî, üslûba dair seleflerine kıyasla daha kapsamlı, daha kuşatıcı bir inceleme ortaya koydu: *Minhâcü'l-Büleğâ ve Sirâcü'l-Üdebâ*. el-Kartâcennî söz konusu eserinde uzmanların belirttiği kadarıyla üslûp incelemesine dair özel bir metot geliştirdi. Yapılan tetkiklerden anlaşıldığı kadarıyla, el-Kartâcennî, Cürçânî'yi okumuş, onun nazım anlayışını içselleştirmiş ve bu kavramı üslûp kavramının karşısına koymuştur.¹⁵⁷

Burada üzerinde dikkatle durulması gereken nokta, el-Kartâcennî'nin, nazmı baştan sona bütün bir ibdâ işlemini kuşatacak bir hâle getirmiş olmasıdır. Böylece el-Kartâcennî, Cürçânî'nin cümle ya da cümle hükmündeki dil birimlerindeki sentaks ilişkileri temeline oturan ve cümleyle sınırlı olan nazım incelemesini bir anlamda hapsoldüğü sınırların dışına çıkartmıştır. el-Kartâcennî üslûp anlayışını, bir yönüyle Aristo'nun edebî esere bir bütün olarak bakan yaklaşımından, diğer yönüyle Cürçânî'nin nazım anlayışından etkilenecek oluşturmuştur.¹⁵⁸

Kartacalı Hâzım, Arap şiir biçimi olan kasîdeyi ilk defa günümüzdeki *makro yapıya* tekâbül eden *fasıllara* ayırarak bunların şiirin içyapısında bir değeri olduğunu iddia etmiştir. Buna göre fasıllar, kasîdedeki bazı beyitlerin bir tema öbeği etrafında diğer öbeklerden bağımsız olacak şekilde bir araya gelmesidir. Yine kasîdenin matlâ

¹⁵⁶ er-Râzî, Fahrreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV. 112.

¹⁵⁷ Abdulmuttalib, *el-Belâğâ ve'l-Üslûbiyye*, s. 27.

¹⁵⁸ Abdulmuttalib, *el-Belâğâ ve'l-Üslûbiyye*, s. 27.

ile makta¹⁵⁹ arasındaki bağlantıyı ilk yakalayan teorisyendir. Böylece el-Kartâcennî, kasîdenin içyapısındaki bütünlüğü, geliştirmiş olduğu yaklaşımla ortaya koymuştur.¹⁶⁰

el-Kartâcennî, şiir üslûplarını bilmenin yollarından bahsederken şöyle der: “Şiir üslûpları, şâirin sülûk ettiği şiir yoluna [poetikasına], ruhların, sertliğin engebeliğine çıkışı yahut yumuşaklığın düzlüğüne inişi ya da sertlikle yumuşaklık arasında orta bir yol tutuşuna göre çeşitlilik arz eder.”

“Öyle söz vardır ki, zayıf, fazlasıyla şefkatli ruhların amaçlarına uygundur. Öyle sözler de vardır ki, olayları çok fazla önemsemeyen, sert ruhların amaçlarına uygundur. Yine öyle sözler vardır ki, her iki grubun sözünden de uzak duran, samimi içten ruhlara uygundur.” Daha sonra bir değerlendirme yaparak şöyle der: “Üslûp konusundaki bu bölümlere göre sözün üç üslûbu vardır. Söz bu üç üslûp türü içerisinde kolay ve zor oluşuna göre on kısma ayrılır. Bu kısımlar konusunda insanlar temâyüllerine, temâyülleri de tabiatlarına göre farklılık arz eder. Bu bölümler:

1- Sözün salt yumuşaklık üzere bina edilmesi.

2- Sözün salt sertlik üzere edilmesi.” (...) ¹⁶¹

Hâzım el-Kartâcennî, üslûbu “anlama ilişkin unsurların bir araya gelmesiyle oluşan durum”¹⁶² şeklinde niteleyerek nazımla üslûp arasında ayrıma gitmiştir. Onun anlayışına göre nazım ise lafza ilişkin unsurların bir araya gelmesi ya da ibârenin kalıba konmasıdır. Anlaşılan o ki söylemin lafız boyutuna nazım, anlam boyutuna ise üslûp adını vermiştir. Böylece el-Kartâcennî üslûp kavramı konusunda Cürçânî’den ayrılmıştır. Müellifin orijinal fikirler serdettiği *Minhâcü’l-Büleğâ*’sı çeşitli sebeplerden dolayı Doğu’da hak ettiği ilgiyi görmemiştir.¹⁶³ Mağrip’te ise halefi İbn Haldun üzerinde etkili olmuştur.

¹⁵⁹ Matla: Bir manzûmenin ilk musarra (mısralı kafiye) beytidir. Makta ise, bir manzûmenin sonunda olan beyittir. Bu tâbir çoğunlukla gazel için kullanılır. Bkz. Muallim Naci, *İstîlâhât-ı Edebiye*, (Haz. M. A. Yekta Saraç), Gökkuşbu, İstanbul 2004, s.104.

¹⁶⁰ Halîl, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü’n-Nass*, s. 56, 59.

¹⁶¹ el-Kartâcennî, Hâzım, *Minhâcü’l-Büleğâ ve Sirâcü’l-Üdebâ*, (Tah. Muhammed el-Habib el-Hôce), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 354.

¹⁶² el-Kartâcennî, *Minhâcü’l-Büleğâ*, s. 364.

¹⁶³ Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü’l-Arabî*, Dâru’l-Menâra, Cedde 1988, s. 315.

İbn Haldun (d.1332-ö.1406) denebilir ki üslûbun anlamını kendisinden önceki münekkî ve araştırmacılara göre en iyi anlayan ve kavramın anlam alanını en ince ve net bir şekilde belirleyen düşünürdür.

Müellif, *Mukaddime*'sinde şiir ve edebiyattan bahsederken şöyle der: “*Şimdi üslûbun şiir sanatıyla meşgul olan kimseler nezdindeki seyrine ve onlara göre ne anlama geldiğine yer verelim.*

Bilindiği üzere üslûp, kelime terkiplerinin dokunduğu bir tezgâh ya da içi boşaltılıp doldurulan bir kerpiç kalıbıdır. (...) Üslûbun fonksiyon alanı; herhangi bir özel terkibe uyması bakımından, genel anlamda kelime/terkip dizgesine ilişkin zihinsel formlardan ibârettir. Bu formları zihin, önde gelen kelime terkipleri arasından seçip soyutlar. Seçtiği bu zihinsel forumları imge dünyâsında bir kalıp ya da tezgâh hâline getirir.

Daha sonra da irap ve beyân disiplinleri bakımından Araplara göre sahih kabul edilen kelime terkiplerini seçer. Yapıcı ustasının [duvarı] örmesi ya da dokumacının tezgâh üzerinde dokuma yapması gibi zihin de söz konusu kelime terkiplerini, imgeler dünyâsında [zihinsel formlardan] oluşturulan tezgâhta dokur ve üretir. Bu durum terkipler sözün maksadını ifâde edecek düzeye gelinceye ve söz, dil melekesi bakımından doğru bir şekil alıncaya kadar devam eder.”¹⁶⁴

Açıkça görülmektedir ki, İbn Haldun üslûp hakkında gerek Doğu'da yazılanlara gerekse el-Kartâcennî'nin bu çerçevede yazdıklarına dair net bir fikre sâhiptir. Hatta onun sözlerini ve örneklerini bire bir naklettiği bile söylenebilir.¹⁶⁵

¹⁶⁴ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Tah. Ali Abdülvâhid Vâfî), Nahdatü Mısır, Kahire 2004, III. 1159. *Mukaddime*'nin Batı dillerine yapılan önemli çevirilerinden biri de hiç kuşkusuz Franz Rosenthal'in bir titizlik örneği olan üç ciltlik çevirisidir. Söz konusu çeviride konumuzla ilgili bir hataya işaret etmek istiyoruz. Rosenthal yukarıda Türkçe çevirisini verdiğimiz orijinal metinde geçen “الأسلوب” kelimesini İngilizceye *style* şeklinde çevirmek yerine *method* şeklinde çevirmiştir. Hâlbuki, Arapçadaki ‘الأسلوب’ kelimesinin İngilizcedeki terim karşılığı *style*dir ve İbn Haldun ‘الأسلوب’ kelimesini terim anlamında kullandığını, (ولنذكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة و ما يريدون بها في إطلاقهم. “*üslûbun bu sanatla (şiir sanatıyla) meşgul olan kimseler nezdindeki seyrine ve onlara göre ne anlama geldiğine yer verelim.*” demek sûretiyle açıkça belirtmektedir. Hatta bizzat terimin tanımını yapmaktadır. İbn Haldun'un bu açıklamasından sonra, kanaatimizce mütercimnin kelimenin sözlük anlamı olan *method*ı tercih etmek gibi bir seçeneği söz konusu olamaz. Bu çeviri dikkatsizliği, İbn Haldun'un üslûp konusundaki fikirlerini öğrenmek isteyen okuru yanıltma ihtimâli taşımasından dolayı önem arz etmektedir. Bkz. Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, (Çev. Franz Rosenthal), London, III. 375, 376.

¹⁶⁵ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 33, 34.

Tunuslu düşünür, kanaatimizce üslûbun tanımından çok zihindeki oluşum şekline ve sürecine temas etmiş, bu sürece ilişkin mekanizmayı o günkü anlayış ve dil imkânları çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır.

Üslûp, İbn Haldun’a göre zihinsel bir formdur. Bu formun oluşumu ona göre edîbin, söz dizim (nahiv), biçimbilim (sarf) ve belâgat kurallarının resmettiği *vad*¹⁶⁶ konusunda sâhip olduğu dil birikiminden yardım istemesiyle bağlantılıdır. Bu yaklaşım dil sisteminin bütünlüğüne vurgu yapmaktadır. Bilindiği gibi biçimbilim (sarf) dil birimlerinin (kelime ve harf) içyapısını, söz dizim (nahiv) bu birimlerin farklı cümlelerde birbirleriyle olan münâsebetlerini, belâgat ise terkiplere âit özellik olan anlamın tam olarak ifâde edilmesini araştırır. Bu ilimlerden her biri anlatım sürecinde bir diğerini destekler ve birbirleriyle sıkı bir iletişim içine girerler. Zira kelimenin içyapısı, önce içinde bulunduğu cümle içindeki kelimelerle olan ilişkisine, daha sonra da bütün bir parça içindeki kelimelerle olan ilişkisine etki eder.¹⁶⁷

İbn Haldun’daki bu tasavvura göre üslûp varsayıma dayalı bir durumdur. İbn Haldun üslûpla dil kudretini irtibatlandırmıştır. Dil kudreti derken belirli bir toplumun her bir ferdiinde oluşan, ona anlatmak istediği şeyleri yeni cümlelerle ifâde etme imkânı sunan gücü kastediyoruz.¹⁶⁸

Üslûbun İbn Haldun’da toplumsal bir olgu şeklini aldığı da gözden kaçmamaktadır. Öyle ki bu olgunun ortaya çıktığı toplumdaki bireylere âit söz örneklerinin incelenmesi durumunda, söze ilişkin ideal bir şeklin tasavvuruna yardımcı olan müşterek etkenlere ulaşılması mümkündür. Bu bağlamda toplumun bireylerinin, aralarında anlaşabilmek için bu ideal şeklin dil ve davranış kuralları içinde kalmaya çalıştıkları da unutulmamalıdır.¹⁶⁹

Şu ana kadar geldiğimiz noktada, her asırda belâgat, edebiyat özellikle de Kur’an edebiyatı konusunda ön plana çıkmış âlimlerin, eserlerinde üslûp kelimesini kullanımlarından hareketle *üslûp* kelimesine yükledikleri anlamı kavramaya ve ondan ne anladıklarını belirlemeye çalıştık.

¹⁶⁶ *Vad*‘ lafzın bir anlam için tayin edilmesidir. Bkz. Hacerzâde Recep Efendi, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Vad’iyye*, İstanbul 1308, s. 2; Özdemir, İbrahim, *Dil ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 49.

¹⁶⁷ Abdulluttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 34.

¹⁶⁸ Abdulluttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 34, 35.

¹⁶⁹ Abdulluttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 35.

Tespitlerimize göre kelimenin vuzuh bakımından İslâm kültüründeki kullanımı -Cürcânî ve İbn Haldun’a gelinceye kadar- Batı’da (XVIII. yy.da) olduğundan çok farklı değildir. Klasik metinlerde kelime, çoğu zaman *esâlîb* şeklinde çoğul formuyla kullanılmıştır. Kelime kullanıldığı bağlamlarda sözlük anlamı olan “*çeşitli söz sanatları*”¹⁷⁰ anlamına gelebileceği gibi ıstılâhi bir anlam yüklenmeye de açıktır. Kelimenin belâgat kitaplarında bir konu olarak müstakil bir şekilde ele alınmaması, öte yandan zaman zaman yukarıda işâret ettiğimiz gibi sözlük anlamını aşacak ve günümüzdeki şekliyle örtüşecek kullanımlara sâhip olması, anlam alanını gerçek boyutlarıyla ölçmemize mâni olmuştur. Cürcânî ve İbn Haldun’un ortaya koydukları açıklamaların tanım olarak kabul edilebilecek düzeyde îzahlar olduğuna kuşku yoktur. Onun dışındaki algı ve kullanımlara bakılacak olursa üslûbun, anlamının ne olduğunu çözmeye çalışmaksızın zevkine varılabilecek bir şey, tabiattan gelen bir tür çiçek kokusu olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

b) Modern Zamanlar

Üslûp konusu, geçmişte dünyâ edebiyatında tenkit ve retorik konuları arasında önemli bir yer işgal etmekle kalmamış, önemli ölçüde günümüz araştırmacıları ve eleştirmenlerinin ilgisine de mazhar olmuştur. Öyle ki üslûp olgusu diğer retorik ve belâgat olgularından giderek uzaklaşmış ve nihâyet irfan, kültür alanından pek çok araştırmacının ilgisini çeken, dil ve tenkit konularıyla ilgili alt dalları olan müstakil bir konu hâline gelmiştir. Üslûp olgusunun önemine ilişkin ilk işâretler yaklaşık olarak XIX. yüzyılın sonlarından îtibâren ortaya çıkmaya, kendisini göstermeye başlamıştır.

Burada üslûp konusunda ortaya konmuş tüm görüş ve yaklaşımları ele almak gibi bir imkânımız olmadığından sadece -çalışmamızın hacmiyle mütenâsip olacak şekilde- kavramın netlik kazanmasına katkıda bulunan, ön plana çıkmış tanımlara yer vereceğiz.

Amacımızın öncelikle aynı dönemde ortaya çıkan Batı’daki üslûp tanımlarıyla bir simetri kurmak, ikinci olarak ise “Klasik Dönem” başlığı altında

¹⁷⁰ Kelimenin sözlük anlamı için bkz. el-Isfehânî, Huseyn b. Muhammed er-Râğib, *Müfredâtü Elfâzı’l-Kur’an*, (Tah. Safvan Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem, Dimâşk 1992, s. 419.

işlemiş olduğumuz bölümde geleneğe dair tespit ettiğimiz ana damarın, modern zamanlarda nereye kadar devam ettiğini göstermek ve böylece gelenek içinde bir kopuş yaşamadan bir tanıma ulaşmak olduğunu söyleyebiliriz.

1800'lü yılların son çeyreğinde Huseyn el-Marsafî (ö.1889) 1875'te yayınlanan *el-Vesîletü'l-Edebiyye* adlı eserinde şiir sanatından bahsederken üslûp konusuna da yer verir ve büyük ölçüde İbn Haldun'un görüşlerini benimser. Örneğin her ikisi de her dilin kendine özgü hükümleri olduğu ve bir dilin diğerinden istifade edebileceği görüşündedir. Ayrıca üslûbun elde edilebilmesi için tek başına dil melekesine sâhip olmanın yetmeyeceğini, ibârede hassâsiyete ve Araplara özgü üslûpların nasıl kullanıldığının dikkate alınması noktasında gayrete ihtiyaç olduğunu düşünürler.¹⁷¹

Şu kadar var ki Marsafî, İbn Haldun'un öne sürdüğü şiir ya da nesre özgü tarz olarak kabul edebileceğimiz belli bir üslûbun varlığını reddeder. Çünkü ona göre bu geniş bir kısıtlamadır. En muhteşem şâirler bile bizzat bir tarz üzerinde ittifak etmiş değildirler. Her biri kendisine farklı tarzlar belirlemiştir. Ortada benimsenmesi gereken belirli bir yol yoktur. Sadece dil kullanıcısının kullanmış olduğu terkiplerin, ilmî kuralların belirlediği şekliyle Araplara özgü terkiplerle örtüşmesi söz konusudur. Öyle anlaşıyor ki Marsafî bu aşamada Arapça dil kurallarına göre sıhhatli olmayı kastetmektedir. Estetik ve ibdânın ortaya çıktığı ikinci aşamada ise Arapların kullanmış olduğu tarza uymak zorunlu değildir. Hatta bazılarını kullanmamak bile gerekir. Arapların kullandıkları tarza ancak sözün söylem amacına uygun olduğu zaman uyulur.¹⁷²

Üslûp, Marsafî'ye göre birinci derecede ibdâ sâhibiyle irtibatlıdır. Bunun için ibdâ sâhibinin bazı özellikleri hâiz olması gerekmektedir: İnşâ kabiliyeti, güçlü bir hâfıza, keskin bir zekâ.¹⁷³

Marsafî'nin, bireye âit dille ve dilsel davranışla yakından alâkası olduğunu varsayarak, yazara âit psikolojik ve fizyolojik oluşum özellikleriyle yani mizaçla

¹⁷¹ Bkz. el-Marsafî, Huseyn b. Ahmed, *el-Vesîletü'l-Edebiyye li'l-Ülûmi'l-Arabiyye*, Matbuatu'l-Medârisi'l-Melikiyye, Kahire 1292, II. 465-503; Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 82.

¹⁷² Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 84.

¹⁷³ el-Marsafî, *el-Vesîletü'l-Edebiyye*, II. 472.

yazarın eserinde kullandığı üslûp arasında bağlantı kurmaya çalışması oldukça ilginçtir.¹⁷⁴

Üslûp, Marsafî'ye göre -tıpkı İbn Haldun'da olduğu gibi- edebî mîrası okumak sûretiyle insanda hâsıl olan bir melekeye dayanır, onu temel alır. Üslûp bunun yanı sıra yazarın özel edebî zevkiyle de alâkalıdır. Edebî zevkin, daha doğrusu genel olarak estetik duygusunun nasıl oluştuğuna gelince; eşyâ arasında bir orantı vardır. Bu orantı oluştuğu zaman, insanların güzelliğini algılama noktasında tabiatları ve eğitimleri bakımından farklı düzeyde oldukları bir şekil ortaya çıkar. Eşyânın oranıyla alâkalı olan bu algı, bizim neyi güzel neyi çirkin bulacağımızı belirler. Bu algıya zevk denilmektedir. Zevk, üslûbun hedeflenen amaca uygunluğu bakımından incelenmesiyle gelişen, nitelik kazanan tabîî bir şeydir.¹⁷⁵

Marsafî, üslûpla edebî eserin içermiş olduğu amaç arasında da bir bağlantı kurar. İtap amacıyla yazılmış bir metnin üslûbu gazelle bir olmayacaktır. Aynı şekilde üslûpta hedef kitlenin duygu ve hissiyatını da dikkate almak gerekmektedir.¹⁷⁶

Üslûbun tabiatı, mâhiyeti ve üslûbu oluşturan unsurlar konusuna gelince; yazarın zihninde bu hususlar seyyal ve karmaşık bir vaziyet arz etmektedir. Muhtemelen bu durum yazarın, bir yönüyle kadim belâgat çalışmalarından etkilenmesi, diğer yönüyle de dil, tenkit ve edebiyat konularında Batı'da yapılmış modern çalışmalardan yararlanmak istemesinin sonucudur.¹⁷⁷

Yaşadığı dönemde geleneğin önemli temsilcilerinden kabul edilen ve edebî konularda Tâhâ Huseyn (d.1889-ö.1973) ile girdiği sert polemiklerle¹⁷⁸ tanınan Mustafa Sâdık er-Râfiî (d.1870-ö.1937), üslûp konusundaki görüşlerinde de geleneğin muğlak, belirsiz çizgisinden çok fazla ayrılmamıştır. Üslûp konusuna, bilhassa Kur'an üslûbu konusuna temas ettiği *Î'câzü'l-Kur'an* adlı eserinde - kendisinden etkilendiği için olsa gerek- sık sık Cürçânî'ye âit kavramlara yer verir. Kelimenin bulunduğu bağlam içinde kazandığı yan anlamı, *terkîbin ruhu* olarak

¹⁷⁴ el-Marsafî, *el-Vesîletü'l-Edebiyye*, II. 472.

¹⁷⁵ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 84.

¹⁷⁶ el-Marsafî, *el-Vesîletü'l-Edebiyye*, II. 473. Krş. Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 85.

¹⁷⁷ el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 12.

¹⁷⁸ İtâb üslûbu çerçevesinde her dönemin kendisine has bir edebî zevki ve üslûbu olduğu konusunda Tâhâ Huseyn ile girmiş oldukları polemik için bkz. Huseyn, Tâhâ, *Hadîsü'l-Erbiâ*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty., III. 5-30.

adlandırır.¹⁷⁹ Belîğ bir söz diziminin üç sesi içermesi gerektiğini düşünür; ruhun sesi, aklın sesi ve duygunun sesi.¹⁸⁰

Ona göre, edipler arasındaki farklılıklar bir yönüyle yaşadıkları dönemle alâkalı iken bir başka yönden insan mizâcıyla alâkalıdır. Esasen üslûp farklılığının temelinde de bu vardır. Böylece Râfiî, üslûbun sözün mizâcı olduğunu, sözün ise sâhibinin düşünce şeklinden başka bir şey olmadığını ortaya koyar.¹⁸¹ Üslûp-yazar ilişkisi konusundaki onun bu yaklaşımı Buffon'un meşhur sözünü hatırlatmaktadır: *Üslûb-i beyân aynıyle insandır*. O, bu görüşleriyle Marsafî'nin *el-Vesiletü'l-Edebiyye* adlı eserinde temas ettiği konulardan istifade ettiği izlenimini vermektedir.¹⁸² Râfiî, Abdülhamid, İbnü'l-Mukaffa gibi seçkin bir üslûba sâhip oldukları hâlde kimi zaman başarısız olan ediplerin başarısızlık sebeplerini mizaçlarına uygun üslûp seçmemeleriyle açıklar.¹⁸³

Râfiî'nin sergilediği yaklaşımdan ve yaptığı îzahlardan, net, ele avuca gelir bir üslûp tanımına ulaşmak hemen hemen imkânsız gibidir.

Ahmed Hasen Zeyyât (d.1886-ö.1968), klasik belâgate dair birikim sâhibi, öte yandan Fransız edebiyatına dair okumaları olan biri olarak *Difa' ani'l-Belâğa* adlı kitabında üslûp konusuna yer verir. Eskiye tutunmakla yeniyi kabul etmek arasında bir duruş sergiler. Ne Batı edebiyatından okudukları karşısında içine kapanmış ne de klasik belâgat mîrasına dair içselleştirdiklerini bir tarafa itmiştir. Ona göre Batı'dan gelen fikrî tufan karşısında tutunabileceğimiz pek çok sanat değerimiz bulunmaktadır.¹⁸⁴

Görünen o ki Zeyyât'ın kadim mîrastan istifâdesi el-Askerî ve Cürcânî ile sınırlı kalmıştır. Çünkü bu iki isimden sonra belâgat duraklama dönemine girmiştir. Üslûp konusunda ne Cürcânî'nin söyledikleri üzerine bir tuğla konulmuş ne de İbn Haldun'un yaklaşımı devam ettirilmiştir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ er-Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, el-Muktataf, Kahire 1928, s. 325.

¹⁸⁰ er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 290, 291.

¹⁸¹ er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 267.

¹⁸² Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 90.

¹⁸³ er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 268.

¹⁸⁴ Zeyyât, Ahmed Hasen, *Difa' ani'l-Belâğa*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1967, s. 68; Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 98.

¹⁸⁵ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 98.

Zeyyât, incelemesini Batılıların üslûp anlayışı ile klasik belâgat arasında mukâyeseli bir şekilde götürmeye çalışmıştır. Bu noktadan hareketle üslûbu, “*yazar ya da şâirin kelimelerin seçimi ve diziminde tâkip ettiği özel yoldur*” şeklinde târif etmiştir.¹⁸⁶ Zeyyât böylece Cürcânî’nin nazım ve şâir/yazarın terkip gücü etrafında söylediklerinden ilham alır. Aynı şekilde üslûpla, sanatçının ele aldığı sanat türü ve seçtiği konu arasında bağlantı kurar. Yukarıda vermiş olduğumuz tanım kendisini tatmin etmemiş olacak ki ikinci bir tanım yapar: “*Üslûp, düşünceyi yaratma ve onu uygun lafız formları içerisinde ortaya koyma yöntemidir.*”¹⁸⁷ Üslûp sürekli bir yaratmadır: Anlam aracılığı ile lafızları, lafızlar vâsıtasıyla anlamı yaratmadır. Üslûp, sanatçının çeşitli unsurlardan meydana getirdiği sanatsal bir sentezdir. Sanatçı bu unsurları zihninden, ruhundan ve zevkinden derler. Bu unsurlar, düşünce, şekil, duygular, lafız birliktelikleri ve muhtelif güzelliklerdir. Zeyyât’ın genel tarzı romantizme yakın olduğunu göstermektedir. Çünkü edebiyat -özellikle şiir- romantiklere göre hayat ve tabiatı taklit değildir. Tam aksine sürekli bir yaratmadır. Yaratmanın vâsıtası ise dağınık unsurları bir araya getiren ya da orijinal bir şekilde var eden bir hayal gücüdür.¹⁸⁸

Zeyyât, aralarındaki karşılıklı etkileşimi dikkate alarak milletlerle konuştukları dil arasında ilgi kurmaya çalışır. Bir yerde dillerin millî karakteri üzerinde durur. Bu konuda dilleri ırkî özelliklere göre tasnif etmiş olan Friedrich Miller’in çağrısından etkilenmişe benzemektedir.¹⁸⁹

Zeyyât, üslûba dair araştırması sırasında biçim-içerik ya da lafız-anlam meselesini gündeme getirir, bu alandaki kadim tenkit yaklaşımlarına temas eder. Bu yaklaşımları ikiye ayırır: Lafız-anlam ilişkisini beden-elbise ilişkisi şeklinde gören yaklaşım ki buna göre her birinin diğerinden müstakil bir varlığı vardır.¹⁹⁰ Diğer yaklaşım ise bu alâkayı beden-ruh ilişkisi olarak gören yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre bu iki unsurdan biri olmazsa diğeri de olmaz. Zeyyât bu ikinci yaklaşımı

¹⁸⁶ Zeyyât, *Difa‘ ani’l-Belâğa*, s. 70.

¹⁸⁷ Zeyyât, *Difa‘ ani’l-Belâğa*, s. 76.

¹⁸⁸ Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 99.

¹⁸⁹ Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 99, 100.

¹⁹⁰ Abdülmuttalib bildiğimiz kadarıyla, edebiyat tarihinde ikinci türden, lafızla anlamı birbirinden bağımsız iki varlık kabul eden bir yaklaşım olmadığını belirtir. Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 101.

benimser. Ona göre üslûp, belâgat melekesinin ruhî hendesesidir.¹⁹¹ Bu meseledeki yaklaşımıyla Cürcânî'nin çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıkmamıştır: “*Formda yapacağımız bir değişiklik düşüncede değişikliği; düşüncede yapacağımız bir değişiklik de aynı şekilde formda değişikliği beraberinde getirir. (إِيَّاكَ أَعْنَى) ile (لَمْ يَكُنْ كُلُّ ذَلِكَ) ile (كُنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ) ifâdesi, (أَعْنَيْكَ) ifâdesi aynı değildir.*”¹⁹²

Zeyyât, anlam-lafız ilişkisini ruh-beden ilişkisi olarak gören yaklaşımı benimsemesinin ardından formalistleri destekleyen bir tavır içine girer. Zira dış yapıda yapılacak bir iyileştirme düşüncede iyileştirmeyi gerektirir ama tersi böyle değildir. Anlaşılan o ki Zeyyât'ın romantizm akımını benimsemesi, sonra realizm hareketinin kurucusu Flaubert'ten¹⁹³ etkilenecek realizm hareketinin prensiplerine muttali olması onu bu noktaya getirmiştir.¹⁹⁴

Abdûlmuttalib'in belirttiğine göre Flaubert, estetik değeri her türlü değerın üstüne koymuş ve estetiği yaratmanın sanatçının yegâne görevi olduğunu düşünmüştür. Ona göre estetik; düşünce, şekil ve üslûbun karışımı bir şeydir. Zeyyât'ın anladığı gibi formla sınırlı bir şey değildir.¹⁹⁵

Zeyyât'a göre belâgatin gerçekleşebilmesi için üslûpta üç niteliğin bulunması gerekir: Asâlet, îcaz ve uyum.¹⁹⁶

- Asâlet: Düşünce, şekil ve ruh bakımından yazarın kişiliğini temsil eder. İki esasa dayanır: Lafzın husûsiyeti ve ibârenin orijinalliyi. Lafzın husûsiyeti derken - Cürcânî'nin kastettiği- kelimenin cümle içinde aldığı konumu kasteder. Kelimeler sözlükte oldukları sürece ölüdür, onlara hayat veren yazarın cümle içindeki kullanımıdır.¹⁹⁷ İbârenin orijinalliyinden maksat ise olayın anlatımında, düşüncenin tasavvurunda ve konunun düzenlenmesindeki orijinalitedir.¹⁹⁸

¹⁹¹ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 74.

¹⁹² Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 74.

¹⁹³ Flaubert, bir kelimedeki bir sesi ve bir sayfada aynı kelimeyi tekrar etmemek gibi sadece kendisine mahsus bir prensibi benimsemiştir. Kulağı, kelimelerin formüle edilmesinde en büyük hakemdi, kulağı sadece insicâmı güzel kelimelere, eşit kelime öbeklerine ve birbirini dengeleyen paragraflara izin verir. Flaubert, Romantizm akımını benimsemesine ve şiirlerini okumaya hevesli olmasına rağmen, Realizmi ideal akım olarak kabul etmiştir. Bkz. Abdûlmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 102.

¹⁹⁴ Abdûlmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 102.

¹⁹⁵ Abdûlmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 102.

¹⁹⁶ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 95.

¹⁹⁷ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 96, 97.

¹⁹⁸ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 74

• İcaz: Klasik belâgatçilerde olduğu gibi Zeyyât'ta da belâgatin tanımıdır. Zeyyât, az sözle çok mânâ ifâde etmek demek olan vecizliği, belâgatin aslı, aynı şekilde Sami dillerle Hint-Avrupa dilleri arasındaki temel ayrım noktası olarak kabul etmiştir.¹⁹⁹ İcaz, bir yerde, konuşmacının dinleyici ve okurun vaktine saygısıdır. Bu yüzden yazarın yazdığı şeye özen göstermesi gereklidir. Dolayısıyla yazar yazısını gereksiz sözlerden temizler, eşanlamlı kelimelerden kurtarır. Sonra metne tekrar döner, icaz tafsil dengesini gözden geçirir. Çünkü bunlardan her biri yerine göre güzeldir. Tafsil de lafzî anlamına göre belirlendiği takdirde icaz olarak kabul edilebilir.²⁰⁰

• Uyum: Üslûpta estetik unsurdur. İnsan tabiatı icabı kendisini kuşatan her güzelliğe tutkundur; kullandığı ev, yediği yemek, ev eşyası ve tabiattaki tüm güzellikler. Bu tutkunun, üslûba, üslûbun içindeki kelimelerin tatlılığına, paragraflar arasındaki simetriye, cümleler arasındaki denge ve ses uyumuna uzanması kaçınılmazdır.²⁰¹

Zeyyât, çalışmasında önce üslûpla üslûp sâhibi arasındaki ilişkiye, sonra üslûpla muhâtap arasındaki ilişkiye, daha sonra da üslûpla konu arasındaki ilişkiye işâret etmiştir. Üslûp(lar) ona göre zihin, kültür, tür, amaç, hâl ve konuşulan kişiye göre farklılık arz eder.

XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Ahmed eş-Şâyib'in *el-Üslûb* adlı eseri, üslûp inceleme ve araştırmasına dair o güne kadar gerçekleştirilmiş en kayda değer çabalardan biri ve belki de en önemlisidir. Eser, Batı tenkit kültürüne dair yapılmış okumaların ve klasik Arap belâgati ve tenkit geleneği ile uzun süren bir beraberliğin semeresidir. Üslûp anlayışındaki hareket noktası, Marsaff'nin hareket noktası yani İbn Haldun'un üslûba dair geliştirdiği tanım ve sınırlardır.

Yazara göre üslûp söz sanatıdır; hikâyeye olur, senaryo olur, teşbih, mecaz, kinâyeye olur, rapor, hikmet ve mesel olur.²⁰² Şâyib, üslûbu edebî türle ve edebî sanatlarla ilişkilendirmiştir. İlginç olanı ise edebî anlamda hikâyeye ile mecaz ya da

¹⁹⁹ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 103.

²⁰⁰ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 104.

²⁰¹ Zeyyât, *Difa' ani'l-Belâğa*, s. 116.

²⁰² eş-Şâyib, Ahmed, *el-Üslûb*, Mektebetu'n-Nahda'l-Mısriyye, Kahire ty., s. 41.

kinâyeyi eşit tutmuş olmasıdır. Hâlbuki mecaz ve kinâyeye gibi sanatların edebî türlerde kullanılan anlatım araçlarından başka bir şey olmadığı mâlûmdur.²⁰³

“Üslûbun öteden beri anlamında özel şeklî bir yön mülâhaza edilir ki, bu şeklî yön; edîbin içindekileri tasvir etmek yahut onları dil unsurları aracılığı ile başkalarına nakletmek üzere tuttuğu anlatım yoludur. Bu üslûbun günümüze kadar devam edegelen tanımıdır. Sonuç olarak üslûp; yazım şekli, inşâ şekli veya açıklama yapmak ve (muhâtapta) etki oluşturmak amacıyla, anlamı ifâde etmek üzere, kelimeler üzerinde yapılan seçim ve dizim şeklidir.”²⁰⁴

Şâyib, üslûp kavramını dilsel terkip üzerinde yoğunlaştırmaya çalışır, bunu yaparken ise iki noktayla ilişkilendirir:

- Yazarın benimsediği özel tarza göre kelimelerin dizimi noktasında seçim yapabilme gücü.
- Yazarın muhâtabı üzerinde oluşturmayı amaçladığı etki faktörü.

Zaman zaman üslûptan, kelime, cümle ve ibâreden oluşan lafzî unsur anlayan kimselerle diyalektiğe girer ve lafzî unsurun yazarın kafasında, iç dünyâsında -adına mânevî üslûp dediği- başka bir sistemle alâkalı olduğunu belirtir.²⁰⁵ Manevî üslûpla muhtemelen üslûbun zihinsel aşamasını, kelimelere dökülmeden önceki safhasını kastetmektedir. Nitekim şöyle der: “*Tasvirde, (metni oluşturan) terkip ve ibâre düzeyindeki unsurların tasvir edilen olguya uygun bir tınıya sâhip olması gerekir. Öyle ki lafzî üslûp manevî/zihinsel üslûbu yansitsın ve lafızla anlam arasında bir insicam sağlansın...*”²⁰⁶

Şâyib, lafza âit yapının çok güçlü ve ayrılmaz bir şekilde anlama ilişkin zihinsel formlarla irtibatlı olduğunu ortaya koyar. Çünkü Şâyib’in bakış açısına göre “*lafza ilişkin formun tek başına hayatta kalması mümkün değildir. Lafza ilişkin formun dışa bakan düzeni, varlığını yazar ya da konuşmacının iç dünyâsında*

²⁰³ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 108.

²⁰⁴ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 44. Krş. Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 108.

²⁰⁵ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 107, 108.

²⁰⁶ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 106.

dizimini gerçekleştirdiği anlama ilişkin düzene borçludur.”²⁰⁷ Bunun anlamı şudur: “Üslûp aslında lafza bürünmeden önce bir düzene girmiş anlamlar bütünüdür.”²⁰⁸

Edebiyattaki üslûpla diğer güzel sanatlardaki üslûbu mukâyese eder ve üslûbun, ifâde tarzı olduğunu vurgular. Çünkü diğer sanat dallarına âit ifâde tarzları da vardır; sanatçıların bildiği ve araçlarını nağmelerden, renklerden ve taşlardan elde ettikleri ifâde tarzlarıdır bunlar... Aynı şekilde ilim adamlarının da araştırmalarında kullandıkları sembol, terim ve metotları vardır. Buna göre üslûp, düşünce ve tasvir şeklidir. Bu tanım görüldüğü üzere üslûbun unsurlarını ve diğer sanat dallarındaki üslûp tanımlarını ele almaktadır.²⁰⁹

Yazar, ibdâ sâhibinin sübjektifliğini merkez alan bu tanımlamayı içine sindirememiş olacak ki -muhtemelen bilinçsizce- dilsel metni merkeze alan bir tanımlamayı tercih etmiştir. Böylece Şâyib, bir taraftan edebiyata romantik bakışın yaşamış olduğu sarsıntıyı dillendirmekte, diğer taraftan da inşâ sâhibinin hayatından bağımsız bir metin tasavvurunu öngören, metni bağımsız bir olgu olarak ele alan başka bir bakış açısının gerekliliğini ifâde etmektedir. Edebiyata yönelik bu yaklaşım Birinci Dünya Savaşını müteâkiben Avrupa ve Amerika’da ortaya çıkmış ve kırklı yıllardan îtibâren etkili olmaya başlamıştır.

Son olarak günümüz yazarlarından üslûp konusunu müstakil bir makâlede ele alan bir ismin, Ahmed Muhammed el-Ma’tûk’un konuyla ilgili görüşlerine yer vermek istiyoruz. *Mefhûmu’l-Üslûb* isimli makâlesinde üslûp kavramının günümüzde bile kapalılığını korumaya devam ettiğini belirten yazar, kelimenin Batı ve İslâm dünyâsındaki serüvenine kısaca temas eder. Yazarın bilhassa kavramın İslâm dünyâsındaki algılanış şekline dair yapmış olduğu bazı yorumlar, esefle belirtelim ki referansları açısından doğrulanmaktan ve altı doldurulmaktan uzak abartılı yorumlardır.²¹⁰

Makâlesi çerçevesinde kavramın kısa tarihçesine temas eden yazar, kavramın Arapçadaki sözlük anlamı olan *yol* kelimesinden hareketle semantik bir analiz yapmaya çalışır: “Üslûbun pek çok Arapça sözlükte yaygın olan *uzanan yol* ya da

²⁰⁷ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40.

²⁰⁸ Bkz. eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 40.

²⁰⁹ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 109.

²¹⁰ Örnek olarak bkz. el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 7-11.

gidilen yol mânâsını alıp tahlil ettiğimiz zaman ifâde yapısıyla olan irtibâtı yönüyle üslûp gerçeğini îzah edebiliriz. *Yol* denilince, yolun oluşumunda dikkate alınan çeşitli aşama ve unsurlar söz konusudur.

1- İki noktayı, muayyen iki hedefi birbirine bağlama veya birleştirme düşüncesi.

2- Bu birleştirmenin şekil ve yapısının zihinde resmedilmesi.

3- Bu işi gerçekleştirmek için uygun olan malzemenin seçimi.

4- Uygun malzemenin uygun yerlere konulması.”²¹¹

Yazar, kavramla kavramın sözlük anlamı arasındaki ilişkiden hareketle bir yol anaforu oluşturur ve bu çerçevede üslûbun zihinde oluşum sürecine yer verir: “Kendisine yol yapım görevi verilen bir mühendis düşünelim; mühendisin ilk yapacağı şey bunu zihninde tasarlamak olacaktır. Daha sonra, kâğıt üzerine aktarılmış bu tasarım halindeki projesini tabiata uygulamak için zemin etüdü yapar ve uygun olan malzemeyi seçer. Meselâ yol geçecek yer aşırı sıcak bir yerse sığağa mukâvemetli malzeme seçer. Yolun geçeceği yer ıslak ve nemli bir zeminse malzemeyi ona göre seçer. Nitekim yapılmış bir yol hakkında değerlendirme yaparken de yukarıdaki unsurları dikkate alır:

1- Bu yolun birleştirdiği iki nokta, bu iki noktanın önemi, temel bir düşünce olarak bu bağlantının gerçekleştirilmesi.

2- Yolun durumu ve şekli: Düz, uzun, kısa, geniş, kıvrımlı, virajlı. Bir başka deyişle yol hedefe kolay bir şekilde mi varır yoksa zor ve kıvrımlı bir şekilde mi?

3- Yolun yapımında kullanılan malzeme: Taş, kaya, asfalt, döşeme. Başka bir ifâdeyle yolun düz olup olmaması, zeminin toprak, kayalık veya çamur olması vs.

4- Son olarak yolun genel manzarası dikkate alınır: İnsana yakın, canlı, aydınlık, ağaçlı, güzel mi yoksa ıssız, karanlık, çorak, tekdüze mi?”²¹²

“Konuştuğumuz veya yazdığımız zaman düşüncelerimizi ya da tecrübe ve birikimlerimizi başkalarına aktarırız. Başka bir deyişle zihnimizi başkalarının

²¹¹ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

²¹² el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

zihinlerine, duygularımızı başkalarının duygularına ulaştıran yol ya da yollar inşâ ederiz.”²¹³

“İnsanoğlu müktesebâtında olan bilgileri yahut zihnine doğan düşünceleri ve iç dünyâsında reaksiyona giren duygularını başkalarına ulaştırmak ister. Bunu yaparken amacımız karşı tarafla iletişim kurmak, onları tecrübelerimize ve duygularımıza ortak etmektir. Kuşkusuz, düşünce ve duygularımız gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkmazlar. Sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesi için uygun şekil veya tasarımlara bürünmesi gerekecektir. Bu noktada kendimize, karşı tarafa düşünceyi nakletmeye nasıl başladığımızı, nasıl aşamalı bir süreç tâkip ettiğimizi, düşünceyi oluşturan halkaları birbirine nasıl eklediğimizi, nasıl sonlandırdığımızı sormamız gerekir.”²¹⁴

“Düşüncenin şekillenmesi ya da zihnimizdeki hendesesi birkaç saniye içinde gerçekleşir. Parçalarının birbiriyle kaynaşması, halkalarının zincir oluşturması peşi sıra birbirini tâkip eder. Çoğu zaman bilgilerin hâfızadan intikâli veya duygularımıza ve hayal dünyâımıza ilişkin duygusal durumumuzun bedene bürünmesi hissedemeyeceğimiz bir hızla gerçekleşir. Şu kadar var ki bu tasavvur ve tasvir veya zihinsel tecessüm ikinci merhale olarak meydana gelmelidir. Bu aşamada kendisi aracılığıyla fikirlerimizi naklettiğimiz maddeye, yani dile, dilin terkiplerine ve kelime haznesine yöneliriz ki, böylece bu dil malzemesi içerisinden ulaştırmak istediğimiz düşünce ve duygulara uygun olanları, kendileri için belirlemiş olduğumuz zihinsel formlarla birlikte seçebilelim. Bunu yaparken hedef kitlenin içinde bulunduğu durum, zihin gücü, sözün veya konunun söyleniş sebebi neyi gerektiriyorsa onu da dikkate alırız.”²¹⁵

“Düşünce, mâlûmat ve tecrübelerimizi aktarmak için yapmış olduğumuz seçim işlemi bizim kavrayamayacağımız bir hızla gerçekleşir. Seçimi müteâkiben seçilen unsurlar; gramer kuralları ve dilin îtibârî durumları dikkate alınarak derhal birbirleriyle birleştirme yoluna gidilir. Böylece ifâdenin oluşum süreci, başka bir

²¹³ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

²¹⁴ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

²¹⁵ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

tâbirle yol yapım işlemi tamamlanmış olur. Bu esasa göre biz bu yol yapımında dört aşamadan geçmiş oluruz.²¹⁶ Bunlar:

1- Başkalarına ulaştırmak amacıyla herhangi bir düşüncenin doğması veya zihnimizdeki düşünceler arasından seçimi. Kimi zaman da bu, iç dünyamızda içsel bir tecrübenin reaksiyona geçmesi şeklinde olabilir. Hedef birim ve kaynak birimden her birinin zihni, burada aralarında bağlantı kurulmak istenen iki hedeftir.

2- Bu düşünce ya da tecrübenin unsurlarının, sâhibi tarafından tasavvur edilmesi, daha sonra bunların ortaya konması istenen şekliyle muhayyilede tasvir ve tertibi. Başka bir ifâdeyle düşüncenin içsel olarak hendesesi, tasarımı, soyut bir kalıba konması ve belirli bir şekilde zihinden çıkmak için hazır hâle getirilmesi.

3- Ulaştırmak istediğimiz bilgi ve düşünceye yahut hissettirmek istediğimiz duygu ve tecrübelerle uygun kelime ve cümleciklerin seçimi. Başka bir deyişle hâfızamızdaki kelime haznesinden zihinde tasarlanmış ve yapılanmış ya da hayalde canlandırılmış anlama ilişkin kalıp ve terkiplerin seçilmesi.

4- Dil kurallarına uygun bir şekilde seçimi gerçekleşmiş olan kelime ve terkiplerin, belirli bir ifâde yapısı ya da dizge içine konulması. Böylece düşünce ya da tecrübe, dilin çerçevesi ya da duygu dünyâsı içinde bedenleşir ve söylemek istediğimiz sözün formu tamamlanmış olur. Bunun tamamlanmasıyla birlikte yolun tamamlanmasında olduğu gibi üslûbun oluşumu da tamâmen gerçekleşmiş olur.”²¹⁷

Yazara göre bu bir konuşmacının hissedemeyeceği kadar hızlı gerçekleşen birbirini tâkip eden iç içe geçmiş dört merhale, bir anlamda üslûbun geçmiş olduğu merhaleler ve üslûbun oluşumunda yer alan temel unsurlardır. Söz konusu unsurlar ve aşamalar sebebiyle üslûp, şahıstan şahısa, durumdan duruma, sanattan sanata ve bir konudan diğerine değişen bir olgu olmuştur.²¹⁸

“Hedef birim konuşmamızı dinlediği ve yazdığımızı okuduğu zaman, zihnimizle kendi zihnini, duygularımızla kendi duygularını birleştirdiğimize karar verir ve bu süreçte hedef birimin düşüncesinde mezkûr tüm unsur ve merhaleler mevcuttur. Hedef birimin bunlar aracılığıyla tıpkı üzerinde yürüdüğü yol hakkında

²¹⁶ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15.

²¹⁷ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 15, 16.

²¹⁸ el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 16.

hüküm vermesi gibi, düşünce ve tecrübelerimiz de onların özgünlüğü ve önemi hakkında hüküm verir.”²¹⁹

“Sonra hedef birim, ‘Ortaya koymuş olduğumuz hendesî şekil ya da içinde tecrübelerimizi ibraz ettiğimiz düşünceler, muhkem bir şekilde birbiriyle irtibatlı mı?’, ‘Parçaları birbiriyle uyumlu mu?’, ‘Zihinde bir şey canlandırıyor mu?’, ‘Geniş, kapsamlı ya da etkili mi? Yoksa gevşek dokunmuş, pörsümüş, unsurları uyumsuz, basit, eğreti mi?’ sorularına cevap verir.”²²⁰

“Daha sonra düşünce ve tecrübeleri kendileri vâsıtasıyla gerçekleştirdiğimiz unsur ya da dil kalıplarının özgünlüğü ve değeri -ki bunlar bu özelliklerinden dolayı tercih edilmiştir- konusunda şu açılardan değerlendirmede bulunur: Bu dil unsurları dile getirilmek istenen anlamı aksettiriyor mu, telkinde bulunuyor mu, aktarmak istediğimiz düşüncelere uygun mu, telaffuzu kolay, müzikalitesi yüksek mi yoksa bütün bu niteliklerin tersi mi? Böylece hedef birim, kendisiyle aramızda duygu ve düşünce iletişimi için inşâ etmiş olduğumuz yol hakkında, girmiş olduğu etkileşime, mizâcına, sâhip olduğu alt yapıya, fikrî seviyesi ve bilinç düzeyine göre genel bir yargıda bulunur. Buraya kadar tanım ve tasvirini yaptığımız yol aslında ‘üslûp’tan başkası değildir.”²²¹

Ma’tûk’a göre, üslûbun, üslûp sâhibinin dil unsurlarından yapmış olduğu seçimden ibâret sayılması mümkün değildir. Bunlar sadece kaynak birimin başlangıçta zihninde ürettiği ve belirlediği düşünce ve anlamlar için birer rumuz ya da kalıpturlar. Üslûp bu kelime ve dil birimlerine özel bir form değildir. Genel olarak dil birimleri, aklın anlamı zihinde şekillendirmesinden ve bağlantılarını zihinde canlandırmasından sonra ifâdeye konur. Dil birimleri soyut zihinsel kalıplarla ilişki hâlinindedir. Üslûp, bu kelimelerin içeriği ve bu kelimelerden oluşan terkip ve kalıpların delâlet etmiş olduğu şey de değildir. Bu anlam ve düşünceler, ancak lafzî formlarına konulduktan sonra bize ulaşır.”²²²

Üslûp, bir söylemde parçaları iç içe geçmiş, biri diğerinden ayrılması imkânsız, herhangi bir birimi hakkında tek başına hüküm verilmesi ya da diğer bir

²¹⁹ el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 16.

²²⁰ el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 16.

²²¹ el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 16.

²²² Bkz. el-Ma’tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 17.

ifâdeyle, geneli için verilen bir hükmün, kendisini oluşturan diğer unsurlar için de teker teker geçerli olmadan haklarında hüküm verilmesi mümkün olmayan bütün bu unsurların tam bir bütünlük içerisinde bir araya gelmesidir.²²³

Bu tahlîlin ışığı altında Ma'tûk üslûbu şöyle tanımlar: *“Anlam ya da düşünce, bu anlamın tasvîri ve zihinsel kalıbının içine konulması; kelimeler ve dilsel terkipler ve bunların ifâdeye dökülmesi ve söz konusu ifâdenin, anlamı bütün unsurlarıyla canlandıracak belirli bir dizge içine konulmasıdır.”*²²⁴

Herhangi bir şahsın üslûbu demek, *onun üretme ya da seçme tarzı, fikir ya da anlamları tasavvuru, onları tasvir tarzı, parçalarının insicâmı ve unsurların zihinde bir araya getirilmesi. Sonra bunların dil kalıpları içerisinde canlandırılma tarzıdır.*²²⁵ Açıktır ki, düşünce ya da anlamların dil kalıpları içerisinde canlandırılması kelime ve terkiplerin ifâdeye konmasını ve bunların zihinsel insicâma uygun olarak belirli bir dizayn içerisine konulmasını da kapsamaktadır.²²⁶

c) Üslûbun Tanımına Doğru

Buraya kadar üslûbun hem Batı kültüründeki tanım ve gelişim süreçlerini hem de İslâm kültüründeki durumunu ele almaya çalıştık. Üslûp kavramı Batı’da edebî anlamda XVI. yy.ın sonlarında tanımlanmaya ve bu çerçevede kullanılmaya başlandığı hâlde, İslâm dünyâsında henüz XI. yy.da tanımlanmasının ötesinde, Şeyhu’l-Belağâ olarak anılan Abdülkâhir el-Cürçânî tarafından *nazım* ismi altında ele alınıp incelenmiştir.

Üslûbun hayat hikâyesinin İslâm kültüründe bir hayli eskiye dayanmasına ve köklü olmasına mukabil, gelişim süreci aynı şekilde devam etmemiştir. Öte yandan Batı’daki gelişim süreci ise bilhassa XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bir hayli hızlı ve girift olmuştur. Özellikle XIX. yüzyılda sistemleştirme ve bilimselleştirme yönüne gidilmiştir. Kuşkusuz üslûp anlayışının gelişip tekâmül etmesi, bulunduğu kültürdeki düşünce ve edebiyat faaliyetleri ve verilen edebî ürünlerin nitelik ve niceliği ile yakından alâkalıdır. Batı’daki bu hızlı ve girift tekâmülün sebebini bu

²²³ el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 17.

²²⁴ el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 16.

²²⁵ el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 16.

²²⁶ Bkz. el-Ma'tûk, “Mefhûmu'l-Üslûb”, s. 16.

noktada aramak gerekir. İslâm dünyâsında ise üslûba dair pek çok hakikat çok erken dönemde (XI. yy.) yakalanmış olmasına rağmen arkası getirilememiştir.

Her iki kültür de, inşânın mîmârîsi olan üslûbun önemli olduğu kadar tanımlanması zor bir konu olduğu husûsunda birleşmişlerdir. Üslûp, uygulaması da, nazariyesi de, incelemesi de zor olan bir konudur. Zira üslûp incelemesi dille edebiyatın kesiştiği, bir yönüyle normatif diğer yönüyle sübjektif bir alanda, kaynak birim, hedef birim, araç, amaç ve bunları kuşatan tarihsel şartların fazlasıyla faal olduğu zihinsel ve psikolojik bir sürecin dil düzleminde çözümlenmesi, görünür kılınması faaliyetidir. Nitekim Valéry'ye, Collège de France'daki derslerini neden yayımlamadığı sorulduğunda, “*Biçim pahalıya mâlolur.*” demesi bu sebeptedir...²²⁷ Gerçekten üslûp da işçiliğiyle, tanımlanmasıyla ve incelenmesiyle mâliyeti oldukça yüksek bir iştir.

Bütün bu zorluklarına rağmen üslûbun zihindeki oluşum sürecinden başlayarak yazarın iç dünyâsını, birikimi ve muhâtabı üzerindeki tesiri bakımından söylemini dikkate alan bir tanım denemesinde bulunmaya çalışacağız. Kuşkusuz bu nihâî bir tanım değil, sadece bir tanım çabasıdır.

Bir inşâ ya da konuşma ameliyesinde, zihin ilk aşamada kendine özgü bir şekilde ürettiği anlam ve düşünceleri ifâde etmek üzere belirli kelime ve cümlecikler seçer. Daha sonra bu seçim sürecini, bir diğer süreç olan özel bir form ve muayyen bir dizge içine konulması tâkip eder. Bu özel form ve muayyen dizgenin temel özelliği; yazarın zihniyetini, hissediş şeklini, zevkini, hayal gücünü, mizâcını, sosyal konumunu, kültürünü ve sâhip olduğu inşâ yeteneğini ortaya koymaktır. Bu sâyede konuşmacının şahsiyeti bütün unsurlarıyla ortaya çıkar.

Yazarın seçtiği kelimeler aracılığı ile dile olan vukûfunun derinliği ya da sathîliğini, talâkati ya da za'fını, kelime ve terkip birikimini, bu kelime ve terkipleri yerli yerinde kullanma becerisini tanımış oluruz. Bu kelimelerin ifâdeye konması ve muayyen bir dizge içine sokulması sâyesinde ise yazarın, ifâde kurgusu, kelimeler ve bu kelimelerin ritmi, armonisi gibi konular hakkında ne tür bir estetik algıya sâhip olduğuna dair bilgi sâhibi oluruz. Aynı şekilde yazarın anlam ve çağrışımları tasvir

²²⁷ Barthes, Roland, *Yazının Sıfır Derecesi*, (Çev.Tahsin Yücel), Metis Yay., İstanbul 2006, s. 56.

ve canlandırma gücü ile bunlara ilişkin soyut bağlantı kurma gücünü de keşfederiz.²²⁸

Hockett'in *A Course in Modern Linguistics* adlı eserinde öne sürdüğü görüşü tekrar hatırlarsak: "Yaklaşık olarak aynı bilgiyi taşıyan fakat linguistik yapı bakımından farklı olan aynı dildeki iki sözce, üslûp bakımından farklıdır, denilebilir; 'He came too soon.' (Çok çabuk geldi.) ve 'He arrived prematurely.' (Erken geldi.) örneklerinde olduğu gibi."²²⁹ Hockett'in bu tezini doğrulayan benzeri bir örneği Arap edebiyat tarihinden bir anekdotla teyit etmek istiyoruz.

el-Asmaî kendisinin şahit olduğu, Arap dili ve edebiyatının önde gelen isimleri arasında geçen bir olayı bize şöyle nakleder: "Beşşâr'ın yanındaydım, Ebû Amr İbnü'l-Alâ (ö.771) ile Halefû'l-Ahmer (ö.796) çıkageldiler. Gayet saygılı bir şekilde selam verip, 'Yeni ne var, ey Ebû Muâz?' dediler. Bunun üzerine Beşşâr kendilerine yeni şiirlerini okudu ve onlar da bu şiirleri son derece mütevâzı bir şekilde yazdılar. Derken o gün öğle oldu onlar da müsâade alıp gittiler."

"Yine böyle bir gün sohbet esnasında Beşşâr'a;

– Selm b. Kuteybe için yeni kasîde yazmışsın? dediler. O da 'doğrudur' dedi.

– Söylendiğine göre oldukça fazla sayıda az bilinen kelimelere (garîb) yer vermişsin ama! dediler. Bunun üzerine şöyle dedi:

– İşittiğim kadarıyla Selm bu tür kelimelere meraklıymış, ben de bilmediği kelimeleri kullanayım istedim.

Bunun üzerine kasîdeyi kendilerine okumasını istediler. O da başlangıç beyti aşağıda yer alan kasîdeyi okudu:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ – إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

Anlamı: 'Öğle sıcağı basmadan erken davranın arkadaşlar! Başarı erken davranmaktadır.' Bunun üzerine Halef,

– 'بَكْرًا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ' yerine, 'إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ' deseydin daha güzel olurdu, dedi.

²²⁸ el-Ma'tûk, "Mefhûmu'l-Üslûb", s. 16.

²²⁹ Ullmann, *Language and Style*, s. 102; *Meaning and Style*, s. 40; Hough, *Style and Stylistics*, s. 6.

Beşşâr:

– Ben bu kasîdeyi bedevî tarzında yazdım ve ‘ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحُ فِي التَّبَكِيرِ ’ dedim. Eğer ‘ بَكْرًا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبَكِيرِ ’ demiş olsaydım, müvelledîn tarzı olmuş olurdu ki diğerine benzemez, kasîdeye de uygun düşmezdi, dedi.”²³⁰

Görüldüğü gibi Beşşâr, kelimelerin yerini değiştirmekle yapıda meydana gelecek değişikliğin farkına varmış ve Halefû’l-Ahmer’in teklif ettiği alternatif ifâde formunu, sırf anlatıma yansıtmak istediği değere, yakalamak istediği bedevî üslûba uygun olmadığı gerekçesiyle tercih etmemiştir. Bu bağlamda, daha önce Bloomfield’tan naklettiğimiz cümleyi tekrar etmeliyiz: “*Biçim olarak farklı ifâdelerin her zaman farklı anlamlara gelmesi husûsu, iyi test edilmiş dilbilimsel bir hipotezdir.*”²³¹

Kelimeler ifâdeye dönüştükten sonra, içimizde birtakım duygular canlandırıp zihnimize kimi düşünceler taşırlar. Bunlardan hareketle kaynak birim hakkında bir dizi bilgiye ulaşma imkânı elde etmiş oluruz. Bunlar:

- Yazarın sâhip olduğu bilgi birikimi ve tecrübesinin yanı sıra, bunları elde edişi, içselleştirmesi ve dönüştürmesi noktasındaki kapasitesini de öğrenmiş oluruz.
- Bu bilgi birikimi ve tecrübelerinden yeni düşünce ve anlamlar üretmesi noktasında yazarın sâhip olduğu zekâ kapasitesini de idrak ederiz. Böylece yazarın ne öğrendiğini ve öğrettiğini, kimden etkilendiğini ve kimleri etkilediğini, yeni ne getirdiğini ve neyi taklit ettiğini anlamış oluruz.
- Aynı şekilde, yazarın, çevresiyle, yakın ve uzak çevresiyle, girmiş olduğu etkileşimin gücünü kavrar, fikrî duruşunu ve psikolojik eğilimlerini öğrenmiş oluruz. Böylece yazarın zihniyet dünyâsı; bağlantıları, eğilimleri hatta biyolojik salgılarına varıncaya kadar bütün unsurlarıyla ortaya çıkmış olur.²³²

Üslûbun kaynak birim hakkında okura sunabileceği imkânlar dünyâsına temas ettikten sonra şu şekilde bir tanım teklifinde bulunabiliriz:

²³⁰ el-Cürcânî, *Delâilü’l-Î‘câz*, s. 272, 273; Şeyh Emin, Bekrî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye fî Sevbihâ’l-Cedid*, (ilmü’l-meâni) Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, Beyrut 1982, I. 41, 42.

²³¹ Hough, *Style and Stylistics*, s. 4.

²³² el-Ma‘tûk, “Mefhûmu’l-Üslûb”, s. 16.

Üslûp, kaynak birimin, hedef birime vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için dilin ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı kişisel nitelikteki özelliklerin bütünüdür. Hough'un da belirttiği gibi, üslûbun tabiatına dair bakış açımız ne olursa olsun şurası açıktır ki üslûptan bahsederken esasen kastettiğimiz şey seçimdir; belirli bir dilin çeşitli kelime ve söz dizim imkânları arasından yapılan seçim.²³³

Üslûp sâhibi bir yazarda bizi etkileyen sadece yazarın düşüncesi değil, aynı zaman da bu düşüncesini ifâde ediş şeklidir. Örneğin Cemil Meriç'in dillere pelesenk olmuş bir cümlesini ele alalım. “İzmler idraklere giydirilmiş deli gömlekleri.”²³⁴ Bu cümleyi salt düşünce yönüyle ele aldığımızda denilmek istenenin, ideolojilerin, algıları etkisiz, iş görmez hâle getirdiği gerçeği olduğunu görürüz. Cümlemin üslûbundan soyutlanmış düşünce olarak çıplak şekli aşağı yukarı şudur: *İdeolojiler algıları etkisiz hale getirir*. Düşünce aynı, peki okur üzerinde bıraktığı etki aynı mı? İkincisi ders kitaplarında görmeye alışık olduğumuz kuru, yavan, sıradan bir cümle... Demek ki çarpıcılık yalnızca düşünce boyutunda değil, o düşünceyi takdim boyutundadır da...

Bir yazarın üslûbunu çözümlmek, yazarın seçiminde gizli bu özgün ölçütleri tespit etmek ve böylece anlatıma kattığı özellikleri ortaya koymakla mümkün olur. Bu unsurların okur üzerinde ne tür etkiler meydana getirebileceğini belirlemek de aynı şekilde üslûp analizinin bir parçasıdır.

B. Üslûbun Çeşitleri

1. Dönem Üslûbu

Dönem üslûbu, aynı dönemde yaşamış sanatçılar grubunun sâhip oldukları ortak genel bir üslûptur.²³⁵ Bir asırda yaşayan edipler arasında yaygın olan o asrın edebî özelliklerini veya diğer asırlardan farklılık arz eden üslûp özelliklerini yansıtan o devrin genel karakterine, dönemin edebî karakteri denir.²³⁶ Bir dönemi edebî özellikleri bakımından farklı kılan unsurlar, daha dar çerçevede o dönemin

²³³ Hough, *Style and Stylistics*, s. 8, 9.

²³⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 90.

²³⁵ Çetin, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü, Ankara 2004, s. 274.

²³⁶ eş-Şâiyib, *el-Üslûb*, s. 123.

üslûbunun karakteristik özelliğini de yansıtır. Kelime haznesi, imge, cümle yapısı, isimlerin sıfatlara oranı, isim türü kelime gruplarının fillere oranı gibi unsurlar dönem üslûbunun karakteristik özelliğini oluşturur. Bunların hepsi niceliksel ve istatistiksel bir temelde ele alınabilirler. Bu yapıldığı takdirde, çıkan sonucun bilimsel olduğu iddiasında bulunulabilir.²³⁷

Bir başka açıdan devir üslûbuna, belirli zaman dilimi içerisinde yer alan bireysel, tarihsel, felsefî, sanatsal, sosyal ve ekonomik şartlar çerçevesinde ortaya çıkan üslûp özellikleridir de denilebilir.²³⁸ Realite karşısında bulunan bir sanatçının realiteyi kavrayışından ve ifâde edişinden başka bir şey olmayan bir üslûbu olduğu gibi, belli tarihî bir devirde yaşamış olan bir cemiyetin de realiteyi bir duyuş ve kavrayışını yani bir üslûbu vardır. Bu bakımdan sanatçıların üslûbundan bahsedildiği gibi, devirlerin ve cemiyetlerin üslûbundan da bahsedilir.²³⁹

Ortak kültürel alt yapıya, benzer duyarlılıklara ve aynı dil evrenine sâhip olan bir dönem sanatçıları, birbirine yakın bir üslûp oluşturabilirler. Bu sanatçılar hem kendilerine özgü ferdî bir üslûba hem de dönemlerine özgü genel ve ortak bir üslûba sâhip olabilirler.²⁴⁰

Dönem adlandırmalarında daha çok, baskın olan tarihî dönemin adı kullanılır.²⁴¹ Câhiliyye Dönemi, Tanzimat Dönemi ya da Romantik, Klasik Dönem gibi. Meselâ edebiyat tarihinde II. Câhiliyye Dönemi denilince, mîlâdî V. asırdan itibaren Arap Yarımadası'nda sergilenen edebî ürünleri kapsayan ve İslâm'ın doğuşuyla sona eren bir dönem akla gelir.²⁴² Bu dönem, kelimelerin vaz' edildikleri anlamlarda yani temel anlamlarına uygun olarak kullanılmaları; müterâdif kelimelerin çokluğu, öte yandan Arapçaya sonradan girmiş yabancı kökenli kelimelerin azlığı, irap hatasının nâdiren vuku bulması, secisiz, lafız sanatlarından uzak sade bir üslûbun kullanılması ve veciz anlatımın yaygın oluşu ile dikkat çeker.

²³⁷ Hough, *Style and Stylistics*, s. 49. Bu meyanda Sayın Akdemir'in Kur'an'daki çoğul birinci şahıs emirlerin, çoğul üçüncü şahısla müşterek olarak kullanılmasına dair tespiti dönem üslûbuna dair bir özellik olarak kaydedilebilir. Bkz. Akdemir, Salih, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine", *İslâmiyyât*, V. S. 1, Ocak-Mart, Ankara 2002, s. 152-161.

²³⁸ Karakaya, "Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları", s. 127.

²³⁹ Yetkin, *Edebiyat Üzerine*, s. 82, 83.

²⁴⁰ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, s. 275.

²⁴¹ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 121.

²⁴² Mehmed Fehmi, *Târih-i Edebiyât-ı Arabiyye*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul 1917, s. 238; Zeydan, Corcî, *Târihu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Menşûrât Dâr Mektebeti'l-Hayat, Lübnan 1983, I. 28.

Ayrıca cinas, tıbak, tevriye gibi sanatlara yer verme gayretinin görülmemesi²⁴³ de dönem üslûbuna ilişkin kaydedilmesi gereken hususlardır.

2. Nevi (Tür) Üslûbu

Edebiyat sahasında ortaya konan eserlerin ortak yönleri, özellikleri göz önünde bulundurularak yapılan sınıflandırma sonucu ortaya çıkan üslûplardır. Diğer bir ifâdeyle edebiyat ürünlerinin belli özellikleri dikkate alınarak yapılan tasnifler sonucu ortaya çıkan yazı/metin çeşitleri... Tür deyince edebiyatta müşterek/belli konuları, özellikleri, biçimleri, teknikleri ve hatta kural ya da ilkeleri olan eserler akla gelir. Hikâye, roman, destan vb. anlatılar ve şiir bu bağlamda ilk hatıra gelen türlerdir.²⁴⁴ Bunlar Pearson'un belirttiğine göre yazarı kendine uymaya zorlayan, sırası geldiğinde de yazar tarafından zorlanan kurumsallaşmış mecburiyetler şeklinde görülebilirler.²⁴⁵ Gerçekten de tür kavramı üslûp kavramından ayrılamaz. Her türün yalnızca kompozisyonu değil kelime servetini, cümle yapısını, söz sanatlarını ve süslerini belirleyen önceden tespit edilmiş vazgeçilmez ifâde modelleri vardır.²⁴⁶

Üslûp, türün değişmesiyle değişir. Bu biçimsel farklılık öncelikle türün mânevî unsurları bakımından tabiatındaki değişiklikten kaynaklanır ve türün bilgilendirmeye yönelik olması ya da tesir etmeye yönelik olması veya her ikisine yönelik olması gibi işlev ve amaçlardan dolayı kaçınılmazdır. Buna göre, her edebî türün kendine has bir üslûbu vardır; makâlenin kendine has bir üslûbu vardır, kasîdenin kendine has bir üslûbu, roman ya da hitâbetin de birer tür olarak kendilerine özgü üslûpları vardır.²⁴⁷

Bir sistem hüviyetiyle karşımıza çıkan metinde, yapı, ifâde ve konu seviyelerinde yer alan bütün unsurların ferdî olduğunu iddia edemeyiz. Bu da metne vücut veren yapı ve ifâde unsurlarının, ferdî olanlar ve edebiyat geleneğinden kaynaklananlar olmak üzere ikiye ayrılabilceğini düşündürmektedir. Edebiyat geleneğinden kaynaklananlar bizi edebî tür dediğimiz norma götürür.²⁴⁸ Metindeki

²⁴³ el-İskenderî, Ahmed-Inânî, Mustafa, *el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Tarihihi*, Mısır 1924, s. 20.

²⁴⁴ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 489.

²⁴⁵ Wellek, René-Varren, Austin, *Edebiyat Teorisi*, (Çev. Ömer F. Huyugüzel), Akademi Yay., İzmir 1993, s. 201.

²⁴⁶ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 70.

²⁴⁷ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 121.

²⁴⁸ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 103.

ferdî unsur ve kullanımlar ise ferdî üslûbu gösterir. Bu durum ise aynı edebî tür içinde farklı üslûpların varlığının sebebini açıklar. Üslûbun genel ve özel olmak üzere iki ayırt edici özelliği vardır: Genel özellik, şiir, hitâbet gibi edebî türlerin belirlediği özelliklerdir. Husûsî özellik ise yazara âit özelliklerin bütünüdür. Meselâ bir edebî tür olarak hitâbetin belirlediği genel bir üslûp özelliği vardır. Öte yandan Haccâc'ın hutbesi söz konusu edildiğinde bu genel özelliklere Haccâc'ın mizâcî, huyu, karar mekanizması, kelimeleri ve ibâreleri gibi hatibi başkalarından ayıran ferdî üslûp özellikleri eklenir. Şiirin de aynı şekilde, vezniyle, kâfiyesi ve mûsikîsiyle temâyüz eden bir nevi üslûbu vardır. Ama meselâ el-Mütenebbî'nin üslûbu denilince, şâiri, düşünce, ifâde ve tavır noktasında Ebû Temâm, el-Buhturî ve el-Mearrî gibi diğer şâirlerden ayırt eden ferdî üslûp özellikleri akla gelir.²⁴⁹

Edebî türler başlığı altında üslûbu, edebî üslûp ve ilmî üslûp şeklinde iki alt başlık altında inceleyebiliriz. Bu iki temel üslûp çeşidinin zihinde oluşum aşamaları şu şekildedir:

1. Adım: Yazar için ilk adım duygu ve düşüncelerini ifâde için kullanacağı edebî türün seçimidir. Makâle, mektup, kasîde vs.

2. Adım: Ciddiyeti, tesir gücü ya da hedef kitlesine uygunluğu sebebiyle, edebî tür ve konusu için önemli ve uygun gördüğü düşüncenin seçim aşamasıdır.

3. Adım: Yazarın, ister sentez ister analiz yolunu tercih etsin, zihinde bu seçilen düşünceleri kendileriyle istenen sonuçlara ulaşılacak şekilde dizayn etmesidir.

4. Adım: Bu dizayn aşamasından, ortaya konan fikirlerin açık ibârelerle ifâdeye konması aşamasına intikal edildiğinde, söz konusu ibâreler zihinde tasarlanmış bu düşüncelerin ilmî ya da edebî üslûbunu oluşturur.²⁵⁰

a) Edebî Üslûp

Edebî üslûp şu üç unsurla bütünleşir: Düşünce, biçim ve ibâre. Aynı şekilde düşünce, biçim ve ibâreyi ele alan *seçim* de üslûpla ilgili bir iştir. Edebî üslûp, konuya en uygun olan şekliyle söz konusu unsurlar hakkında tasarrufta bulunma

²⁴⁹ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 123.

²⁵⁰ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 50.

hakkına sâhip olan ifâdeyi koyma tarzıdır. Burada bir de *duygu* unsuru vardır ki edebiyatta, söz ve sözün ruhuna götürdüğü kabul edilen unsurdur. Bu unsur oldukça önemlidir. Öyle ki, edip çoğu zaman duygusunu ifâde etmek için duygunun dili ve tasvir aracı olan hayâle ihtiyaç duyar ve o duyguyu okurun iç dünyâsında yeniden diriltir. Duygu, edebiyatta, açıklamaksızın ya da doğrudan açık bir şekilde temas etmeksizin esere güzellik katan üslûba ilişkin bir unsurdur. Yazar, ne zaman duyguyu ele alıp incelemek sûretiyle *an* ve *mekânı* ve bunların okur üzerindeki etkilerini beyân etmek isterse, o zaman sadece bir yazardan değil, bilim adamı bir yazardan söz ediyoruz demektir.²⁵¹

Bu konuda kendisi de bir üslûpçu olan Ahmet Haşim (d.1887-1933)'in görüşlerine yer vermek istiyoruz: “ ‘Üslûp’ ya ‘sıfat’ların intihabı, tenevvüü ve nedreti veyahut cümle aksamının husûsî bir nizama göre tertip ve terkibiyle vücut bulur. Üslûbun merkez-i mihanikiyeti ‘kelime’ değil cümledir. Onunçün sıfatların hüsn-i intihabı ‘yeni’ değil fakat ancak ‘renkli’ bir üslûp vücuda getirmeğe kifayet edebildiğiçün, bu vasıta ile elde edilecek bir üslûp bid’ati, erişilmesi nisbeten kolay ve binaenaleyh dûn bir üslûpçuluk kademesi teşkil eder. (...)”

“Cümle aksamının yeniden tertibi (mevsufa göre sıfatın birini tağyir, fiillere, edatlara yeni mevkiler bulmak ilh.) üslûbun en canlı ve en müteharrik bir unsuru olan (cümle mişvârı-ritm)i temin eder ki bu sahada muvaffakiyet büyük bir muharrir için bile nâdir bir zafer teşkil eder. Bütün bunlardan maada üslûpçu için her türlü hünarlere küşade geniş bir saha daha vardır ki o da cümlelerin musikisidir. Cümle musikisi, her kelimenin cümledeki mevkiini, diğer kelimelerle olacak temas ve tesadümden ve esrarengiz izdivaçlardan mütehassıl, tatlı, mahrem, havai veya haşin sese göre ve musammem bir âhenk endişesine tebean tayin ve bu müteferrik kelime âhenklerini, cümlelerin umumi revişine tâbi kılarak mütemevviç, seyyal, muzlim veya muzî ağır veya seri hislere, kelimelerin manası fevkinde cümlelerin musiki temevvücatından nâ-mahdut ve müessir bir ifâde bulmaktır.”²⁵²

Edebî üslûp; nesir, şiir ve hitâbet olmak üzere üç kısımda incelenebilir:

²⁵¹ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 52, 53.

²⁵² Hâşim, Ahmet, “Şiirde Mana”, *Dergâh*, VIII, 5 Ağustos 1337 (1921). [Demirci, İbrahim, *Muhteva ve Şekil Hususiyetleriyle Ahmet Hâşim’in Nesir Dünyası*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 508’den naklen.]

aa. Nesir

Duygu ve düşüncelerin, şiirdeki biçimsel özelliklere bağlı kalmadan düz ve serbest bir şekilde anlatılmasıdır. Şeklî sınırlamalar olmadığından nesir çeşitli bilim dallarının ve alanların bilgi aktarımında kullandığı en önemli vâsıtaadır. Aynı zamanda *düşünce egzersizi* olan düz yazı, düşüncelerin anlatılmasına oldukça elverişlidir. Tarih, felsefe, fen, eleştiri, deneme, edebiyat tarihi, vb. dallarda nesir daha ziyâde bilgi aktarmak, îzah etmek, açıklamak, yorum yapmak amacıyla kullanılır. Bu türlerin kullanıldığı nesirlere *ilmî nesir* denir. Hikâyeye, roman ve tiyatro gibi edebî türlerde nesir, *hikâyeye etme* vâsıtasıdır. Mektup ve hâtıra türünde ise duyguların sergilenmesine hizmet eder. Bu türlerin kullanıldığı nesirlere ise *edebî nesir* denilir. Dolayısıyla nesir hem ilmî hem de edebî konuların anlatım aracıdır. İlmî nesirle edebî nesir arasındaki en temel fark ise duygu unsurudur.

Nesirdeki temel birim cümledir. Aynı düşüncenin açılımına, açıklanmasına, anlatımına dair cümleler birleşerek paragrafları, paragraflar da metni meydana getirir.²⁵³ Şiir ve nesrin hangisinin önce ortaya çıktığı konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. Araştırmacılar düşünmeye ve özel bir hazırlığa ihtiyaç duyan nesrin, şiirden daha sonra ortaya çıktığı konusunda hemfikirdirler.²⁵⁴

Nesrin insanlık tarihinde ortaya çıkış hikâyesine dair, Mısırlı edip ve düşünür Tâhâ Huseyn şunları söyler: “Şiir hayatın belli bir döneminde ortaya çıkmış bir ihtiyaç hâlidir. Bu dönem sona erince şiirin de işlevi sona ermiştir. Böylece nesir, bu yeni şeyleri tasvir etmek üzere şiirin halefi olarak ortaya çıkmıştır. Şiir önceleri bir ihtiyaçtır, daha sonraki aşamada ise bir tür süs ve lüks hâline gelmiştir. Hayatın her ikisine de ihtiyacı vardır. Edebî bir tarihe sâhip olan milletlerin tarihine baktığımız zaman bunlarda şiir ve nesrin olduğunu görürüz. Yine görürüz ki edebî hayatları şiirle başlamıştır ve şiir, nesrin bulunmasından çok uzun zaman önce mevcuttur. Burada nesir denilince edîbin anladığı anlamda bir nesir kastedilmektedir.”

“Edebiyatı olan topluluklar, duygu ve temâyüllerini nesirle dile getirmeden önce haz ve acılarını şiirle dile getiriyorlardı. Şiir onların edebî diliydi. Ne zaman ki bu topluluklar gelişti, idrak seviyeleri terakki etti, siyâsî ve toplumsal düzenleri

²⁵³ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 352.

²⁵⁴ Belba‘, Abdülhakîm, *en-Nesru'l-Fennî ve Eseru'l-Câhız fîhi*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1975, s. 10.

değiştirdi ve başka topluluklarla iletişime geçtiler; işte o zaman daha önce olmayan birtakım görüş ve fikirler ortaya çıktı. Böylece bu düşünceleri tanzim etme, tanımlama ve beyân etme gereğini duydular. Şiir bunda yetersiz kalınca, bu ihtiyaçlarını şiirden daha geniş bir şeyle; nesirle ifâdeye mecbur kaldılar.”²⁵⁵

Cemil Meriç (d.1916-ö.1987) de meslektaş Tâhâ Huseyn ile aynı görüştedir ve düşüncelerini daha şiirsel bir anlatımla şöyle dile getirir: “Nazım, imkânlarını araştıran düşünce: hatalarını bağışlatmak için musikinin yardımına muhtaç; musikinin yani veznin, kafiye’nin. Nazım: ifadenin çocukluğu: sevimli ve serkeş. Nesir bütün nazımları kucaklayan bir orkestra: girift ve kâmil. Kur’an mensurdur: Yedi Askı şairlerini secdeye kapandıran bir nesir.”²⁵⁶ Hayal ve duygu dili kabul edilen nazımın aksine, nesir daha ziyâde aklın kontrolündedir.

Şiirde kelimeler; tonuyla, anlamıyla tasvir ettiği ses, renk ve psikolojik eğilimleri gösteren seçkin kelimelerden olup bayağı bir anlama sâhip olmamalıdır. Böylelikle şiir; mûsikî ve resim niteliği kazanmaya çalışır. Özellikle kelimeler, hareket ya da tabiat seslerini çağrıştırdığı ya da duygusal bir niteliğe sâhip olduğu zaman...²⁵⁷

Edebî nesir de -şiir derecesinde olmasa da- bu özelliği elde etmeye çalışır. İbnü’l-Esîr (ö.1239) bu konuya dikkat çekerek şöyle der: “Öyle kelimeler vardır ki nesirde değil de şiirde kullanılması güzeldir.”²⁵⁸ İbnü’l-Esîr buna, şâir Buhturî (ö.897)’nin Kisrâ’nın sarayını tavsif ederken kullandığı (مَسْمُورٌ) kelimesini örnek olarak verir.²⁵⁹ Şâyib’e göre, kelimeyi nesre değil de şiire uygun yapan husus, sâhip olduğu müzikalitedir. Bir diğer sebep de kelimenin içerik olarak bilgilendirmek gibi bir nitelikte kayıtlı olmamasıdır.²⁶⁰

Teşbih, mecaz, kinâye, tıbak ve hüsn-ü ta’lîl gibi hayalî şekiller şiirde daha güçlü ve daha güzeldir. Nesirde ise îcaz, îzah ve etki fonksiyonunu görür. Bu yüzden kinâye ve istiâre nazımda, teşbih ise daha çok nesirde kullanılır. Çünkü şiirin işlevi, etki ve heyecan uyandırmaktır. Nesrin vazîfesi ise bilgilendirmek ve aklı

²⁵⁵ Huseyn, Tâhâ, *min Hadîsi’s-Şiir ve’n-Nesr*, Dâru’l-Me’ârif, Mısır ty., s. 22, 23.

²⁵⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 82.

²⁵⁷ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 67.

²⁵⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, (Tah. Muhammed Uveyda), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I. 166.

²⁵⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, I. 166.

²⁶⁰ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 68.

beslemektir. Şiirdeki yapı, takdim ve tehir bakımından nesre göre daha özgürdür. Şiirdeki biçimsel zorunluluklar, sentaks yapısındaki birtakım değişiklikleri gerekli kılabilir. Nesirde ise bu yalnızca anlama ilişkin bir sâikle ya da sanatsal bir gerekçeyle olabilir.²⁶¹

ab. Şiir

Söz sanatlarının en eskisi olan şiir, edebî üslûbun kaçınılmaz olarak kullanıldığı bir edebî türdür. Ölçülü ve kâfiyeli olan şiirlerin genel adı manzûmedir. Kuşkusuz ki her manzûme şiir değildir. Manzûmenin ya da genel anlamda sözün şiir katına yükselebilmesi için, okuyanda/dinleyende estetik bir heyecan ve ürperti uyandırması gerekir. Şiirin başlıca özelliği güzellik duygusunu harekete geçirmesidir.²⁶²

Şiirin nesirden en belirgin farkı, okunduğunda anlamla birlikte bir âhenk, bir ritim duyurmasıdır. Biçim olarak da şiir nesirden ilk bakışta ayrılır. Nesirde ağır basan unsur *bilgilendirme* iken şiirde ağır basan *tesir*dir. Nesir ne denli edebî, ne kadar sanatsal olursa olsun daima tespitçi tabiatına ve muhakemeye dayanan aslına temâyül eder. Nitekim bu özelliği, ilmî nesirde kendini açıkça gösterir. Öte yandan şiir ne kadar düşünceye dayalı olursa olsun, sembolik tabiatına ve mûsikîye kayar. Nesirde asıl olan düşünce olup duygu yardımcı unsurdur. Şiirde de asıl olan duygu olup, düşünce yardımcı unsurdur.²⁶³

Nitekim bu konuda Ahmet Haşim de, “*Nesirde üslûbun teşekkülü için zarurî olan anâsırın hiçbirisi şiir için mevzu-ı bahs olamaz. Şiir ile nesir, bu itibarla, yekdiğeriyle nisbet ve alâkası olmayan, ayrı nizamlara tâbi, ayrı sahalarda, ayrı eb’ad ve eşkâl üzere yükselen, ayrı iki mimarîdir.*” demek sûretiyle nesirle şiir arasındaki farka işâret etmektedir.²⁶⁴

²⁶¹ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 69.

²⁶² Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 436.

²⁶³ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 63.

²⁶⁴ Haşim, Ahmet, *Bütün Şiirleri*, (Haz. Asım Bezirci), Can Yayınları, Ankara 1985, s. 204.

ac. Hitâbet

Eşanlamlı kelimelerin kullanılması, atasözleri ve tekrarlara yer verilmesi, seçilen kelimelerin tınılı veciz kelimeler olması, bu üslûbun en bâriz özellikleridir. Üslûbun bu çeşidinde farklı ifâde formlarının kullanılması, duraklamaların güçlü ve etkileyici olması yerinde olur.²⁶⁵ Hitâbetin temel amacı hedef kitleyi etkilemeye yöneliktir.

b) İlmî Üslûp

Nevi üslûbu çerçevesinde üslûba ilişkin en temel ayrım ilmî üslûp ve edebî üslûp şeklindedir. İlmî eserlerle edebî eserler arasındaki üslûp farklılığına dair şu tespit gayet önemlidir: İlmî eser ne denli edebî görünürse görünsün dili bir araç olarak kullanır, edebî eserin ise -yazarın görüşü ne olursa olsun- başlıca amacı dildir, bir bakıma varlığı onunla aynileşir. Roland Barthes (d.1915-ö.1980)'in edebiyat adamını, dünyânın *nasılını nasıl yazmalıya* dönüştüren kişi olarak tanımlaması bundandır.²⁶⁶

İlmî üslûp, bilim dalının özellikleri göz önüne alınarak tekâmüle ve faydaya yönelik sistemleri kullanmak ve geliştirmek; sosyal bilimlerde soyut düzeylere taşıyacak şekilde, fen bilimlerinde ise daha somut düzeyde iletişim tarzları ve araçlarının kullanılması, şeklinde özetlenebilir.²⁶⁷

Bilimsel bir makâlede, üslûp alanı tam anlamıyla sınırlı, seçim alanı son derece dardır. Duygular bilimsel bir makâlenin hep dışında tutulur, yazarın tavrı (okura karşı olan tutumu) tarafsızdır, kelime oyunları gereksizdir ve tabu olarak algılanır. Fakat bu tür sınırlamalar içerisinde bile üslûba yönelik seçim imkânı hâlâ mevcuttur. Araştırma konusunu açıklamak, bu araştırmada kullanılan deney araçlarının tanımlanması, çıkan sonuçları farklı biçimlerde -kısa ya da ayrıntılı, açık ya da üstü kapalı- ifâde etmek mümkündür. Tüm bunlardan başka bilimsel makâle; merak uyandıracak, deneyin sonucuna dair gerilimi uygun zaman için hep üst düzeyde tutacak, uyandırılan merakın da belli noktalarda mantıklı ve psikolojik

²⁶⁵ el-Cârim, Ali-Emin, Mustafa, *el-Belâğatü'l-Vâdîha*, Kahire ty., s. 16.

²⁶⁶ Yücel, Tahsin, "Çeviride Anlatı Dili", *Türk Dili* (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), S. 322, 1978, s. 77.

²⁶⁷ Karakaya, "Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları", s. 127.

olarak tatmin edilebileceği bir biçimde de kaleme alınabilir. Tüm bunlar bizim üslûp diye adlandıracağımız şeyin parçalarıdır.²⁶⁸

İlmî üslûpta kullanılacak kelimelerin anlamlarının açık olmasına ve çok anlamlı kelimelerden olmamasına özen gösterilmesi gerekir. Aynı şekilde, kelimelerin diziminde de kolaylık ve açıklık esas alınmalıdır ki, lafız anlamı olduğu gibi yansısın ve böylece metnin anlaşılmasında tahmin, tevcih ve tevillere gerek duyulmasın.²⁶⁹ Edebî üslûpta kullanılan dil ise bağlama bağlı bir dildir ve çok anlamlıdır. Yani kullanılan kelimelerin hangi çağrışımları taşıyacakları, bağlamdan anlaşılır.²⁷⁰

İlmî üslûbun zihinde teşekkül sürecine de kısaca temas etmek gerekirse; yazar, önce *değeri* ya da (muhâtabın içinde bulunduğu duruma) *uygunluğu* sebebiyle dile getirmek istediği düşünceyi seçer. Daha sonra, okurun zihninde *anlama* ameliyesini ve düşünceler arasında irtibat ve insicâmı en ideal şekilde gerçekleştirecek şekilde bu düşünceyi dizayn eder. Son olarak da bu dizayn edilmiş, işlenmiş düşünceyi kendisine en uygun lafızlarla ifâde eder. Bunları yaptığı zaman yazar ilmî üslûbu yakalamış demektir.²⁷¹

İlmî üslûp kullanmaktaki amaç, öğretim, bilgiye hizmet, akılları aydınlatmak iken edebî üslûbun amacı okurda heyecan yaratmaktır. Bu ise yazarın gerçekleri, gördüğü ve algıladığı gibi sunması şeklinde olur.

İlmî üslûpla edebî üslûp arasındaki en temel fark, edebî üslûpta düşünce ve fikrin yanı sıra duygu ve heyecanın söz konusu olmasıdır. İlmî üslûbun yapısındaki temel esas ise akla dayalı bilgidir. Üslûbun bu çeşidinde duygu yok denecek kadar azdır. Bu yüzden edebî üslûp duygu gücüne önem verirken ilmî üslûpta ağır basan, düşüncenin irdelenmesidir. İlmî üslûp aklın dili, edebî üslûp ise duygunun dili dersek hata etmiş olmayız.²⁷²

²⁶⁸ Hough, *Style and Stylistics*, s. 9, 10.

²⁶⁹ el-Cârim, Ali-Emin, Mustafa, *el-Belâğatü'l-Vâdîha*, s. 13.

²⁷⁰ Çandar, Tûba, *Murat Belge Bir Hayat*, Doğan Kitap, İstanbul 2007, s. 352.

²⁷¹ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 56.

²⁷² eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 59.

3. Ferdî Üslûp

Konuşan bir insanın, bir yazarın veya bir sanatkârın, anlatmak istediği konuyu kendisine has ifâde biçimiyle dikkatlere sunarken -ileride yer vereceğimiz- birtakım değerlerden yararlanması tabîîdir. Ancak dile âit unsurlar ve onların kullanılmasıyla ortaya çıkan bu değerlerden bazıları, dile âit geleneğe, edebî türe ve döneme bağlıdır; bazıları ise yazıyı kaleme alan insan tarafından kullanılmıştır.

Deloffre şöyle der: “*Ferdî üslûp bir hakîkattir. Bir parça uzmanlığı olan bir Fransız yirmi beyitten oluşan bir şiirin Racine’ye mi yoksa Corneille’ye mi âit olduğunu, aynı şekilde bir sayfalık bir nesrin Balzac’a mı yoksa Stendhal’e mi âit olduğunu kolayca ayırt edebilir.*”²⁷³ Batı dünyâsındaki üslûp çalışmalarını yakından tâkip eden Abdüsselam el-Meseddî’ye göre de, aynı şekilde bir parça uzmanlığa sâhip bir Arap, okuduğu bir paragrafın Câhız’a mı yoksa Ebu’l-Ferec’e mi, Tâhâ Huseyn’e mi yoksa el-Mesadî’ye yahut İbn Haldun’a mı âit olduğunu bilebilir. Hatta müellif bir adım daha ötesine geçerek ilk defa işittikleri bir âyetin Kur’ân’a âit olduğunu ayırt edebileceklerini belirtir.²⁷⁴

Üslûp bakımından incelemek üzere ele aldığımız metinde veya ibârede, döneme ve edebî türe âit olan ifâde biçimleriyle ferdî olanların iç içe geçtiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Bunlardan döneme ve edebî türe âit olanlara Roland Barthes *yazı* (écriture), diğerine de *üslûp* (style) adını vermektedir. Öyleyse üslûp, içeriğin (düşünüşün) formudur. Yazı dış dünyâyı temsil etme şeklidir, hâlbuki üslûp yazıda bir kavramı açıklar. Barthes’in ifâdesiyle *yazı*, içinde üslûbun ifâde edildiği (îzah edildiği) formlar bütünüdür. Yani yazı, bir estetik anlayışın, bir ideolojinin, bir okulun, bir grubun uyduğu, uymak zorunluluğunu hissettiği kurallar bütünü olarak düşünülebilir. Kolektif karakterli olup, sanatkârın içinde yaşadığı kültürden kaynaklanır. Üslûp ise ferdîdir, kaynağını yazarın mizâcından ve tecrübesinden alır.²⁷⁵

²⁷³ Deloffre, Frédéric, *Stylistique et Poétique Françaises*, Paris, 1974, s. 18, 19 (el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 56’dan naklen).

²⁷⁴ el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve’l-Üslûb*, s. 56, 57.

²⁷⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 58.

C. Üslûba Etki Eden Faktörler

Üslûbun, kaynak birimin, hedef birime vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için dilin ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı kişisel nitelikteki özelliklerin bütünü olduğunu belirtmiştik.

Kuşkusuz üslûbu belirleyen ya da farklılaştıran etkenlerin başında üslûp sâhibinin durumu gelmektedir. Zira tanımda geçen “*mesajı en etkili şekilde aktarabilme*” kaydı, üslûp sâhibinin amacı ve bu amaç doğrultusunda konu ve muhâtap açısından hangi ifâde tarzının daha etkili olacağına dair öngörüsüyle alâkalıdır. Burada, öznenin konu hakkındaki görüş ve tavrını belirleyen söz konusu öngörüü oluşturan unsurlar arasında, öznenin yetiştirme tarzı, sâhip olduğu dünyâ görüşü, ilmî ve kültürel müktesebâtı gibi hususları sayabiliriz.

Öznenin iletişim ve edebiyat aracı olan dile hâkimiyeti ve dil imkânlarını kullanmadaki başarısı da özellikle üzerinde durulması gereken bir husustur. Özne, amacına ulaşmak için sâhip olduğu dil imkânları içerisinde muhâtabı açısından hangisinin daha etkili olduğunu belirlerken, muhâtabın konuyla gerek bilgi düzeyi gerekse konu hakkındaki olumlu ya da olumsuz yargıları bakımından ilgisini dikkate almak durumundadır. Nihâyet muhâtabın, konumu açısından özneye girdiği ilişki türü de öznenin seçim tarzını belirleyen etkenler arasındadır.

1. Öznenin Kaynaklanan Etkenler

a) Kişiliği

Kişilik, ferdin kendine özgü ve kendisini ayırt edici davranışların bütünüdür. Kişiliği, bir insanı başkalarından ayıran bedensel, zihinsel ve ruhsal özelliklerin bütünü olarak değerlendirmek mümkündür.²⁷⁶ Mizaç ya da huy ise günlük yaşantı içinde kişiye özgü, oldukça sınırlı, belirli duygusal tepkilerin nitelik ve nicelik bakımından değişmesidir. Çabuk kızmak, sıkılmak, öfkelenmek, neşelenmek hareketli ya da hareketsiz olmak vb. bireylere göre değişen, mizaç özellikleri ya da huydur.²⁷⁷

²⁷⁶ Köknel, Özcan, *Kişilik*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, ty., s. 19.

²⁷⁷ Köknel, *Kişilik*, s. 19.

Kısaca, insanın duygulanım ve coşkularının bütünü olarak tanımlayabileceğimiz huy ya da mizaç, kişiliğin bir yanını ya da bir ögesini oluşturmaktadır.²⁷⁸ Buna göre üslûpla kişilik arasında ilgi kurmak demek, bir yerde insanın gelişme evrelerinde gerçekleştirdiği bütün bağlantıları, tecrübeleri ve temâyülleri ile sâik (güdü) ve insiyaklarının (içgüdü) bütünüyle ilişki kurmak demektir. Kişilik bağlamında üslûbun değişkenliği bireyin tarihselliği içerisinde yer alan ilişkiler ağının karmaşıklığından kaynaklanmaktadır.

Kâdî Cürcânî (d.948-ö.1001) insan tabiatı ve üslûp konusunda şu tespiti yapar: “İnsanlar bu konuda farklı farklıdır; birinin şiiri rakik iken diğerininki sert, birisinin söyleyiş tarzı kolayken diğerinin telaffuzu zor olabilmektedir. Bu, mizaç ve tabiat farklılığından dolayı böyledir. Zira sağlam lafız sağlam tabiatın peşinden gelir, sözün yumuşaklığı yaratılıştaki yumuşaklık ile doğru orantılıdır. İnsan bunu yaşadığı asırda, muâsırları arasında müşâhede edebilir. Tabiatı sert olan insanların lafızlarının sert, sözlerinin çetrefil, hitaplarının engebeli arazi gibi olduğunu görürsün. Hatta belki de bunu kullandığı lafızların ses yapısında, mûsikîsinde bile müşâhede edebilirsin.”²⁷⁹ Bu şahsiyet-üslûp uyumunu Mütenebbî ile Buhturî’nin; Cerîr ile el-Ferazdak’ın şiirlerini karşılaştırdığımızda görebiliriz. Nitekim İbnü’l-Esîr (ö.1239) de Cerîr ve Ferazdak’tan verdiği mukâyeseli örneklerle bu ilişkiyi teyit eder.²⁸⁰

Edebî eser, edîbin şahsiyet ve kendine özgü çizgilerinin yansıdığı bir aynaya benzer. İnsanlar nasıl ki dış görünüşleri, iç dünyaları, aklî ve duygusal melekeleri bakımından birbirlerinden farklılık arz ediyorlarsa, tabîî olarak kişiliklerini ifâde eden üslûpları da farklılık arz edecektir.²⁸¹

b) Amacı

Öznenin, mesajını hedef birime gönderirken bu eylemi hangi amaçla yaptığı önemlidir. Yalnızca *bilgilendirme* amacına yönelik bir tavır, bir yanlış ya da îtiraza cevap amacıyla sergilenen tavırdan farklı olacaktır. Öznenin sözü söylerkenki

²⁷⁸ Köknel, *Kişilik*, s. 20.

²⁷⁹ el-Cürcânî, Ebû’l-Hasen Ali b. Abdilazîz, *el-Vasâta beyne’l-Mütenebbî ve Husûmihi*, (Tah. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), Beyrut ty., s. 32.

²⁸⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II. 310.

²⁸¹ Bû Mulham, Ali, *fî’l-Üslûbi’l-Edebî*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1968, s. 62, 63.

muhtemel hedefi muhâtabı bilgilendirmek ve buna bağlı olarak karşı taraftan istediği istikamette düşünce ya da davranış değişikliği sağlamaktır. Özne, okuyucuyu veya dinleyicisini eğlendirmek, heyecanlandırmak, şartlandırmak isteyebilir. Bu durumlarda ona bilgi vermek ve bazı hususları öğretmek için seçtiği dil malzemesinden daha farklı unsurlara başvuracaktır.

c) Dile Olan Hâkimiyeti ve Dil İmkânlarını Kullanmadaki Kâbiliyeti

Üslûp, bir yerde dilin her düzeydeki öğelerinin ilgili şekil ve fikir planı için en uygununu seçebilmek²⁸² olduğuna göre, uygun üslûp öğelerini kullanabilmek için o dildeki ifâde zenginliğini iyi tanımak gerekmektedir. Kuşkusuz, yazarın dilin ifâde zenginliklerine olan hâkimiyeti ölçüsünde, ortaya çıkacak üslûbun görünümü de farklı olacaktır. Bir diğer ifâdeyle, üslûp sâhibi amacını gerçekleştirmek için sâhip olduğu dil imkânlarından yararlandığına göre, burada gerek kullandığı dilde sâhip olduğu kelime haznesi gerek ifâde çeşitleri gerekse de dille ilgili başka tecrübe ve birikimleri ister istemez üslûbun belirleyici bir unsur olarak devreye girer. Nitekim şâir, yazar ve edipleri sıradan insanlardan farklı kılan husûsiyetlerden biri de budur.

d) Dünya Görüşü

Bir bireyin ya da bir grup insanın, Evren, Tanrı, insanlık, gelecek ve benzeri konularda sâhip olduğu inançlar, düşünceler, tavırlar ve değerler bütününe; bizi çevreleyen dünya ve içinde yaşadığımız toplumla ilgili felsefî, sosyopolitik, estetik, bilimsel görüşlerin toplamına verilen isimdir dünya görüşü.

Kişinin hayatı ve evreni konu alan, ilişki ve faaliyetlerini düzenleme ve açıklama imkânı veren dünya görüşü, bir toplumsal sınıf, grup, kuşak ya da dînî topluluğa özgü olup, ona dünyâyâ belli bir açıdan bakma imkânı veren inançlar bütünü olmak durumundadır.

Bir dünya görüşü kişinin bilinçli çabalarının, çalışma ve araştırmalarının sonucu olarak benimsenebildiği gibi, bir koşullanma sürecinin sonucunda da

²⁸² Yıldız, Cemal, “Üslûp İncelemesinde Ortak Yaklaşım Arayışı ve Bir Tahlil Denemesi”, *Anadili Dergisi*, XXXIII, 5, 2004, s. 14.

oluşabilir. İşte bu bağlamda dünya görüşü, kişinin dünyâyâ baktığı, dünyâyı yorumladığı genel pencereye, genel perspektife karşılık gelmektedir.²⁸³

Bu duruş ve bakış şekli ister istemez iç dünyâsında ve çevresinde olup bitenleri tabîî ya da edebî bir dille aktarmak durumunda olan insanın dili kullanım sürecine, şekline ve üslûbuna tesir edecektir. Bir ateistin Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki sözleri, sadece içerik olarak değil, üslûp olarak da bir mümininkinden farklı olacaktır. Sıradan bir insanın kapitalizm hakkındaki sözleri ile sosyalist dünya görüşüne sâhip bir diğerkinki kaçınılmaz olarak farklı olacaktır. Bu süreçte üslûp, anlatıma konu olan olay ve olguları dünya görüşümüz çerçevesinde nasıl ve nerede konumlandırıdığımıza bağlı olarak değişiklik arz eder.

e) Yetiştği Ortam

Yazarın yaşadığı toplumsal ve tabîî ortamdır. Tabîî ortam, hayvan ve bitki dokusu da dâhil olmak üzere beldenin iklim, tabiat şartları ve coğrâfî konumunu ifâde eder. Bu tabîî ortam, sakinlerinin yaşam tarzları ile huy ve mizaçları üzerinde büyük oranda belirleyici bir etkiye sâhiptir.²⁸⁴ Bir edebiyatçının eserine, eserinde işlediği temalara ve nihâyet üslûbuna, yetiştği ortamın, yetiştirme tarzının tesir etmesi kaçınılmaz gibidir.

Buna dair Arap edebiyat tarihindeki en çarpıcı örnek öyle zannediyoruz ki Ali b. Cehm (ö.863) adındaki bedevî şâirin Halife Mütevekkil ile yaşamış olduğu şu hadisedir. Rivâyet edildiğine göre bu bedevî şâir oldukça sert bir mizâca sâhiptir. Bir gün Halife Mütevekkil'in huzuruna çıkar ve halifeyi methetmek üzere, “*Sen sadakatte köpek, zorlukları aşmakta keçi gibisin.*” anlamına gelen şu beyti söyler:

أنت كالكلب في حفاظك للودِّ – وَ كالتَّيس في قِراع الخُطوب

Mütevekkil karşısındakinin şiir gücünü ve maksadındaki inceliği kavrar ve bilir ki bu şahıs sürekli bâdiyede kalıp şehir hayatına karışmadığı için, yapmış olduğu benzetmeler çevresinde görmüş olduğu şeylerden ibârettir. Bu yüzden kendisinin şehir hayatıyla iç içe manzaralı bir yerde ikâmet ettirilmesini ve güzel yiyeceklerle beslenmesini emreder. Halifenin emri yerine getirilir. Bedevî, Dicle kıyısında,

²⁸³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 274.

²⁸⁴ Bû Mulham, *fî'l-Üslûbi'l-Edebî*, s. 63.

yakınlarında köprü olan, içinde ruhlara safâ veren meltemlerin estiği güzel bahçeli bir evde ikâmet ettirilir. Çoğu zaman atıyla gezintiye çıkar, Bağdat'ın mahallelerini gezer, oradaki hareketliliği, tabiatın güzelliğini görür ve kaldığı yere döner. Önde gelen edipler kendisini meclis ve sohbetlerine alırlar. Bu şekilde bir altı ay geçtikten sonra, Halife Mütevekkil şiir okuması için bedevîyi tekrar huzuruna çağırır ve halifeyi köpek ve keçiye benzeten aynı şâir bu sefer şu beyitle başlayan bir kasîde okur:

عُيُونُ الْمَهَامِ بَيْنَ الرُّصَافَةِ وَالْجِسْرِ – جَلْنُ الْهَوَى مِنْ حَيْثُ أَدْرَى وَلَا أَدْرَى

Anlamı: “*Rusâfe ile köprü arasındaki mevkide, billur tenlilerin gözleri, getirdiler aşkı bildiğim ve bilmediğim yerden.*”²⁸⁵

Bunun üzerine Halife şunu söyler: “Vallahi incelik ve letâfetten eriyecek diye korktum.”²⁸⁶

Sürekli çölde yaşamış, çevresinde vefa ve dayanıklılık konusunda köpek ve keçiden başka örnek olmayan bu bedevî şâir, ortam değiştirip hayal dünyası genişleyince edebî ürünü de üslûbu da değişmiştir.

Ortamla üslûp arasındaki ilişkiyi sadece ferdî üslûp açısından değil dönem üslûbu açısından da gözlemlemek mümkündür. Zira aslında edebiyatta farklı dönemlerde görülen değişiklikler, bir yerde zaman içinde ortam ve anlayışta ortaya çıkan değişimlerin tabîî bir sonucudur. Câhiliyye şiirine baktığımız zaman, bize çöl hayatını ve bedevî yaşam tarzını resmettiğini görürüz. Bu döneme âit şiirlerde kelimelerin ses yapıları deve gibi haşin, işlenilen temalar yabanî hayvanlar gibi vahşidir, kullanılan imgeler çölün kuraklığını, üslûpları ise sert kayaları andırır.²⁸⁷ Arapların şehirli hayata geçmeleriyle birlikte, ortamın değişmesine bağlı olarak edebî üslûpta da değişim gözlenmiştir. Nitekim Emevî, Abbâsî ve modern zamanlardaki edebî ürünler üslûp bakımından Câhiliyye Dönemi üslûplarına benzemez.

²⁸⁵ Şiirin devamı ve şâirin hayatına dair anekdotlar için bkz. el-Kerîmî, Hasen Saîd, *Kavlün alâ Kavl*, Dâr Lübnân li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Beyrut 1975, III. 239-241; Zeydan, *Târihu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, I. 384-385.

²⁸⁶ Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 53, 54.

²⁸⁷ Bû Mulham, *fî'l-Üslûbi'l-Edebî*, s. 63.

2. Muhâtaplan Kaynaklanan Etkenler

Öznenin yani kaynak birimin, sâhip olduğu dil imkânlarını kullanırken dikkate alması gereken bir diğer husus ise muhâtabın sosyal konumu, özne karşısındaki durumu (tarafsız, ret ya da müteredit konumda olması gibi) ve içinde bulunduğu ruh hâlidir. Muhâtabın konuyla ilgisi, konuya ve özneye karşı muhtemel tavrı -ki bunu kişinin muhâtabı hakkında sâhip olduğu bilgi ve geçmişte yaşadığı tecrübeler belirleyecektir-, özneye muhâtap ilişkisi üslûbun niteliğini doğrudan etkileyen faktörlerdendir. Bir yetişkinin ailesine yazdığı mektupla iş arkadaşına yazdığı mektup ya da bir konuda polemige giren iki köşe yazarının köşelerinde yazmış oldukları açık mektuplar üslûp yönüyle aynı olmayacaktır.

a) Psikolojisi

Üslûbun hedef birim yani muhâtapla olan ilişkisi, çağdaş üslûpbilim hatta edebî tenkidin öncesine dayanır. Platon, hitâbete dair diyaloglarında kelâmın muktezây-ı hâle mutâbakatından söz eder. Nitekim bu düşünce belâgat kitaplarında yer almış ve büyük bir ihtimalle -iddialara göre-²⁸⁸ Platon'dan nakledilmiştir.²⁸⁹ Bu düşünceye göre hatibin sözünün, dinleyicilerine yani hedef kitlesine uygun olması gerekmektedir. Daha açık bir ifâdeyle hatip, hitap ettiği kitlenin nasıl bir psikoloji içinde olduğunu bilmek durumundadır ki konuşması üzerlerinde etki bıraksın. Bu yaklaşım hatibin psikoloji konusunda detaylı bilgi sâhibi olmasını zorunlu kılmaktadır. Nasıl ki hatibin konuştuğu konuyla sözü arasında bir uygunluk,

²⁸⁸ Bu iddianın arka planında Arap belâgatının ne kadar özgün olduğu tartışması yatmaktadır. İlk defa Tâhâ Huseyn tarafından atılan bu iddia aleyhte ve lehte pek çok tartışmaya kapı açmıştır. (İddiaya Tâhâ Huseyn tarafından yapılan bir atıf için bkz. Huseyn, *min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr*, s. 77.) Muktezây-ı hâl mefhumunun Arap belâgatine âit olup olmadığı meselesi de bu tartışmanın sadece küçük bir parçasıdır. Prof. Dr. Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ* adlı eserinde bu tartışmalara yer verir ve Tâhâ Huseyn'in iddialarını, muktezây-ı hâl kavramının Cahiliyye Döneminde de lafız ve içerik olarak mevcut olduğuna dair deliller getirmek sûretiyle çürütmeye çalışır. (Bkz. Abbâs, Fadl Hasen, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, Dârü'n-Nur, Beyrut 1989, s. 177, 178; 189, 190.) Belâgatin tanımında yer alacak kadar önemli bir kavramın belâgat kitaplarında yeterince işlenmemesi, belâgat konularıyla olan ilişkisinin yeterince ele alınmaması gibi sebepler muktezây-ı hâl konusunun belâgat kitaplarına sonradan monte edilmiş, doku uyumsuzluğu olan bir unsur olduğu hissini uyandırmaktadır. Bununla birlikte kökeni ne olursa olsun Arap belâgat tasavvurunun bu anlayış çerçevesinde inşâ edilmiş olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Kanaatimizce bu ve benzeri sebeplerden dolayı söz konusu iddia üzerinde soğukkanlılıkla durulmalıdır.

²⁸⁹ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 236.

mutâbakat varsa, sözüyle hitap ettiği kesim arasında da bir mutâbakat, bir örtüşme olmalıdır. Bunun için de hatibin hitap ettiği kimselerin mizaçlarını bilmesi gerekir.²⁹⁰

Edebî eserin kıymetini, hedef kitlenin durumunu dikkate alıp almamasıyla ölçmek mümkündür. Hedef birim, ibâre kendisine uygun olduğu ölçüde etki altında bırakılır. P. Guiraud, üslûbu, *okuru iknâ etmek ve hoş vakit geçirtmek için söylemin büründüğü renkler cümbüşü* olarak tanımlar; De Laffer de üslûbu *bizi hâkimiyeti altına alan ibârenin hükümdarı* olarak kabul eder.²⁹¹

b) Kaynak Birime ve Konuya Karşı Tutumu

İletişim sürecinde yazar ile okuyucu arasında sadece *mesaj* ve onun sunuluş tarzı yer almaz. Aynı zamanda okuyucunun zihninde yazar hakkında -imaj ya da vizyon denilen- önceden var olan işâretler önemli bir rol oynar. Bir konunun ya da argümanın aktarımında kendi bakış açımızın yanı sıra, iletişimde bulunduğumuz kişinin ya da okuyucunun bakış açısının bizim metnimizde yer alıp almayacağı sorunu da etkili olmakta, dolayısıyla üslûpta önem kazanmaktadır.

Düşünüş tarzımıza göre dünyadaki fenomenleri okuyucu/dinleyici için yorumlarız. Bundan dolayı etkilemeyi amaçladığımız bir konuşmada ya da metinde, muhâtabı da dikkate alır, dünyâyı ve olayları yeniden yansıtırken kamuoyunun genel eğilimlerini göz önünde bulundurduğumuz oranda başarı elde edebiliriz.

Habermas’a göre bireyin içinde sübjektif bir iç dünya vardır. Sosyal davranışlarımızı ve iletişimimizi bu iç dünyamız belirler. İç dünyamızı kültürel geleneklerimiz, dilsel ifâdeye dönüşmüş yorumlama örneklerimiz, bilgi çerçevemiz, değerler sistemimiz, mutlak doğrularımız vb. oluşturur. Sübjektif olan bu iç dünyamız vâsıtasıyla objektif olan dış dünya ile iletişime geçtiğimizde, stratejik olarak belirli tarzda, muhâtabımızın sübjektif olan iç dünyâsını etkilemeyi amaçlarız. Bu etkileme üç çeşit olabilir;

- Muhâtabın iç dünyâsında var olan yorumlama mekanizmalarının yerine yenilerini yerleştirmek.

²⁹⁰ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 236.

²⁹¹ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 25; el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 79.

- Muhâtap için kesinlik ifâde eden dünyâyı yorumlama şekillerini, muğlak, şüpheli, izâfî duruma getirmek.
- İzâfî durumları mutlaklaştırmak.

Bilindiği üzere iletişim kurmaktan maksat anlaşılmaktadır. Her insanın dünyâyı algılaması farklıdır. İnsanların dünyâyı algılamalarında kendi paradigmaları yani zihinsel haritaları belirleyici olur. Zihinsel haritalar arazinin kendisi olmayıp, arazinin nasıl olduğunu ya da nasıl olması gerektiğini gösterirler. Habermas'ın iç dünya, Covey'nin ise zihinsel harita olarak isimlendirdiği düşünce dünyamız/bakış açımız aslında sübjektiftir. Çünkü bu bakış açımız arazinin kendisi değil, arazinin bizim gözümüzde görünen şeklidir. Bu bakımdan, etkilemeyi amaç edinen bir üslûp kullanımında, dile yansıyan düşüncenin temelini yani zihinsel haritayı tespit ederek ve her insanın farklı bir zihinsel haritası olduğunu düşünerek mesajımızın aktarımında bir strateji belirlememiz gerekir.²⁹² Bu strateji kaçınılmaz olarak üslûbumuza yansiyacaktır.

3. Konu ve Makamdan Kaynaklanan Etkenler

Edebiyatı belli bir konuyla sınırlamak doğru değildir. İç dünyamızdaki hemen her duygu, aklımıza gelen hemen her düşünce, hayal dünyamızdaki her şekil, kısaca her şey sanatsal bir şekilde ifâde edildiği zaman edebî bir değer taşır. Dış dünyâya âit, bitkiden hayvanlara yahut cansız varlıklara dair hemen her manzara edebiyat için malzeme teşkil eder.²⁹³

Konunun seçilmesi, bir yerde türün tercihi anlamına gelmektedir. Türün üslûp seçimine etkisi üzerinde daha önce durduğumuz için burada sadece *konudan* bahsedeceğiz. Konu belirli bir terminolojiyi, belirli bir kelime haznesini tayin etmesi yönüyle üslûbun oluşumunda doğrudan etkilidir. Cemil Meriç'in ifâdesiyle; “*Bir düşünceyi ifade edecek çeşitli kelimeler arasında yalnız bir tanesi doğru, yalnız bir tanesi güzel, yalnız bir tanesi yerindedir. Üslûp demek bu kelimeyi keşfetmek demektir. Büyük müelliflerin imtiyazıdır bu keşif, imtiyazı ve ‘sıfat-ı kâşife’si.*”²⁹⁴

²⁹² Ateş, Şeref, “Üslûp Kullanımı, Anlaşılmak ve Etkili Olma”, *Türk Kültürü*, XXXV, 408, 1997, s. 233, 234, 235, 236.

²⁹³ Bû Mulham, *fî'l-Üslûbi'l-Edebî*, s. 68.

²⁹⁴ Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İst. 1996, s. 319.

İhtisasların kendilerine özgü terminolojisi ve kavramları vardır. Hatta aynı tür içinde aynı şâirin söylediği şiir, tema farklılığından dolayı üslûp farklılığı göstermiştir. Meselâ Beşşâr, kabîlesinin ne kadar yiğit ve pervâsız olduğunu anlatırken, “*Mudarlî damarımız kabardığı zaman, kan gelinceye kadar güneşin perdesini çekip yırtarız. Bir kabîlenin efendisini hutbeye çıkarttığımız zaman, bize dua ve selam eder.*” anlamına gelen şu beyti okuduğu hâlde;

إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضَرِّيَّةً – هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ تَقَطَّرَ الدَّمَ

إِذَا مَا أَعْرَضْنَا سَيِّدًا مِنْ قَبِيلَةٍ – ذُرَى مِثْبَرٍ صَلَّى عَلَيْنَا وَسَلَّمَا

Konu cariyesi Rabâbe olunca ise şunları söyler;

“*Rabâbe evin sâhibesi; döker zeytinyağı içine sirkeyi.*

Kendisinin on tavuğu vardır, bir de horozu, güzel sesli.”

رَبَابَةُ رَبَّةِ الْبَيْتِ – تَصُبُّ الْخَلَّ فِي الزَّيْتِ

لَهَا عَشْرُ دَجَاجٍ – وَ دَيْكٌ حَسَنُ الصَّوْتِ²⁹⁵

Bu durumun çok uç bir şey olduğu kendisine ifâde edilince, durumun konu farklılığından ileri geldiğini belirtir.²⁹⁶

Makâmın bir belâgat kavramı olarak ne anlama geldiğini açıklamadan önce kelimenin tarihsel hikâyesine değinmek istiyoruz. Zira kelimenin etimolojik anlamda çıkış noktası kavramın içeriğine ışık tutacak niteliktedir. Makam (المقام) kelimesi, ayağa kalkmak anlamına gelen “قام” fiilinden yapılma isim olup kastedilen şey *daha önceki durum/vaziyet* demektir. Eskiden belîğ kimseler hutbe ve şiirlerini ayağa kalkarak okurlardı. Böylece ayağa kalkmalarını gerektiren duruma/münâsebet *makam* adı verilmiştir. Çünkü söz konusu durum, münâsebet ayağa kalmaya sebep olmuştur.²⁹⁷ Kavram olarak ise makam, *konuşmacıyı, söylemek istediği sözü amacına uygun özel bir şekilde düzenlemeye sevk eden münâsebet ya da ortam* demektir.²⁹⁸

²⁹⁵ Bekrî Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 42, 43.

²⁹⁶ Bekrî Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 42, 43.

²⁹⁷ Bkz. et-Taftâzânî, Sa'du'ddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, (Tah. Abdulhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 159. (Muhakkık Abdulhamîd Hindâvî'nin 3. üncü dipnottaki açıklaması.)

²⁹⁸ Ukkârî, İnâm Fevâil, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 657.

Bu konuya ileride daha detaylı bir şekilde yer vereceğimiz için şimdilik bu kadarla iktifâ ediyoruz.

Makamın üslûba nasıl tesir ettiğini Mehmet Akif'e ait şu mısralar gayet güzel göstermektedir:

*“Senin mecnûnunum, bir sensin ancak taptığım Leylâ
Ezelden sunduğun şehlâ nigâhın mestiyim hâlâ!
Gel ey sâkî-i bâkî, gel, Elest'in yâdı şâd olsun:
Yarım peymâne sun, bir cür'a sun, tek aynı meyden sun!”²⁹⁹*

Aynı şekilde benzer bir ruh haliyle inşâ ettiği;

*“Ezelden âşinânım ben, ezelden hem-zebânımsın;
Beraber ahde bağlandık, ne olsan yar-ı cânımsın;
Ne olsam zerrenim, kalbimde çarpar hâlâ esrârın;
Gel ey cânân gel ey cân, kalmasın ferdâya dîdârın.”³⁰⁰*

Diğer şiiri;

*“Tecellî etmedin bir kerre Allah'ım cemâlinle!
Şu üç yüz elli milyon ruhu öldürdün celâlinle!
Oturmuş eğlenirken senin -hâşâ- zevâlinle.
Nedir ilhâdı ihmâlin o sâmit infiâlinle?
Nedir İslâmı tenkîlin bu müsta'cel nekâlinle?”³⁰¹*

Her iki şiir de aynı şâirin ve her iki şiirde de hitap Allah Teâla'ya olduğu hâlde makam farklılığından dolayı tema ve üslûp değişmiştir. İlk iki örnekte tasavvufî bir neşe ile Yaratan'a karşı duyulan aşk, özlem ve bağlılık âdeta bir serenât havası içinde seslendirilirken, üçüncü örnekte sorgulamaya dönüşen bir ton hâkimdir. İlk iki şiirde şâir *vecd* makamında iken, üçüncü şiirde ise *şikâyet ve naz* makamındadır.

²⁹⁹ Ersoy, Mehmet Akif, *Safahât*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Çağrı Yay., İst. 2006, s. 450.

³⁰⁰ Ersoy, *Safahât*, s. 450.

³⁰¹ Ersoy, *Safahât*, s. 185.

III. ANLAM VE ÜSLÛPLA İLİŞKİSİ

A. Anlamın Tanımı

Anlam, her şeyden önce, *bir cümle*nin bir iletişim ortamında taşıdığı içeriktir. Bu içerik, konuşan kişinin, o cümleyle o iletişim ortamında, kendisini dinleyen kişi ya da kişilere vermeğe çalıştığı bir ileti kümesinin dilsel bölümüdür.³⁰² Anlam evrensel bir konu olmasına rağmen kelimenin Arap dilindeki karşılığı olan (مَعْنَى)'nın (مَا يُقْصَدُ بِشَيْءٍ)³⁰³ şeklindeki açılımı bu tanımla büyük ölçüde örtüşmektedir. Buna göre anlam Arap dilinde, konuşmacının kastettiği şeyin dile âit göstergelerle ifâde edilmesidir.

1. Anlamla İlişkili Kavramlar

a) Duygu Değeri

Duygu değeri derken, bir göstergeye bağlı olarak insanda uyanan çeşitli duyguları, zihninde beliren çağrışımları kastettiğimizi belirtmek istiyoruz.³⁰⁴ Her kelime, vaz' ediliş sebebine dayanan bir *temel anlama* sâhiptir. Çeşitli aktarmalarla birtakım yan anlamlar da kazanır: *Kuyruk* kelimesinin, “*hayvanların çoğunda, gövdenin art yanında bulunan, omurganın uzantısı olan uzun ve esnek organ*”³⁰⁵ şeklindeki temel anlamının yanında *halkın oluşturduğu sıra* anlamına da gelmesi gibi. Ancak duygu değeri bu yan anlamların yanı sıra ya da onların dışında, bir göstergenin dile getirdiği duygular, değişik tasavvurlardır. Kimi kelimelerde, özellikle nitrat, dörtgen, izdüşüm... gibi uzmanlık alanı terimlerinde bulunmayan bu öge, ölüm, yangın, savaş, gelin, düğün, imtihan... gibi pek çok göstergede ön plana

³⁰² Aysever, Levent, *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. II. (Tanımda kısmen tasarrufa gidilmiştir.)

³⁰³ Bkz. Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Tarifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1991, s. 232; el-Fîruzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Ali en-Neccar), Kahire 1969, I. 80; el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyat*, Beyrut 1993, s. 842; Berakat, Muhammed Hamdî, *Mefhûmu'l-Manâ beyne'l-Edeb ve'l-Belâğa*, Dâru'l-Besîr, Ammân 1988, s. 31.

³⁰⁴ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK. Yay., Ankara 1990, III. 196.

³⁰⁵ Bkz. Eren, Hasan vd., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1988, II. 941.

çıkar. Örneğin *üvey ana* belli bir temel anlam ögesini içerir. Ancak hangi dilde olursa olsun birtakım duyguları da beraberinde getirir.³⁰⁶

Duygu değeri, temel anlam ögesi gibi kesin ve açık bir biçimde bir göndergeyi yansıtmamakla birlikte, birtakım belli belirsiz duygu ve tasavvurlarla insanın üzerinde etki yaratmaktadır. Ancak hemen ilâve edelim ki, bu değer insandan insana ve göstergenin kullanıldığı andaki duruma, şartlara göre değişebilir; göstergeyi duyan ya da kullanan insanın ruhsal yapısına, niteliğine ve koşullara göre azalıp çoğalabilir.³⁰⁷

İbrahim Enis'e göre anlamın bu boyutu, şahıstan şahsa değişen, insanların tecrübelerine, mizaçlarına, kendilerinden önceki nesillerden devraldıkları genetik yapılarına göre değişen çağrışımlardır.³⁰⁸ Konuyla ilgili olarak Arap edebiyat tarihinde dikkat çeken bir tenkit örneği vermenin yerinde olduğunu düşünüyoruz: Asmaî, şâir Zu'r-Rumme'yi, şiirde (جامس) kelimesini *donmuş su* anlamında kullandığı için eleştirmiştir. Çünkü Asmaî'ye göre, (جامس) donmuş su anlamında değil, donmuş yağ vs. anlamında kullanılır. Asmaî'nin zihninde (جامس) yağ vb. şeylerle sınırlı olup, donmuş su yani buzu içermemektedir. Kelimenin bu anlamı Asmaî'nin zihin dünyasında nasıl oluştu ve şekillendi sorusuna gelince, bu durumun şâirin karşısına çıkan başka metinlerle olan tecrübesi aracılığı ile oluştuğunu söyleyebiliriz. Asmaî söz konusu metinlerde kelimenin yağ anlamında kullanıldığına tesâdüf etmiş, kelimeyi o anlamda duymuş ve etkilenmiştir.³⁰⁹

Şâir Zu'r-Rumme ise aynı kelimeye dair farklı bir tecrübe yaşamıştır. Muhtemelen kelimeyi, su ile bağlantılı olarak kullanıldığı başka metinler içinde tanıdı yahut kelimeye, bu tür bir kullanımın izin verdiği ölçüde çağrışıma bağlı yan anlam yükledi. Zira her iki şahsın da özel tecrübeleri söz konusu olup, kendilerine özgü mizaçları vardır. Her ikisi de kelimenin temel anlamı olan, akıcı bir şeyin donması anlamında hemfikirdirler. Her ikisinin zihninde de bu donmaya dair belirli bir şekil söz konusudur.³¹⁰

³⁰⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 197.

³⁰⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 197.

³⁰⁸ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s.107.

³⁰⁹ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s.118.

³¹⁰ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 118.

b) Tasavvur

Dildeki bir göstergenin -tek anlamlı kimi özel terimler dışında- yalnızca tek bir kavram yansıtmadığı, insan zihninde çeşitli imgelerin canlanmasına, çağrıştırılmasına da yol açacağı, Saussure, Bally ve Trier gibi birçok bilgin tarafından ileri sürülmüştür. Nitekim dilbilimle ilgili kitaplarda bu konunun bir diğer adı *çağrışımsal anlamdır*.³¹¹

Türkçedeki *düğün* sözcüğünün bize söylendiğini ya da bir kitabın kapağında bu kelimenin yer aldığını, bizim de bu kitabı gördüğümüzü varsayalım. Karşılaştığımız bu kelimeyle belli bir kavramın bizim zihnimize aktarıldığı, bir *düğün* ya da *sünnet* nedeniyle yapılan toplu eğlencenin akla geleceği kuşkusuzdur.³¹²

Öyle zannediyoruz ki bu göstergeyle insan zihninde tek bir imgenin canlandığını, yalnızca bir toplantı tasavvurunun gözler önüne getirildiğini söylemek doğru değildir. *Düğün* kelimesiyle insan zihninde canlanan; kalabalık, neşeli kalabalık, müzik, ama her şeyden önce gelin ve damat tasavvurlarıdır. Tıpkı bunun gibi, *geçit resmi* tâbiri de bu geçite katılan kimseler, onları izleyen kalabalıklar nihâyet alkış ve gösteri gibi tasavvurları insan zihninde canlandırır. Ameliyat derken doktorlar, hasta, ameliyat masası, arabası, narkoz, neşter gibi tasavvurları bizi dinleyen kimsenin gözleri önüne getirmiş olabiliriz. Yangın, yağmur, ilkbahar, kış, ilkokul, sinema, kahvehâne, maç, kavga, politikacı gibi değişik kavram alanlarından göstergeleri bu arada düşünebiliriz.³¹³

Genel tasavvurlar, belli bir göstergeye bağlı olarak aynı dil birliğinden kimselerde aşağı yukarı aynı olan tasavvurlardır. Sinema ya da kahvehane dediğimiz anda, aynı dili konuşan kimselerin zihninde belli bir kavram belirecek, buna bağlı olarak çeşitli tasavvurlar doğacaktır (Sinema ile beyaz perde, karanlık bir salon..., kahvehane ile kahve ya da çay içilen, masaların, sandalyelerin bulunduğu, çoğu kez sigara dumanıyla kaplı bir yer...). Elbette, köyünden, oturduğu küçük kasabadan hiç çıkmamış bir kimseyle büyük kentlerde yaşayan kimselerin zihninde, örneğin kahvehâne (kahve) kavramı açısından ayrım vardır. Ancak kelimenin anlam özellikleri aynıdır. Buna karşılık değişik göstergeler, başka başka insanlarda özel

³¹¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 176, 196.

³¹² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 195.

³¹³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 196.

birtakım tasavvurların doğmasına, bunun yanı sıra değişik duyguların uyanmasına yol açabilir. Balığı çok seven bir kimseye balıktan söz edildiğinde onda uyanan tasavvurla bir kez balıktan zehirlenip ağır hastalanan bir kimsede uyanan tasavvurlar birbirinden çok farklı olabilir.³¹⁴

Tabanca kelimesini işiten bir genç, kelimeyi duyar duymaz kelimenin temel anlamını anlar. Kelime, temel anlamının yanı sıra duygu değerine ilişkin pek bir şey çağırıştırma ya da çocukluğunu, çocukluk oyunlarını, havaya doğru ateşlediği ağzından ateşler saçan oyuncak tabancasını veya arkadaşlarını su sıkarak ıslattığı su tabancasını, herkesin neşe içinde gülüp eğlenmesini hatırlar.³¹⁵

Şimdi, hayatta elim bir hadise yaşamış başka bir genç düşünelim... Bir suçlu, tabancasını babasına veya akrabalarından birine doğru doğrultmuş, derken câni tabancasını ateşlemiş ve tabancadan çıkan bir el ateş sesi tüm mekânda yankılanmıştır. Baba göğsünden kanlar akarak yere yığılmıştır. İmdi tabanca kelimesi bu gence sadece temel anlamı tasavvur ettirmez. Kelime bu gencin zihninde diğerinin zihnindekinden tamâmen farklı, acı veren, öfke oluşturan bir şekil oluşturur.³¹⁶

Son olarak Kur'an'dan bazı örnekler vermek istiyoruz: ﴿ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا ۖ يَتَرَقَّبُ ﴾ “Şehirde korku içinde sağına soluna bakarak dolaşırken...” [28. Kasas, 18.] Âyette yer alan (يَتَرَقَّبُ) kelimesi, güvenlik ve huzurun hâkim olduğu bir şehirde sağını solunu kolaçan eden dikkatli bir kimsenin durumunu resmetmektedir.³¹⁷

³¹⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 196.

³¹⁵ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 107, 108.

³¹⁶ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 108. Anlam ve anlaşılma bağlamında tasavvur kavramının, içinde bulunduğu dizge içerisindeki diğer göstergelerle nasıl bir ilişki içine girdiğine dair çarpıcı bir misal vermek istiyoruz. Örnek Hz. Peygamber'in sahabeyle yaşadığı bir diyalogdan alınmıştır:

– Bana cehennem gösterildi. Bir de ne göreyim içindekilerin çoğu küfretmiş kadınlardı. (النساء يكفرن)

– Allah'ı mı inkâr etmişler? (أيكفرن بالله)

– Hayır! Kocalarına karşı nankörlük etmişler, ihsana karşı nankörlük etmişler... (يكفرن العشير) Bkz. el-Buhârî, (*İman*), 21.

Hiz. Peygamber “يكفرن” deyince muhâtaplarının zihnine, çok anlamlı bu kelimenin Allah'ı inkâr anlamı gelmiştir. Bunun sebebi, konuşma içinde geçen *cehennem*in zihinlerde yapmış olduğu çağrışımdır. Cehennemın Allah'ı inkâr edenler için hazırlanmış bir yer olması sebebiyle, “يكفرن” kelimesi doğal olarak akıllara nankörlük anlamını değil de Allah'ı inkâr anlamını getirmiştir.

³¹⁷ Şeyh Emin, Bekrî, *et-Ta'bîru'l-Fennî fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1994, s. 186.

Bazen ses yapısı ve çağrışım bir kelimedede bir araya gelir: ﴿يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارٍ﴾ (يُدْعُونَ) ya da ﴿جَهَنَّمَ دَعَا﴾ “Cehennem ateşine itildikleri zaman...” [52. Tûr, 13.] (دَعَا) kelimeleri hem ses yapısı hem de çağrışımı ile anlamı tasvir etmektedir. Bilindiği kadarıyla (الدَّع) kelimesi, şiddetle arkadan iteklemektir. Bu hareket çoğu kez iteklenen kişinin, gayr-i irâdî, içinde bu şekilde sakın ayın harfinin olduğu (الدَّع) kelimesindeki sese çok yakın bir ses çıkarmasına neden olur.³¹⁸

Aynı şekilde, ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُكُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [9. Tevbe, 38.] âyetini ele alalım. (اتَّقِلُكُمْ) kelimesini, bütün harfleri, bu harflerin dizimi, peltek bir harf olan (التاء) harfi üzerindeki şedde, ardından gelen med. Müteâkiben kalkale harflerinden olan (القاف) harfinin gelmesi, daha sonra hems sıfatına sâhip olan (التاء) harfinin ve bir dudak ve ğunne harfi olan (الميم)’in gelmesi... Bu harflerin dizimi ve edâ şekli, daha sözlüğe bakmadan kelimenin anlamını hissettirmektedir. Hayâlimizde birilerinin zorlukla yerinden kaldırmaya çalıştığı fakat bir türlü kaldıramadığı ağır bir cisim canlanmakta, anlamdaki yavaşlık kelimenin telaffuzunda bile ortaya çıkmaktadır.³¹⁹

2. Çeşitleri

a) Temel Anlam

Bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavrama temel anlam denir. Türkçede *dışın* temel anlamı ağzımızdaki sert ve ısırp koparmaya yarayan organlardan her biri, *gözün* temel anlamı görme organı, *kızmak* eyleminin temel anlamı ise ısı verecek kadar sıcaklığı artmaktır. *Taş* göstergesi ile de tabiattaki sert nesne kastedilmiştir.³²⁰

İnsanlar toplumsal hayattaki iletişim sistemi içerisinde, kendilerini düzenleyen, hedeflenen toplumsal yardımlaşmayı kolaylaştıran tek bir araca sâhiptirler, o da *dildir*. Bununla birlikte kelimeyi anlayışlarında ileri düzeyde belirleyici olan farklı düzeylerde yetişmiş, farklı hayat tecrübelerinden etkilenmiş olabilirler. Buna rağmen bu kelimelerle gündelik ilişkilerini devam ettirirler. Bu

³¹⁸ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s. 186, 187.

³¹⁹ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s. 185, 186.

³²⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 182.

süreçte zihinlerinde anlamlara özel bir renk katan kimi nüansları bir tarafa bırakır, gündelik hayatlarında temel ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olan bir tür *yaklaşık anlamaya* götürecek olan ortak bir anlamla yetinirler.³²¹

Bu ortak anlam, sözlükbilimcilerin sözlüklerde yer verdikleri ve *temel anlam* adını verdikleri şeydir. Bu temel anlam herkesin zihninde açık olabileceği gibi bazılarının zihninde kapalı da olabilir.³²²

Bu anlamın, suya atılan taşın akabinde oluşan dâirelere benzetilmesi mümkündür. İlk oluşan dâire, kelimelere nispetle temel anlam mesabesindedir. Bazılarının anlaması bu merkez noktasına düşer. Sonra bu dâireler genişler ve sınırlı bir kesimin zihninde -bir çağrışıma sâhip olacak şekilde- yer eder.³²³

Dilcinin ulaşmak istediği en son nokta, kelimelerin bu temel anlamlarını zihinlerde net ve berrak hâle getirmektir. Bu yüzden bu ortak anlama yönelir ve sözlüğünde onu târif edip açıklar. Bunu yaparken entelektüel kesimin yardımına mürâaat eder, onların kelimelerin temel anlamına dair kullanımlarından örnekler alır.³²⁴

Meselâ *ağaç* kelimesi, çocuğun zihninde, daha hayatının ilk yıllarından itibaren gayet açıktır. Hayatın ilerleyen dönemlerinde de uzun boylu bir değişim olmaksızın bu temel anlamını korumaya devam eder. Öte taraftan *hüzün* ya da *öfke* gibi bir kelime zihin dünyamızda temel anlamıyla birlikte gelişir ve çocukluk yıllarımızda olduğundan farklı bir konum elde eder. Daha sonra yaşlılık dönemimizde yerleşik bir hâl alır. Kelimelerin temel anlamlarına dair insanların sâhip oldukları farklılıklar, onların anlaşmasına, fikir alışverişinde bulunmalarına engel olacak düzeyde değildir. Çünkü bu farklılık, anlamın açıklık derecesine ilişkindir. Anlam kimilerinin zihninde başkalarında olduğundan daha açıktır. Fakat her hâlükârda hepsi için yeterince açıktır.³²⁵

Kimi zaman merkezî anlam da denilen temel anlam, iletişimin temel âmili ve dilin temel fonksiyonu olan anlaşma ve düşünce naklinin gerçek temsilcisidir. Bir

³²¹ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 106.

³²² Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 106.

³²³ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 106.

³²⁴ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 107.

³²⁵ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 107.

topluluğun belirli bir dili konuştuğunu varsayabilmek için bu temel anlamı paylaşımları şarttır. Anlamın bu türü, sesbilim ve sentaks düzeyinde benzer yapılarla mukâyese edilebilecek kompleks, ince düzenlemelere sâhiptir. E. A. Nida, anlamın bu türünü, en düşük düzeyde bir bağlamda yani tek başına geldiği zaman leksikolojik birlikle ilişkili mânâ olarak tanıtır.³²⁶

b) Yan Anlam

Yan anlam, lafızların sonradan kazandığı anlamlardır. Bunlara, lafızların gösterdikleri sözlük/temel anlamları ile aralarında herhangi bir ilgi veya benzerlik bulunan (yahut kurulan) diğer anlamlar da diyebiliriz. Bu aslında doğuş anında bir ibdâ eseri olup orijinal ve sanat eseri bulunduran bir durumu gösterir. Belâgatte lafızların sonradan kazandığı bu mânâlara *meân'i-i sevânî/ikinci anlamlar* adı verilmektedir.³²⁷ Klasik belâgate bu kavramı (معنى المعنى) *anlamın anlamı* şeklinde ilk defa kazandıran Kur'an üslûbu teorisyeni Abdülkâhîr el-Cürcânî olmuştur.³²⁸

Türkçede *dirsek* kelimesi, vücudun bir bölümünü anlatan bir ögedir. Bu kelimenin temel anlamıdır. Ama aynı kelimeye başka anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin *dirsek* biçimindeki boruya da bu ad verilmiştir. Bu ise kelimenin yan anlamıdır. Aynı şekilde *okumak* fiilinin temel anlamı, *yazıya geçirilmiş bir metne bakarak bunu sessizce çözümleyip anlamak veya aynı zamanda seslere çevirmektir*. Kelimenin *öğrenim görmek, şarkı ya da ezgiyi yorumlamak* gibi anlamları ise sonradan kazandığı yan anlamlardır. İşte kelimelerin temel anlamlarının yanı sıra yeni anlamlar kazanmasına yan anlam denir ve yan anlamlarla temel anlamlar arasında bir ilgi bulunur.³²⁹

c) Üslûba İlişkin Anlam

Toplumsal şartlar ve coğrâfî bölgeyle ilişkili olarak dilin taşımış olduğu anlam çeşididir. Aynı şekilde, ihtisas, konuşmacıyla dinleyicinin arasındaki ilişkinin düzeyi (edebî, resmî, halk düzeyi ve bayağı olmak gibi), kullanılan dilin sınıfı (şiir

³²⁶ Ömer, Ahmed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1993, s. 36, 37.

³²⁷ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 96.

³²⁸ er-Rabdâvî, Mahmud, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nakdiyye ve'l-Edebiyye*, by. 1999, s. 1110.

³²⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 184.

dili, nesir dili, hukuk dili ve reklam dili gibi), dilin türü (konuşma, hutbe ve yazı gibi), dilin araç vd. düzeylerini ortaya koyar.

İngilizcedeki *father* ve *daddy* kelimeleri temel anlamları îtibâriyle aynı olmakla birlikte, *daddy* kelimesi samimi bir ilişki düzlemini gösterir; *sack*, *bag* ve *poke* kelimeleri temelde aynı anlama sâhiptir ama her biri kullanımı îtibâriyle kullanıcının bulunduğu ortamın farklılığını yansıtır.³³⁰

Arapçada *baba* anlamına gelen ve konuşmacının âit olduğu sosyal sınıfı yansıtan kelimeler için de aynı şeyleri söylemek mümkündür:

داد	: Aristokrat ve Batılılaşmış kesimin dili.
والد – والدي	: Edebî ve üst dil.
بابا – بابي	: Yüksek tabaka halk dili.
أبويا – آبا	: Alt kesim halk dili.

Modern Arapçadaki *bayan eş* anlamında kullanılan kelimeler için de aynı şeyleri söylemek mümkündür: (عَقِيلُهُ – حَرَمُهُ – زَوْجُهُ – امْرَأَتُهُ – مَرَّتُهُ)³³¹

Bazı dilcilere “*Gerçek anlamda terâdüf yoktur*” dedirten husus, hem temel anlamda hem üslûba ilişkin anlamda birbirine mutabık olan iki kelimenin nâdiren bulunabileceği gerçeğidir.³³²

d) Psikolojik Anlam

Bireydeki anlamları içeren lafızları gösterir. Psikolojik anlam bu şekliyle ferdî ve kişiseldir. Ayrıca genel ve tedâvülde olmayan, konuşan kişiyle sınırlı bir anlam olarak kabul edilir.

Anlamın bu türü, fertler arasındaki gündelik konuşmalarda, şâir ve yazarların yazdıklarında, farklı kavram ve lafızlara yönelik olarak çok açık bir şekilde psikolojik anlamları yansıtacak tarzda ortaya çıkar.³³³

³³⁰ Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 38.

³³¹ Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 38.

³³² Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 38, 39.

³³³ Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 39.

B. Anlam-Üslûp İlişkisi

Göstergelerin, daha genel bir söyleyişle kelimelerin yan anlamları ve duygu değeri, Charles Bally başta olmak üzere üslûp ve üslûp incelemesinin problemleriyle ilgilenen, bu konuda inceleme yapan birçok insanın hareket noktası konumundadır. Çünkü kelimenin yan anlamı, yüklendiği duygu değeri, okuyucu ve dinleyicide uyandırdığı izlenimler, hatırlattığı, düşündürttüğü hususların tamamı kelimenin temel anlamıyla ifâde ettiği varlık sebebinden ayrılmalıdır.³³⁴

Yan anlam kavramı beraberinde üslûba âit varyantları, yani aynı kavramı ifâdeye elverişli dilbilime âit formlar yelpazesini getirir. Bunlar içerisinde yapılacak seçimde, çağrışıma bağlı yan anlamın dikkate alındığı açıktır. Daha yerinde bir ifâdeyle dile âit her unsur, beraber kullanıldığı malzemenin etkisiyle, yer aldığı ifâde veya metnin içerisinde yeni bir değer kazanır. Yazar veya konuşan insan bazen bilerek ve isteyerek bazen de şuursuz olarak ifâdesinde veya metninde çağrışıma zemin hazırlayacak ses, kelime ve yapı gibi unsurları birlikte kullanır.³³⁵

Tasvîrî üslûp incelemesi yapan kişi, dilbilime âit malzemenin kavram değeri dışında bu görünüşleri, yani dil unsurlarının tabîî ve çağrışıma bağlı yan anlamlarını incelemek zorundadır. Dile âit unsurların tabîî yan anlamı, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki üzerine kurulur. Çağrışım ile ilgili anlam yani tasavvur ise göstergenin metin içinde kullanıldığı yerde kazandığı değerle, alışılmış kullanılma biçimleriyle, okuyucularda uyandırabileceği imajlarla bu imajları yaratan çevreyle veya çok sık olarak kullanıldığı bağlamlarda yüklendiği fonksiyonla ilgilidir. Bu bağlamlar farklı seviyelerdeki hayat tezâhürlerinin ifâdesi olabileceği gibi edebî türle ilgili de olabilir. Öyleyse göstergenin yan anlam kazanmasına sebep olan bağlamları, kültürel ve edebî olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür.³³⁶

Anlamın tanımından söz ederken, bir cümlemin bir iletişim ortamında taşıdığı içerik ve bu içeriğin, konuşan kişinin o cümleyle o iletişim ortamında kendisini dinleyen kişi ya da kişilere vermeğe çalıştığı bir ileti kümesinin dilsel bölümü olduğunu söylemiştik. Bir yerde anlam, mesajın kaynak birim tarafından dil sistemi içerisinde seçme, kodlama ve transfer etme süreçlerinden geçirilmesidir. Konuşmacı

³³⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 29, 30.

³³⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 83.

³³⁶ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 83, 84.

bu iletiler kümesini dile âit göstergelerle kodlarken, kullandığı dil, kelime ve ifâde düzeyinde kendisine bir dizi imkân sunacaktır. Bu imkânlar içinde kendisine en uygun anlatım araçlarını seçmesi ve bunu dile dökmesi, anlamın üslûpla olan bağlantı noktasıdır. Zira konuşmacının anlatım araçlarına ilişkin yaptığı her tercih, kendisine, vermek istediği mesajın niteliğine ve hedef kitlesine dair bir değer taşır.

Bu noktada ez-Zemahşerî (d.1075-ö1143)'nin, “*mesajı/amacı olmayan anlam olamaz*” tespitini³³⁷ hatırlatmak isteriz. Her anlamın bir mesajı olduğuna göre, üslûp da bu mesajı *en etkili şekilde aktarabilmek için, kaynak birimin, dilin ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı kişisel nitelikteki özelliklerin bütünü* olduğuna göre anlamın üslûpla iç-dış, biçim-öz şeklinde bir ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim anlamda meydana gelebilecek bir değişikliğin üslûpta da değişikliğe yol açması yahut bunun tersi, üslûpta yapılacak herhangi bir değişikliğin anlamı etkileyeceği gerçeği bu tezin en temel unsurudur. Cürcânî'nin de vurguladığı gibi, aynı anlama geldiği düşünülen iki cümleden biri diğesinde olmayan bir faydayı (bilgiyi) temin ediyorsa bunlar aynı değil farklı anlamlara gelen iki cümledirler. Anlamdaki bu farklılık yapıya da yansır, diğer bir ifâdeyle aslında anlamdaki farklılığın sebebi yapıdaki farklılıktan başkası değildir.³³⁸

Söz, içerik, anlam ve üslûp arasındaki ilişkiyi şu şekilde de açıklamamız mümkündür: Bir sözde ne denildiği o sözün *içeriğine*, ne denilmek istendiği *anlamına*, nasıl denildiği ise *üslûbuna* tekâbüller eder. Üslûpla içerik ve anlam arasındaki bu ilişkiden dolayıdır ki Kur'ân'ın anlaşılması noktasında şu tespitte bulunulmuştur: *Kur'ân'ın ne söylediğini nasıl söylediği ile birbirinden ayrılmaz bir hüviyette dile getirdiği* anlaşılmaktadır.³³⁹

³³⁷ ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğâ*, Kahire 1960, s. 659; Berakat, *Mefhûmu'l-Manâ*, s. 31.

³³⁸ el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 258.

³³⁹ Zebiri, Kate, “Towards a Rhetorical Criticism of the Qur'an”, *Journal of Qur'anic Studies*, V. S: 2, Londra 2003, s. 97.

İKİNCİ BÖLÜM

Üslûpbilim ve Üslûp İncelemesi

İKİNCİ BÖLÜM

ÜSLÛPBİLİM ve ÜSLÛP İNCELEMESİ

I. ÜSLÛPBİLİM

Dilbilimin edebî metinleri ele alış konusunda edebiyatla olan ilişkisi, adına üslûpbilim denilen yeni bir disiplinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Üslûpbilim, edebî metni norma ve zevke dayalı hükümlerden kurtarmayı, edebî olguyu ilmîleştirmeyi, mümkün mertebe izlenime dayalı eleştirel hükümlerden uzak durmayı, kişisel zevke dayalı hükümlerin ötesine geçmeyi, edebî eserin muhâtap üzerinde ne tür infialler yarattığını ortaya koymayı hedefler.¹

Üslûpbilim, edebî metinleri objektif bir metotla okuyan, bu çerçevede eserin içerdiği tüm görüşleri ortaya koymak maksadıyla üslûpları tahlil eden; metne ilişkin dil ve belâgat olgularının çözümlenmesinden hareketle eserin sâhip olduğu estetik değerleri ortaya koyan çağdaş araştırma alanlarından bir tanesidir.²

Üslûpbilim, Pierre Guiraud'a göre, *kâideye dayalı norm karşısında dilbilimsel değişkenleri*³ incelemek ve *bizâtihi sistemin kendi içerisindeki özgürlüklerin karakteristiğini belirlemektir*.⁴

Râbih Bû Hûş bu tanımın *stylistics* teriminin yapısından kaynaklandığını düşünür. Tespitine göre kelime, Latince aslında yazı aleti ya da kalem anlamına gelen *stylus* köküyle, nispet ifâde eden ve bu disiplinin metodik ve ilmî boyutuna işâret eden “ic” ekinden oluşmaktadır. Sonundaki “s” çoğul ekidir. Bütün bu birliktelikler üslûpbilimi oluşturmaktadır.⁵

¹ Bû Hûş, Râbih, *el-Üslûbiyyât ve Tahlîlü'l-Hitâb*, Câmiatü Bâcî Muhtâr, Cezair 2005, s. 2.

² Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 2.

³ Değişken: Dilin, değişkelerine göre yorum, biçim, kullanım vb. açılarından farklılaşan ögesi. Örneğin geleceğim sözcüğü, ağızlarda gelicem, geleceğim, gelcem vd. biçimlerde söylendiğinden bir değişkendir. Bkz. Hengirmen, Mehmet, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Engin Yayınları, Ankara 1999, s. 12.

⁴ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 2, 3.

⁵ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 3.

Kelimenin Fransızca *stylistique* teriminden geldiği de ifâde edilmektedir. Buna göre kelime, *style* kökü ve ilim sıfatı olan “ique” ekinden oluşmaktadır. İki birimin anlam çözümlemeleri, üslûpbilim anlamını vermektedir.⁶

Bugün üslûpbilim, kadim eleştirel incelemelerin çoğu kere karşı karşıya kaldığı teorik, pratik, ilmî ve metodik boşluğu kapatma arzusundadır. Aynı şekilde dilbilimsel metoda bağlı kalarak, üslûp olgusunu metinleri ve bağlamları içinde ele almaya çalışır. Bu yaklaşım, üslûbu dilsel bir sistem kabul etmek sûretiyle icmâlî bir anlamı ya da bir dil dizgesini diğerinden ayırt eden üslûp özelliklerini merkez alan dizimbilimsel olabilir. Üslûpbilim, üslûba dilsel bir sistem olarak bakmakla, her sıra dışı unsurun incelenmesi üzerinde durur. Gösterenle gösterilenler arasındaki etkileşim alanını ve bunlar arasındaki tabîî ilişkileri ortaya çıkarmak için ses unsurlarının estetik yönüne, bunların anlamlarına ve hedef birim üzerindeki etki boyutuna önem verir. Zira edebî sanatın değeri ve metnin çekiciliği bir yerde seslerin anlamla örtüşmesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde üslûpbilimsel inceleme, morfolojik birliklerin, terkip ve anlamların dokumasıyla ilgilenir. Üslûp özelliklerine bakarak ister seçim ve anlam gibi kullanımla ilgili olsun ister standarttan sapma, alışılmışın dışına çıkmak ve kuralları çiğnemek gibi sistemi bozmağa yönelik olsun, her sıra dışı unsur üzerinde durur.⁷

Bû Hûş’a göre işin zorluğu bu bilimin felsefesine dair konuşmak ya da eleştiride bulunmakta değil, edebî metin üzerinde hâkimiyet kurmaya yardımcı olacak bir araç araştırıp bulmakta ya da bilmecenin çözümüne izin verecek ve dilsel olguyu teorik faraziyelerden pratik uygulamalara çıkartacak kabul edilebilir bir tahlil yapmaya yardımcı olabilecek objektif hükümlerin devamlılığındadır.⁸

Dilbilimsel araştırmaların tenkitçiler ve edebî metin araştırmacılarının bilmediği kimi eleştirel meseleler üzerindeki örtüyü kaldırdığı açıktır. Bunlar sapma, üslûpsal bağlam, yan anlam, dilin düalizmi, söz, seçim, yazı, söylem, işâret gibi son derece önemli kavramlardır.⁹

⁶ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 3.

⁷ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 3, 4.

⁸ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 4.

⁹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 4.

Üslûpbilim, üslûpbilimin gelişimi, ilgi alanı ve son uygulamaları vb. konulara dair teorik ve pratiğe yönelik çok sayıda çalışma olmasına rağmen, tezimizin ihtiyaç ve sınırları dâhilinde bu konulara gireceğiz. Bu bağlamda üslûpbilimin tanımına yer verdikten sonra kısaca tarihçesine, belâgatle olan ilişkisine ve çeşitlerine temas edeceğiz.

A. Tanımı ve alışma Alanı

Dilbilim, dili tasvir eden ve dilin nasıl işlediğini gösteren bilimdir; üslûpbilim ise *dil kullanımında değişkenlere, dilin edebiyattaki son derece bilinçli ve kompleks kullanımına her zaman olmasa da çoęu zaman özel bir dikkatle yoğunlaşan dilbiliminin bir parçasıdır*.¹⁰ çalışma alanı, toplumsal iletişim işlevini yerine getiren dil sistemlerindeki farklı kullanımları ve bilhassa bireysel dūřünce yumaklarını veya dünya görūřüne dayanan dilin öznel kullanımını kapsamaktadır. İki türlü çalışma alanı vardır: Birincisi tasvîrî, diğeri ise normatiftir. Birincisi, dilsel ifâde tarzlarının karakteristik özelliklerini ortaya çıkarmak için her türlü metin çözümlemesini yapar. Normatif olan ise tasvîrî üslûp verilerine veya dilsel birimlere dayanarak kelime, ses yapısı ve dilbilgisi içerisindeki veya işlevsel boyuttaki anlam bağlantılarını araştırır ki buna didaktik üslûpbilim de denebilir.¹¹

Birçok bakımdan üslûpbilim, edebiyat eleştirisine ve uygulamalı eleştiriye yakındır. Açık farkla üzerinde çalışılan en yaygın malzeme çeşidi edebiyattır ve dikkat büyük ölçüde metin merkezlidir. Çoğu üslûp incelemesinin amacı sadece kendileri için metinlerin biçimsel özelliklerini tanımlamak değil, aynı zamanda metnin yorumunda onların işlevsel önemini göstermek ya da alâkalı olduğu hissedildiği yerlerde *edebî etkileri* dilbilimsel sebeplerle ilişkili hâle getirmektir.¹² Bunun için Spencer gibi bazı kuramcılar, üslûpbilimi dilbilim ile edebiyatbilim arasında kesişme noktası olarak değerlendirmektedirler. Üslûpbilim, metni esas kabul edip metnin içerisindeki bağlantılar boyutunu ele almaktadır. Dilbilim ise cümle boyutunu ele almaktadır.¹³

¹⁰ Turner, G. W., *Stylistics*, Penguin Books, New Zealand 1975, s. 7.

¹¹ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 117.

¹² Wales, Katie, *A Dictionary of Stylistics*, Longman, Londra 1989, s. 437, 438.

¹³ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 118.

Kısaca üslûpbilim, edebî bir sanat eserinin anlaşılmasının, mütemâdiyen onun dilinin anlaşılmasıyla birlikte olduğunu ve dilin sıkı hatta teknik bir analizinin edebî anlamaya giden tek güvenilir yol olduğunu iddia eder.¹⁴

B. Tarihçesi

Stylistics, dilimizdeki karşılığı ile üslûpbilim terimi -üslûp özelliklerine âit bir sınıftır- G. Von der Gabelentz tarafından 1875 yılında ortaya atılmıştır. Üslûpbilim, Buffon'un meşhur "Üslûp insanın kendisidir." sözünü merkez alan, dil standardından sapma düşüncesinden hareket eden; konusu, edebiyat sanatındaki dil ve belâgate ilişkin sapmalar aracılığıyla üslûp incelemesi olan, üslûba dair bir nazariyedir. Bu sapmalar yazarın seçtiği özel ayrıntılardır. Çünkü ibdâ sâhibi inşâ ameliyesinde sadece kendisini anlatacağına inandığı kelime ve kullanımları seçme eğilimindedir. Görüldüğü kadarıyla kökenleri Batı'da filoloji denilen dil incelemelerine uzanır. Filoloji, metinlerin yorum ve açıklamalarını hedefleyen, dille ve edebiyatla ilgili çalışmalar arasındaki bağlantıyı inceleyen bir bilgi alanıdır. Bu, filolojinin dil olgularıyla metinleri karşılaştırması, yazarların dilini tanımlaması, sembollerinin çözümü, terk edilmiş ya da kapalı bir dille kaleme alınmış yazıtların yorumuyla açıkça ilgilenmesi şeklinde olur¹⁵

Dönemindeki *Arkaik Fransız üslûbu* düşüncesine dikkat çekmesiyle üslûbu konu alan bir ilmin müjdecisi olan Fransız âlimi Gustave Körting (d.1845-ö.1913) 1887 senesinde bu yaklaşımı tâkip etti. Çünkü üniversitelerde hazırlanan tezlerin - geleneksel metotların iktizâ ettiği- dikkat çeken üslûp olaylarını tasnif etmenin ötesine geçemediğini fark etti. Bu hassas gözlemi sonucu bu tür çalışmalarda gerçek hedefin, olayların edebiyat sanatındaki üslûba ilişkin konumlarını ve aynı yolla bu konumların meydana getirdiği etkiyi ortaya koyacak olan anlatımın asâletine veya edebî ürünün özelliklerine ya da yazara yöneltilmesi gerektiğini ileri sürdü. Yazar aynı şekilde bu çalışmalarda, üslûpta türler, kimi dönemlere âit üslûpların meydana getirdiği tesir ve bazı dönemlere âit üslûpların sanatla ve kültür üslûbuyla olan dâhilî ilişkisinin ele alınmasını istemiştir.¹⁶

¹⁴ Hough, *Style and Stylistics*, s. 65.

¹⁵ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 12, 13.

¹⁶ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 13.

Üslûpbilimin bu dönemde henüz ana çizgileri belli olmamıştı. Bu durum, F. de Saussure'ün çabaları ve bilhassa *Genel Dilbilim Dersleri* adlı değerli çalışması sayesinde dilbilim kavramının netleşmesine kadar devam etti.

Saussure'ün vefâtından üç sene sonra bu nefis eseri neşretme onuru Charles Bally'ye âit olmuştur. Saussure'ün bir diğer öğrencisinin de belirttiği gibi, Bally bir nazariye ve metot sâhibi olan hocasının görüşlerini hazmettikten sonra, *anlatımsal üslûpbilimi* ortaya koydu. *Genel Dilbilim Dersleri*'nin yaygınlaşması üzerine *anlatımsal üslûpbilim* de serpilip gelişti.¹⁷

Bally *anlatımsal üslûpbilimi* hararetle savunmuştur. Neşrettiği iki kıymetli eserinde bunun ilmî kurallarını ve hedeflerini ortaya koymuştur. Bunlardan biri 1902'de yayımladığı *Fransızcanın Üslûbuna İlişkin İnceleme*, diğeri ise 1905'te yayımladığı *Üslûpbilim Elkitabı* adlı eseridir.¹⁸

1902 ile 1905 yılları arasında anlatımsal üslûpbilim doğmuş oldu. Anlatımsal üslûpbilim, salt kendi içeriğini taşıyıp duygu yüklü olmayanlar ve duygu yüklü olanlar olmak üzere söyleme iki tür olarak bakar. Çünkü gündelik kullanımı îtibâriyle dil her türlü tezâhüründe biri fikrî diğeri duygusal olmak üzere iki boyut ortaya koyar. Bu iki boyut, yoğunluğu, konuşmacının fikrî istîdâdı, sosyal ortamı, içinde bulunduğu ruh hâline göre değişecek şekilde birbiriyle yardımlaşır. Anlatımsal üslûpbilim, dil olgusundaki duygusal boyutla ilgilenmekte ve konuşmacının karakteristik kullanımında söylemine yüklediği bilinç yoğunluğunu soruşturmaktadır.¹⁹

1911 senesinden itibaren Léo Spitzer *edebî üslûpbilime* yer vermiştir. Yapmış olduğu bir çalışmada, yazarın ruh dünyâsıyla üslûp unsurları arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışmıştır. 1920 ile 1925 seneleri arasında yapmış olduğu çalışmalarda, yazarın çalışmalarında düzenli olarak tekrar eden üslûp özelliklerinin Freud'un vurguladığı gibi hastalık emâreleri değil, yazarın iç dünyâsındaki duygusal merkezlerle ve baskın olan duygusal düşüncelerle irtibatlı birtakım unsurlar olduğunu keşfetti. Freud'la olan bu görüş ayrılıklarına rağmen Spitzer, Freud'un

¹⁷ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 13.

¹⁸ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 13.

¹⁹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 14. Krş. en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 161, 162.

etkilerinden kurtulamadı.²⁰ 1960'ta Liege şehrinde düzenlenen *Modern Diller ve Edebiyatlar Uluslararası Federasyonu VIII. Kongresinde* verdiği tebliğde bunu şu cümlelerle dile getirir: “Garip şeydir, meslek hayatımın başlangıcında ne Croce’nin, ne de Vossler’in etkisi altında kaldım. Bana tesir eden, büyük Viyanalı Sigmund Freud oldu, Onun şuuraltı psikolojisi üzerindeki araştırmaları benim için edebi esere yeni bir giriş kapısı idi. Rüyaları, tikleri, mantık dışı hareketleri ve hatta yeni kelimelerin ortaya çıkışını şuuraltının mantığı ile izah ederken, Freud, şimdiye kadar meçhul değilse bile izahsız kalmış olan bâzı psikolojik hallerin keyfiliğine kendini kaptırmıyordu. 1920 ile 1925 yılları arasında yaptığım tedkiklerden bâzılarını (dostum ve vatandaşım Hans Sperber’inkiler gibi) işte bu Freudcu atmosfer içine yerleştirmek lâzımdır. Bu incelemelerin gayesi, modern bir yazarın eserinde, oldukça muntazam fasılalarla tekrarlanan bâzı karakteristik üslûb çizgilerinin, gene o yazarın ruhunun hissî (Freud’da olduğu gibi marazı değil) merkezlerine, hâkim düşünce ve hislerine bağlı olduklarını isbata çalışmaktı.”²¹

Kendisinin de açıkça belirttiği üzere Spitzer, 1920-25 yılları arasındaki çalışmalarını Freudcu çerçevede yapar; ancak bu tür incelemeler hem daha çok modern yazarlara uygun olduğu hem de biyografik bilgiyi işin içine kattığı için terk eder bu yolu. Artık daha biçimsel araştırmalara koyulur; yani 1960’ların *yapısalcılık* furyası içinde *yapısalcı* diye adlandırılabilceğini söylediği çalışmalarına... Yeni yöntemi, “üslûp tahlilini, yazarın psikolojisine eğilmeden, sadece özel eserlerini başlı başına şiir organizmaları olarak îzahla” birleştirmektir.²² “Başka bir mütalaa beni psikanalize dayanan üslûb tahlillerinde ümitsizliğe düşürdü. Şöyle ki, bu nevi stilistik, aslında ‘yaşantı’ tedkikinin sadece bir başka şeklidir ve yaşantı bugün Amerika’da ‘Biographical fallacy’ denen şeye tabidir. Hatta tenkidçinin, bir yazarın eserindeki herhangi bir cepheyi, yaşanmış bir tecrübeye bağlayabildiği hallerde bile, hayat ve eser arasındaki münasebetin, her zaman eserin sanat güzelliğine yardım ettiği söylenemez. Hatta bunu iddia etmek, aldatma olur. Kısaca yaşantı, edebi eserin, mesela gene edebi kaynakları ile aynı plandaki ham malzemesinden başka bir şey değildir.”

²⁰ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 14.

²¹ Spitzer, Leo, “Üslûb Tedkikleri ve Muhtelif Memleketler”, (Çev. Fikret Elpe), *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, VIII, 1965, s. 154.

²² Kılıç, Savaş, “Türkiye’de İlk Stilistik Çalışmaları: Leo Spitzer ve İzleyicileri”, *Varlık*, Ağustos, 2005, s. 85.

“Böylece ‘duygu merkezleri’ vasıtasıyla yazarların üslûplarını izahtan vazgeçtim ve üslûb tahlilini, yazarın psikolojisine eğilmeden, sadece özel eserlerini başlı başına şiir organizmaları olarak izahla birleştirmeye çalıştım.”²³

Bu dönemden sonra yani 1931’de J. Marouzeau üslûp incelemelerini edebî sanata ve estetik olayına tevcih etmeye çalışmıştır. Marouzeau, üslûpbilimin dilin konuşmacılara sunmuş olduğu araçlar arasında yapılan seçimden ortaya çıkan kalite ve tezâhürü incelemesi gerektiğini kararlaştırmıştır. Yazarın görüşüne göre, bu seçimi üslûpta sıfır derecesi türünden bir şeyle yahut dilin tarafsız durumuyla karşılaştırmak sûretiyle ortaya koymak mümkündür. Bu yaklaşım bilhassa 1941 senesinde Marouzeau’nun dilbilimsel nesnelliği ele alması ve onu kuru bir istatistiğe tâbi tutması sebebiyle yaşamış olduğu üslûp inceleme krizinde belirgin hâle gelmiştir. Bally ve tâkipçilerinin çalışmalarında da baskın olan durum budur. Bally ve tâkipçileri üslûp analizine pozitivist akıma dair şeyler soktular. Marouzeau üslûp incelemelerinin zımnında soyut, somut, mücmel, mufassal, hakikat, mecaz, seslerin armonisi, kelime, sığa ve cümlelerin kinetiği, dildeki işlevsel ve seçime bağlı işlemler gibi kısaca üslûbun bazı yönlerini temel alan ciddî birtakım araştırmalarla, üslûpbilimin meşrûiyetini savunmuştur. Bütün bunları yaparken amacı; dil, edebiyat sanatı ve estetik olgusuna üslûp incelemelerindeki îtibârlarını îade etmektir.²⁴

İlk girişimlerde kendini gösteren etki tepki şeklindeki gitgeller, Bally’nin çabaları ve Spitzer’in bilimsel hayatının ilk dönemlerindeki gayretleri sonucu ortaya çıkmıştır. Üslûpbilimin gelişim çizgisindeki bütün bu etkileşimler *derin proje* adı verilen yeni bir eğilimi ortaya çıkarmıştır. Söz konusu eğilim genel olarak edebiyat nazariyesinin kurallarını oturtmayı amaçlar. Bunun müjdesini, 1948 yılında *Edebiyat Teorisi* adındaki muhteşem eserleriyle René Wellek ve Austin Varren ikilisi verir.²⁵

Adı geçen yazarlar, üslûpbilimle ilgili bölümde iki faraziye yola çıkarlar. Birincisi, dili edebiyatın malzemesi kabul etmek; çünkü her edebî çalışma, mermerden yontulan heykel misâli, dilden yapılan bir seçmedir.²⁶ İkincisi, asra ilişkin karakterin, dili aracılığı ile şâirin izine ulaşılabilir olan herhangi bir şiirde var olduğunu düşünmektir. Çünkü şiire âit gerçek tarih, (belirli bir dönemdeki)

²³ Spitzer, “Üslûb Tedkikleri ve Muhtelif Memleketler”, s. 155.

²⁴ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 14, 15.

²⁵ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 15.

²⁶ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 15.

şiiirlerin yazıldığı dilde ortaya çıkan değişikliklerdir. Dildeki bu değişiklikler, toplumsal ve fikrî eğilimlerin baskısı sonucu ortaya çıkar. Yazarlar bu bağlamda, Bally'nin, üslûpbilimi dilbilimin bir dalı hâline getirmeye çalıştığına işâret ederler. Fakat üslûpbilimin ister müstakil bir bilim olsun isterse olmasın, insan sözüne taalluk eden -bilimsel açıdan da olsa- özel birtakım problemleri vardır. Üslûpbilim, çapı bizzat edebiyatı hatta retoriği aşan geniş bir kavramdır. Çünkü üslûpbilimin te'kid, vuzuh, mecazlar, retorik şekiller, terkip tarzları ve anlatım değerleriyle ilgili tüm telaffuz dizilerini içine alması mümkündür.²⁷

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki birtakım belirli şekil ve sanatların, her hâlükârda belirli izlerinin olduğunu ispat etmek imkânsızdır. Bu yüzden ileride müstakil bir bilim olacak olan *Karşılaştırmalı Üslûpbilim* adında yeni bir ilim teklif ederler. Çünkü salt edebî ve estetik kullanım, kimi araştırmacılara göre, üslûpbilimi sanatsal bir çalışmanın incelenmesi veya anlamı ve estetik işlevi tanımlanması gereken bir dizi incelenmeyle sınırlar. Üslûpbilim ancak estetiğe yönelik bu özen temel alındığı zaman edebî incelemenin bir parçası olur. Çünkü sadece üslûba ilişkin metotlar, kendi başlarına edebiyat sanatının karakteristik özelliklerini bilme gücüne sâhiptir.²⁸

Bu doğum sancılarında, aynı yıl (1948) Spitzer'in, *Dilbilim ve Edebiyat Tarihi* adını verdiği eseri ortaya çıkar. Yazar eserinde edebî metnin ele alınıp düşüncesine temas eder. Hareket noktası, asrının özelliklerini ve ibdâ sâhibinin içinde yaşadığı şartları ortaya koymaktır. Üslûba yönelik araştırmaları, dilbilim araştırmalarıyla edebiyat incelemeleri arasında köprü fonksiyonu görmesiyle neticelenir. Böylece Spitzer aralarında akrabalık bulunan iki bölge arasında büyük bir nüfuzla köprü kurulmasına katkıda bulunur. Bu iki bölge, dilbilim ve edebiyat sanatıdır.²⁹

Yukarıda geçenlere ilâveten, üslûpbilim Spitzer'e göre dilin sistemli kullanımlara dair sunmuş olduğu unsurların nasıl kullanıldığını analiz eder. Bu, kullanımın sıradan kullanımdan bir sapma demek olan üslûpsal özelliklerle nitelenmesidir. Pierre Guiraud, herhangi bir yazarda sıra dışı bir şekilde tekrar eden

²⁷ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 15.

²⁸ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 15, 16.

²⁹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 16.

kelime olgusundan hareketle istatistikî bir metot oluşturmak sûretiyle bu sapmaya 1950'li yıllarda nesnel bir ölçüt arar. Pek çok yazarda nesnel tekrarlar olan kelimeler bu yazarda anahtar kelimeler olabilir.³⁰

Guiraud bu yaklaşımını 1954 senesinde *Ne Biliyorum?* dizisinden çıkardığı *Üslûpbilim* adlı kıymetli eseriyle desteklemiş oldu. Kitapta, üslûp araştırmasıyla retorik ve eleştiri arasındaki ilişkiye değindi, üslûpbilimin modern bir belâgat olduğu sonucuna ulaştı.³¹

Bütün bu disiplinler arasındaki ilişkinin kaynağı, alanlardan her birinin faaliyet konusunun bir olmasıdır. Bunlar, inşâ sanatı, söz sanatı ve edebiyat sanatıdır.³²

1960'da ABD'de düzenlenen bir sempozyumda verdiği konferansta Jakobson, dilbilimle edebiyat sanatı arasındaki ilişkinin imkânını ele alır. Konuşmasında dille edebiyat arasında kurulacak köprünün güvenli olacağının müjdesini verir. Bu, Spitzer'in 1948'de *Dilbilim ve Edebiyat Tarihi* adlı kitabında temellerini attığı ve yapmaya teşvik ettiği yaklaşımdır. Böylece Jakobson'un ortaya koyduğu bu işle üslûpbilim halkası tamamlanmış olur. Üslûp araştırmaları gece gündüz bu konuyla meşgul olanların sâyesinde zenginleşmeye devam eder.³³

Üslûpbilimin oluşmasındaki etken halkalardan biri de Michael Riffaterre'dir. Yazar, üslûp ölçütlerini tahlîle tahsis ettiği bir dizi makâlesiyle bu alanın gelişmesine katkı sağlayan kişilerden kabul edilmiştir. O, üslûba sadece metinde bulunabilecek mesaja âit bir özellik olarak bakmıştır. Metindeki işâretler mutlak bir değere sâhip değildir fakat bu değerler işâretlerin birbiriyle çatışması ve uyum içinde olmasından hareketle çıkarılabilir. Çünkü üslûp (katılma ya da katılmama şeklindeki) işârete âit içeriği belirleyen bir etkidir. Bu etkinin bilinmesi ise ancak okur aracılığı ile mümkündür. Bu, okur üzerindeki etkidir. Okurun beklentisi ya tam mânâsıyla gerçekleşir yahut hayal kırıklığı ile neticelenir.³⁴

³⁰ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 16.

³¹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 16.

³² Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 16.

³³ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 18.

³⁴ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 19.

Sonuçta üslûpbilim, dilbilim tarafından temin edilmiş terminoloji ve modelleri kullanır. 1960'ların sonunda *üretici dilbilgisi* (generative grammar) etkiliydi, 1970'ler ve 1980'lerde *söylem analizi* ve *kullanımbilim*³⁵ (pragmatics) etkili olmuştur. Üslûpbilim edebiyat kuramındaki eğilimleri seçerek kullanır veya bu alandaki edebiyat kuramı gelişmeleri ile benzerlik gösterir. Böylece 1970'li yıllar metinden okura ve okurdan geri ileti olarak metne doğru verilen tepkiye yönelik bir dönüşümü görmüştür.³⁶

Bu genel açıklamadan sonra şimdi de üslûpbilim-belâgat ilişkisine ve üslûpbilim çeşitlerine kısaca değinelim.³⁷

C. Üslûpbilim-Belâgat İlişkisi

Üslûpbilim, sıradan veya edebî söyleme, onu başkalarından ayırt edecek olan şiirsel ve anlatımsal değerler(ini) kazandıran dil vasıtalarını inceleyen dilbilimin modern bir şubesidir. Üslûpbilim, üslûp olgusunu dile dair ilmî metodolojiyle aşar ve metinler içinde incelenecek dile ilişkin bir olgu olarak kabul eder. Bu dikkatler üslûbu eleştirel bir ölçüte/norma göre inceleyen, dolayısıyla sözün nasıl en iyi olabileceğini öğreten belâgatten, üslûp incelemesini ayırır. Öte yandan üslûpbilim, olayları tasvir eden, objektif ve metodik bir şekilde tasnif eden ilmî ve belirleyici bir yapıya sâhip olmak arzusu izhar eder.³⁸

Üslûpbilim ile belâgat arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu ilişki temelde her ikisinin araştırma ekseninin edebiyat olması noktasında kendisini gösterir. Nitekim Guiraud'a göre her ikisinin de konusu yazı sanatı/inşâ sanatı/söz sanatı ve edebiyat sanatıdır. Ne var ki her ikisinin edebiyata bakış açısında farklılık söz konusudur.

³⁵ Kullanımbilim (pragmatics): Edimbilim de denilmektedir. Dili, konuşulduğu ortam, çevre etkileri, konuşanların niyeti, duyguları, konuşmacı ile dinleyici arasındaki etkileşim açılarından inceleyen, böylece dilin kullanılması ile ilgili olguları dikkate alan dilbilim dalı. Bkz. Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 267.

³⁶ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 437, 438.

³⁷ Diğer üslûpbilim ekolleri ve tarihi gelişimleri hakkında değerlendirme için bkz. en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 166-173; Ayyâşî, Münzir, *Makâlât fî'l-Üslûbiyye*, Menşûrât İttihadi Dâri'l-Küttâbi'l-Arab, Dimaşk 1990, s. 47-49; 52-54; 174-178.

³⁸ Yemût, Ğâzî, *İlmü Esâlîbi'l-Beyân*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1995, s. 59.

Üslûpbilim ve belâgat arasındaki ortak noktaları ve farklılıkları ana hatlarıyla; görev alanları, muhâtaba bakışları ve metne yaklaşımları şeklinde üç başlık altında inceleyebiliriz:

1. Görev Alanları

Üslûpbilim, edebî eser ortaya çıktıktan sonra faaliyet gösterir. Varlığı edebî eserin varlığını izler. Araştırmasında önceden belirlenmiş kurallar ve hazır kabullerden hareket etmez. Üslûpbilimin, eserin edebî kıymetini değerlendirmek gibi bir görevi de yoktur. Belâgat ise metne dair hükümlerinde edebî eserin oluşmasından önce mevcut olan muayyen birtakım ölçütlere dayanır. Bunlar sâyesinde eser ideal şekline yani inşâ sâhibinin ulaşmayı hedeflediği, anlamı/düşünceyi muhâtaba ulaştırmak, onu iknâ etmek, onun üzerinde tesir meydana getirmek ve edebî metindeki estetik unsurları sergilemek gibi hedeflere ulaşır³⁹

Belâgat, metin ortaya çıktıktan sonra metnin yukarıda sözü geçen ölçülere ne derece uyduğunu da denetler. Belâgatin iki amacı vardır: Eserin ortaya çıkmasından önce birtakım belirlemelerde bulunmak ve çıkmasından sonra da değerlendirmelerde bulunmak.⁴⁰

Normatif ve belirleyici olma meselesi üslûpbilimci teorisyenlerin kafasını geçmişte olduğu gibi günümüzde de meşgul etmektedir. Teorisyenler bu meseleden dolayı iki gruba ayrılmış, bir kısmı tamâmen belâgati dışlarken diğer bir kısmı, *üslûpbilim, belâgatten ve edebî tenkitten müstağnî kalamaz; dilsel araştırmanın bizzat kendisi edebiyat tarihine uzanan bir köprüdür*, şeklinde düşünerek belâgat tahlilleri yapmaya ve bu tahlillerden hareketle üslûbun esrarını yakalamaya çalışmışlardır.⁴¹

Belâgat, öğretimi hedefleyen normatif bir ilim iken, üslûpbilim ise değer hükümlerinden uzak duran, tavsîfî ilimler metodunu tâkip eden analitik bir metottur.

³⁹ Süleyman, Fethullah Ahmed, *el-Üslûbiyye Medhal Nazarî ve Dirâse Tathîkiyye*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2004, s. 30, 31; en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 188.

⁴⁰ Süleyman, *el-Üslûbiyye*, s. 31.

⁴¹ Yemût, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, s. 59.

Bu yüzden, kendisini belâğatin alternatifi olarak gören üslûpbilimi *belâğatin âsi çocuğu* olarak nitelemek mümkündür.⁴²

2. Muhâtaba Bakışları

Burada üslûpbilimle belâğatin kesiştiği bir nokta bulunmaktadır. Teorisyenlere göre üslûbun tanımı, kaynak birimin ifâde şeklini muhâtabın durumuna uydurmasıdır. Bu ise belâgatçilerin, belâgati, sözün muktezây-ı hâle uyması şeklinde yaptıkları tanımın tekrârından başka bir şey değildir. Her ikisi de iletişim işleminde alıcı konumunda olan hedef birimin varlığını şart koşmaktadır. Yalnız üslûpbilim, hedef birimin varlığını iletişim işleminde zarûrî bir şart olarak görür. Hatta üslûpbilimsel bakış açısına göre hedef birim/okur/muhâtap, metni algılaması ve zevkine varmasıyla ona hayat veren unsurdur.⁴³

Belâgatte ise muhâtap, söze ilişkin farklı makamlar olduğunu söyleyen muktezây-ı hâl kavramının birçok yönünden sadece birini oluşturur. Belâgat bakış açısına göre alıcı konumunda olan muhâtabın göz ardı edilmesi -her ne kadar iletişimin sadece bir rûknünü temsil etse de- iletişim işleminin bozulmasına ve kaynak birimin iletişimde başarısız olmasına sebebiyet verebilir.⁴⁴ Aynı şekilde, belâgat muhâtaba *iknâ edilmesi* açısından yaklaşırken, modern üslûpbilim iknânın yanı sıra hoş vakit geçirmesi bakımından da yaklaşır.⁴⁵

3. Metne Yaklaşımları

Üslûpbilimin metne bakışı ile belâğatin metne bakışı da farklıdır. Birincisi metne, göstereni ve gösterileni ile tek bir dilsel varlık olarak bakar. Gösterenin ve gösterilenin arasının açılması ya da gösteren gösterilene götürür düşüncesiyle bir yönünün incelenmesi söz konusu değildir.⁴⁶

Belâgat ise şekille mazmunun arasını açması anlamında, edebî metni ikili bir yapı olarak ele alır. Şekil-mazmun ayrımı, belâgatteki eski bir ayrıma, edebî eserin biçimi demek olan *lafızla* edebî eserin içeriği demek olan *anlam* ayrımına dayanır.

⁴² Yemût, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, s. 60. Krş. en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 187.

⁴³ Süleyman, *el-Üslûbiyye*, s. 31.

⁴⁴ Süleyman, *el-Üslûbiyye*, s. 32.

⁴⁵ Abdulluttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 238.

⁴⁶ Süleyman, *el-Üslûbiyye*, s. 32.

Bunun arka planında belâgatçilerin mantıktan etkilenmeleri ve mantık terimleriyle dil terimlerini ilişkilendirmeye çalışmaları yatmaktadır.⁴⁷

Üslûpbilim belâgat ilişkisi başlığı altında üslûpbilimle belâgatin ortak noktaları ve farklılıklarını teorik düzeyde ele aldık. Aralarındaki ilişkinin pratik yönünü ise üslûp incelemesinin belâgatle ilişkisi başlığı altında ele alacağız. Şimdi de kısaca üslûpbilim çeşitleri üzerinde durmak istiyoruz.

D. Üslûpbilim Çeşitleri

1. Bilişsel Üslûpbilim (Computational Stylistics)

Özellikle 1960'ların sonundan itibaren geliştirilen ve **bilişsel dilbilimin** (computational linguistics) alt dalı olan **bilişsel üslûpbilim** farklı üslûp sorunları çalışmasında istatistikî ve bilgisayar yardımlı yöntem ve analizleri kullanır. Bilgisayarlar, sözlük yapımında veya *sözlük bilgisi* ve *dilbilgisinde*, verilerin büyük örneklerinin analizinde, otomatik konuşma sentezi ve makine tercümesi alanlarında yaygın bir şekilde uygulanan bilgi teknolojisinde paha biçilmez olmuştur.

Bilişsel üslûpbilimde popüler bir örnek, *stylometry* olarak bilinen, farklı metinlerde kelime uzunluğu ve cümle uzunluğu gibi özellik araştırması ile metnin yazarını belirlemedir. Bütünüyle bu alan (disiplin) *ferdî dil* olarak üslûp ile yakından ilgilidir. Örneğin, Milic'in çalışması, secili dilbilgisel kısımların nesnel analizi ve Swift'in nesir üslûbunun ayırt edici özelliklerini oluşturma ile ilgilidir.

Birçok üslûpbilim çalışması genellikle normlardan sapmayı (deviations from norms) oluşturmak için veya *önceleme* hakkında sezgileri tetkik etmek için kelimelerin hangi sıklıkla kullanıldığını sayar.⁴⁸

2. Anlatımsal Üslûpbilim (Expressive Stylistics)

Bu dilbilimsel yaklaşımın temelini, dili hedef birim ve kaynak birim yönüyle inceleyen Ch. Bally atmıştır. Bally'nin gelmiş olduğu nokta, dile ilişkin araçlarla

⁴⁷ Süleyman, *el-Üslûbiyye*, s. 32.

⁴⁸ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 85.

ifâde edilen düşüncenin, emel, ümit, sabır ya da yasaklama gibi duygusal kanallardan geçmedikçe söz olamayacağıdır.⁴⁹

Bu yaklaşımı, bazı yönleriyle edebî anlatımın kâidelerini belirleyen tasvir sanatını kullanmak sûretiyle düşünceyi algılanabilir kılan beyân ilminde de görmekteyiz. Üslûpbilimin bu türü, anlatıma ilişkin olayları ve bunların muhâtap üzerindeki etkilerini inceler. Bu etkiler tabîî ve toplumsal olmak üzere iki çeşittir.

a. Tabîî Etkiler: Bu etkiler, seslerle seslerin göstergeleri, sanatsal şekillerle bunların anlamları arasındaki tabîî ilişki meselesi veya taaccüp, soru, nidâ, emir, yemin, tehir ve hazf vb. belâgat şekilleri gibi gösterenlerle gösterilenler arasındaki diyalektik mücadelenin ortaya çıktığı dilsel seviyedir. Bally'ye göre bu etkiler tabîî etkilerdir.⁵⁰

b. Toplumsal Etkiler: Bu tür etkiler, ibtizal kavramı örneğinde olduğu gibi, (kavram kendisini ihdas edip kullanan mübtezel kesimle irtibatlıdır) toplumsal olayla bağlantılı olan, dinamik pozisyonların sonucu ortaya çıkan dilsel bir davranıştır. Çünkü ibtizal kelimesi, dile özgü anlam alanına âit bir yapıdan gelmektedir.⁵¹

Öyleyse ortada kırsal kesim, tıbbiye, idarecilik ve akademisyenlik gibi (Meselâ, ilmî söylem ve edebî söylem.) çeşitli gruplara özgü diller vardır. Bu toplumsal sınıflardan her biri kullanım ve davranışlarıyla diğerlerinden ayrılır. Bu ise her dilsel topluluğun kendine özgü duygu, zihinsel ve toplumsal duruşu olması demektir.⁵² Anlatımsal üslûpbilim, anlatıma ilişkin bu olayları duygusal içeriği yönüyle inceler.

Bu sunuştan sonra bu yaklaşımın, genel anlamda dilbilim ve psikoloji, özelde ise üslûpbilime dair önemi olduğunu belirtmeliyiz. Bütün bunlara rağmen anlatımsal üslûpbilimin söylem sâhibi ve metnin estetik boyutuyla ilgilenmediği gözlemlenmiştir. Bunlar bu eğilimin eleştiriye açık boşlukları olarak kabul edilmektedir.⁵³

Anlatımsal üslûpbilim, etkisini pek çok ilmî ve fikrî alanda göstermiştir.

⁴⁹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 32.

⁵⁰ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 32, 33.

⁵¹ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 33.

⁵² Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 33.

⁵³ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 32, 33.

3. Biçimselci Üslûpbilim (Formalist Stylistics)

Dilbilimi ile kıyas yapıldığında Taylor ve Toolan'ı tâkip eden **biçimselci** (formalist) ve **işlevselci üslûpbilim** arasında bir ayrım yapılabilir. Jacobson'un açık bir şekilde kendi Rus arka planından etkilenen şiirsel metinlerin analizine yaklaşımı, onun üslûba ilişkin modellerin tanımlanmasında salt biçimsel dilbilim ölçütlerine olan güvenini gösterir. Bu güven 1960'larda yaygın olan üretici üslûpbilim (generative stylistics) analizleri tarafından paylaşılır.⁵⁴

4. Eleştirel Üslûpbilim

Bu yaklaşım Léo Spitzer'e isnad edilir. Kendisi eleştirel üslûpbilimin tasarımcısı olarak kabul edilmektedir. Üslûpbilimin bu türü, söz olaylarını yani belirli bir kitabın ya da yazarın dil özelliklerini ortaya koyan dil olaylarını inceler. Eleştirel üslûpbilimde dikkat çeken husus, Spitzer'in, hisle bağlantısı olan edebî eylemin derinliklerine üslûp aracılığı ile inmek amacıyla dil incelemesiyle edebî inceleme arasındaki geleneksel ayrımı reddetmemesidir.⁵⁵

Spitzer bu görüşüyle dilbilim tarihi ve bütünlükçü eleştiri konusunda fikrî bir inkılâp yapabildi. Bu, *Üslûp İncelemeleri* (1928), *Dilbilim ve Genel Edebiyat Tarihi* (1948) ve *Üslûpbilim* (1955) gibi derin araştırmalarında kendisini gösterdi.⁵⁶

Eleştirel dilbilimin temel aldığı prensipler şunlardır:

- Her hâlükârda edebî eserin bizzat kendisi hareket noktasıdır. Yani metnin tahlil ve değerlendirmesinde düşünceyi metnin dışına çıkarmama.
- Edebî söylem, yazarın düşüncesini açığa çıkartan bir tür güneş sistemidir. Çünkü rûhî kaynaşmanın prensibi, çalışmaya ilişkin bütün detayların kendisiyle tahlil edildiği rûhî kaynaktır. Dolayısıyla üslûp incelemesi, dilbilimle edebiyat tarihini birbirine bağlayan bir köprüdür.

⁵⁴ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 185.

⁵⁵ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 34.

⁵⁶ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 34.

- Söylemin merkezine gitmek için parçadan hareket etmek gerekir. Çünkü çalışmanın bütününde parçası da mündemiçtir. Bu durum çalışmanın merkezine ulaşmayı kolaylaştırır. Parça iyi gözlemlendiği takdirde çalışmanın sırrını verecektir.

- Eleştirel üslûpbilim, bir edebî çalışmayı diğerinden ayıran dilsel ve edebî özelliklerden hareket eder.

- Edebî çalışmalardaki öne çıkan özellikler, nihâî şekilleri itibârıyla kişisel bir sapmadır. Çünkü sapma üslûba ilişkindir, ferdîdir veya sıradan sözden ayrılan söze dair özel bir tarzdır. Bu yüzden dil sistemi içerisindeki kuraldan sapmalar, başka alanlardaki sapmaların yansımasıdır.

- Eleştirel üslûpbilimin genel anlamda sıra dışı bir eleştiri olması gerekir. Çünkü eser tam bir birlik oluşturur. Eleştirinin esere içerden kapsamlı bir şekilde bakması gerekir. Bu ise edebî söyleme kapsamlı bir şekilde bakma sorumluluğu ile olur. Bu eserle eserin mübdiî arasında duygusal bir bağın varlığını kabul etmek demektir. Çünkü söyleme ilişkin her açıklamanın, derin anlamaya ilişkin her incelemenin, eserin estetiğini eleştirmekten hareket etmesi gerekir.

Léo Spitzer bu metodunu, Proust, Claudel gibi meşhur yazarların edebî eserlerine tatbik etti. Üslûplarını tahlil etti ve edebî üslûpbilimi netleştiren, onu gerçek bir ekol hâline getiren, *Yeni Üslûpbilim* ismi altında bilhassa ABD’de pek çok araştırma ve incelemenin tetikleyicisi olan ilginç sonuçlara ulaştı.⁵⁷

Spitzer’in üslûpbilimine dair pek çok mülâhaza serdedilmiştir. Bunlardan ikisini zikretmek istiyoruz:

- Spitzer’in üslûpbilim anlayışına yöneltilen eleştirilerden bir tanesi, yaklaşımının sübjektif olup, çoğu zaman yazarın hedeflediği noktayı araştırmakla ilgili olmasıdır. Eserin psikolojik derinliklerine inmesi sebebiyle, bilimsel bir alan olarak eleştirel üslûpbilimin kendisine âit temel bir kuralın olması söz konusu değildir.

- Spitzer’in üslûpbilimi izlenimsel ve sübjektif olup, üslûp araştırmasının sekülerliğini reddetmiştir. Zira eleştiri, şerh ve tâlile dayanmaktadır. Bunlar ise kriter

⁵⁷ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 34, 35.

anlayışını benimseyen görüş sâhiplerine göre, ibdâ sâhibi ve eserinin incelenmesinde gerekli ve zorunlu filolojik ölçütlerdir.⁵⁸

Üslûpbilimin konumuzla ilişkisinin dolaylı olması ve konuya daha fazla yer vermenin tezin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle bu kadarıyla iktifâ ediyoruz.⁵⁹

II. ÜSLÛP İNCELEMESİ

A. Amacı

Üslûp araştırma faaliyeti, dildeki genel kullanımların ötesinde metinde veya eserde ortaya çıkabilen değer sistemini bulmayı hedefler. Tasvîrî üslûp incelemesi, bir kavramı, bir fikri, bir duyguyu veya bir hâli ifâdeyle vazîfeli dil unsurlarının sâhip olduğu değerleri incelemektedir. Yani metin veya ifâdenin anlamını

⁵⁸ Bû Hûş, *el-Üslûbiyyât*, s. 36.

⁵⁹ Üslûpbilim çeşitlerine dair şunları da ekleyebiliriz: **a) Radikal Üslûpbilim** (radical stylistics): Kendisinin taraftar olduğu bir çeşit üslûpbilimi tanımlamak için Burton tarafından ortaya çıkarıldı. Kısaca sadece üslûpla ilgili etkilerle alâkalı olmayan, aynı zamanda dil tarafından kurgulanan ideoloji ve gerçeğin farklı yollarla analiziyle de ilgili olan bir üslûpbilim çeşididir. Halliday'ın *geçişkenlik* (transitivity) modelini kullanan Sylvia Plath üzerine yaptığı kendi çalışmasında Burton, geçişkenliğe âit farklı seçim örneklerinin nasıl farklı dünya görüşleri yarattığını gösterir. (Bkz. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 389.) **b) Etkileyici Üslûpbilim** (affective stylistics): Son zamanlarda Amerika ve Fransa'da, Wimsatt ve Beardsley gibi eleştirmenler tarafından savunulan dar metin merkezli eleştiriye bir tepki olan okur-tepkisi eleştirisine (reader-response criticism) yönelik kinetik yaklaşımın geniş bir parçası olarak yeniden hayat bulmuştur. Stanley Fish sadece duygusal tepkiler ile değil, aynı zamanda özellikle okuma sürecindeki zihinsel çalışmalar ile de ilgilidir. Bu tarz bir yaklaşım "objektifliği" ve ispat edilebilirliğinin zorluğu bakımından eleştiriye açıktır. (Bkz. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 13, 14.) **c) Yeni Üslûpbilim** (new stylistics): Disiplinler için "yeni" etiketi ile ilgili sıkıntı, daha yeni disiplinlerin eskilerinin yerini almasıyla yeni oluşlarının sona ermesindedir. Spitzer Batı Avrupa'da 1940'larda yeni bir disiplin olan üslûpbilimin önderi olarak sıkça anıldı; Yeni Üslûpbilim terimi 1975'te Fowler baskısının alt başlığının bir parçası olarak yeniden ortaya çıktı. Bu denemeler kolleksiyonunun 1960'larda, dilbilimdeki gelişmelerle birlikte ortaya çıkan erken dönem üslûp çalışmalarından niçin bu derece farklı olduğunu anlamak zordur. Üslûpbilim her zaman yaklaşım ve etkilerinde belirgin bir şekilde eklektik olmuştur. Fakat yine de genel anlamda 1970'lerdeki üslûp çalışmaları yapısalcılık (structuralism) ve şiirbilim (poetics) ve Amerika'da, Fransa'da ve Rusya'da yaygın olan okur-tepkisi eleştirisi (reader-response criticism)'den tartışmasız bir şekilde etkilenmiştir. (Bkz. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 319.) **d) Süreçsel Üslûpbilim** (processing stylistics): Hedef birim bakış açısından, metinleri okuma, yorumlama ve anlamadaki bilişsel süreç sebebi ile metin yapısı da aynı şekilde dinamik olarak görülür. Ne şekilde olursa olsun bu süreçler hiçbir yöntem/araç tarafından tam olarak anlaşılmaz. Fransa'da Riffaterre, Amerika'da Fish gibi eleştirmenler, metinlerin üslûp özellikleri ile okuma psikolojisini, üslûpla okur üzerindeki etki arasındaki karşılıklı ilişkide objektif olmayı hedefleyen etkileyici eleştiride (affective criticism) bir araya getirmeyi denemişlerdir. Bu çalışma sırasıyla Dillon'un Süreçsel Üslûpbilim kuramı tarafından geliştirilmiştir. Özel bir dikkat, dilbilgisel olarak karmaşık veya belirsiz olan ve bu sebeple anlaşılmak için daha fazla zihinsel süreçler gerektirdiği farz edilen yapıları açığa çıkarır. Dillon'un bu kuramındaki sorun, Fish'in kuramında olduğu gibi, okuma eyleminin basit ardışık bir süreç olarak farz edilmesi ve görsel birkaç cümleyi/satırı veya yorum için bağlamı veya metinler birlikteliğinin önemini bir bakışta kavrama kabiliyetimize yeteri kadar önem verilmemesidir. (Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 377.)

şekillendiren duygusal, estetik, öğretici değerlerin araştırılması ve gözler önüne serilmesinden ibârettir.⁶⁰

B. Üslûp İncelemesinin Belâgatle İlişkisi

Üslup incelemesinin belâgatle olan ilişkisine dair çeşitli tartışmalar söz konusudur. Klasik Arap belâgati kelime ve cümle üzerinde durmuş, cümle terkiplerini kendisine eksen edinmiştir. Bu şekliyle edebî ürünü bütünüyle kucaklayamamıştır. Öyle ki o dönemlerde edebî tenkit parçacı kalmış; metinleri birer edebî tür olmaları bakımından değerlendirme aşamasına gelememiştir. Bu ancak çağdaş çalışmalarda mümkün olmuştur. Modern üslûp çalışmaları, belâgat konusunda farklı duruş ve bakış açılarına sâhip olmalarına rağmen, üslûp incelemesinde belâgatin zarûret ve önemini kabul etmektedirler.⁶¹

Nitekim üslûp incelemesiyle bağlantılı kavramlar başlığı altında temas edeceğimiz üzere, üslûp araştırmasının temeli kabul edilen “aynı fikri ifâde için kullanılabilecek dile âit unsurların tamamı” şeklinde tanımlanan *üslûp varyantları*, aslında tamâmıyle *beyân ilminin* târifiyle ve işleviyle örtüşmektedir.⁶² Bilindiği gibi beyân ilmi, bir düşünce ya da duyguyu farklı şekilde ifâde etme imkânlarını göstermektedir. Meselâ *cömertlik* teması yalın bir teşbihle verilebileceği gibi belîğ bir teşbihle veya istiâre ve kinâye sanatları kullanılarak da verilebilir. Böylece aynı duygu, farklı sanatlar dolayısıyla farklı anlatım biçimleri kullanılarak ifâde edilmiş olur. Bu da belâgatin nasıl üslûp incelemelerinin olmazsa olmazı olduğunu gayet net bir şekilde sergilemektedir.

Üslûp ve üslûp incelemesi gibi konuların, üzerinde hassâsiyetle durduğu kavramlardan biri ve belki de en önemlisi standart dil kullanımından *sapma* olayıdır. Öyle ki üslûbu sapma şeklinde tanımlayanlar bile olmuştur.⁶³ Bu tanım günümüzde, fazlasıyla yetersiz olduğu gerekçesiyle kabul görmese de⁶⁴ *sapma* olayının üslûp açısından önemini vurgulaması bakımından mânîdardır. Meâni ilminin konuları da

⁶⁰ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 82; Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 123.

⁶¹ Yemût, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, s. 58.

⁶² Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 74, 75. Krş. Yemût, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, s. 85, 321.

⁶³ Abdulmuttalib, *el-Belâğ ve'l-Üslûbiyye*, s. 268.

⁶⁴ Üslûbun, normdan sapma şeklindeki tanımı 1960’larda yaygın olan bir tanımdı. Edebî olduğu kadar gayri edebî, dil değişkeleri kadar çok norm vardır, gerekçesiyle bugün için değerini yitirmiş bir tanım olarak kabul edilmektedir. Bkz. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 117.

pek çok yönden sapmayla ilgilidir. Bu ilmin bölümleri, dilin alışlagelmiş kullanım düzeyinden *sapmayı* kendilerine konu olarak alırlar.⁶⁵ Müsned-ileyhin nekra ya da mârife oluşu, takdim-tehir, îcaz-ıtnâb, iltifat, fasl-vasl ve nihâyet harf-i cerr gibi konular; meâni ilminde, belâğatin nihâî hedefi olan, lafzın muktezây-ı hâle mutabakatını gerçekleştirmek maksadıyla standart dil kullanımlarından sapmanın ele alındığı konulardır.⁶⁶

Retorik ve belâğatin hâkim olduğu dönemde metinlerin değerlendirilmesinde norm, bu ilim şubelerinin ortaya koyduğu kurallar bütünü olduğuna göre burada belâğatin tanımında yer alan ve belâğatin olmazsa olmazı olan *muktezây-ı hâl ve makam* kavramları üzerinde duralım.⁶⁷ “Hâl ve makam kavramları birbirine yakın kavramlardır. Aralarındaki fark îtibâîdir. Hâl, zaman-ı vürûd-i kelim, makam, mekan-ı vürûd-ı kelim olmak üzere tasavvur olunur.”⁶⁸ denilmektedir. Biz bu konunun araştırmaya değer bir durum arz ettiğini düşünmekteyiz.

1. Muktezây-ı Makam

Makâmın, konuşmacıyı, söylemek istediği sözü amacına uygun özel bir şekilde düzenlemeye sevk eden münasebet ya da ortam demek olduğunu daha önce belirtmiştik. Sözün kendisine göre düzenlendiği özel şekle de, *muktezâ* yahut *îtibâr-ı münâsib* adı verilir. Buna göre, *itnâb* ve *îcaz*dan her biri *muktezâ*dır. Meselâ tehdit, tekdir birer makamdır, sözün ses bakımından iri ve dolgun olmasını yâni cezâleti iktizâ eder. Aynı şekilde müjde, karşı tarafın sevgisini kazanmaya çalışmak da birer makamdır. Sözün ince ve latif olmasını gerekli kılar. Vaaz bir makamdır sözü açarak konuşmayı, medih bir makamdır sözü uzatarak konuşmayı (*itnâbı*) gerekli kılar. Muhâtabın zeki olması, halktan ya da üst tabakadan birisi olması, sözü onun beyânına ve aklına uygun tarzda söylemeyi gerekli kılar.⁶⁹

⁶⁵ Abdulmuttalib, *el-Belâğ ve'l-Üslûbiyye*, s. 270.

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Abdulmuttalib, *el-Belâğ ve'l-Üslûbiyye*, s. 271-288.

⁶⁷ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 112.

⁶⁸ et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 153. Krş. Tahîrî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, (Haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 103.

⁶⁹ Ukkârî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, s. 657. Kısaca, tehdit bir makamdır, muktezâsı cezâlettir; tebşir bir makamdır, muktezâsı letâfettir; medih bir makamdır, muktezâsı itnâbtır; muhâtabın zeki oluşu bir makamdır, muktezâsı îcazdır; ahmakça tavır bir hâldir, muktezâsı tevbihtir.

Makam konusu, maalesef literatürümüzde önemiyle mütenâsip bir şekilde müstakil olarak ele alınıp incelenmemiştir. Belâgati üslûpbilime bağlayan bir köprü kavram olduğu dikkate alınarak, geleneğimizin bu konuya dair metin içi uygulamaları müstakil bir çalışmayla bir an önce ortaya konulmalıdır.

Makâmın ifâdenin dış yapısını nasıl belirlediğine ve ifâdeyle arasındaki ilişkiye dair müşahhas örneklerle üslûp incelemesi “Örnek (II)” başlığı altında yer vereceğimiz için burada girmeyi uygun bulmuyoruz.

2. Muktezây-ı Hâl

Muhâtap ve ortamdan kaynaklanan durumun, kuracağımız cümleyi belli bir tarzda oluşturması, şekillendirmesidir. Bir yerde konuşmacının, muhâtabın ve ortamın durumuna göre tavır geliştirmesidir. Hâlin her zaman için muhâtapla alâkalı olduğu unutulmamalıdır.⁷⁰ Biraz daha açmak gerekirse hâl, muhâtabın hâli olup konuşmacıyı sözünü ayırt edici bir özellik ile temayüz ettirmeye sevk eden durumdur. Ayırt edici özellik ise sözün muhâtabın hâline uygunluğudur. Meselâ, muhâtabın haberin içeriğini inkârı, cümlenin te’kidini gerektiren bir durum, bir hâldir. Buna göre cümlenin te’kidli söylenmesi muktezây-ı hâldir. Zeki bir kimseye yöneltilen bir hitap bir aptala yöneltilen gibi değildir. Yakînen inanmış, kesin inançlı birisine yöneltilen hitap da mütereddit kimseye yöneltilen gibi değildir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise, haber-inşâ, fasıl-vasl, zikir-hazf, ayrıca teşbih, mecaz şeklinde cümle yapısında değişikliğe gitmektir.⁷¹ Bu saydığımız unsurlar aynı zamanda klasik belâgatte normdan sapmayı belirleyen anlatım unsurları olarak da kabul edilmelidir.

Muktezây-ı hâl aslında belâgatin özü ve cevheridir. Münâsip kelimeyi münâsip yere koymaktır. İnsanların akıl ve anlayış seviyeleri ölçüsünde hitapta bulunmaktır. Zekilere zekilere yakışır şekilde, aptallara da aptallara yakışır şekilde hitap etmektir.

⁷⁰ Arap belâgat teorisyenleri, hâl konusunu sadece muhâtap açısından ele almışlardır. Bunun sebebi ise, Kur’ân’ı, Kur’an anlatımını, kaynak birimin hâli yâni Yüce Allah’ın “hâli” açısından ele almalarının aklen ve dînen tasavvur edilemez oluşudur. Bu yüzden çalışmaları sadece hedef birime, yâni Kur’ân’ın muhâtabına ve hedef birimi kuşatan toplumsal, kültürel ve dîni şartlarla üslûp arasında bağlantı kurmaya yönelik olmuştur. Bkz. Abdülmuttalib, *el-Belâğa ve’l-Üslûbiyye*, s. 242.

⁷¹ eş-Şâiyib, *el-Üslûb*, s. 19, 20.

Muktezây-ı hâl, krallara, krallara yakışır bir dille hitap etmek, sokaktaki insana da onu ilgilendirecek şeylerden bahsetmektir. Tabî ki fasih olmak kaydıyla... Muktezây-ı hâl, annesini, babasını veya sevdiği birisini kaybetmiş birisine gözyaşı, acı ve iç dağlayıcı elem diliyle konuşmaktır. Sevinçten havalara uçan bir kimseye de ona uygun bir dille hitap etmektir.⁷²

Konuşmacı ile muhâtap ve muktezây-ı hâl arasındaki ilişki, doktor, hasta ve ilaç arasındaki üçlü ilişkiye benzetilmiştir. Doktor hastasına doğru teşhisi koymaz ve doğru ilacı (sözü) vermezse, ona zarar verebilir.⁷³

Belâğatin amacı, bir yerde konuşmacının, muhâtabın zekâsını ve mesajın içeriğine karşı muhtemel tutumunu dikkate alarak muhâtaba yönelik kısmî bir iknâ çabasıdır;⁷⁴ iletişimin temel amacı ise karşı tarafta davranış değişikliği meydana getirmektir. Davranış değişikliğinin ortaya çıkması ise muhâtabın iknâ edilmesine, sözün içeriğine inandırılmasına bağlıdır.

3. Muktezây-ı Zâhir

Arapçadaki cümle yapısı, muhâtabın mesaj karşısında göstermesi öngörülen ret, mütereddît ve tarafsız olma şeklindeki tavırlar üzerine kurulur. Bu çabada cümleyi dış form bakımından nasıl bir yapıda kuracağımıza, yukarıda işâret etmiş olduğumuz ve aşağıda açıklamasını vereceğimiz muhâtabın üç tavrı belirler:

(a) Ret (münkir olma hâli), (b) Mütereddît, (c) Tarafsız (hâli'z-zihin).

Bu tavırlar ve bu tavırların iktizâsına (muktezây-ı zâhir) standart durum diyebiliriz. Bu kurguya göre;

(a) Ret: *Muhâtap ret (inkâr) şeklinde bir tavır içine girmişse cümlelerin te'kid edilmesi gerekir. Ama standart dışına çıkılarak te'kid edilmesi gereken bir cümle edebî/aklî bir gerekçeyle te'kid edilmeyebilir de...*

(b) Mütereddît: *Muhâtap aklından sorular geçen ya da şüphe izhar eden bir tavır sergilerse cümlelerin pekiştirilmesi güzel/yerinde olur.*

⁷² Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 40.

⁷³ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 23.

⁷⁴ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 19, 20.

(c) **Tarafsız:** Muhâtap eğer nötr, tarafsız bir tavır sergilerse cümleyi olduğu gibi yani pekiştirmeden kurmak gerekir. Yine standart dışına çıkılarak, muhâtabın davranışından kaynaklanan veya haberin içeriğinden yahut konuşmacının içinde bulunduğu ruh hâlinden kaynaklanan bir nedenden dolayı cümle te'kidli bir şekilde kullanılabilir. Te'kid, te'kide mahsus edatları kullanmak sûretiyle yapılabileceği gibi, isim cümlesi kullanarak da yapılabilir. Bazı gerekçelerden dolayı standardın/ muktezây-ı zâhirin dışına çıkabiliriz, ama muktezây-ı hâlin dışına çıkamayız. Çünkü onun dışına çıkmak belâğatin dışına çıkmaktır.

Muhâtabın anlatacağımız konu hakkında ne gibi bir tavır içinde olacağını nasıl belirleyeceğimize dair ise, tecrübeden başka bilgi kaynağı gözükmemektedir. Muhâtabın göstereceği tavır konusunda ne denli isâbetli bir tahmin/tavır sergilersek o denli yerinde ve doğru bir söz söylemiş oluruz. Bu yaklaşım tarzı bugün iletişimde kullanılan metoda oldukça yakın gözükmemektedir.

Muktezây-ı zâhirin (standart kurgunun) dışına ne zaman çıkılır?

Belâgat normlarına göre asıl olan sözün muktezây-ı zâhire uygun olmasıdır. Ne var ki birtakım nükte ya da sebeplerden dolayı bunun dışına çıkılır. Bu çeşitli şekillerde yapılır: İsim yerine zamir koymak veya tersi, zamir kullanılması gereken bir yerde isim kullanmak, iltifat, üslûb-u hakîm, vs.⁷⁵ Şimdi hangi nükte ve sebeplerden dolayı muktezây-ı zâhirin dışına çıkıldığını örnekleriyle açıklayalım.

(a) **Muhâtabın düşüncesinde değil de davranışlarında gözlemlenen bir durumdan dolayı standart dışına çıkılır:**

Meselâ, ölüm kimsenin inkâr edemeyeceği, herkesin ayne'l-yakîn bildiği ve karşılaşacağı bir gerçektir. Dolayısıyla ölümden, insanların bir gün öleceğinden bahsederken cümleyi te'kid etmeye gerek yoktur. (Zâhir bunu gerektirmektedir.) Ama Kur'an âyeti bunu te'kidli bir şekilde vermektedir: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴾ “Sonra siz, bunun ardından **kesinlikle** öleceksiniz.” [23. Mü'minûn, 15.] Bunun sebebi ise insanların bilgi ve kabul noktasında ölümü inkâr etmemelerine rağmen, davranışlarında sanki hiç ölmeyeceklermiş gibi bir tutum sergilemeleri, sanki ölüm yokmuşçasına bir hâl içine girmeleridir.

⁷⁵ Ukkârî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, s. 561.

Burada görüldüğü üzere standarttan sapma gereği, muhâtabın düşünce düzlemindeki tavrı değil, davranış düzeyindeki tavrı ve hâlidir. Böyle bir durumda reddeden bir durum içinde olmayan (hatta konuşmacıyla aynı görüşte olan) bir muhâtaba, reddediyormuş gibi hitap edilir. Bu durum muktezây-ı zâhire uygun olmasa da, muktezây-ı hâle uygundur. Burada şu hususu belirtmek gerekir. Şâyet insanların yaşam şekilleri ölümü inkâr ediyorlar izlenimi vermemiş olsaydı, bu tarz bir hitap belâgat açısından uygun ve yerinde olmazdı. Çünkü hem muktezây-ı zâhire hem de muktezây-ı hâle ters düşmüş olurdu. Burada ise muktezây-ı zâhire ters düşse bile muktezây-ı hâle uygundur, dolayısıyla edebî bir niteliği hâizdir.⁷⁶

(b) Konunun içeriği bir soru ya da tereddüdü akla getirebilecek türdense kısaca konu gereği standart dışına çıkılır:

Muhâtaba tevcih ettiğimiz söz, kafasında birtakım soruları çağrıştırıyorsa bu istifhamları ortadan kaldırmak için sözü birtakım te’kidlerle sunmamız yerinde olur. Örneğin, Nuh (as.)’a gemi yapmasını emreden âyette, Nuh’un kavminin âkıbetinin/sonlarının ne olacağı bağlamında, görünür bir gereği yokken cümlenin tek’idli bir şekilde kurulduğu görülür: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا وَلَا تُلَاطِئُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ “Bizim gözetimimizde ve vahiy ettiğimiz biçimde seni ve seninle beraber olanları kurtaracak olan gemiyi inşâ et ve haksızlığa sapanlar için bana başvurma, çünkü onlar **kesinlikle** boğulacaklar.” [11. Hûd, 37.]

Kur’an bizlere Nuh (as)’un kavminin başına neler geleceği hususunda soru sorup sormadığına dair bir bilgi vermemektedir. Ama emrin içeriği, Nuh’un kafasında bu türden sorular oluşturmaya müsâit olduğundan, tevcih edilen hitapta te’kid kullanma gereği duyulmuştur. Kısaca, hitap bir şekilde muhâtabta şüphe, merak uyandırmaya müsâit bir içeriğe sâhipse, bir diğer ifâdeyle anlatımda muhâtabın kafasında şüphe uyandıracak, soru olabilecek birtakım noktalar varsa, bunları izâle etmek için, muhâtap soru soran bir pozisyonda olmasa bile öyleymiş gibi davranılır ve cümle ona göre te’kidli bir şekilde ifâdeye konur.⁷⁷

(c) Muhâtabın durumundan dolayı değil de konuşmacının içinde bulunduğu ruh hâlinden dolayı (bu konuşmacının karşılaştığı hayal kırıklığı,

⁷⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânüihâ*, I. 130, 131.

⁷⁷ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânüihâ*, I. 132.

şaşkınlık vs. karşısında kendisini rahatlatmak istemesi olabilir) standart dışına çıkılır:

Kur'an'da Nuh (as.) Allah'a dua edip hâlini arz ederken, kavminin durumunu, kendisine karşı göstermiş oldukları inkârcı tavrı beyân ederken, cümlesini te'kidli bir şekilde ifâdeye koyar: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُون ﴾ “Bunun üzerine Nuh: ‘Ey Rabbim!’ dedi, ‘İşte kavmim beni yalanladı’ ” [26. Şuarâ, 117.]

Hâlbuki Cenâbı Hak her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilmektedir ve peygamberinin verdiği bu haberi reddedecek değildir. Dahası Allah iknâ edilecek bir varlık değildir. O takdirde buradaki te'kid, muhâtapı dolayısı ile değil de konuşmacının kendi içinde bulunduğu ruh hâlini dolayısı ile yapılmıştır. Nuh (as.) onca gayretten sonra kavminin kendisini tekzip etmesini kabullenememiş ve bu, Kur'an'da kullandığı cümle yapısına bu şekilde yansıtılmıştır. Kısaca burada standarttan sapışın sebebi konuşmacının kendisi olup, edebî/psikolojik bir gerekçeye dayanmaktadır.

Bir diğer misal, Kur'an'da geçen Hz. Meryem'in annesine âit şu ifâdedir: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ﴾ “Fakat, çocuğu doğurunca, ‘Ey Rabbim!’ dedi ‘Ben bir kız çocuk doğurdum.’ ” [3. Âlü İmrân, 36.] Hitap Allah'a yöneliktir ve dünyâyâ getirdiği çocuğun cinsiyetini te'kidli bir şekilde haber vermektedir. Yüce Allah, her şeyi bildiği gibi, onun ne doğurduğunu da çok iyi bilmekteydi. O takdirde burada te'kidin muhâtap için yapılmış olması mümkün değildir.⁷⁸ Öyleyse niçin ve hangi sâikten dolayısı ile yapılmıştır? İmrân'ın eşi karnındaki çocuğu -ki o Hz. Meryem'dir- Allah'a hizmet etmesi için adar. Mabede hizmete adanmış çocukların o hizmeti verebilmesi için erkek olması gerekmektedir. Doğurduğu çocuğun erkek değil de kız olduğunu görünce bir şaşkınlık yaşar. Hitapta yer alan te'kid kadının içinde bulunduğu şaşkınlığı yansıtmaktadır. Adeta gördüğüne inanamayan kadının bu hayal kırıklığı, te'kidli bir cümle yapısıyla aktarılmıştır. Türkçede bu tür ileri derecede hayal kırıklığı yaşanan durumlarda şaşkınlık kimi zaman söz tekrarı şeklinde kendisini gösterir. Hâlbuki söz tekrarı çoğu zaman karşı tarafı iknâ ve inandırmak içindir.

(d) Savunulacak gerçeğin son derece açık, ayan beyân olduğunu belirtmek için (yani yine konu gereği) standart dışına çıkılır:

⁷⁸ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 134.

Standart gereği, ret konumunda olan bir kimseye hitap, te’kidli; tarafsız ya da kabul pozisyonunda olan bir kimseye ise te’kidsiz yapılmalıdır. Meselâ; ﴿وَالْهُمُّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ “*Ve sizin Tanrınız, Tek Tanrıdır; O’ndan başka Tanrı yoktur; Râhmandır, Rahîmdir.*” [2. Bakara, 163.] Allah’ın birliğinden bahseden Medenî bir âyettir. Medine’deki muhâtap bir İslâm toplumdur. Tevhidi inkâr etmemektedir. Dolayısıyla hitap da ona göre düzenlenmiştir. Buna göre âyetteki hitap şekli hem muktezây-ı hâl hem de muktezây-ı zâhire uygundur. Muktezây-ı zâhire uygundur çünkü muhâtap münkir/retçi değildir.

Hâl böyle iken Kur’ân’ın Mekke döneminde müşriklere hitap eden bazı âyetleri te’kidsiz kullandığı görülmektedir. Örnek: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ “*De ki: Allah birdir.*” [112. İhlas, 1.] ﴿وَالْهُمُّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ “*Sizin Tanrınız Tek Tanrıdır.*” [16. Nahl, 22.] Muhâtap Mekkeli müşrikler olduğuna göre standart kural gereği burada cümlelerin te’kidli kullanılması gerekirken, o şekilde kullanılmamıştır. Zira âyetteki hitapta standart dışına yani muktezây-ı zâhirin dışına çıkılmıştır. Burada standart dışına çıkmayı gerektiren edebî/aklî bir gerekçe vardır: Muhâtaba inkâr/ret ettiği gerçeğin ispata ihtiyaç duyulmayacak kadar bedîhi olduğunu göstermek ve böylelikle düşünmeye sevk etmektir.⁷⁹

Burada şu husûsa dikkat çekmek yerinde olur; haber muhâtaba göre farklılık arz eder. Bir yerde zâhirin gerektirdiği durumun dışına çıkılsa bile, aynı haber bir başka yerde zâhirin muktezâsına uygun olabilmektedir.⁸⁰ Belâgatteki *muktezây-ı hâl* bir yerde normu ve normdan hangi durumlarda sapılacağını, muhâtap, mesaj ve konu üçlüsünü hareket noktası olarak belirlemeye çalışır. Tezâhürü de cümlelerin dış yapısının (formunun) te’kid edilmesi ya da edilmemesi şeklindeki bir değişikliklerle sınırlıdır. Hâlbuki üslûpbilimdeki sapma, muhtevâ ve forma âit her türlü unsuru içermekte olup, kuralcı ve belirleyici olmaktan uzaktır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi retorik ve belâgatin hâkim olduğu dönemlerde, metinlerin değerlendirilmesinde tâkip edilmesi gereken norm bu ilim şubelerinin ortaya koyduğu kurallar bütünüdür. Bu açıdan Kur’ân’ın üslûp analizine dair yapılacak yorumların belâgat kurallarından müstağni kalması mümkün değildir.

⁷⁹ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 135.

⁸⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 135, 136.

C. Üslûp İncelemesiyle Bağlantılı Kavramlar

1. Üslûpbilimsel Değerler

Üslûpbilimsel değerler, *niyetle ilgili* ve *anlatımlı* değerlerin bütünüdür. *Anlatımlı* değerler derken, bir ifâdede şuursuz olarak yerleştirilmiş psikolojik ve sosyolojik kaynaklı değerler kastedilmektedir. Öte yandan ifâdede, yazarın ya da konuşmacının niyetine bağlı ahlâkî, öğretici, estetik vb. bir başka değerden söz edilebilir. Buna da *niyete bağlı* değerler denilmektedir.⁸¹

Bir üslûp özelliğinin içinde bulunduğu bağlamlara göre farklı duygusal etkiler meydana getirmesi mümkün olduğu gibi, aynı duygusal etkiyi çeşitli üslûp özellikleriyle sağlamak da mümkündür.⁸²

Üslûpbilimsel değerler bağlamında, *eşdeğer ifâdelerden* de söz etmemiz gerekmektedir. Nasıl ki bir ifâde farklı söyleyiş biçimleri ve vurgulama şekline göre değişik anlamlar kazanıyorsa, aynı şekilde aynı fikri anlatmak için farklı kelimeler ve cümle kuruluşlarına başvurulması söz konusudur. Bu da, aynı fikri dile getiren ve gerçek değeri dış bağlam ve metin içi bağlamda ortaya çıkan eşdeğer ifâde vasıtalarının varlığını gerekli kılmaktadır. Nitekim Riessel'e göre üslûp bilgisi, bir metindeki somut, toplumsal ve bireysel şartların gereği olarak yazılı ve sözlü iletişimdeki eşanlamlı (eşdeğer) ifâde imkânları bilgisidir. Bundan anlaşıldığına göre bir nesne ya da durum yani dil dışı bir varlık, dil ile değişik şekillerde ifâde edilebilir. Bahsi geçen üslûpta eşanlamlılıktan, kelimelerin üslûp nüanslarına göre ayrılmaları anlaşılmaktadır. Üslûp nüansı ile kastedilen ise çoğu zaman kelimenin taşıdığı aktüel, kontekse bağlı içeriğinin duygusal yönüdür.⁸³

Türkçenin imkânları içerisinde problemi açıklamaya çalışalım: Yapılmasından hoşlandığımız bir işin gerçekleşmesi sebebiyle karşımızda bulunan şahsa hissiyatımızı ifâde maksadıyla bazı sözler söyleme ihtiyacını duyarız. Yalnız ve düz bir ifâde tarzıyla “Teşekkür ederim.” diyebileceğimiz gibi, “Size teşekkür ederim.”, “Size son derece minnettârim.”, “Teşekkür etmek üzerime farz oldu.”, “Ne kadar teşekkür etsem az.”, “Nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum.”, “Teşekkür

⁸¹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 72, 73.

⁸² el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 55.

⁸³ Yıldız, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, s. 5.

etmeme izin veriniz.”, “Şükran duygularımı arza müsaade ediniz.”, “Teşekkürlerimi kabul buyurunuz.”, “Sağ olunuz.”, “Sağ olun, var olun.” vb. söz gruplarından birini kullanabiliriz.⁸⁴ Aynı şekilde bir kapı kapatırma eylemi şu ifâde imkânlarından biriyle dile getirilebilir: “Lütfen kapıyı kapatır mısınız!”, “Kapıyı lütfen”, “Kapıya dikkat etmelisin.”, “Kapıyı kapat!”, “Elin kapıya yetişmiyor galiba?”, “Ya kapıyı kapat ya da defol!”⁸⁵ Bütün bunlar farklı değerlere sâhip alternatif ifâdeleridir. “Lütfen kapıyı kapatır mısınız!” derken, yerine göre rica, yerine göre ise rahatsızlık içeren bir anlatım değerinden söz ediyoruz demektir. “Kapıyı lütfen” derken nâzik bir hatırlatmadan; “Kapıya dikkat etmelisin.” derken ise uyarı içerikli talepten söz ediyoruz demektir. “Kapıyı kapat!” emir bildirirken, “Elin kapıya yetişmiyor galiba?” kinâye yollu rahatsızlık ifâde eder. “Ya kapıyı kapat ya da defol!” cümlesi ise azar yollu istek ifâde eder.

2. Dizimbilim-Dizibilim

Bir sözün, söz grubunun kullanıldığı sistem içinde nasıl değer kazandığını açıklayabilmek için dizimbilim (syntagmatics) ve dizibilim (paradigmatics) kavramları üzerinde de durmamız gerekmektedir. Dizim, birbirlerinin yerini alamayacak ve ancak yan yana görülebilecek öğelerin oluşturduğu bütünlüktür. Örneğin, cümleler kelimelerin diziminden meydana gelir ve bir cümledeki kelimenin yerini aynı cümledeki başka bir kelime alamaz.⁸⁶ İşte dizimbilim, söz konusu bu öğelerin söz zincirinde birbirlerini izlemeleri bakımından incelenmesini konu edinir.⁸⁷

Dizi (paradigm)’ye gelince; dizi ise bir dilbilim terimi olarak, belirli bir bağlam içinde birbirinin yerini alabilecek ve birden fazlasının aynı anda yan yana bulunamayacağı parçaların oluşturduğu bütünlük demektir.⁸⁸

Konuşmacının söz zincirinin her bir noktasında grup içinden bir tanesini getirebileceği kelimelerden oluşan gruplardır, dizim. Bu kelime gruplarından her biri, kendi grubundaki kelimeler arasında, birbirinin yerini alabilmek gibi bir bağlantı

⁸⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 74.

⁸⁵ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 125.

⁸⁶ Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 127.

⁸⁷ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 83.

⁸⁸ Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 126.

ilişkisi tesis eder. Seçim eksenindeki kelimelerden biri seçildiği zaman diğeri geri plana çekilir. Nitekim bu ilişkiye *görünmeyen bağlantılar* denilmiştir. Mevcut olan yani seçilen unsur, mevcut olmayanı belirlemektedir. Buna göre dizibilim söz zincirinin her noktasında konuşmacının/yazarın bu dil birimlerini seçme eylemini inceler.⁸⁹ Kısaca dizibilim, aynı kavramı ifâde veya aynı fonksiyonu icrâ etmek üzere kullanılabilecek dil unsurları kümesinin ortak adı durumundadır.⁹⁰ Dizibilim, konuşan-dinleyen arasındaki ilişkileri, göstergelerin hangi niyet ve etkilerle kullanıldıklarına ilişkin soruları ele alır.⁹¹

Paradigm yâni *dizinin* ne olduğunu Arapça bir örnekle açıklamaya çalışalım. - أَفْطَرْتُ - أَكَلْتُ - أَخَذْتُ fiili, تَنَاوَلَ fiili olarak bir cümlede birinci merhale olarak تَنَاوَلْتُ أَكَلْتُ شَهِيَّةً gibi bir cümlede birinci merhale olarak تَنَاوَلْتُ أَكَلْتُ شَهِيَّةً طَعِمْتُ gibi her biri seçilmesi imkân dahilinde olan bir grup fiilin arasından seçilmiştir. تَنَاوَلْتُ fiilinin seçilmesiyle diğerleri geri plana itilmiştir. Bu arada şunu da belirtelim ki تَنَاوَلْتُ fiili aynı zamanda kendisinden sonra seçilecek olan öğeyi de belirlemek durumundadır.

İkinci merhalede, طَعَاماً - فُطُوراً - غَدَاءً - فُهْوَةً - لُحْمَةً gibi bir grup kelime arasından أَكَلْتُ seçilmiştir. Aynı şekilde أَكَلْتُ kelimesi de, kendisinden sonra gelecek olan kelime ya da kelime gruplarını belirlemiştir.

Üçüncü merhalede شَهِيَّةً kelimesi, حُلْوَةً - لَذِيذَةً - مُرَّةً - حَارَّةً - سَجْمَةً gibi bir grup kelime arasından seçilmiştir.

Şimdi de تَنَاوَلْتُ أَكَلْتُ شَهِيَّةً cümlesinde yer alan kelimeleri, içinden seçildikleri kelime grupları ile birlikte aşamalarına göre şema hâlinde gösterelim:⁹²

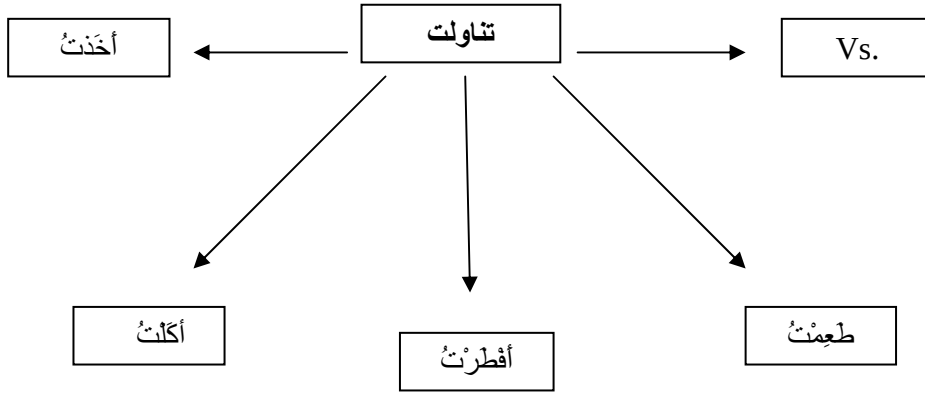
⁸⁹ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 82.

⁹⁰ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 25.

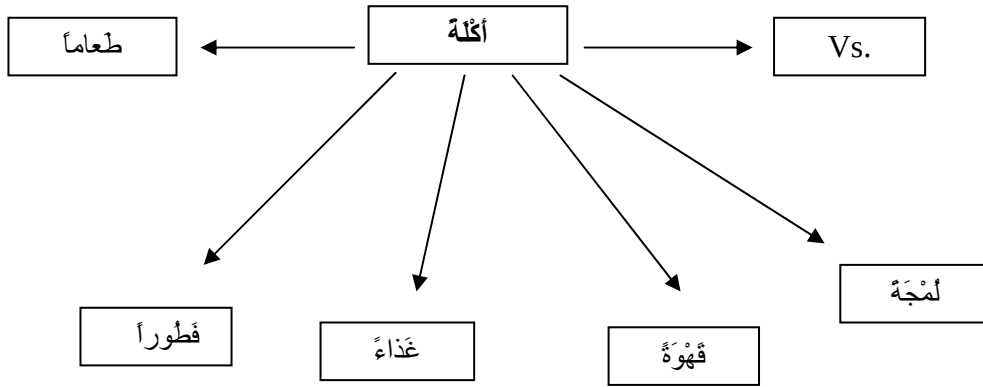
⁹¹ Sözen, Edibe, *Söylem, Paradigma*, İstanbul 1999, s. 28, 29.

⁹² el-Meseddî, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, s. 134-137.

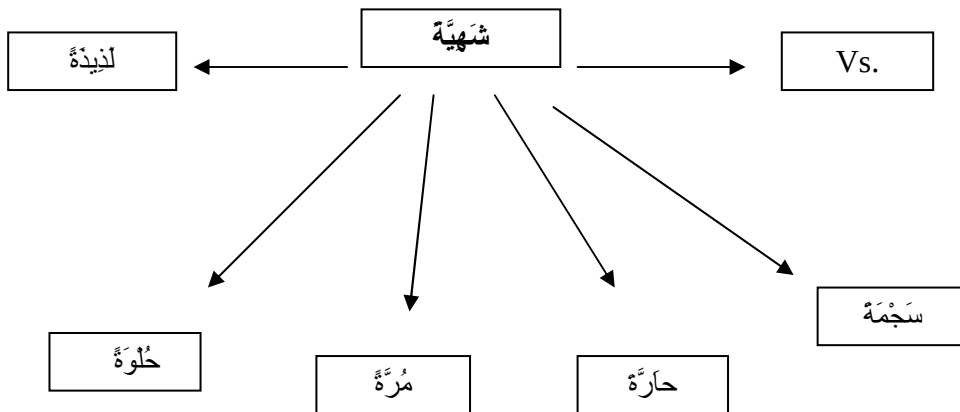
Birinci Merhale



İkinci Merhale



Üçüncü Merhale



Problemi daha müşahhas biçimde açıklamak üzere şu cümleyi ele alalım: “O, kitabı okudu.” Bu cümledeki “O” yerine insan, adam, öğrenci, çocuk, kız, kadın, gördüğüm insan, tanıdığım arkadaşım gibi birçok kelime ya da kelime grubu kullanılabilir. Bunların hepsi aynı dizibilim ekseninde yer alır.⁹³ Bu söz ve söz grupları aynı özelliklerle donatılmış bir dizi meydana getirdiğinden biri diğerinin yerini alabilecek durumdadır. Daha önce üzerinde durduğumuz sözün değeri buradan kaynaklanır.

Bir metinde veya metin parçasında, hatta cümlede, dizibilimsel sıra bakımından birbirini izleyen ve ayrı ayrı değerlere sâhip olan unsurların karşılıklı uyuşumundan, kelime veya kelime grubunun o metindeki gerçek anlamı ortaya çıkar. Kelimelerin dizibilimsel uyuşumundan kaynaklanan bu mânânın gerçekleşmesi için, dizibilimsel sırada yer alan unsurlardan biri diğerine tercih edilir. Bu tercih kelimenin en belirgin anlam birimciği yönünde olabileceği gibi en zayıf ve alışılmış kullanma biçimine en uzak olanı alma şeklinde de gerçekleşebilir.⁹⁴

Burada yeri gelmişken *anlam birimcik* terimi üzerinde duralım. Dil göstergelerini birbirinden ayırt etme fonksiyonunu yerine getiren en küçük anlam ögesine ya da özelliğine *anlam birimcik* denir.⁹⁵ Meselâ “sandalye” bir anlam birimidir. Bunun, “arkalıklı”, “tek kişilik”, “oturmak için” ve “ayaklı” olma özellikleri onun anlam birimcikleridir.⁹⁶ Bir diğer anlam birimi olan “su”yu anlam birimciklerine ayıralım: “içmeğe yarar”, “temizlikte kullanılır”, “berraktır”, “insana serinlik verir”, “hayatın devamı için gerekli maddedir”, “içinde bulunduğu kabın şeklini alır”, “akıcıdır”...

İşte bu anlam birimciklerinden biri veya birkaçı dolayısıyla “su” anlam birimini başka anlam birimleri yerine kullanabiliriz. Böylece anlam birimciklerinin her birinden hareketle kelime yeni değerler kazanarak karşımıza çıkar. İnsanın kelimeyi kişisel tarzda kullanmasının, yani ona söz değeri verebilmesinin sebeplerinden bir kısmı burada yatmaktadır.⁹⁷

⁹³ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 25.

⁹⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 26.

⁹⁵ Kıran, Zeynel-Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay., Ankara 2006, s. 248.

⁹⁶ Vardar, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 22.

⁹⁷ Aktaş, , *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 20, 21.

3. Normdan Sapma

Sapma (deviation), üslûpbilimde yaygın olarak kullanılan, geniş bir şekilde uygulanan ve üslûp tanımında yer alan bir kavramdır.⁹⁸

Üslûp incelemesinde, özellikle tasvîrî üslûp incelemesinde normun tâyini ve bu normdan ayrılan yönlerin belirlenmesi son derece önemlidir. Birçok yazar, üslûbu bir seçimin neticesi olarak düşünür, bazıları da üslûbu bir norma göre sapma olarak görürler. Bu konuda farklı seviyelerde çeşitli tartışmalar vardır. Ancak üslûbun, dilin ve edebî türün hazırladığı imkânlardan bir seçme olduğu açıktır.⁹⁹

Sapma, tam anlamıyla kullanımda normdan hangi sıklıkta uzaklaşıldığını veya istatistiksel ortalamanın ne olduğunu gösterir. Bu tür uzaklaşmalar:

(a) Dilbilimsel yapının (ister sesbilimsel, dilbilgisel, sözlüksel isterse anlambilimsel olsun) normal kurallarının dışına çıkılmasına ve böylece istatistiksel anlamda sıra dışı/nâdir olmasına dayanır.

(b) Normal kullanım kurallarının istatistiksel anlamda aşırı derecede sık kullanılmış olmasına dayanır. “*The clock elapsed fat.*” (*Zaman bereketli geçti.*) gibi, dilbilgisi kurallarına uymayan bu cümle (a) şikkında belirtilen yaklaşıma göre *sapmadır*. “*The hause that Jack built*” (*Jack’in inşa ettiği ev*) cümlesi ve tekrarlanan sıfat yan cümlecikleriyle “*This is the dog that worried the cat that ate the rat that ate the malt...*” (*Bu, arpayı yiyen fareyi yiyen kediden endişelenen köpektir*) cümlesi (b)’deki yaklaşıma göre *sapmadır*.¹⁰⁰

Konuşan veya yazan insan bir şeyler söylemeye başladığı an, dil ona pek çok farklı imkânlar sunar. Aynı husûsu belirtmek ve ifâde etmek için bu imkânlar arasından bir seçim yapılır. Dilbilimdeki ifâdesiyle söylersek, aynı dizibilim sırada yer alan farklı unsur ve kurallardan bazıları seçilir. Daha önce belirtildiği gibi üslûbun kaynağını bu seçme işinde aramak gerekir. Göstergelerin yan anlamları ve yüklendikleri değerler bu seçme işleminde etkili olur. Aynı şeyi söylemek için birçok tarz varsa bu bir seçme imkânının varlığını ortaya koyar. Üslûp araştırmacısının işi

⁹⁸ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 116.

⁹⁹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 106.

¹⁰⁰ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 117.

bu seçimin mâhiyetini, fonksiyonunu ve kaynağını değerlendirmek ve seçilen unsurun metne kazandırdıklarını belirtmektir.¹⁰¹

Konuyu müşahhas hâle getirmek için Yunus Emre'nin bir şiirinden örnek vermek istiyoruz: Şâirin en ünlü şiirlerinden birisi; “*Aşkın aldı benden beni / Bana seni gerek seni*” mısralarıyla başlar ve her dördlükte “*Bana seni gerek seni*” mısraı tekrar edilir. İlk bakışta dilbilgisi bakımından dikkat çekmeyen bu kullanım, özellikle *gerekin* kullanılışı bakımından tamâmen Yunus’a has etkili bir anlatım oluşturmaktadır. İlahinin bir kıtasında;

“*Sûflere sohbet gerek*

Ahîlere ahret gerek

Mecnunlara Leylî gerek” denirken her mısradaki önermelerde *gerek* sözcüğüne yalın durumundaki bir nesne getirilmiştir. Bilindiği gibi o çağda da bugün de kelime, gerekli, lazım anlamında olup zaman zaman bir eylem gibi kullanılmakta, “Bunun için para gerek.” ya da “İşi bitirmek gerek.” gibi cümlelerde yer almakta, yalın durumundaki nesne gerektirmektedir.

“*Bana seni gerek seni*” mısraında Yunus, belirtme durumundaki bir nesne kullanmakta, böylece farklı bir anlatıma yönelmektedir. Mısrada *seni* kelimesinin tekrârı da ona bambaşka bir etkileyici değer kazandırıyor.¹⁰² Zaten sapmaya yönelmekteki amaç da gösterilenlerin aktif kullanımı ile gösteren boyutunun zenginleştirilmesi ve yeni imajların doğmasına sebep olup yeni sembollerin edinimidir.¹⁰³

Burada göz önünde bulundurulması gereken husûsiyet, bu sapmaların zorlama ile yapılmaması gerektiğidir. Aksi takdirde, ölçüsüzlüğü ve düstursuzluğu da üslûp olarak kabul etmek durumunda kalabiliriz. Bu da eserin estetik boyutunu ve orijinallik ilkesini zedeleyeceği gibi, bilimsel sınıflamanın da dışında kalmak demektir.¹⁰⁴

Konuyla ilgili bir diğer misâli ise Kur’an’dan vermek istiyoruz: Hz. Musa’nın sıradan bir insan olduğunu insanlara ispat etmek ve böylece hâkimiyetini devam

¹⁰¹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 106, 107.

¹⁰² Aksan, Doğan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü*, Bilgi Yay., Ankara 2005, s. 135, 136.

¹⁰³ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 128.

¹⁰⁴ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 128.

ettirmek isteyen Firavun, Hz. Musa ile sihirbazlarının karşılıklı mârifetlerini gösterecekleri bir müsâbaka düzenler. Peygamber ve sihirbazların karşılaşmalarını Kur'an bize şu şekilde sunar: “Şöyle diyorlardı [birbirlerine]: ‘Bu iki sihirbaz sihir yoluyla sizi ülkenizden çıkarmak ve ‘ideal’ yaşama tarzınızı ortadan kaldırmak istiyorlar. Bunun içindir ki, [ey Mısırlı sihirbazlar] düzenleyeceğiniz oyuna iyi karar verin ve tek bir güç olarak boy gösterin; çünkü, bugün üstün gelen gerçekten başarmış olacaktır!’ [Büyücüler] Musa’ya: ‘**Ey Musa!**’ dediler, ‘[önce] sen mi atacaksın [asânı], yoksa ilk atan biz mi olalım?’ ” [20. Tâhâ, 63-65.]

Âyette geçen ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى ﴾ [Büyücüler] Musa’ya: ‘Ey Musa!’ dediler, ‘[önce] sen mi atacaksın [asânı], yoksa ilk atan biz mi olalım?’ ” ifâdesi Arapçanın imkânları içerisinde “Ya önce sen at ya da biz atalım.” anlamına gelen (إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ) şeklinde nakledilebilecekken, standarttan sapılmış ve mevcut yapı tercih edilmiştir. Uzmanların belirttiğine göre bu sapışın arka planında sihirbazların ruh hâlini yansıtmaya arzusu bulunmaktadır.¹⁰⁵ Diğer bir ifâdeyle Kur'an böyle bir nakil yapmakla, bizlere sihirbazların psikolojisini tasvir etmek istemektedir. Nakledilen bu ifâdeden, sihirbazların başarılarından son derece emin olduklarını ve bu konuda herhangi bir korkuya kapılmadıklarını çıkartıyoruz.¹⁰⁶ Özetle, âyet bu rahat tavırlarını, kendilerine olan güvenlerini aktarmak için dilin standart anlatımından sapmış ve mevcut yapıyı seçmiştir.

Sihirbazlar Hz. Musa’nın mûcizesini görünce, gördükleri şeyin bir sihir olmadığını anlarlar ve imana gelirler. Bu durum karşısında çılgına dönen Firavun tehditler savurmaya başlar. Firavun’un bu tehditlerini Kur’ân-ı Kerim bize şu şekilde nakleder: ﴿ قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطِعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ﴾ “ ‘Ben size izin vermeden mi ona inandınız!’ dedi, ‘Kesin size sihri o büyüğünüz öğretti! Ama hiç şüphemiz olmasın ellerinizi ve ayaklarınızı çapraz kestireceğim! Sizi hurma kütüklerine astıracağım! Bakalım hangimiz daha şiddetli ve kalıcı azap ediyor, göreceksiniz!’ ” [20. Tâhâ, 71.] Âyette geçen (صَلَبَ) fiili standart kullanıma göre (عَلَى) harf-i cerriyle kullanılması gerekirken, (فِي) harf-i cerriyle kullanılmıştır. Bu bir çeşit standarttan

¹⁰⁵ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s.189, 190.

¹⁰⁶ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s. 189, 190.

sapma demektir.¹⁰⁷ Bu sapmayla anlatıma, “Sizi sadece asmayacağım, hurma kütüklerinin içine geçireceğim!” şeklinde Firavun’un hiddetini, içinde bulunduğu çılgın ruh hâlini aksettiren psikolojik bir üslûp değeri katılmıştır.¹⁰⁸

Bir diğer husus ise norm tespitinin nasıl yapılacağı konusudur. Yazma ve konuşmanın, gündelik hayat içindeki fonksiyonu iletişimi sağlamak, edebiyat alanındaki fonksiyonu ise kaynak birimin kendisini ve dış dünyâyı estetik ölçütler içinde ifâde etmesidir. İletişimin temel unsurlarından bir tanesi ve belki de en önemlisi mesajdır. Mesaj, karşı tarafa aktarılmak istenen anlam ve ifâdelerdir. Burada, mesajın en yalın ifâdesini norm olarak kabul etmek, bu yalın ifâdeden ayrılan yönleri de sapma olarak düşünmek yerinde olacaktır.¹⁰⁹

Yani dilin ilk derecedeki ifâde gücü, temel norm olarak ele alınmalıdır. *Dilin ilk derecedeki ifâde gücü* ile, tabî dilin mümkün olduğu kadar yalın ifâde imkânını kastediyoruz. Bu aynı zamanda *norm kademeleri* diyebileceğimiz birtakım dereceli söz gruplarının da ilk kademesidir.¹¹⁰

Eserin veya metnin vücut bulduğu dönemde dilin sosyal seviyelere göre ifâde imkânını ise ikinci derecede norm olarak kabul etmeliyiz.¹¹¹ Her toplumsal sınıfın kendine özgü kelime haznesi, terkip ve ifâde tarzı vardır. Aynı şekilde her toplumsal kesimin kendi ifâde tarzını korumak gibi bir eğilimi vardır. Meselâ hâkimlerin kendilerine özgü ifâde formları vardır. Tıpkı ediplerin, ilim adamlarının ve polislerin kendilerine özgü tâbirleri olduğu gibi.¹¹² Demek oluyor ki dönemin standart dili zorlanıyor, konuşan veya yazan insanın sosyal statüsünün gerektirdiği dil ve ifâde formları kullanılmıyorsa ikinci derecedeki normun dışına çıkmış demektir.¹¹³

Burada dönemin standart dilinin imkân ve sınırlarını bilme zarûretiyle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Metnin vücut bulduğu döneme âit gramer kuralları veya o dönemin diline âit özellikleri gösteren ilmî çalışmalar hareket noktası olarak ele

¹⁰⁷ Abdulmuttalib, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, s. 288.

¹⁰⁸ Bkz. Şahrûrî, Ahmed vd., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Menhel, Ammân 2005, s. 24. Benzer bir yorum için bkz. el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâr Sâdır, Lübnan 2001, II. 649.

¹⁰⁹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 108.

¹¹⁰ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 108.

¹¹¹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 109.

¹¹² Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 83.

¹¹³ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 111.

alınabilir.¹¹⁴ Meselâ Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri, Abbâsî Döneminde Basra'da yaşayan tüccarından çiftçisine, dokumacısından çöpçüsüne, hırsızından hânendesine varıncaya kadar çeşitli meslek grupları ve sosyal sınıflara mensup insanlara âit ifâde formları, topluluk dili, ağız ve jargon örnekleriyle doludur.¹¹⁵

Üçüncü derecede ise edebî türe has formu ve söyleyiş biçimlerini dikkate almak gerekir. Bunun için edebiyat bilgi ve teorilerinden söz eden eserlerden yararlanmak mümkündür. Bütün bunlardan sonra ferdî tercihler ile mevcut ifâde şekillerine yapılan ilâve ve katkılardan söz etme imkânına sâhip oluruz.

Burada bir yazar ya da konuşmacının temel normdan ayrılma sebepleri üzerinde durmak istiyoruz: Dilin esneklik ve ifâde kabiliyeti, ifâde formlarının zenginleşmesi, yazar/konuşmacının ve hedef birimin sosyal ve kültürel durumu, yazar/konuşmacının dili kullanma ustalığı ve sezgisi. Bunlardan bir kısmı dilin dünyâsı içinde yazar/konuşmacı konumunda olan kaynak birime, bir kısmı ise ferdiyete bağlıdır. Daha önce sözü edilen, üslûpbilime âit *anlatımlı* ve *niyetle ilgili* değerlerin ortaya çıkmasında bu ayrımın rolü büyüktür.

Edebî tenkit ve değerlendirmelerin bir kısmında, zımnen de olsa norm kavramından yararlanıldığı görülmektedir. Bir eserin orijinalitesini ve getirdiği ifâde özelliklerini gözler önüne sermek, araştırmacının metindeki normdan sapma noktalarını tespit etmesi demektir. Retorik ve belâğatin hâkim olduğu dönemde, metinlerin değerlendirilmesinde norm bu disiplin dallarının ortaya koyduğu kurallar bütünüdür.

4. Seçme

Kuşkusuz normun sınırları dâhilinde mevcut ifâde imkânlarından bir seçme de yapılabilir. Bu durumda tercih edilen unsurun tercih sebebi üzerinde durmak yerinde olur. *Seçme* ve *sapma* ile ilgili çalışma metnin tamamı üzerinde yapılırsa, seçilen unsurların ayırıcı özelliği belirlenebilir. Aynı şekilde normdan ayrılan kullanımların da mâhiyeti gözler önüne serilebilir.¹¹⁶ Burada, üslûpbilimsel açıdan

¹¹⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 110.

¹¹⁵ Halîl, Hilmi, *Dirâsât fî İlmi'l-Lüğâ ve'l-Me'âcim*, Dâru'n-Nehda'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s. 262.

¹¹⁶ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 106-112. Buna dair en çarpıcı örnek Kur'ân-ı Kerim ve indiği dönemdir. Aslında Kur'an edebî gücüyle dönemindeki ve daha sonraki dönemlerdeki normu da

seçme işlemi üzerinde bir nebze durmanın konumuza açılım getireceğini düşünüyoruz.

Üslûbun tabiatına dair bakış açımız ne olursa olsun, şurası açıktır ki üslûptan bahsederken esâsen kastettiğimiz şey *seçim*dir; belirli bir dilin çeşitli kelime ve sözdizim imkânları arasından yapılan seçim.¹¹⁷

Seçme ya da seçimin üslûpla ne denli bağlantılı, ne denli iç içe olduğu, üslûba ilişkin farklı kültür çevrelerinde yer alan tanımlarda açıkça gözükmektedir. Bir yazarın kendi tasarrufundaki dilin bütün imkânlarından özellikler¹¹⁸ seçtiği görülür; seçim de bir dereceye kadar muhtemelen tür, şekil, tema vb. unsurların talepleri doğrultusunda belirlenir.¹¹⁹

Geniş anlamda, yazarlar dilin diğer kullanıcılarından farklı değildirler. Demek istediğimiz şeylere ve ifâde edilecek kontekse uygun, ilgili ses birimi, sözdizimi ve kelimelere yönelik sözcelerimiz için yapmış olduğumuz seçim, anadilimiz olması haysiyetiyle dil yeteneğimizin (edincimizin) bir parçasıdır.¹²⁰

Kuşkusuz yapılan her seçime üslûpbilimsel denilemez. Örneğin; benzer bağlamlarda olumlu yapılardan ziyâde olumsuzları seçmek, anlamı temel bir şekilde etkiler. Wales’ın İngilizceden verdiği örnekleri vermek gerekirse; “*Waiter, please bring me the sweet trolley!*” (Garson, bana tatlı servisi masasını getirin lütfen!), “*Waiter, please don’t bring me the sweet trolley!*” (Garson, bana tatlı servisi masasını getirmeyin lütfen!) cümlelerinde yapılan seçim, cümlenin anlamını bütünüyle etkilemektedir.¹²¹

Bunun tersine, İngilizce konuşan birinin “anybody” yerine “anyone” tercihi veya “gray” (kül rengi) yerine “grey” (gri) diye hecelemesi, anlamda bir değişiklik

belirlemiştir. O yüzden gramer ve belâgat kitaplarındaki çoğu örnek metin kanıtı olmak üzere Kur’an’dan verilmiştir. Kur’an’da görülen mahud kullanımdan sapmalar ise gâyet objektif bir kriter, Câhiliyye Dönemi şiirine havâle edilerek, açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada Fahreddin er-Râzî gibi kimi âlimler, şiirin gramer açısından Kur’an için bir kriter/mikyâs olamayacağını öne sürerek bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Bkz. er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, V. 134.

¹¹⁷ Hough, *Style and Stylistics*, s. 8, 9.

¹¹⁸ Burada özellik derken üslûpbilimsel bir kavram kullanılmış olup, açılımı; sözlük maddelerinin içsel özellikler veya unsurlar bütünü tarafından belirlendiği, bileşik analiz (componential analysis) olarak bilinen, anlama yönelik yaklaşımların temeli, şeklindedir. Bkz. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 131.

¹¹⁹ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 62

¹²⁰ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 62.

¹²¹ Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 62, 63.

yapmaz ve bu seçim sadece yersiz bir istek ya da kişiye özgü bir mizaç meselesidir. Bu yüzden üslûpbilimsel seçim, genel olarak az ya da çok aynı anlama sâhip ama resmiyet derecesi, çağrışım veya semantik nüanslar bakımından ince bir şekilde ayırt edilebilen anlatımlarla ilgilidir. Aşağıdaki iki İngilizce cümlede olduğu gibi:

“*Smokers are kindly requested to sit in the rear.*” (Sigara içenlerden nazikçe geriye oturmaları istendi.)

“*We ask smokers to sit at the back.*” (Sigara içenlerden arkada oturmalarını talep ettik.)

Dilbilimciler ve üslûpbilimciler aynı anlamın farklı kelimeler ile ne derece ifâde edilebileceği konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Kuşkusuz, bazı bağlamlarda (gazete başlıkları gibi) anlatım seçiminin özel bir önyargıyı veya basit çağrışımlardan ziyâde kimi ideolojik sorunları gündeme getirdiği bir gerçektir. Edebî metinlerde özellik seçimi, genellikle anlatıcı tarafından nakledilen belirli bir dünya görüşünü gösterir.¹²²

5. Üslûp Varyantları

Aynı fikri ifâde için kullanılabilecek dile âit unsurların tamamına üslûp varyantları adı verilir. Klasik belâgatte bu görevi beyân ilmi görmektedir.¹²³ Beyân bu yönüyle bir taraftan araştırmacıya edebî tenkit noktasında farklı alternatifler sunarken, diğer taraftan üslûp incelemesine teknik katkı sunmaktadır.

Bu varyantlardan her biri aynı fikri ifâde etmek için özel bir tarz meydana getirir. Yani eşanlamlılık kavramı, tasvîrî üslûp incelemesinin temel hareket noktasıdır. Dilin imkânları içerisinde, kelime, cümle ve daha geniş anlam birliktelikleri içerisinde ele alınabilecek eşanlamlı söz ve söz grupları çerçevesinde ifâdenin *anlatımlı* ve *niyetle ilgili* değerlerin araştırılması ve dikkatlere sunulması tasvîrî üslûp incelemesinin temeli durumundadır. Aynı kavramı veya fikri ifâde edebilen dildeki vasıta ve şekillerin her biri kendine has değerleri beraberinde getirir. Dilin imkânları içerisinde bir kelime veya kuruluş tarzı, söyleyiş biçimi seçilirken bu değerler göz önünde tutulur. Dilbilimdeki ifâdesiyle, dizibilimsel sıradan

¹²² Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 63.

¹²³ Yemût, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, s. 85.

dizimbilimsel alana aktarılan kelime veya kuruluştaki seçme işine esas olan unsur diğerlerine tercih edilen kelime veya kuruluşun sâhip olduğu değerdir. Bu olay belâgatte “*hâlin gereğine uygun*” sözüyle bir dereceye kadar ifâde edilmiştir.¹²⁴

D. Üslûp İnceleme Metotları

Üslûp analizlerinde tasvîrî, tekevvünî (oluşumcu) ve istatistikî olmak üzere çeşitli üslûp inceleme metotlarından istifade edilir. Şimdi sırasıyla bu metotların ne olduğuna temas edelim.

1. Tasvîrî Üslûp İncelemesi

Tasvîrî üslûp inceleme yakın devirlerde ortaya çıkan bir çalışma tarzı değildir. Metnin hareket noktası olarak ele alındığı Klasik Dönemde metin inceleme, tasvîrî üslûp incelemesinin bakış tarzına ve prensiplerine uygun bir şekilde yapılmaktaydı. Ancak Klasik Dönemde metin incelemeyle tasvîrî üslûp inceleme arasında bazı temel ayrılıklar bulunmaktadır. Batı’da ve bizde Klasik Dönemde yazar, önceden belirlenmiş kurallar bütününe uyarak eser vermekte, araştırmacı da aynı kuralları dikkate alarak metni tahlil etmektedir. Romantik Dönemden (XVIII. yy.ın sonlarına kadar) îtibâren bu kurallar bütününe pek önem vermeden yazı kaleme alan sanatkarların eserlerini söz konusu kurallara bağlı kalarak incelemek mümkün değildir. Bu sebeple de metne daha değişik tarzda yaklaşmaya ihtiyaç vardır. İşte tasvîrî üslûp inceleme bu ihtiyaçtan doğmuştur, denilebilir.¹²⁵

Tasvîrî üslûp incelemesinin kaynağı, Batı dünyasında retorik, bizde ise belâgattir. Belâgat terim olarak her şeyden önce, beyân, meânî ve bedî şeklinde üç bölümden oluşan bir ilimdir. Kısaca, yerinde olmak kaydıyla sözün en doğru ve güzel şekilde ifâde edilmesidir. Klasik belâgat kitaplarındaki yaygın tanımı ise şu şekildedir: “*Kelâmın fasih olmak kaydıyla muktezây-ı hâl ve makâma mutabakatıdır.*”¹²⁶ Meânî, sözün duruma uygun bir şekilde nasıl ifâde edildiğini;

¹²⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 74, 75.

¹²⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 63.

¹²⁶ es-Sübkî, Ali İbnü Abdilkâfi, *Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî’l-Miftâh*, (Tah. Halil İbrahim Halil), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, I. 211-214; et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 2001, s. 153; İbn

beyân, bir maksadın birbirinden farklı usullerle ne şekilde dile getirileceğini; bedî ise maksadı ifâdede yeterli olan söze, mânâ ve ahenk açısından güzellik katma yollarını gösterir.¹²⁷

Bir maksadı değişik yollarla ifâde etmenin usul ve kâidelerinden bahseden bir ilim olan beyân ilminin, konusu îtibârıyla göstergenin anlam yönü ve anlamlandırılması çerçevesinde ele alınabilecek cinsten olduğu anlaşılmaktadır.

Üslûp incelemesinin belâgatle ilişkisi başlığı altında temas ettiğimiz üzere, tasvîrî üslûp incelemesinde, ifâde edilmek istenen anlama göre cümlenin dış yapısında yapılması gereken değişiklikleri ele alıp inceleyen bir ilim olan *meânî*den de geniş ölçüde faydalanacağız. Bedî, durumun gereğine uygunluk ve ifâde açıklığı prensibine riâyet edildikten sonra kendisiyle sözün hangi açılardan güzel olduğunu gösteren ilimdir,¹²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. İfâdeyi süsleme ve güzelleştirme tabîî dilden sapmayı gerektirir. Ancak bu sapma ve ayrılma, hâlin gereğine uygun tarzda gerçekleştirilecek ve ifâdenin anlaşılabilirliğini bozmayacaktır. Yani kelime ve daha üst seviyedeki dil birlikleri seviyesinde ifâde edilmek istenen kavram veya anlam, tabîî dildenkilerden farklı söz ve söz gruplarıyla dikkatlere sunulacaktır. Böyle bir işlemin gerçekleşmesi için tabîî dilde kullanılan kelime veya kelime grubu ile onun yerine kullanılanlar arasında bir ilişkinin olması gerekir. Bu ilişkinin mâhiyeti söz sanatlarının çeşitlenmesine sebep olur.¹²⁹

Bu açıklamalardan sonra retorik ve belâgatın, geçmişte hem bir norm olarak edebî ifâdenin sanatı, hem de sanatkârın ve ferdî üslûpların değerlendirilmesinde bir tenkit vasıtası olduğunu söyleyebiliriz. Ancak belâgat ve retorik, doğru ve güzel yazmanın, iyi ifâde etmenin kurallarını ihtivâ etmektedir. Önce kurallar vardır. Sanatkâr bunlara uyarak eserini vücuda getirir. Tenkitçi, tahlilci veya araştırmacı da bu kurallardan hareketle eseri tahlîle ve tenkide çalışır. Yani önce kural vardır, eser

Arabşâh, Muhammed Isâmuddîn, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, (Tah. Abdulhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I. 184-188.

¹²⁷ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 35. Belâgatın çeşitli tanım ve değerlendirmeleri için bkz. Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüha ve Efnânuha*, I. 55-63.

¹²⁸ et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 640.

¹²⁹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 68.

bunlara uygun tarzda vücut bulduğu ölçüde güzeldir. Sanatkâr bir bakıma, kuralların uygulayıcısıdır.¹³⁰

Araştırmacı veya tenkitçi de yine aynı kurallardan hareketle, eserde veya metinde yer alan dilbilime âit malzemenin arz ettiği manzarayı tasvir eder. Söz konusu kuralların dizibilimsel ve dizimbilimsel kaynaklı ve dogmatik karakterli olduğu da açıktır. Belâgat ve retorik bu kuralların sınıflamasını ve sayımını yapmaktan ileri gitmez. Belâgatin ortaya koyduğu kurallardan hareketle yazılan eserlerin tahlîlinde veya bu kuralları sözlü ve yazılı metinde aramayı gaye edinen tahlil denemelerinde, metinde yer alan dil malzemesinin tasvir edildiği görülmektedir. Bunun için tasvîrî üslûp incelemesinin kaynağı ve modeli retorik ve belâgattir demek, pek hatalı olmaz.¹³¹ Nitekim üslûpla belâgat arasındaki bu ilişki Fadl Hasen Abbâs tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “*Üslûp, kelimenin tam anlamıyla belâgatin omurgasıdır.*”¹³²

Ancak belâgatte edebî türler meselesi üzerinde durulmaz. Retorikte, sözlü ifâdenin incelenmesi edebî ifâdenin farklı şekillerine uygulanmış ve adapte edilmiştir. Böylece icât, kullanma, söyleyiş kuralları, tiyatro, tarih gibi edebî türlerin özellikleri dikkate alınarak türlerle ilgili teorik düşünceler geliştirilmiştir. Bütünüyle belâgat ve retorik, kendi zaman ve çevrelerinin anlayış, kültür ve düşünce yapılarına uygun üslûp inceleme ve yazma sanatına âit kuralları ihtivâ eder. Bu bakımdan faaliyet tarzı, gayesi ve hazırladığı malzeme dikkate alınarak belâgat ve retorîği, zamanımızda denenen üslûp araştırma ve inceleme gayretlerinin hareket noktası veya başlangıç devresi olarak ele almak yerinde olur.¹³³

Üslûp tahlîli için çıkış noktası “Hangi kelimeler, hangi bağlamda, hangi amaçlarla ve nasıl bir etki ile kullanılmıştır?” sorusudur. Kelimeler içerdikleri anlamlar ya da yan anlamlardan dolayı, kaba, nâzik, eskimiş konuşma tarzları gibi belli üslûp düzlemleri ifâde ederler. Aynı şekilde üslûp tahlîli esnasında sorulması incelenen metnin anlaşılmasına yardım edeceği düşünülen bazı sorular söz konusudur. Bunlar:

¹³⁰ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 68.

¹³¹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 69, 70.

¹³² Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 65.

¹³³ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 70.

- Hangi kelimeler ne gibi noktalar göz önünde bulundurularak seçilmiştir?
- Bu kelimeler hangi üslûp düzlemine dâhildir?
- Kelimeler düz anlamında mı kullanılmış yoksa yan anlamlarla mı zenginleştirilmiş?
- Kelime ve bütün arasında etkileşim hangi şekildedir?
- Dilde sanatlı bir şekil, meselâ mecaz kullanımı var mı?¹³⁴

Tasvîrî üslûp incelemesi sözlü veya yazılı ifâdeyi hareket noktası alır. Belâgat ve retorikte olduğu gibi konuşan ve yazan insanın uymak zorunda olduğu kurallar söz konusu değildir. Konuşan veya yazan insan dil vasıtasıyla düşüncesini, duygusunu, arzusunu, istediğini ifâde ederken son derece serbesttir. Ne ideal güzele ne de mutlak doğruya giden yolları gösteren kurallar ferdi sınırlar.¹³⁵

Üslûp incelemeleri içerisinde tasvîrî metot incelemesi, gerek İslâm edebiyat tarihinde yer alan üslûp anlayışlarıyla olan uyumu gerekse pratiğe yönelik Kur’ân’ın üslûp analizleriyle bire bir örtüşmesi yönüyle konumuz açısından ayrı bir önem arz etmektedir. O yüzden konunun daha iyi anlaşılması için, biri Türkçemizde Şerif Aktaş tarafından yapılmış, diğeri hicrî VIII. asırda yaşamış Hamze b. Ali el-Alevî (d.1267-ö.1348)’ye¹³⁶ âit olmak üzere, tasvîrî üslûp incelemesine dair iki örneğe yer vermek istiyoruz.

a) Örnek (I)

“Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun ‘Gençlik ve Edebiyat Hatıraları’ adlı kitabının önsözü şöyle başlıyor:

¹³⁴ Yıldız, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metotları*, s. 27, 28.

¹³⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 70, 71.

¹³⁶ Hamze b. Ali el-Alevî (d.1267-ö.1348). el-Müeyyidbillah Yahya b. Hamze b. Ali b. İbrahim. Soyu Hz. Hüseyin’e dayanır. Zeydiyye mezhebinin büyük imamlarındandır. el-Alevî, hicrî 669 senesinde Yemen’in Sanâ şehrinde dünyâya geldi. Henüz çocuk denilebilecek yaşta bilimsel anlamda eğitim-öğretim hayatının içine girdi. Yemen’in önde gelen âlimlerinden çok farklı alanlarda ilimler okudu ve hepsinde de derinlik kazandı. Eserlerinin sayısının yüze ulaştığı ifâde edilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Akâide dair: *eş-Şâmil*, *Nihâyetü’l-Vusûl ila İlmi’l-Usûl*, *et-Temhîd li-Ulûmi’l-Adl ve’t-Tevhid*; fıkıh usûlüne dair: *el-Hâvî*; nahve dair: *el-İktisad* ve *el-Minhâc*; beyân ve meânî ilimlerine dair: *el-Îcâz* ve *et-Tirâz*; fıkha dair: *el-İntisâr* ve *el-İhtiyârât* adlı eserler sayılabilir. Zeydî olmakla birlikte görüşlerinde oldukça insaf sâhibi olduğu belirtilen müellif hicrî 749 senesinde vefat etmiştir. Bkz. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru’t-Tâli’ bi Mehâsini men ba’d’l-Karni’s-Sâbi’*, Beyrut ty., II. 221. Müellifin *Tirâz* adlı eserine dair bir değerlendirme için bkz. Tabâne, *el-Beyânü’l-Arabî*, s. 341-246.

**‘Tövbe yâ Rabbi hatâ râhına gittiklerime
Bilip ettiklerime bilmeyip ettiklerime’**

Hatıralarımın başına geçirdiğim bu beyit yerine aziz dostum Ahmet Hâşim’in:

‘Bize bir zevk-i tahattur kaldı

Bu sönen, gölgelenen dünyada’ mısralarını koyabilirdim ama şu var ki, arkamda bıraktığım uzak geçmişi hayâlimde tekrar yaşarken zevk diyebileceğim bir şey duymamaktayım. Hatta, tam tersine, hayıflanmaya, yerinmeye ya da hayal kırıklığına benzer birtakım yürek sıkıntılarına kapılmaktayım. Çünkü geçmişte birçok yanlış davranışlar, kaçırılmış fırsatlar, erişilmemiş amaçlar görmekteyim.”¹³⁷

Aktaş yukarıdaki metnin tasvîrî üslûp incelemesini şu şekilde yapar: “Bu metin parçasında anlatılmak istenen husus, ‘hatıralarımı yazmaya pişmanlığa benzer bir duygu hâli içinde başlıyorum’ cümlesiyle ifâde edilebilirdi. Bu son cümle daha farklı şekillerde kullanılabilir, meselâ ‘Geçmişe âit hata, yanlış davranış, kaçırılmış fırsatlar, erişilmemiş amaçlardan dolayı hissettiğim bu sıkıntı ve pişmanlığa benzeyen bir duygu hâli ile hatıralarımı yazmaya başlıyorum’ denilebilirdi. Aynı fikri ifâde gayesiyle, Türkçe’nin imkânları içerisinde birbirinden kelime serveti ve kuruluş bakımından az çok farklı çok sayıda cümle kurulabilirdi. Ama aynı fikrin ifâdesi için Yakup Kadri yukarıdaki cümleler kümesini kaleme almıştır. Bizim tekliflerimizle Yakup Kadri’nin yazısı arasındaki temel farklılık, fikrin ifâdesinden ziyade sunma tarzında aranmalıdır. Yakup Kadri, içinde bulunduğu ruh hâlini bizim tekliflerimize nispetle ayrıntılara yer vererek anlatıyor. Bu ayrıntıları daha da genişletebilirdi.”

“‘Kavram değeri’ bakımından Yakup Kadri’den aldığımız metin parçasıyla, aynı fikri ifâde için teklif ettiğimiz cümleler arasında farklılık yoktur. Farklılık metin parçaları seviyesinde ‘anlatımlı’ ve ‘niyetle ilgili’ değerlerde aranmalıdır.”

“Yakup Kadri’nin cümlelerinde yalnız bir fikrin ya da duygunun dille ifâde edilmiş hâliyle karşılaşmıyoruz. Onun içinde bulunduğu psikolojik hâli, söz konusu yazının kaleme alındığı andaki sosyal durumunu da sezme ve anlama imkânına sahibiz. Bu metin parçasını okuduğumuzda, müphem de olsa, gözlerimiz önünde

¹³⁷ Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara 1969, s. 9.

belli bir kültür ve zevk seviyesini idrâk etmiş yaşlı bir insanın nefes alışını hissederiz. Onun hatıraları karşısında hissettiği duygu hâlini kendi şartlarımız içinde biz de yaşarız. Hatta kendimizce bu satırların yazarına bir vücut verir, bazı tavırlar yakıştırırız. İşte bütün bunlar, metnin tamamına nispetle bir kelime durumunda olan metin parçası seviyesinde ele aldığımız ‘*anlatımlı değerler*’den kaynaklanmaktadır.”

“Bizim teklif ettiğimiz cümlelerde estetik endişesi asgariye indirilmiş durumdadır. Bu cümlelerin öğretici değeri de en alt seviyeye yakındır. Çünkü bu cümleleri veya biraz daha basite indirgenmiş şekillerini tercüme makinelerine aktarmak mümkündür. Kısacası bu cümleler tabîî dil seviyesinde veya bu seviyeye yakın durumdadır. Yakup Kadri’nin kaleme aldığı metin parçasında ise hem estetik endişenin varlığı hissedilir, hem de öğreticilik bakımından zengindir. İşte bunlar da, metin parçası seviyesinde ‘*niyetle ilgili*’ değerler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.”

“Burada, her metnin, tamamlanmış bir cümle, onu meydana getiren parçaların her birinin de, bu cümlede vazifeli muhtelif dil unsurları olarak düşünüldüğünü belirtelim. Yakup Kadri’nin yazısındaki iki beyti aralarında küçük mana farklılığı bulunan iki ayrı kelime olarak düşünmek yerinde olur. Kelimeler dilin bünyesi içinde yer alan bir kavramı, bir fikri veya bir duyguyu ifâdeye kabiliyetli şekillerdir. Bu beyitler de, birbirine yakın ruh hâllerini ifâdeyle vazifeli birleşik şekiller olarak, tıpkı kelimeler gibi, yazarın dışında mevcuttur. Onların her ikisi de, metin içerisinde insanın kendi geçmişi karşısındaki tavrını dikkatlere sunan, bir bakıma kristalize edilmiş dil unsurları durumundadır. Birinin yerine diğerinin uygulanabileceğini Yakup Kadri de belirtiyor. Ancak aralarındaki nüans buna engeldir. Birincisinde pişmanlık daha keskin biçimde ifâde edilirken diğerlerinde, ‘sönen gölgelenen dünyada’ hatırlama zevki ön plana çıkarılıyor. Zaten metin parçası da, bu farklılığı izahla vazifeli satırlar vasıtasıyla Yakup Kadri’nin ruh hâlini dikkatlere sunuyor. Böylece bu yazı parçası estetik değer kazanıyor.”

“Bu parçanın arkasında bir hatıra edebiyatının bulunduğu da hissedilmektedir. Yâni tür kavramından kaynaklanan unsurlar da yazının şekillenmesinde rol almaktadır. Her hâlde bir ilmî yazıya, bir rapora hatta bir hikâyeye ve romana böyle başlamaz. Edebî tür kavramından kaynaklanan bu hususu da ‘niyetle ilgili’ değerlere bağlamak yerinde olacaktır. Metin parçasını yukarıdaki

şekilde bütün olarak değerlendirdikten sonra, onu meydana getiren unsurlar üzerinde durabiliriz.”

“Yakup Kadri’nin yazısındaki iki beytin aralarında az anlam farklılığı bulunan iki ayrı kelime durumunda olduğunu belirttik. Bunlar, Türkçede insanın geçmiş karşısındaki ruhî hâlini ifâde eden, sezdiren birçok ifâde kalıbı ve şiir arasından seçilmiştir. Hâşim’den alınan beytin seçiminde şâirle Yakup Kadri’nin dostluğunun rolü düşünülebilir. Diğeriyse yazarın rûh hâlini daha iyi ifâde etmektedir. Yâni yazara göre benzerleri ve eş anlamlıları arasında hâlin gereğine en uygun olanıdır.”

“‘*Hatıralarımın*’ yerine ‘bu yazı serisinin’, ‘yazının’, ‘kitabımın’, ‘anılarımın’ kelimelerinden biri yazılabilirdi. Anlamda bir değişiklik olmazdı. Bu kelimenin tercihi yazarın gerçekleştirmek istediği niyetle ilgilidir. O, fantezi kaleme almak isteseydi herhalde hatıralarım yerine ‘yazımın’ kelimesini kullanırdı. Bu yazının yer aldığı kitap 1969’da yayınlanmıştır. 1960’lı yıllarda hatıra kelimesi yerine ‘anı’ teklif edilmekte ve kullanılmaktadır. Yakup Kadri ‘anılarım’ deseydi, onun ömrünün son yıllarında dilde arılaşma hareketine uyduğuna hükmedecektik. ‘Anılarım’ kelimesinin kullanılmasını ‘niyetle ilgili’ değerler arasında ele alacaktık. Bu hâliyle aynı üslûp değerine bağlı kalarak, yazarın olgunluk devrine âit kelime zevkini ömrünün son yıllarında da sürdürdüğünü söyleyeceğiz. Aynı şekilde neden hatırât demediğini de açıklamak mümkündür.”

“‘*Başına geçirdiğim*’ yerine Türkçe’nin imkânları içerisinde ‘başına koyduğum’, ‘başına yerleştirdiğim’, ‘hatıralarıma başladığım’, ‘başına aldığım’, ‘başına almayı uygun gördüğüm’ vb. söz veya söz gruplarından biri yazılabilir. Anlam bakımından da pek bir farklılık olmaz. En azından farklılık olmayacağı söylenebilir. Ancak ‘başına geçirdiğim’ söz grubunu, dizibilimsel sırada birlikte bulunduğu diğer unsurlarına tercih edişinin şoursuz ya da şuurlu bir sebebi olmalı. Bu terkip bize gelinin başına duvak geçirmeyi, kralı tahta geçirmeyi veya onun başına taç geçirmeyi düşündürmektedir. Bu durumda hatıralarını bir geline veya krala benzetmiş olabilir. Ayrıca bu söz grubunu, falanı bir işin başına geçirmek, bar veya halay başına geçirmek ifâdelerinde de kullanırız. Yâni kelime veya kelime

grubunun daha önce kullanıldığı metinler içerisinde kazandığı değerlerde onun aynı dizi bilimsel sırada bulunan diğer dil unsurlarına tercih edilmesine sebep olabilir.”

“‘*Bu beyit yerine*’ yine 1969 senesinde Türkçe’nin imkânları içerisinde ‘bu iki mısra v.b. başka kelimeler konabilirdi. Ancak söz konusu mısralar, şiirde beyit bütünlüğünü kabul eden bir anlayışa uyularak yazılmıştır. Ayrıca cümlelerin devamında, Ahmet Haşim’in şiirini belirtmek üzere mısralar kelimesi de yer almaktadır. Aynı kelimenin tekrarı âhenk bozukluğuna yâni fesâhat hatasına sebep olacaktır. Sonra Hâşim’in şiiri, bir kıtadan alınmış iki mısradır. Öyleyse ‘beyit’ ve ‘mısra’ kelimelerinin metinde karşılaştığımız düzen içinde cümleye yerleştirilmesi çeşitli bakımlardan gereklidir. Bu, yazar tarafından bilinerek yapılmış olmalıdır. Yâni üslûbun ‘niyetle ilgili’ değerleri çerçevesinde ele alınabilecek cinstendir.”

“‘*Aziz dostum*’ yerine ‘dostum’, ‘aziz arkadaşım’, ‘Muhterem dostum’, ‘ilk gençlik arkadaşım’, ‘Şâir dostum’ v.b. söz gruplarından biri yazılabilirdi. Ama bunların hiç biri Yakup Kadri ile Ahmet Haşim arasındaki ilişkiyi ‘aziz dostum’ terkibi ölçüsünde ifâde edemezdi. Çünkü onlar sıradan bir dost ve arkadaş değildirler. Ayrıca bu yazı, okuyucu kitlesine sunulmaktadır. Yakup Kadri, yalnızca dostum deseydi Ahmet Haşim’le olan ilişkisine haksızlık ederdi. ‘*Koyabilirdim*’ kelimesinin metin içindeki yerine uygun olarak kazandığı anlam göz önüne alınıp aynı fonksiyonu karşılamak üzere ‘yerleştirebilirdim’, ‘alabilirdim’, ‘zikredebilirdim’, ‘yazabilirdim’ v.b. kelimelerinden birine yer verilebilirdi. ‘*Koyabilirdim*’, kelimesinin daha önce üzerinde durduğumuz ‘başına geçirdiğim’ söz grubuyla ilişkisi vardır. Taç veya duvak ne yerleştirilebilir ne yazılabilir; ne de buradaki anlamıyla, zikredilebilir. Bu bakımdan en uygun, metin parçasında yer alan ‘koyabilirdim’ kelimesidir.”

“Metin parçasındaki bütün kelimeler için aynı çalışma tarzını sürdürmek, kullanılan kelimelerin eş anlamlılarını veya metin içerisinde aynı fonksiyonu karşılayabilecek olanları sıralamak ve yazarın kullandığı kelimeleri seçiş sebebini açıklamak mümkündür.”¹³⁸ Bu bağlamda eşanlamlılığın tasvîrî üslûp incelemesinde temel hareket noktası olduğu söylenebilir.¹³⁹

¹³⁸ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 76-82.

¹³⁹ Karakaya, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, s. 123.

b) Örnek (II)

İkinci olarak, Zeydiyye mezhebinin önde gelen imamlarından Yahya b. Hamze el-Alevî'nin *Kitabü't-Tırâz* adlı eserinden seçtiğimiz bir analiz örneğine yer vereceğiz. *Tırâz*'ın belki de en dikkat çeken özelliği, belâgatte kelam-felsefe mektebiyle edebiyat mektebinin görüşlerini birleştirmiş olmasıdır.¹⁴⁰ Aşağıda da temas edeceğimiz gibi, Alevî'ye bu analizinde esin kaynaklığı eden, İslâm dünyâsında üslûp denilince akla gelen ilk isim olan Abdülkâhîr el-Cürcânî'dir.

Aşağıda vermiş olduğumuz âyet, Kur'ân-ı Kerim'de Nuh Tufanı'nın bitiş sahnesini anlatmaktadır ve kendi içerisinde bir anlatım bütünlüğüne sâhiptir. Bir diğer ifâdeyle anlatım ek bir açıklamaya ya da atfa ihtiyaç hissettirmeyecek bir iç bütünlüğüne sâhiptir: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ ﴿ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ “*Kâfirler boğulduktan sonra yerle göğe: ‘Ey yer suyunu yut ve sen ey gök suyunu tut!’ denildi. Su çekildi, iş bitirildi ve gemi Cûdi üzerine yerleşti ve ‘kahrolsun zalimler!’ denildi.*” [11. Hûd, 44.]

Alevî, analize cümlelerin ilk kelimesi olan (قِيلَ)'nin yapısı ve cümle içindeki konumu açısından anlatıma kattığı değeri ortaya koyarak başlar ve bu durumu bütün öğeler için uygulamaya çalışır. Bu açıklamalardan sonra yazarın analizine yer verebiliriz:

(قِيلَ): *İrade edildi* anlamında mecâzen (قِيلَ) denilmiştir. Burada benzetme yoluyla yeryüzüne ve gökyüzüne akıllı varlıklarmış gibi hitap edilmiştir. Neden (قَالَ اللَّهُ ثُمَّ نَادَى الْأَرْضَ بِالْإِبْتِلَاعِ لِلْمَاءِ) denilmemiş, (قِيلَ) şeklinde edilgen çatı kullanılmıştır? Sebebi: Söyleyeni müphem hâle getirmek, verdiği emri yüceltmek, durumun korkunçluğunu göstermek ve kendisine daha fazla önem atfetmektir.

Daha sonra gökyüzüne suyu tutması emredilmiş; *tut, yut* emirlerinin yerine getirildiğini göstermek için de (وَغِيضَ الْمَاءِ) denmiştir.¹⁴¹

(يَا): Neden bu nidâ harfi kullanılmıştır da diğerleri kullanılmamıştır? Diğer nidâ harfleri içerisinde bu harfin seçilmesi, çok kullanılmasından ve mânevî uzaklık

¹⁴⁰ Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, *DİA.*, V. 383.

¹⁴¹ el-Alevî, Yahya b. Hamze, *Kitâbu't-Tırâz*, (Nşr. Abdüsselam Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 506, 508.

ifâde etmesinden dolayıdır. Uzaklığın burada mânevî olması gerekir. Çünkü diğer türlü Allah için muhaldır. Bu mânevî uzaklık ise beş yönden olabilir:

1- Yüce Allah'ın zâtı îtibâriyle başlangıcı olmayınca, mümkün varlıklardan nihâyetsiz şekilde öndedir. Yeryüzü de nihâyetsiz varlıklar cümlesindendir, bir başlangıcı vardır. Şüphesiz her öncesi olmayan, öncesi olandan son derece uzaktır.

2- Yüce Allah'ın zâtı îtibâriyle hiçbir şekilde sınırlı olmamasıdır. Yeryüzü ise her bakımından sonlu ve sınırlıdır. Sınırlı olanla sınırsız/sonsuz olan arasındaki fark ise âşikârdır.

3- Zâtı'nın azamet ve kibriyaya tek başına sâhip olması, bu sıfatlarla temâyüz etmiş olması. Yeryüzünün ise bunların tersi niteliklere sâhip olması sebebiyle bir uzaklık söz konusudur.

4- Varlığının, zâtı ve sıfatları îtibâriyle yeryüzünün tersine müstağni olmasıdır. Yeryüzü ise her bakımdan bir fâile, bir yönetene muhtaçtır. Zâtı ve sıfatları îtibâriyle müstağni olanla olmayan arasında son derece büyük bir uzaklık vardır.

5- Bu nidâ, sonsuz derecede izzet sâhibi bir varlığın son derece basit bir varlığa seslenmesidir. Tıpkı bir efendinin köleye seslenmesi gibi. Yeryüzü, yukarıda zikretmiş olduğumuz uzaklık türleriyle alâkalı olunca, kendisine diğer harfler içinde (يا) ile hitap edilmesi normaldir.¹⁴²

(الأرض) kelimesi (alternatiflerine göre) iki sebepten dolayı tercih edilmiştir. Birincisi: (المدحوة), (المَبْسُوطَة), (المهاد) vs. (الأرض) kelimesinin sıfatıdır, ona tâbidirler. İkincisi: (الأرض) kelimesinin telaffuzu daha kolay ve diğerlerine göre daha yaygın bir kullanıma sâhiptir.¹⁴³

(يَا أَرْضُ): Neden (يَا أَرْضُ) denilmiştir de (يَا أَرْضِي) denilmemiştir? (يَا أَرْضِي) denilmemiştir, çünkü Yüce Allah yeryüzünü *arzım* şeklinde kendisine izâfe etmiş olsaydı, katında ona bir ağırlık bir değer vermiş olacaktı. Çünkü izâfe edilen, izâfe edildiği varlıktan mutlaka bir şeref, ayrıcalık ve belirlilik kazanır.¹⁴⁴

¹⁴² el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 510.

¹⁴³ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁴⁴ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 510.

Aynı şekilde, muhtasar ve îcaza uygun olanı tercih etmek için (يَا أَيَّتُهَا الْأَرْضُ) denilmemiştir. Ayrıca tembih edatından ortaya çıkacak *uyarı* anlamı, ilahi hitâbın *makâmına* yakışmayacağı için bundan uzak durulmuştur.¹⁴⁵

(الْأَرْضُ): Âyetteki söz diziminde yeryüzü beş sebepten dolayı, gökyüzünden önce zikredilmiştir. Bunlar:

1- Yeryüzünün canlıları barındıran bir alan olması ve canlıların üzerinde konaklamak sûretiyle kendisinden faydalanması sebebiyle öne alınmıştır. (Bu ifâde, insanın pragmatik anlamda yeryüzüyle olan ilişkisi daha fazla olduğu için öne alınmıştır, şeklinde yorumlanabilir.)

2- Yeryüzü, geminin oturacağı ve içindekilerin böylelikle kurtulacağı mekân olması hasebiyle önce zikredilmiştir.

3- Hem kendi suyunun hem de gökyüzünden inen suyun mahalli olduğundan dolayı, öne alınmaya daha layık görülmüştür.

4- İsyan ve muhalefetin yeryüzünde gerçekleşmesinden dolayı, kâfirlerin yeryüzünde helâk olmaları amaçlanmıştır.

5- Tufanda gözden ilk kaybolan yeryüzü olduğu için yeryüzü öne alınmıştır.¹⁴⁶

(بَلَغَ): Suyun derhal çekildiğini ifâde etmek için istiâre yoluyla (بَلَغَ) fiili kullanılmıştır. (Aslında fiil canlılar için kullanılan bir içeriğe sâhiptir); (بَلَغَ) yenilen içilen şeylere dair bir iştahın, arzusun göstergesidir.¹⁴⁷

(اِبْلَعِ) yutmak, kelimesinin tercih edilip, (اِبْتَلَعِ) yudumlamanın tercih edilmemesinin de iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi: (اِبْلَعِ) vezin olarak diğerinden daha hafif ve telaffuzu daha kolaydır. İkincisi: (اِبْتَلَعِ) yudumlamada zorluğu çağrıştıran bir taraf vardır. (اِبْلَعِ) de ise kolaylığa delâlet vardır. Bu korkunç su birikintisini mümkün olan en kolay şekilde yutmakla emir olunması yönüyle göz alıcı bir kudrete işâret vardır.¹⁴⁸

¹⁴⁵ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁴⁶ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 508.

¹⁴⁷ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 508.

¹⁴⁸ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

(اِبلعى) fiilinin nesnesi belirtilmiştir. Çünkü belirtilmeseydi yeryüzüne verilen *yutma* emrinin kapsamına, emrin mutlak oluşundan ve makâmın kibriya *makâmı* olmasından dolayı dağlar, denizler, ağaçlar, gemi ve içindekiler de girerdi ki burada amaçlanan bu değildir.¹⁴⁹

(الماء) : Su kelimesi gıdadan kinâye olarak kullanılmıştır. Çünkü yeryüzü ekin, bitki ve ürün vermek için suyla güçlenir, tıpkı canlı varlıkların yemekle güçlenmesi gibi.¹⁵⁰

Burada (الماء); (الطوفان), (المطر) gibi diğer alternatiflere göre harf sayısı bakımından daha ekonomik olduğu için tercih edilmiştir. (أل) in ahid için olması da şu anlama gelmektedir: “Yere ve gökyüzüne yerine getirmelerini emrettiğimiz, Nuh kavmini helak eden su çekildi.” demek sûretiyle geride kalanların minnet ve şükran duyguları artırılmıştır.¹⁵¹

(الماء) : Su kelimesi iki sebepten dolayı tekil olarak kullanılmış, çoğul formu tercih edilmemiştir. Birincisi: Çoğul formunda bir tür çoğaltma vardır. Azametın izhar edildiği kibriya makâmında böyle bir şeyin zikredilmesi uygun olmaz. İkincisi: Kelimenin tekil olarak kullanılmasında bir nevi küçük görme, basite alma vardır ki mülke hâkimiyet makâmında yakışan budur. (الأرض) ve (السماء) kelimelerinin müfret olarak kullanılması da bu yüzdendir.¹⁵²

(ماءك) Suyu çekmek yeryüzünün görevi olduğundan dolayı, yine istiâre yoluyla su yeryüzüne izâfe edilerek, *suyunu* denmiştir. Burada yeryüzü, suyu içine çekmek, ondan faydalanmak bakımından tasarruf sâhibi olduğundan, mülkiyet ifâde eden bir izâfetle mülk sâhibine benzetilmiştir.¹⁵³

(أَقلعى) : Gökyüzüne yapılan hitapta seçilen bu kelime, devam etmekte olan bir işin, fiilin bırakılması, terk edilmesi demektir. Gökyüzünden sürekli bir şekilde yağmurun yağması ve bilahare kesilmesi, bir yerde gökyüzünün yapmakta olduğu bir fiili bırakması gibi olmuştur.¹⁵⁴

¹⁴⁹ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁵⁰ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 508.

¹⁵¹ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁵² el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁵³ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 508.

¹⁵⁴ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 509.

﴿وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي﴾: Neden bir önceki cümlede fiilin nesnesi belirtildiği hâlde burada belirtilmemiş ve (وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي عَنْ صَبِّ مَاءِكَ) denmemiştir? Çünkü yeryüzünün biriken suyu içine çekmek gibi bir işi vardır. Bu yüzden fiil geçişli kullanılmış ve nesne zikredilmiştir. Hâlbuki gökyüzünün yağmuru kesmekten başka bir işi yoktur. Dolayısıyla fiili geçişsiz kullanılmış ve nesnesi belirtilmemiştir.¹⁵⁵

Niçin âyette emir zikredildiği hâlde emrin cevabı zikredilmemiş; (يَا أَرْضُ اْبْلَعِي) (وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي فَأَقْلَعْتِ) aynı şekilde (فَبَلَعْتَ) denilmemiştir? Bunun da iki sebebi vardır. Birincisi: İhtisâr ve îcaza gidildiğinden dolayı sadece emir zikredilmiş cevabına gerek duyulmamıştır. İkincisi: Emrin en küçük bir muhalefet gösterilmeksizin süratle yerine getirildiğine dolayısıyla yüce kudrete işâret söz konusudur.¹⁵⁶

Âyette (يَا أَرْضُ اْبْلَعِي وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي) şeklinde *nidâ* önce, *emir* sonra zikredilmiş, aksi olan (اْبْلَعِي يَا أَرْضُ وَأَقْلَعِي يَا سَمَاءُ) denilmemiştir. Bunun iki açıklaması vardır. Birincisi: Nidâ karşı tarafta bir tür sıcaklık oluşturur. Kendisine nidâ edilen kimse, kendisine yöneltilen emir ya da nehye istekle karşılık verir. Bu yüzden nidâ emrin önüne alınmıştır. İkincisi: Nidâda dikkat çekmek söz konusudur. Bir başkasından bir şey talep eden bir kimsenin, karşı tarafın talebini/emrini yerine getirmesi için dikkatini çekmesi gerekir. Bu yüzden nidâ emrin önüne alınmıştır. Yeryüzüyle alâkası olduğu için de müteâkiben (وَعِغِضَ الْمَاءِ) getirilmiştir.¹⁵⁷

Anlatımda (عِغِضَ) gibi bir form değil de (غِضَ) gibi edilgen ve sülâsî bir yapı iki sebepten dolayı tercih edilmiştir. Birincisi: İcaz sebebiyle tercih edilmiştir. İkincisi: Zikri geçen şeyin Zât-ı zül-Celâle göre basit görülmesinden dolayı etken yapı kullanılmamış ve Yüce Allah'ın adı zikredilmemiştir. Zira makam, azamet ve kibriya makâmıdır.¹⁵⁸

İnşâ formundan sonra öznesini belirsiz hâle getirerek edilgen bir çatıda haber formunun kullanılması şunu belirtmek içindir: *Bu tür büyük hâdiseler, ürkütücü durumlar, künhüne akılların erişemeyeceği, zihinlerin kavrayamayacağı kudret sâhibi bir varlıktan sadır olabilir.* Sonra nâzil olduğu dönemdeki kâfirlere târiz yoluyla söze son verilmiştir. ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ âyetinde bu felâketin ancak

¹⁵⁵ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 509.

¹⁵⁶ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

¹⁵⁷ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 512, 513.

¹⁵⁸ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 511.

kâfirlerin peygamberleri yalanlamaları, getirmiş oldukları açık delillerden yüz çevirmeleri dolayısıyla kendi kendilerine zulüm etmeleri sebebiyle olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁵⁹

(فُضِيَ الْإِغْرَاقُ) gibi alternatiflerin (فُضِيَ الْهَلَاكُ), (أَمْرُ نُوحٍ) yerine (الْأَمْرُ) tercih edilmemesinin iki sebebi vardır. Birincisi: İcaz ve ihtisar. İkincisi: Tufanın meydana gelmesi, Nuh'a verilen önem ve desteğin sonucudur. (الْأَمْرُ) kelimesinin başındaki (أَل) ahid için olup, buna işâret etmektedir. Ayrıca kavminden intikam almak sûretiyle Nuh'a karşı bir ihsanda bulunulmuştur ki ayrıca bunun getirdiği bir îtibar da gözden kaçmamaktadır.¹⁶⁰

﴿ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ﴾: Önceki fiiller (غِيَضَ), (قُضِيَ) edilgen çatı şeklinde kullanıldıkları hâlde bu cümlede (سَوَّيْتُ) şeklinde edilgen yapı kullanılmamış; (اسْتَوَتْ) şeklinde etken yapı kullanılmıştır. Bunun da iki sebebi vardır. Birincisi: (سَوَّيْتُ) şekliyle edilgen yapıda şeddesiyle telaffuzu güçleştireceği için daha kolay olan bir yapı tercih edilmiştir. İkincisi: Bu tür fiillerin Allah'ın varlığını gösteren âyetlerine izâfesi dilde yaygın bir kullanımdır. (مَطَرَتِ السَّحَابَةُ), (هَبَّتِ الرِّيحُ) gibi.¹⁶¹

(وَقِيلَ بُعْدًا): Neden yeryüzünün başında (قِيلَ) denildiği hâlde gökyüzünde (وَقِيلَ يَا سَمَاءَ) denilmemiş; öte yandan bu son cümlede; (وَقِيلَ بُعْدًا) denilmek sûretiyle yine (قِيلَ) tekrar edilmiştir? Buradaki kullanım farklılığının sebebi şudur: Yeryüzü ve gökyüzü kendilerine tevcih edilen görev olan suyun kesilmesi bakımından aynı konumdadırlar. Bu yüzden sadece birinin başına getirilmekle iktifâ edilmiştir. Hâlbuki kâfirlere yönelik (بُعْدًا) hitâbı bir bedduâ cümlesi olup öncesiyle aynı türden değildir. Bu kullanımla bedduâyâ; kâfirlerin ezelî cezayı hak etmeleri sebebiyle Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmaları için yapılan bedduâyâ dikkat çekilmiştir.¹⁶²

(بُعْدًا): (لِيُبْعِدُوا) yerine (بُعْدًا)'in tercih edilmesi iki durumdan dolayıdır. Birincisi: Mastarda, fiilde olmayan bir tür te'kid vardır. İkincisi: Fiil kullanılmış olsaydı, zamanla mukayyet olmuş olacaktı. Mastarın kullanılmış olması zamanla mukayyet olmayıp, mutlak olmasından dolayı, diğerine göre daha etkilidir.¹⁶³

¹⁵⁹ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 509.

¹⁶⁰ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 512.

¹⁶¹ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 512.

¹⁶² el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 509.

¹⁶³ el-Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, s. 512.

﴿ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ cümlesinde (اللام) harf-i cerrinin yerine (من) de kullanılabilir, (بُعْدًا مِّنَ الْقَوْمِ) denilebilirdi. Bu tercih edilmemiştir çünkü (اللام) da (من)’de olmayan bir tahsis anlamı söz konusudur.¹⁶⁴

(الْقَوْم) : Kelimenin harf-i târifle kullanılması, bedduânın sadece bu cezalandırılan kavime yönelik olduğuna, diğerlerini kapsamadığına dikkat çekmek içindir.¹⁶⁵

(الظُّلْم) *zulüm* kelimesi genel olarak kullanılmış, (الظَّالِمِينَ لَأَنْفُسِهِمْ) denilmemiştir. Bunun sebebi zulümlerin çok yönlü olduğuna dikkat çekmektir. Burada şenatlerinin büyüklüğüne, peygamberleri yalanlamaları sebebiyle içine düştükleri durum konusunda kötü bir tercih yaptıkları vurgulanmıştır.¹⁶⁶

Üslûp analizinin edebiyat eleştirisiyle olan irtibâtını dikkate alırsak, bu analiz şeklinin izlerine Câhiliyye Dönemi şiir eleştirilerinde de rastlamamız mümkündür. Bilindiği gibi, Câhiliyyede Sûk-ı Ukâz bir belâgat sergisi, bir şiir sergisi idi. Arapların meşhur olan olmayan erkek, kadın ne kadar şâir, edip ve hatibi varsa oraya gelerek eserlerini okurlar, hakem seçilen bir münekkidin tenkidine arz ederlerdi.

Bir gün el-Hansâ Sûk-ı Ukâz’a gelerek şiirlerini okudu. Hakem de meşhur Nâbiga Zübyânî idi. Hansâ’yı can kulağı ile dinledikten sonra, “İkincisin. Eğer senden önce şu kör şâir gelmiş olmasaydı, seni birinci çıkarırdım.” dedi. Nâbiga’nın birinci çıkardığı şâir A’şâ idi. O sırada Hassân da orada bulunuyordu. Hansâ’nın mazhar olduğu mertebeyi kıskandı. Nâbiga’ya itiraza kalkıştı. Nâbiga, “Sana bu cevap versin, ben uğraşamam.” diye Hansâ’yı gösterdi. Hansâ Hassân’a bakarak: “En metin şiirin hangisiyse onu oku da dinleyelim bakalım...” dedi. Hassân derhal; *لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرَى يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى – وَأَسْيَافُنَا يَفْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا* matlaıyla başlayan hamâsî şiirini inşâd etti. Bilindiği gibi Araplar en çok cömertlikleri ve şecaatleriyle övünürler; hicvedecekleri adamı da pntilikle, korkaklıkla batırırlardı. Hassân da kabilesinin iftihâr vesilesi olacak şeylerini sayan şiirine o şekilde başlamıştı. Matla “Yiğitliğimizden dolayı kılıçlarımızdan kan damlar, ve bizim sabah vakti parıl parıl parlayan tencerelerimiz var.” meâlinededir.

¹⁶⁴ el-Alevî, *Kitâbu’t-Tirâz*, s. 512.

¹⁶⁵ el-Alevî, *Kitâbu’t-Tirâz*, s. 512.

¹⁶⁶ el-Alevî, *Kitâbu’t-Tirâz*, s. 512.

Hansâ şiiri baştan sona dinledi. Önce matla beytini ele aldı ve şöyle dedi: “Kuzum kabileni methetmek istemişsin fakat bir beyitte yedi yerde düşmüşsün! ‘Bizim beyaz tencerelerimiz var.’ demek için (الْجَفَنَاتُ الْعُرُّ) diyorsun. Bilmiyor musun الْجَفَنَاتُ kelimesi azlık gösterir. Demek sizin topu topu üç tencereniz varmış. Sen buna الْجَفَنَاتُ demeyecektin, جَفَان diyecektin. Çünkü bu şekil çokluk gösterir. Sonra beyazlığı da açık bir şekilde göstermiyorsun: Evet الْعُرَّةُ , الْعُرُّ’dan gelir ki nihâyet beyaz bir leke demektir. Sen burada الْعُرُّ kelimesi yerine بَيَض kelimesini kullanacaktın. Gelelim يَلْمَعَنَّ ‘ye. لَمَعَان o kadar şiddetli olmayan ışıgın zaman zaman ortaya çıkması demektir. Demek sizin tencereleriniz zaman zaman parlıyor üstelik sönük bir şekilde... Hâlbuki burada إِشْرَاق maddesini kullanarak يُشْرِقَنَّ diyecektin. O zaman tencereleriniz alabildiğine ve mütemâdiyen parlayacaktı. Gelelim بِالضُّحَى ya. Bir kere gündüzün tencerenin parlaklığı göze çarpmaz; ayrıca misafirperverlik, cömertlik açısından gece parlayan tencere, gündüz kaynayan tenceden daha hoş olur. Onun için tencereleri gece kaynatacak yâni بِالضُّحَى yerine بِالْجَى diyecektin.

وَأَسْيَافُنَا da tıpkı الْجَفَنَاتُ gibi azlık gösterir. Kabilenizin topu topu üç kılıcı mı var! Tabîî değil. O hâlde أَسْيَاف yerine سَيُوف diyecektin. يَقْطُرَنَّ kelimesi de zayıf: Kılıçların ucundan kan damlaması bir şey değil. Burada kan damlamayacak, tam aksine seylan edecekti. O hâlde يَقْطُرَنَّ yerine يَسْلَنَنَّ diyecektin. دَمًا kelimesi de birçok kanlar göstermek gerekeceği için دِمَاء şeklinde çoğul olacaktı...”

Hassân’ın matla beyitteki bu eleştirileri dinleyince gerisini dinleyemeyip, çekip gittiği nakledilir.¹⁶⁷

Söz konusu olay ister tarihen sâbit olmuş olsun isterse hayal ürünü, bir geleneğin, ileride üslûp analizine dönüşecek bir edebî eleştiri geleneğinin varlığına işâret etmektedir.

c) Değerlendirme

Haddizâtında Alevî’nin bu analizi, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.1078)’nin *Delâilü’l-İ’câz* adlı eserinde yapmış olduğu analizin bir açılımıdır.¹⁶⁸ Alevî,

¹⁶⁷ Ersoy, Mehmet Akif, “el-Hansâ”, *Sırat-ı Müstakim*, Ağustos, VII, S. 157, 1327, s. 5-6. Rivâyetin sıhhatine dair bir değerlendirme için bkz. Hasen, Abbâs, *en-Nahvü’l-Vâfî*, Dâru’l-Me’ârif, Mısır ty., I. 138.

¹⁶⁸ Krş. el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 45, 46.

Cürcânî'nin icmâli olarak işâret ettiği hususları açmış, yorumları tartışmaya açık olsa da, üslûp analizi bakımından çağdaş analizlerden farksız bir yaklaşım ortaya koymuştur. Söz konusu analizde belâgatteki *makam* kavramının ifâdenin dış yapısını nasıl belirlediğine dair örnekler de ayrıca dikkat çekicidir. Alevî, metni oluşturan öğeleri dizibilim (paradigmatics) ve dizimbilim (syntagmatics) açısından incelemiş ve mevcut unsurların seçiliş sebeplerini üslûp zâviyesinden analiz etmiştir. Analizinde *seçme* günümüz analizlerde olduğu gibi temel hareket noktası ve anahtar kavramdır.

Kuşkusuz Alevî'nin bu analizi bazı noktalarda içerik ve yorum bakımından tartışmaya açıktır. Çünkü analiz metin içi unsurlar üzerinden yapılsa da, metin içi unsurların değerlendirmesi aynı zamanda dış dünyâdaki kavramlarla, analiz sâhibinin düşünce dünyâsıyla irtibatlıdır. Nitekim “yeryüzü”nün söz diziminde neden “gökyüzü”nden önce zikredildiğine dair açıklamaları bu kabildendir. Bu çerçevede analiz yapanın hayat tasavvuru, tarihselliği, bilgi ve kültür düzeyi, tercih sebebini belirlemede oldukça etkindir. Fakat burada bizi ilgilendiren husus, Cürcânî ve Alevî'nin üslûp analizi bakımından çağdaş analizlerden farksız bir yaklaşım ortaya koymuş olmalarıdır.

Farklı asır ve kültürlere âit her iki üslûp incelemesi örneğinde de dikkat çeken en temel prensip, yazara âit tercihin üslûpbilimsel değerini ortaya koymak için mevcut varyantın muhtemel varyantlar arasından niçin seçildiğini belirlemeye çalışmaktır. Bu da kelime düzeyinden başlamak üzere ifâde düzeyine kadar her düzeyde alternatif varyantların, muhâtap üzerinde ne tür bir etki bırakmak, mesajın muhâtaba ulaşmasında nasıl bir katkı sağlamak üzere seçildiğini, konu, bağlam, hedef ve muhâtap faktörlerini dikkate alarak incelemekle mümkün olmaktadır. Kelime düzeyindeki alternatiflerin eşanlamlı kelimeler, ifâde düzeyindeki alternatiflerin ise eşdeğer ifâdeler arasından yapılacak bir seçimle gerçekleştirileceği gayet açıktır.

Bu üslûp analizi anlayışı, *Beyânî Tefsir Ekolü* denilen¹⁶⁹ *Keşşâf*, *Envâru't-Tenzil* ve *Ebu's-Sü'ûd* gibi tefsirlerde zaman zaman başvurulan bir yaklaşım şekli

¹⁶⁹ Konuyla ilgili açıklama için bkz. Abbâs, Fadl Hasen, *İtkânü'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Ammân 1997, II. 252, 260.

olsa da, metodik ve Kur'ân'ın bütününe içine alacak bir şekilde tatbik edildiğini söylemek mümkün değildir.¹⁷⁰

Son olarak tefsir tarihi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz bir husûsa dikkat çekmek istiyoruz. Kur'an âyetlerine dair yapılan bu üslûp analiz örneğini ilk ortaya koyan Cürcânî, Eşarî mezhebinden, örneği geliştiren Alevî, Zeydiyye'den, genel anlamda Cürcânî'nin nazım teorisini tefsirinde uygulamaya koyan Zemahşerî ise Mutezile mezhebindendir.

2. İstatistikî Üslûp İncelemesi

Bazı üslûpbilimciler, objektif bir şekilde yazarların üslûp özelliklerini ortaya koymak amacıyla, yazarların ayırt edici özelliklerini *İstatistiksel Metot* adı verilen tecrübî ve istatistikî bir metotla araştırır.

İstatistikî üslûp incelemesi, üslûp incelemesinde üslûpların kendileri vasıtasıyla teşhis edilebildiği ve üslûplar arası nüansların temyiz edilebildiği objektif kriterlerden birisidir. Bu kriter, araştırmacının benimsediği üslûp tanımı yahut kullandığı sentaksa dair tarz ne olursa olsun, üslûp özelliklerini kıyas edebilmesi yönüyle mevcut objektif kriterlerden farklılık arz eder.

İstatistikî üslûp incelemesi, yegâne ve anlamlı olan sapmayla diğerini ayırt etmeye yardım eder. Çünkü her sapma üslûp özelliği olarak kabul edilmeye uygun değildir.¹⁷¹

Zemb, metodunu, incelemeye konu olan metindeki kelimelerin sayımı, (morfolojik açıdan) tasnîfi ve kelimelerin ortalamasını temsil eden bir yıldız şeklinde tanımlar. Yıldız çizgilerden oluşur ve her bir çizgi metinde kullanılan isim, fiil, zamir gibi bir kelime türünü temsil eder. Bu bir metinden alınmış kelime türlerinin kullanım oranını gösteren çizgiler sayesinde, metinde kullanılan kelime türleri arasında mukâyese yapılabilir. Karşılaştırmalı bir çalışmada, bu çizgileri tâkip ederek

¹⁷⁰ Bkz. ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, (Tas. M. Abdusselam Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I. 102; Ebu's-Sü'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I. 87; III. 316; IV. 189.

¹⁷¹ en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 174, 175.

yazarlar arasındaki farklılıklar tanımlanabilir. Bu şekil aşaması, yorumdan önceki aşama olarak kabul edilir.¹⁷²

Matematik işlemlerini ve üslûp analizi uygulamalarını yanlışsız yapmak ve hassas sonuçlar elde etmek için bu araştırmaların bazılarında bilgisayar kullanılmaktadır. Üslûp analizine yönelik bu istatistiksel ve matematiksel uygulamalar, metinlere âit yazarların tanımlanması ve metinlerin yazarlara nispetinin açıklığa kavuşturulması alanında güzel sonuçlara götürmüştür. İstatistiksel metot, basit şekli özelliklere dayanarak, yazarı meçhul ya da şüpheli metinlerin yazarlarına âidiyetinin sıhhati konusunda, edebî metinlerin aslına uygunluğunu tespit imkânı veren oldukça faydalı bir şekle dönüşmüştür. Nispete dair ihtimaller ne denli sınırlı olursa, uygulamalar da o denli sağlıklı gerçekleşir.¹⁷³

Mamafih bu tür çalışmaların en iyisi, bilgisayar çağından çok önce, bu alanda yapılmış ilk çalışma olan G. Udney Yule (d.1871-ö.1951)'ün *The Imitation of Christ*'in yazarına dair istatistiksel çalışmasıdır.¹⁷⁴

İstatistikî üslûp incelemesinin faydaları değişik açılardan özetlenebilir:

- 1- Numûnelerin bütünü temsil edecek şekilde seçilmesi.
- 2- Belirli bir inşâ sâhibi yahut eserdeki üslûp özelliğine dair yoğunluğun kıyası.
- 3- Üslûba dair bir özelliğin tekrarı ile diğer bir özelliğin tekrarı arasındaki oranın mukâyesesi.
- 4- Belirli bir üslûp özelliğine dair, ihtimale dayalı dağılımın mukâyesesi.
- 5- Herhangi bir kelime ya da cümle çeşidine dair merkezi bir kullanımı gösteren, metinlerdeki merkezî eğilimleri tanımak.¹⁷⁵

Hough, eski istatistiksel yöntemlerin hesapladıkları şeylerin çoğunlukla belirsiz ve bundan dolayı yanlış hesaplamaya açık olduğunu ifâde eder. Belirttiğine göre, XIX. yy.ın ikinci yarısından itibaren Shakespeare'in oyunlarının yazıldığı tarihleri belirlemek için istatistiksel tarzda ölçüm çalışmaları kullanılır. Kâfiye oranı ile anlaşılması kolay ve daha az bütünlüğü olan oyunlarının oranı hesaplanır ve

¹⁷² Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 67, 68.

¹⁷³ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 68.

¹⁷⁴ Hough, *Style and Stylistics*, s. 56.

¹⁷⁵ en-Nahvî, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye*, s. 175.

bunlar genellikle tarihi doğru bir şekilde belirlemede birer ölçüt olarak kullanılır. Ancak yapılan çalışmada incelenecek olan verilerin temel niteliği yanlış tanımlanmıştır ve istatistiksel yöntemler kelimenin tam anlamıyla “idare eder” durumdadır. Böylesi küçük ve müspet konularda bile iki araştırmacının aynı sonuca ulaşamadığının altını çizen yazar, bütün bu olumsuzluklara rağmen istatistiksel metodun ideal anlamda olmasa da bir yere kadar ıslah edildiğini söyler.¹⁷⁶

İstatistiksel metodun yumuşak karnına dikkat çeken Ullmann, üslûba ilişkin istatistiksel analizin, bağlamı göz ardı etmemesi gerektiğini söyler. Ferdî unsurlarla ilişkili istatistikler bağlamı dikkate almadığı zaman üslûpsal anlamını kaybeder. Benzer bağlamlara dair kurallarının tanımlanmasındaki zorluk, araştırmacıdan türü ve konusu bakımından incelemeye konu olan metinle karşılaştırılabilecek düzeyde başka metinler koymasını talep etmesinden dolayı bugün de devam etmektedir.¹⁷⁷

Burada istatistiksel metoda güven noktasında temkinli olmaya çağıran bir dizi îtiraz söz konusudur. Bunlar:

1- Bu metot, metin içi ritim, îmâ ve müzikal etkiler gibi üslûba ilişkin ince tonları yakalamakta oldukça ilkel ve yetersiz kalmaktadır.

2- Rakamsal hesaplar, araştırmaya karmaşık açıklamalar üzerine sahte bir hassâsiyet eklemektedir. Meselâ araştırmacılardan birisi şâirlerden birisinin şiirindeki bir şekli inceledi ve istatistiksel metodu kullandı diyelim. Her teşbih, mecaz ve istiâreyi saymış olsa karşımıza korkunç rakamlar çıkacaktır. Hâlbuki şiiri düşünecek olsak, başını sonunu belirleyemeyeceğimiz kadar çok şekille karşılaşırız. Bu yüzden bunları istatistikî yolla ancak yaklaşık olarak toplayabiliriz. Bu durum şeklin hacmini, derecesini, seviyesini tanımlamada ve iç içe geçmiş olanlarını çözümlemede takip edilecek yollar konusunda kullandığımız ölçütlere göre değişiklik arz edecektir.

3- Üslûp analizinde önemli bir role sâhip olmasına rağmen istatistiksel metodun bağlamın etkisine yönelik bir ölçüm şekli ortaya koymaması, bazı araştırmacıları istatistiksel hesapta temel bir şart olarak *karşılaştırmalı bağlam tekniğini* bu metoda dâhil etmeye itmiştir.

¹⁷⁶ Hough, *Style and Stylistics*, s. 56, 57.

¹⁷⁷ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 69.

4- Bu istatistikler, araştırmada üslûp konusunda çoğu zaman son derece başarısız deliller sunan şeklî göstergelerin üslûpsal açıklamasına dair esaslar ortaya koymadığı gibi, üslûbun oluşumundaki öneminden dolayı karşılaştırmayı hak eden üslûp özelliklerini de gösteremez.

5- Ortaya çıkan rakamların tanımlanması, tesiri bakımından ilk bakışta idrak edilebilecek ya da delile ihtiyaç duymayacak kadar açık olan, sıradan mülâhazadan farksızdır.¹⁷⁸

Hough’a göre, istatistiksel bilginin üslûp incelemesiyle bir alâkasının olup olmadığı sorusuna verilecek cevap, şartlı bir “evet” olmalıdır. Yazar konuya şöyle bir örnekle açıklık getirmeye çalışır: “Eğer bir eleştirmen Johnson’ın antitez/tıbak¹⁷⁹ üslûbuna vurgu yaparsa, bu sözüyle Johnson’da Addison’ın aynı uzunluktaki benzer bir pasajında bulunduğundan daha çok sayıda antitez bulunacağını söylemek istemektedir. Bu nihâyetinde istatistiksel bir meseledir. Çok sayıda uygun pasajın seçilmesi ve gerekli hesaplamanın yapılması sûretiyle sonuçlar, istatistiksel bir ortalama biçiminde sayılarla ifâde edilebilir. Meselâ, Johnson’da her 2000 kelime başına çok sayıda antitez, Addison’da da aynı şekilde. Bu sadece asıl incelemeyi sayılarla ifâde etmek içindir.”

“Bu çalışmanın yapılmasıyla herhangi bir kazanım elde edilmiş midir? Burada ise cevap o kadar basit değildir. Johnson’ın üslûbunun onun antitezleri serbestçe kullanmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığına dair herhangi bir şüphe varsa, bu yöntem kesinlikle bunu karara bağlamanın yoludur. Böylece belli bir üslûpsal aracın kullanım sıklığına yönelik bir ifâde, sonradan uygun istatistiksel yöntemlerle doğrulanmış olacaktır ve bunlar bu ifâdenin doğruluğunun kanıtlanabileceği yegâne yöntemlerdir.”

¹⁷⁸ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 69, 70. Krş. Ullmann, *Language and Style*, s. 118, 119; en-Nahvî, *el-Üslûb ve’l-Üslûbiyye*, s. 177.

¹⁷⁹ Antitez, üslûpbilimde, aralarında anlam karışıklığı bulunan iki kelimeyi, dizimi vs. kullanmak demektir. Klasik belâğatte *tıbak* sanatına tekâbüî eder. Sanatın Kur’an’da da pek çok örneği bulunmaktadır. “O’nundur göklerin ve yerin mülkü; O’dur öldüren ve yaşatan; ve O’dur dilediğini yapmaya muktedir olan!” [57. Hadîd, 2.] Bir diğer örnek olarak İngilizceden Dickens’in “It was the best of times, it was the worst of times, it was the age of wisdom, it was the age of foolishness...” cümlesiyle Türkçeden Cemil Meriç’in, “Sana yetmemekten korkuyorum, sana çok gelmekten korkuyorum. Seni tanımadıkları için insanlardan öğreniyorum, seni tanımadıkları için takdis ediyorum onları...” cümlelerini verebiliriz. Terimin tanımı için bkz. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 137. Örnekler için bkz. Meriç, *Jurnal*, II. 129. Krş. Wales, *A Dictionary of Stylistics*, s. 29.

“Johnson’ın antitezi nasıl kullandığı? Onunla neyi amaçladığı? Eserinde az sözle çok şey anlatmak istemesiyle ilgili olarak bunun nasıl bir rol oynadığı? şeklinde edebî değeri hâiz sorular ise istatistiksel araştırmaya açık olmayan sorulardır.”¹⁸⁰

Yine de sıklık hadisesinin bir tür hesap dökümü gereklidir. Eğer bir romanda belirli bir üslupsal özelliğin kullanımı inceleniyorsa, bu özelliğin her sayfada mı ortaya çıktığı, yoksa bir bölümde sadece bir defa mı görüldüğü ya da tüm kitapta beş kez mi yer aldığı fark yaratır.¹⁸¹

Bütün bu itirazlara rağmen, üslûp incelemelerinde istatistikî bakış açısından uzak durmayı istemek hata olur. Ullmann’a göre üslûp incelemelerinde rakamsal ölçütlerden istifade edebilecek -en azından- üç pozisyon vardır.¹⁸²

Birincisi: İstatistiksel analiz, salt edebî problemlerin çözümünde faydalı olabilir. Bu tekniğin kullanılması, yazarı meçhul metinlerin yazarlarının belirlenmesi konusunda yardımcı olabilir, aynı şekilde metnin yazıldığı dönem ve süresi hakkında fikir verebilir. Bazı şiirlere bütünlüğü açısından ışık tutabilir.

İkincisi: Bu metot bize, edebî eserlerdeki belirli bir aracın tekrarı ve kullanım sıklığının ortalamasına dair yaklaşık bir göstergeyle donanmamız konusunda fayda sağlayabilir. Kuşkusuz belirli bir olgunun bir kitapta bir defa ya da on defa veya yüz defa tekrar etmesinin bir anlamı vardır.

Üçüncüsü: İstatistikler bazen eleştirmenlerin yorum yapmadığı önemli estetik problemlerin ortaya atılmasını sonuç verecek üslûp unsurlarının dağılımına dair sıradan olmayan kimi olguları açıklayabilmektedir. Meselâ Albert Camus (d.1913-ö.1960)’un *L’Étranger* (Yabancı) adlı eserinin muhtelif parçalarındaki şekillerin dağılımındaki dengesizlik dikkatleri çekmiştir. Öyle ki Cezayir sahillerindeki Arap mücadelesini anlatan altı paragraftaki istiâre sayısı yirmi beşi bulurken, bu bölümden sonraki seksen üç sayfadaki toplam istiâre sayısı on beşi geçmemektedir. Bu durumda rakamlar, eserin edebî yapısını belirlemeye götürmesi bakımından eserdeki estetik düşünceyi canlandırmaktadır.¹⁸³

¹⁸⁰ Hough, *Style and Stylistics*, s. 54, 55.

¹⁸¹ Hough, *Style and Stylistics*, s. 55.

¹⁸² Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 70, 71.

¹⁸³ Ullmann, *Language and Style*, s. 119-121; Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 71.

3. Tekevvünî Üslûp İncelemesi

Dilbilim alanında görülen gelişmeler tasvîrî üslûp incelemesinin gelişmesine ve yeni bir şekil kazanmasına hizmet ettiği gibi, psikanalizin getirdiği yenilikler de metin inceleme ve değerlendirmesinde bazı yeniliklerin doğmasına sebep olmuştur. Metin inceleme ve değerlendirmesindeki söz konusu yenilikler, dilbilim ve psikanalizin getirdiklerinden birlikte faydalanır. Ayrıca eseri bir fenomen olarak ele alması bakımından da fenomenolojinin yakın dönemde idrak ettiği gelişmelerden yararlandığı düşünülebilir.¹⁸⁴

Oysa tarihî ve biyografik tenkit, metin incelemesi adına, metnin özelliklerinden ziyâde onun dış şartları ve yazarının hayatı ile ilgilenmekte, eserin şekil ve anlamını bir hayatın arızaları içinde aramaktadırlar.

Birinci Dünya Savaşından sonra, eserin bağımsızlığını savunan ve onun kaynağını kendi şartları dışında aramanın hatalı olacağını söyleyen araştırmacıların sesi yükselmeye başlar. İşte bu faaliyetlerin sonucu olarak tekevvünî üslûp incelemesi ortaya çıkmıştır. Bu tarz çalışmanın gelişmesinde üç ismin önemli rol oynadığı ifade edilir: Valéry, Spitzer ve Bachelard (d.1884-ö.1962).¹⁸⁵

Tekevvünî üslûp incelemesinin metodolojisi, bir bakıma Leo Spitzer tarafından kurulmuştur. Spitzer'in hareket noktası dildir, dile âit unsurların bir sistem hüviyeti taşıyan eserde yüklendikleri anlamlardır. Spitzer, dil incelemesi ile edebiyat incelemesi arasındaki geleneksel bölünmeyi bir tarafa bırakarak, tâbir câizse eserin merkezine yerleşir ve eserde dilbilime âit formun kaynağında, kendine yol açacak unsurları arar. Jean Starobinski'nin haklı olarak belirttiği gibi; “*Spitzer, bizi formda hiçbir şeyin tesadüfî olmadığını düşünmeye davet eden tek insandır.*”¹⁸⁶ Araştırmacı, metnin üslûp analizinde bir dizi prensipten hareket eder. En önemlileri:

1- Birey/yazar, anlatmak istediği şeyi anlatmaya muktedirdir. Demek istediği şeyi tam olarak ifade edecek şekilde, kastettiği şeyle biçimi uyuşturmak yazarın imkânı dâhilindedir. Böylece dilbilimci dilin kusurlarını yok eder ve modern eleştirideki kasıt-uygulama ayrımına yani yazarın demek istediği şeyle (hayâlî metin)

¹⁸⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 138.

¹⁸⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 138.

¹⁸⁶ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 139, 140.

bizzat gerçekleştirdiği şey arasındaki ayrıma karşı çıkar. Yazmak, kasıtlı uygulama arasındaki bir mücadeleden ibârettir.

2- Üslûp, yazarın ruhunun, iç dünyâsının ifâdesi olmalıdır. Yazarın ruhunu çevresindeki ve yörüngesindeki cisimlerle ilişkisi bakımından güneş sistemine benzetir: Yörüngenin merkezinde yazarın ruhu, çevresinde ise dil bulunur.¹⁸⁷

Spitzer'in metodu, kişisel zevke dayalı üslûp analizi yaklaşımının en önemli temsilcisi olarak kabul edilir. Spitzer, metinden okura yönelik etkileri aksettirmeye özel önem vermiş ve analiz sistemini bu esas çerçevesinde açıklamaya gayret etmiştir.¹⁸⁸

Üslûpbilimci, tâkip ettiği etimolojik çözümlemenin kendisini getirdiği noktayı şöyle açıklar: *“Etimolojik çözümlememiz, dilbilim tarihinin medeniyet tarihi ve psikoloji ile bağlantılı olan yüzünü aydınlığa kavuşturdu. Yaklaşımımız, ifâde vâsıtaları bütünü ile konuşan şahsın zihni arasındaki ilişki ağını ortaya çıkardı. Bu ağ, söz dizimi, şekil bilgisi ve hatta ses bilgisinin gelişmesini incelemekle de ortaya konulabilecektir.”*¹⁸⁹

Dil, anlatım, fikir ve kompozisyon seviyelerinde esere şekil veren bu odak noktasının bulunması konusunda Spitzer'in teklifi şöyle özetlenebilir: Eserin dışından, ona canlılık veren iç merkezine gitmek gerekir. Görünebilir teferruatı müşahededen sonra onları gruplandırmalı, yazarın esprisinde bulunması gereken yaratıcı prensiple teferruatı tamamlamaya gayret sarf etmelidir. Son olarak da, yeniden kurulması denenen iç formun eserin bütünü ile uyuşup uyuşmadığını görmek için müşâhedenin diğer sahalarına yönelme zorunluluğu vardır. Böyle eserin merkezi ile dış görünüşündeki teferruat arasında birkaç gidiş geliştikten sonra incelemeyi yürüten araştırmacı, eserin merkezine ulaşmış olduğunu anlayacaktır. Ulaştığı noktada bulduğu genel prensiple eserde karşılaştığı her türlü teferruatı açıklayabiliyorsa arzu edilen hedefe ulaşmış demektir. Yani önce teferruatı hareket edecek, sonra bütün dikkate alınarak bu teferruatı açıklamak üzere varılan sonuç değerlendirilecek, teferruat sayılan başka bir unsurdan yola çıkılarak *étymon* adı

¹⁸⁷ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 94. Krş. Rifat, Mehmet, “Eleştiri Tarihinden Leo Spitzer: Yazınsal Eleştiride Biçim Araştırmaları”, *Varlık*, Ekim, 2004, s. 69.

¹⁸⁸ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 91, 92.

¹⁸⁹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 140.

verilen temele ulaşılacak. Çünkü teferruat sayılan her unsur, bütün vasıtasıyla gerçek anlamda anlaşılabilir. Her teferruatın açıklanması bütünün kavranmasını kolaylaştırır.¹⁹⁰

Spitzer'in teklif ettiğı çalışma tarzına göre, üslûp incelemesi somut sanat eserini hareket noktası almalı, eser dışında önceden kabul edilmiş hükümleri bir tarafa bırakmalıdır. Her eser bir bütündür. Bu bütünün merkezinde yaratıcısının zihniyeti bulunur. Sanat eserindeki farklı unsurları birleştiren ve eserin iç tutarlılığını sağılayan güç bu zihniyettir. Her türlü teferruat bu odak noktasında birleşir. Esere âit her türlü teferruat, okuyucunun eserin merkezine ulaşmasına hizmet edebilir. Araştırmacı bir defa merkeze ulaştıktan sonra, teferruat sayılan unsurların tamamına hâkim bir bakışa ulaşabilir. Yerinde seçilmiş teferruat, bize eserin anahtarını verebilir. Bunu anlayabilmek için hareket noktası olarak alınan teferruattan yola çıkılarak, ulaşılan odak noktasından eserde görülen her hususun îzah edilip edilemeyeceğine bakılmalıdır. Bir sezgi vasıtasıyla esere nüfuz edilebilir. Bunun için eserin çevresinden yani dış görünüşünden merkezine, merkezinden dış görünüşüne yukarıda belirtildiğı gibi gidip gelmeye ihtiyaç vardır. Bir devrin veya bir memleketin eserinin tamamı için ortak bir payda düşünmek mümkündür. Bir dönemde herhangi bir yazarın eseri kendi milletinin zihniyetini aksettirir. Eserin merkezine ulaşabilmek için onun diline âit özelliklerden yola çıkılabileceğı gibi, herhangi bir karakteristik özelliğinden de hareket edilebilir. Bir eserin karakteristik özelliğı genel normdan bir ayrılmadır, onun ferdî üslûp özelliklerini öğrenmemize yardım eder.¹⁹¹

Spitzer için üslûp, yani dili husûsî bir biçimde kullanmak, bir ferdin, bir toplumun ve bir devrin ifâdesidir. Çünkü ferdî üslûplar olduğı gibi kolektif üslûplar da vardır. Bu bakış açısına göre edebiyatın, kendisini kuşatan fikrî ve toplumsal etkilerden bağımsız kalması mümkün değildir. Bu ise bizi, çağın edebî zevkinin yanı sıra, belirli bir dönemin üslûp özelliklerine de götürür. Spitzer yazarı, toplumun,

¹⁹⁰ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 145; Rifat, "Eleştiri Tarihinden Leo Spitzer" s. 69.

¹⁹¹ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 147; Rifat, "Eleştiri Tarihinden Leo Spitzer" s. 70. Krş. Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 92.

döneminin ve içinde yaşadığı çevrenin sözcüsü kabul etmiş ve bu itibarla da yazarla toplum arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır.¹⁹²

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Spitzer'in tekevvünî üslûp incelemesi, edebî tenkide son derece yakındır. Zaten bu inceleme türünün, dilbilimle edebiyat tarihi arasında köprü durumunda olduğunu belirtmiştir. Spitzer'in edebî eser hakkında söyledikleriyle tasvîrî üslûp incelemesi aynı sonuca ulaşmaktadır.¹⁹³

Burada bir nebze de olsa Bachelard'ın görüşüne de temas etmek istiyoruz: Bachelard, dikkatini imajlar üzerinde yoğunlaştırır, imajlardan hareketle muhayyilenin faaliyet tarzını açıklamak ister. Bir metinde veya bir yazarın, bir devrin eserlerinde kullanılan imajları, arz ettikleri özelliklere göre, kendi içerisinde gruplandırarak, onların karakteristiğini bulmaya gayret eden Bachelard, imajları yorumlayarak bağlı bulundukları temel gücü dikkatlere sunmaya çalışır.¹⁹⁴

Özetlemek gerekirse, tekevvünî üslûp incelemesi, eser veya metne vücut veren ferde âit temel özelliği veya özellikleri araştırma gayretinden doğar. Eserin bir öz etrafında teşekkül ettiği, ondaki muhtelif unsurların bu öze göre şekil kazandığı ve birbirini tamamladığı kabul edilir. Ancak bu öz, son derece gizlidir. Onu bulmak için yine normdan sapmalara dikkat etmek gerekir. İmaj, cümle, dil ve yapı seviyesindeki sapmaların karakteristiği bu özü keşfetmemize zemin hazırlar. Spitzer, bütüne âit her teferruatın, iyi değerlendirildiği takdirde araştırmacıyı bu öze götüreceğini belirtmektedir.

Görüldüğü gibi tekevvünî üslûp incelemesinde de dil malzemesinden yola çıkılmakta, metne vücut veren öz araştırılmaktadır. Temel kompleks veya öz bulunduktan sonra, bu öz etrafında eserin nasıl teşekkül ettiğini açıklamak ve onu isâbetli biçimde yorumlamak kolay olacaktır.¹⁹⁵

¹⁹² Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 95; Rifat, "Eleştiri Tarihinden Leo Spitzer" s. 69, 70.

¹⁹³ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 147.

¹⁹⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 158.

¹⁹⁵ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 158, 159.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***Nevi-Dönem Üslûbu Çerçevesinde Nüzul Dönemi
Arap Edebiyatı ve Arap Dilinin Anlatım Araçları***

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEVİ-DÖNEM ÜSLÛBU ÇERÇEVESİNDE NÜZUL DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI VE ARAP DİLİNİN ANLATIM ARAÇLARI

I. NEVİ VE DÖNEM ÜSLÛBU ÇERÇEVESİNDE NÜZUL DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI

A. Nevi/Tür Üslûbu Açısından Kısa Tarihçesi

Kur'an metninde bir sistem hüviyetinde karşımıza çıkan yapı, ifâde ve konu seviyelerinde yer alan unsurların ne kadarı ferdîdir, Kur'ân'a özeldir, ne kadarı mevcut edebiyat geleneğinden gelmektedir, yani döneme âittir? Bunu anlamak için, indiği dönemdeki edebî türleri ve dönem üslûbunu gözden geçirmemiz gerekmektedir.

1. Câhiliyye (II) Döneminde Edebî Türler

a) Dilin Kullanım Alanı ve Amacı

Dil, bedevîlerin gündelik gereksinimleri, konma-göçme, hayvancılık, otlak arayışı ve yağmura olan ihtiyaç gibi bu tür bir yaşam tarzına eşlik eden durumların tasvîrinde, ayrıca kabileler arası çekişmeler ve var olan kavgaları körüklemek, buna bağlı olarak intikam almaya teşvik, zaferlerle övünme, soy-sopun cömertliğiyle iftihar etmek gibi Câhiliyye Devri hayatında önemli yer tutan toplumsal öğeleri ifâde etmek gibi amaçlar için kullanılırdı. Câhiliyyede dil, algılanabilen şeylerin durumunu açıklamak, olay ve kıssaları dost meclislerinde nakletmek gibi o günkü toplumun gündelik hayatına, yaşadığı ortama, tabiatına uygun şeyler için bir araçtı.¹

Câhiliyye Döneminde kullanılan kelimelerin içerik ve anlam alanı hakkında ise şunlar söylenebilir: Kelimeler şehir hayatının yapmacık zarâfetinden uzak, doğal bedevî yaşam tarzının gerekleriyle sınırlıydı. Kaynağını duygu, müşâhede, tabiat veya vicdandan alan, derinliği olmayan bir düşünce şekli hâkimdi. Nâdiren aklın ve

¹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 19; el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Edeb fî Edebiyât ve İnşâi Lüğati'l-Arab*, el-Mektebetü't-Ticâriyye'l-Kübrâ, Mısır 1960, II. 15.

bildik imkânların dışına çıkan, duyularla algılanabilen şekillerden oluşan imgeler bulunabilmekteydi.²

Kelimeler temel anlamlarında yahut mecaz yoluyla zamanla yeni bir anlama dönüşebilecek gerçek anlamlarıyla bağlantılı anlamlarda kullanılırdı. Nitekim eski Arap şiiri incelendiği zaman, (bugünkü anlamıyla) mecazın çok az kullanıldığı ve temel anlamla sıkı münâsebeti ve bir kısmının da hakîkate dönüşmesi sebebiyle temel anlama yakın bir anlamda kullanıldığı görülür.³

Eşanlamlı kelimelerin çokluğu da bu dönemde dikkat çeken unsurlardandır. Gerçek şu ki eşanlamlı kelimelerin pek çoğunda, her ne kadar zamanla kaybolmuş olsa da bir diğerinde olmayan kimi nüanslar vardır. Haddizâtında müterâdif kelimelerin bir kısmı, sözlüklerde derlenmiş ve günümüze kadar gelmiş farklı lehçelere âit aynı anlamı ifâde eden kelimelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde muarrab adı verilen yabancı kelimelerin azlığı dikkat çeker. Câhiliyye Arapları, tasannusuz, lafzî sanatlardan uzak, belâğatin gerektirdiği şekilde secisiz üslûplar kullanmışlar; cinas, tıbak ya da tevriye türü sanatlara yönelmek gibi bir gayretin içine girmemişlerdir. Bazılarının Amr b. Külsüm'ün şiirinde⁴ geçen (سَخِينَا) kelimesinde, (السَّخَاء) kelimesinden fiil yapmak ya da (السُّخُوَّة)'den isim yapmak sûretiyle bilinçli bir tevriye olduğu şeklindeki iddiaları ise asılsız olup herhangi bir delile dayanmamaktadır.⁵

Kâhinlere âit bir kısım seciler hariç tutulacak olursa, az sayıdaki mevcut lafızlara yönelik sanatların bilinçli bir çabanın ürünü olmadığını söyleyebiliriz. Nesir ve şiirde açıkça görüldüğü gibi, kısa ve özlü anlatımın yaygın oluşu bu döneme âit bâriz dil özellikleridir.⁶

² el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 19.

³ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 15.

⁴ (مُتَعَشِّعَةٌ كَأَنَّ الْحَصْنَ فِيهَا - إِذَا مَا الْمَاءُ خَالَطَهَا سَخِينَا) Anlamı: “Sulandırarak sun kadehi, su katılınca Yemen safranı çiçeği gibi tatlı bir kızılık kazanır o.”

⁵ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 20; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 16.

⁶ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 20.

b) Edebî Türler-Ürünler

ba. Şiir

Arap şiirinin günümüze intikâli ve mevsûkiyetine dair tartışmalar konusunda şunu belirtmek istiyoruz: Bilindiği üzere ilk önce oryantalistler tarafından ortaya atılan ve bilâhare İslâm dünyasında Tâhâ Huseyn'in *fi'ş-Şi'ri'l-Cahilî* isimli eseri ile gündeme oturan aşağıda bahsedeceğimiz iddia, dikkate alınacak tarafları olmakla birlikte edebiyat tarihinde ikinci örneği olmayan bir uydurma hareketini çağrıştırdığı için kanaatimizce bilimsel bir çalışmada bulunması gereken *mâkul olma* sınırlarını zorlamaktadır.

Söz konusu iddiaya göre, birileri birbirinden bağımsız olarak siyâsî, sosyal ve özellikle de dînî sebeplerden ötürü, biçim ve içeriği ile çağdaşlarının fark edemeyeceği kadar ustaca bir tarzda, bir dönemin edebiyatını üretmiştir. Üstelik İmru'l-Kays'a âit şiirleri uyduran, şâirin üslûbunu kusursuzca taklit edebilecek, bir başka şâirin şiirine benzememesini sağlayacak aynı kişi ya da bir başkası, aynı ustalığı Züheyr'in şiirlerini uydururken gösterecek ve bu uydurma hareketi Câhiliyye şâiri olarak adı geçen bütün şâirleri içine alacak kadar da geniş olacak... Kanaatimizce bu, uydurma konusunda tarihte eşi görülmemiş bir organize faaliyetten (!) söz etmek demektir ki, uydurmaya gerekçe olarak ileri sürülen bütün sebepler geçerli olsa bile bu pratik olarak imkânsızdır.

Câhiliyye Devrinden kalan şiirler, Nihad Çetin'in de ifâde ettiği gibi, lehçe özelliklerini ve aslî beyit tertiplerini kısmen kaybetmiştir. Bazı şiirler gerçek sâhiplerinin dışında başka şâirlere isnad edilmiştir. Bu arada birtakım kastî bozma ve uydurmalar olsa da bunlar iddia edilen boyutta olmamıştır.⁷ Her hâlükârda mevcut numûneler eski olup edebî değerden hâli değildirler.

Câhiliyye şiirinin Kur'an metninin anlaşılmasındaki önemini, araştırmacıya kültürle dil arasındaki diyalektik ilişkiyi vermesinde aramak gerekir. Dile etki eden kültür ne denli iyi anlaşılırsa, o dilde oluşturulmuş metinlerin anlam kodları da o kadar iyi çözülür. Kelimelerin sözlükteki anlamlarından daha aydınlatıcı olanı, bağlam içindeki kullanımlarıdır. Çünkü bağlamın bir dil birimini kuşatmak, onun

⁷ Çetin, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, s. 57.

anlamını, değerini, çağrışım alanını belirlemek gibi bir işlevi vardır. Şiir bu bağlam ve kullanımı vermesi bakımından da tartışmasız bir değeri hâizdir. Bunun yanı sıra, Câhiliyye şiiri Kur'an açısından sadece kelimelerin kullanım alanına ilişkin metin kanıtı değeri taşımakla kalmaz, aynı zamanda kelimenin şiir içinde kazandığı çağrışım ve imge dünyâsına dair bir değeri de yansıtır. Bu meyanda Câhiliyye şiiri, zaman içinde anlam değişmesine uğramış kelimelerin orijinal anlamını vermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

Arap toplumunun şiir konusunda diğer toplumlara göre bu kadar ön plana çıkmasının arkasında, okuma yazma bilmeyen bir toplum olması dolayısıyla yazıyla kaydetmek sûretiyle bilgeliklerini tedvin etmek, eserlerini ebedîleştirmek gibi bir imkânâ sâhip olmaması yatmaktadır. Bu durum Araplara, edebî zevk, iyi bir hâfıza ve rivâyet zorluğuna katlanma gücü gibi husûsiyetler kazandırmıştır.

Bunun tezâhür ettiği en ideal örnek ise kuşkusuz şiirdir. Cumahî (ö.847)'nin de belirttiği gibi; “*Araplar şiiri, ellerinden bırakmadıkları ve karar kıldıkları bilgi ve hikmetlerinin sicili haline getirdiler.*”⁸ Şiir öylesine îtibarlı bir konuma gelmişti ki, kimi zaman bir beyit bir kabîleyi göklere çıkartırken bir başka beyit yerin dibine geçirmeye yetiyordu.⁹

Burada Câhiliyye şiirinin türleri ve işlediği temalar hakkında da bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Şiirin biçiminden çok anatomisine yönelik bu bilgiler, bir taraftan Kur'an'ın -biçim bakımından olduğu gibi- içerik bakımından da şiirden ne denli farklı olduğunu gösterecektir. Diğer taraftan ise ana hatlarıyla Kur'an'ın indiği dönemdeki edebî türlerin biçim ve içerik atlasını ortaya koymuş olacaktır.

Câhiliyye şiirini içerik ve tema bakımından bir tasnîfe tâbi tutmak gerekirse, bu türleri nesib, fahriye, medih, mersiye, hiciv, îtizar, tasvir, hikmet ve mesel şeklinde sayabiliriz.

- Nesib/teşbib: Nesib, Câhiliyyede kadınları ve güzelliklerini anmak, onların göçlerini, konaklamalarını, arda kalan izlerini, yurtlarını vafsetmektir. Nesibte develerin enînleri, güvercinlerin çıkardığı sesler, gecenin zifîrî karanlığında şimşek

⁸ Burada bilgiden kasıt, günümüzde anlaşıldığı anlamda bir bilgi olmayıp ahbar denilen, tarihî-menkıbevî rivâyetler, ensâb, atlara, yıldızlara, rüzgârlara, bulutlara vs. dair kişisel tecrübeye dayalı bilgilerdir. Bkz. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 12.

⁹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 45, 46.

ve ateşlerin oluşturduğu görüntüler tavsif edilir, saba rüzgârının esintisi ile sevgiliye karşı duyulan arzu ve özlem dile getirilir. Sevgililerin konakladığı yerler, etrafındaki sular, dereler, bahçelerdeki lavantalar, çeşit çeşit baharatlar, papatyalar tasvir edilir.¹⁰

Arap şiirinde sevgilinin yer almadığı bir nesib düşünülemez. Nesib, Araplarda şiirin öncelikli hedefidir. Öyle ki ortada başka bir amaç da olsa nesibin önceliği vardır. Kasîdeye nesible başlanır. Zira nesibte gönlü eğlendiren, zihni dinlendiren bir taraf vardır. Çünkü nesibin yegâne âmili aşktır. Bedevîler münhal olmaları, sayfiye vb. yerlerde muhtelif kabîlelerle karşılaşmaları sebebiyle aşka en çok dâçar olan kesimdir. Göç zamanı gelip yurtlarından ayrıldıklarında, onlardan her biri sevdiğini yâdeder. Sonra bu mekânlara tekrar dönüldüğü vakit, sevgiliden arda kalan izlere bakarak yaralar depresir, hâtıralar tazelenir.¹¹

- Fahriye: Şâirin kendisine ve kavmine âit özelliklerle övünmesi, başlarına gelen tatlı belâlardan, izzetlerinden, asâletlerinden; diğer taraftan kabîlelerinin genişliği, hasep ve neseplerinin yüksekliği ve cesaretinin şöhretinden bahsetmesidir.

- Medh: Önemli kişileri, aklın, iffetin, adâletin, şecâatin üstün oluşu ve bu vasıfların kendisinde ve kavminde kökleşmesi gibi güzel kabul edilen huylarla, güzel ve yakışıklı olmak gibi fizikî üstünlükleri saymak sûretiyle övmektir.

- Mersiye: Ölünün menkıbelerini saymak, duyulan üzüntü ve özlemi ortaya koymak, karşılaşılan musîbetin ne denli büyük olduğunu vurgulamaktadır. Mersiye konusunda, Câhiliyye âdetlerinden biri de İbn Râşık'ın Umde'sinde belirttiği gibi; "Büyük hükümdarların, geniş toprakların ve güçlü kavimlerin yok oluşu; çıkılması zor dağ tepelerindeki dağ keçileri, sık ağaçlıklı ormanların karanlıkları, çöllerde dolaşan vahşi eşekler, kötülükleri ve uzun ömürlü oluşlarıyla yılan, akbaba ve kartal gibi hayvanlarla darb-ı meseller verilmesidir."

- Hiciv: Şâirin, hicvedeceği kişinin ve kabîlesinin ayıp ve kusurlarını sayıp dökmesi, izzet ve güzel hasletlerden mahrum olduğunu söylemesidir. Başlangıçta hicivde müstehcen ifâdeler kullanılmazdı. Hicvetmek, sadece hicvedilen kişiyle alay etmek ve hakkında şüpheler uyandırmak şeklinde idi. Daha sonra bu işi meslek edinenler hicve galiz küfürleri soktular, sefihsimler de bunları naklettiler.

¹⁰ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 46, 47. Krş. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 25.

¹¹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 46, 47.

- İtizar: Şâirin kendisine yöneltlen ithâmı reddetmesi, mäsûmiyetini yumuşak bir dille ortaya koyması, özür dilediği kişinin kalbini kazanması ve dostluk kurmasıdır.

- Tasvir: Bir şeyin (bir nesne, bir yer vb.) muhâtabın gözünün önünde ya da zihninde canlanacak şekilde, gerçek hayatta olduğu gibi anlatılmasıdır. Pek çok Arap'ın eskiden yaptıkları şeyin aslı budur. Zaman zaman mübâlağa ettikleri, tasvîre konu olan şeylerin korkunçluğu, güzelliği, çirkinliği gibi kimi hoş kimi nâhoş vasıflarda aşırılığa kaçtıkları olmuştur.

Nelerin tasvîre konu olduğu konusunda bir sınırlamaya gitmek doğru olmaz. Gördükleri, karşılaştıkları ya da kendilerine acı veren her şeyi tasvir etmişlerdir. Hayvanlar içinde deveyi başka hiçbir toplum bu kadar başarılı bir şekilde tasvir etmemiştir. Atın yaratılışındaki farklılık, nasıl koştuğu, yırtıcı hayvanlar, az rastlanır türde yabanî hayvanlar, kuşlardan yırtıcı ve güzel sesli olanlar, türlü türlü bitkiler, koyunlar, kuzular; gökyüzünün yıldızları, bulutları, kasırgaları, yağmurları; yeryüzünün ovaları, dağları, sayfiyeleri, çayırları, özellikle obaları, obalardan arda kalan izleri, rüzgâr ve yağmurların bu arda kalan izleri silmesi; kalıntıların kimi zaman eldeki dövmeye, bazen de eski ya da yamalı elbiseye benzetilmesi gibi hususlar tasvîre konu olan hususlar olarak söylenebilir.

İnsanın güzelliğini, ahlâkını, tabiatını, göç ve konaklama esnâsındaki hâllerini, savaş, savaş tertîbatı ve savaşçıların çeşitli silahlarla mukâvemetini vasfetmişlerdir. Tasvir, Araplarda şiirin hemen hemen en önemli çeşidi ve konusudur.

- Hikmet ve mesel: Araplardaki hikmet ve atasözlerinin büyük çoğunluğu, insan tabiatının meylettği, filozoflarda görülen türden tekellüf ve zorlamalara benzemeyen, şiiri âit olduğu hayal ve tavsif çerçevesinin dışına çıkartmayacak şekilde -yemekte tuz misâli- kabul görmüş bir hüküm ya da doğru bir tecrübe içeren veciz sözlerdir.¹²

Bu noktada Câhiliyye şiirinin anlam çerçevesi ve hayal unsurlarının nelerden oluştuğu üzerinde maddeler halinde duralım:

¹² el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 47-50. Krş. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 26.

1- Câhiliyye şiirinde anlam gayet açık olup vâkıa ve hakîkate uygun olmuştur.

2- Aklın ve tabiatın sınırlarını zorlayacak türden mübâlağalara çok az rastlanmıştır.

3- Uzun soluklu zihinsel çaba gerektirecek, bedî hayal, ince teşbihler, güzel istiâreler, ince kinâyeler, hüsn-i taliller vs. şeklinde kendisini gösteren alışılmadık anlam unsurları aynı şekilde azdır.

4- Anlam ve düşüncelerin tertîbinde doğa ve aklın gerektirdiği bir tanzîme gitme noktasında fazla titizlik gösterilmez. Buna mukâbil, içten geldiği gibi, kimi zaman bir anlamı diğerinin içine katarak, kimi zaman düşünüp taşınmadan veya aşırı dikkat göstermeden, irticâlen bir amaçtan diğerine geçilir. Bu yapılırken de çoğu zaman muhâtabın zihni (دَغْ ذَا) ve (عَدُّ عَنْ هَذَا) cümleleriyle hazırlanmış olur.¹³

bb. Nesir

Nesir denildiğinde günümüzde öncelikle yazı dili, hitâbet denildiğinde ise konuşma dili akla gelmektedir. Günümüzdeki tasnîfe göre, hitâbet nesrin alt başlığında incelenemeyecek kadar gelişmiş başlı başına bir türdür. Hâlbuki bazı Arap edebiyatı tarihçilerine göre, nesir denilince, hitâbet ve vasiyet gibi sözlü anlatım türleriyle, atasözleri gibi halk edebiyatı ürünlerini de içine alan, vezin ve kâfiyeyle sınırlanmamış söz akla gelmektedir.¹⁴ Bu tasnif bir yerde nesre yüklenilen anlamla da doğrudan ilintilidir. O yüzden nesirle ilgili tartışmalara girmeden önce, nesirden ne anlaşılması gerektiğine ya da bir başka ifâdeyle *hangi nesir?* tartışmasına yer vermek istiyoruz.

Câhiliyye şiirinin günümüze intikâli konusunda ileri sürülen iddia ve tartışmalar diğer bir edebî tür olan nesir için de söz konusu olmuştur. Hatta şüpheler nesrin sadece günümüze bozulmadan intikal edip etmediği ve mevsûkiyetiyle sınırlı kalmamış, bizzat böyle bir türün o dönemde var olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur.

¹³ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 47-51. Krş. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 27.

¹⁴ Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 33.

Edebiyatı olan toplumlarda nesrin birtakım siyâsî, fikrî ve toplumsal değişimlere ve gelişmelere bağlı olarak nazımdan sonra ortaya çıktığı, dolayısıyla anlatım imkânları bakımından nazmın tekâmül etmiş hâli olduğu görüşünü benimseyen Tâhâ Huseyn, edip ve edebiyat tarihçileri arasında yaygın olan, sözün nesir ve nazım şeklindeki tasnîfini, ayrıca nazmın, *vezin ve kâfiye ile kayıtlı söz*, nesrin ise *vezin ve kâfiyeyle mukayyet olmayan söz* şeklindeki tanımlarını, Fransız oyun yazarı Molière (d.1622-ö.1673)'in *Kibarlık Budalası* adlı oyununda geçen bir diyalogu nakletmek sûretiyle yarı ironik bir şekilde eleştirir. Söz konusu diyalogda Jourdan, filozof hocasından bir hanıma mektup yazmak üzere yardım ister. İsteğini kabul eden hocası sorar:

“ – Mektubu nazım şeklinde mi yazmamı istersin yoksa nesir mi?

– İkisi de değil.

Bunun üzerine hocası şöyle der:

– Ama ya nazmı tercih etmelisin ya da nesri, çünkü söz ya nazımdır ya da nesirdir.

– Peki gündelik konuşmamız nedir?

– Nesirdir.

Jourdan ona şöyle der:

– Ben şimdi uşağımdan bana şapkamı yahut ayakkabımı almasını istediğimde nesir mi söylemiş oluyorum?

– Evet

– Çok ilginç! Desene o zaman ben kırk yıldır farkında olmadan nesir söylüyorum...”

Dönemindeki edebiyat tarihçileri ve ediplerin nesir ve şiir anlayışının bu olduğunu söyleyen yazar, nesri *gündelik ihtiyaçları karşılayanın ötesinde, düşünce ve estetik boyutu olan manzum olmayan söz* şeklinde tanımlar. Tâhâ Huseyn, kendisinin yapmış olduğu bu tanıma esas aldığımız takdirde, Câhiliyye Döneminde bu tanıma uygun, sanat değerine sâhip bir nesrin varlığından bahsetmenin zor olduğunu söyler.¹⁵ Eğer vezinli ve kâfiyeli olmayan her sözü nesir olarak anlayacaksak, Câhiliyye Araplarının, geçmişi uzun asırlara dayanan bir nesri vardır.

¹⁵ Huseyn, *min Hadîsi’ş-Şiir ve’n-Nesr*, s. 21, 24.

Bu tür bir nesir, dille, psikolojiyle ilgilenenlerin ilgi alanına girse de edebiyat tarihiyle uğraşanların ilgi alanına girmez. Edebiyat tarihçisinin kastettiği nesir, edebî sayılabilecek, sanat denilebilecek, estetik yönler taşıyan, etkilemek gibi bir amacı olan, sâhibinin özel bir îtinâ gösterdiği, karşı tarafı üzerinde düşünmeye sevk etmesini istediği sözdür.¹⁶ Yazara göre Câhiliyye Döneminde bu standarda uygun nesir hiç olmamıştır. Çünkü o günkü Arap toplumunun yapısı, düzeni, ilişkileri, nesir gibi bir edebî türün ortaya çıkması için uygun değildir.

Ona göre, gerçi bu dönemin kendine özgü bir nesri vardır ama hâfıza zayıflığı, nesrin vezin ve kâfiye gibi ezberlemeyi kolaylaştıran unsurlardan hâli olması yüzünden bize ulaşamamıştır. Yazar, bahsetmiş olduğu bu nesrin *hitâbet* olduğunu söyler: “Arapların Câhiliyye Dönemi hayatını anladığımız zaman şunu fark ederiz: Araplar arasında meydana gelen husûmetler, manzum sözün ötesinde bir başka anlatım biçimine muhtaçtı. Hatipler kabîlelerinin lehçeleriyle konuşurlar, dinleyicilerini sadece *iknâ* etmekle kalmazlar, aynı zamanda beğenilerini kazanmaya da çalışırlardı. Hatta dinleyicilerde, estetik anlamda bir lezzet de hâsıl ederlerdi.”¹⁷ Yazarın, “Câhiliyye Döneminin kendine özgü bir nesri vardı ama günümüze ulaşmadı” dediği nesir, dinleyici üzerinde etki gücüne sâhip, estetik yönü olan

¹⁶ Huseyn, *Tâhâ, min Târihi Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1991, II. 413, 414.

¹⁷ Huseyn, *min Hadîsi'i-Şiir ve'n-Nesr*, s. 25. Aslında bu görüş Tâhâ Huseyn'in ikinci görüşüdür. Yazar “*fi'l-Edebi'l-Cahilî*” adlı eserinde ileri sürdüğü ilk görüşünde, Câhiliyye Araplarında zengin bir *hitâbet*in olmadığını, *hitâbet*in sonradan gelişmiş, katıksız İslâmî bir sanat olduğunu ileri sürmüştür: “İslâm öncesi Arapların hatip olduklarını inkâr etmiyorum. Fakat *hitâbet*lerinin zengin bir *hitâbet* olmadığı konusunda da hiçbir kuşku yok. Arap *hitâbeti* katıksız İslâmî bir sanattır. *Hitâbet*, öyle milletlerden kendiliğinden doğuveren, fertlerin kendisi için ilgilendiği, tabîî sanatlardan değildir. *Hitâbet*, belirli bir hayat türüne uygun toplumsal bir olgudur. Arapların İslâm öncesi sosyal hayatı, hiçbir şekilde güçlü, seçkin bir *hitâbeti* gerektirmiyordu. Medeniyet merkezleri, ticâret, mal ve ekonomi merkezleriydi. O dönemde siyâsî hayatın hatırı sayılır bir önemi olduğu da söylenemezdi. Dînî hayatları da öyle Hristiyan ve Müslümanların alışkın olduğu türden, hutbe îrâdına ihtiyaç gösterecek, fonksiyonel güçlü bir hayat değildi.”

“Çöl ahalisi, savaş, baskın ve düşmanlık içindeydiler. **Bu durum, diyalog ve tartışmayı gündeme getirir, ama *hitâbet*e zemin hazırlamaz.** *Hitâbet*, istikrâra, sebata ve kompleks şehirli bir hayata dayanma ihtiyacı duyar. Meselâ Yunan'da ne krallar döneminde, ne ilkel dönemde, ne de isyan zamanlarında *hitâbet* olmuştur. Yunan *hitâbeti*, ister demokratik olsun ister aristokratik, siyâsî hayattan ayrılmayan bir olgudur. Romalılar da ilkel dönemlerinde yahut Krallar Döneminde ve aristokrat Cumhuriyet Döneminde *hitâbeti* bilmiyorlardı. Onlar da ancak siyâsî hayatları kompleks hale gelip, hizipsel düşmanlıklar baş gösterince *hitâbeti* tanıdılar. *Hitâbet* Hristiyan Avrupa'da -kilise hutbelerini istisnâ edecek olursak- demokratik dönemde; siyâsî hayat karmaşık hale gelip, halklar siyâsî hayata katılınca ortaya çıkmıştır. **Öyleyse Arapların Câhiliyye Döneminde üstün bir *hitâbet*lerinin olduğuna inanmak doğru değildir. *Hitâbet* ancak İslâm Döneminde ortaya konmuştur.** *Hitâbeti*, (mütakâmil anlamda) Hz. Peygamber ve halifeler ortaya koymuş ve Müslümanlar arasında siyâsî hizipsel husumetler baş gösterince de güçlenmiştir.” Bkz. Huseyn, *min Târihi'l- Edebi'l-Arabî*, II. 419, 420.

nutuklardır. Fakat mâlûm sebeplerden ötürü bu nutuklardan günümüze bir şey ulaşmamıştır. Siyer ve edebiyat tarihi kitaplarında yer alan hutbe/nutuk numuneleri ise bize sadece yaklaşık bir fikir verebilir.¹⁸

Edebî türler bağlamında Kur'ân'ı başlı başına bir kategori, daha doğrusu kategori dışı kabul eden yazar şu tespitte bulunur: “*Bildiğiniz gibi Kur'an şiir olmadığı gibi nesir de değildir, o sadece Kur'an'dır. Şiir olmadığı gayet açıktır, çünkü şiire mahsus kayıtlarla mukayyet değildir. Nesir de değildir çünkü başkasında olmayan; bir kısmı âyet sonlarıyla alâkalı, diğer bir kısmı özel nağmesiyle alâkalı olan kendine özgü kayıtları vardır. O yüzden o ne şiirdir, ne de nesir! O, âyetleri muhkem kılınmış, her şeyden haberdar (habîr), hikmet sahibi (hakîm) olan varlık tarafından açıklanmış bir kitaptır. Kur'an, türünde tektir. Daha önce bir örneği olmadığı gibi, daha sonra bir benzeri de getirilememiştir.*”¹⁹ O yüzden Kur'ân'ı bu kategorilerin dışında tutmak gerekir.

Tam da bu noktadan hareketle bir başka araştırmacı, Zeki Mubarek, Câhiliyye Döneminde edebî değeri hâiz olan nesrin mevcut olduğunu ileri sürer. Mubarek'in tezine göre, özetle, Kur'an Câhiliyye toplumunu dînî, ahlâkî, siyâsî, toplumsal ve iktisâdî yönlerden yeniden düzenlemek için gelmişti. Kur'ân'ın kendisine muhâtap kabul ettiği bu insanlar Kur'ân'ı anlayacak ve ondan zevk alacak bir edebî seviyeye sâhiptiler. Kur'ân'ın bu topluma bir benzerini ortaya koyması için meydan okuması, bu insanların meydan okunmaya müsâit bir edebî düzeye sâhip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu insanlar edebî nesrin ne olduğunu bilmekteydiler. Kur'an bize bu nesrin şekli, metodu ve durumu hakkında yaklaşık da olsa bir fikir verebilir.²⁰

Ayrıca Hz. Peygamber dönemi Arap hatiplerinde izleri ortaya çıkan edebiyat kültürü, bu dönemdeki şiir, nesir ve atasözünden oluşan çok sayıda iyi koleksiyonun varlığını ispat etmektedir.²¹

İslâmî Dönem edebî ürünlerine ilişkin tedvin hareketinin, elle tutulur biçimde ancak hicrî II. asrın ortalarından biraz önce başladığına dikkat çeken Abdülhakîm

¹⁸ Huseyn, *min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr*, s. 26. Krş. Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s.14.

¹⁹ Huseyn, *min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr*, s. 25.

²⁰ Mubarek, Zeki, *en-Nesru'l-Fennî*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1973, I. 44. Krş. Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 29, 30.

²¹ Mubarek, *en-Nesru'l-Fennî*, I. 33.

Belba‘, râvî tabakaları arasındaki intikal süreçleri bakımından her iki döneme âit edebî ürünler arasında fark olmadığını belirterek edebiyat tarihçilerinin ikircikli tavrına dikkat çekmek ister: “Râvî tabakaları arasındaki intikal süreçleri bakımından aralarında fark olmadığına göre, Câhiliyye Dönemi Edebiyatına karşı bu (olumsuz) tavrımızın anlamı nedir? Sonra Câhiliyye Dönemiyle İslâmî Dönem arasındaki sınır nedir, nerede başlayıp nerede bitmektedir?”²²

Yazara göre, İslâm’ın doğuşuna bağlı olarak ortaya çıkan, gelişme kavramının göstergesi konumunda olan derinlikli eserler, hemen hemen İslâm çağrısının nihâî bir şekilde istikrar bulduğu daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.²³ “Öyleyse, en azından edebî cihetten, bilhassa geçiş dönemi dili gibi toplumsal bir olgunun incelenmesini ele aldığımız zaman, iki dönemin arasında büyük farklar olduğunu söylememiz uygun olmaz. Çünkü yeni bir dinin ortaya çıkması sonucu meydana gelen gelişmenin, dünden bugüne kendisini derhal dilde göstermesi beklenemez. Bilakis bunun için uzun yıllara, bu gelişimi yaratacak, yönlendirecek ve eser verme noktasına gelecek büyük hâdiselere gerek vardır. Buna göre Câhiliyye Dönemi Edebiyatına olan güvenimiz, Birinci İslâmî Dönemde ortaya çıkan edebî ürünlere olan güvenimizden aşağı kalmamalıdır. İslâmî Dönem Edebiyatı hakkında verdiğimiz hükmün, Câhiliyye Dönemi Edebiyatına dair verdiğimizden çok farklı olmaması gerekir.”²⁴

Sonuç olarak, Câhiliyye Döneminin mevsûkiyeti konusunda ileri sürülen en uç görüş dahi, elimizdeki mevcut numunelerin o döneme dair yaklaşık da olsa bir fikir vereceği istikametindedir. O yüzden mevcut örneklerden hareketle, Câhiliyye Dönemi nesrine dair yapılacak değerlendirmelerin sıhhati konusunda bir endişeyi yersiz bulduğumuzu peşinen belirtmeliyiz.

Câhiliyye nesrinin temel özellikleri hakkında genel bir çerçeve çizmek gerekirse şunlar söylenebilir: Bu dönemde, melodi ve ses bakımından birbirine benzeyen, vezin yönüyle birbiriyle uyumlu lafızlara yönelinmiştir. Kâhin ya da

²² Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 24.

²³ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 24.

²⁴ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 24.

falcıların secileri bir tarafa bırakılacak olunursa, cümle yapısı, üslûp ve secilerde tasannua oldukça az yer verilmiştir.²⁵

Cümlelerin kısa ya da orta uzunlukta olması, bilhassa atasözleri ve öğüt türü deyişlerde benimsenmiş bir biçimdir. Câhız gibi müvelledun dönemi yazarlarında görülen aynı anlama gelen cümle ya da sözcüklerin peş peşe kullanılmasının nâdiren olması ve anlamı bozmayacak şekilde kısa ve özlü ifâdelere yer verilmesi bu dönem nesrinin tipik özellikleri olarak sayılabilir.²⁶

Ayrıca müstehcen sayılabilecek şeyleri açıkça ifâde etmek yerine, özel bir niteliğini zikretmek sûretiyle bahsedilen şeyin zihinde canlandırılmasını sağlayacak, anlaşılması kolay kinâyelere yer vermelerini de bu özelliklere eklemek gerekir.²⁷

Câhiliyye nesrini kendi içinde mürsel ve seci olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür.

- Mürsel Nesir: Sözü oluşturan kelime ya da kelime öbeklerinin secisiz olmasıdır.
- Seci Nesir: Her iki ya da daha fazla paragrafın sonunda bir kâfiyenin bulunmasıdır. Tesâdüfen olup bilinçli bir şekilde yapılmadığı sürece bir tür lafzî süslemedir. Kulağa hoş gelmesi ve insan tabiatına etki etmesi yönüyle daha çok hitâbet, atasözü, hikmetli sözler, fahriye, hiciv ve kâhin safsatalarında kullanılmıştır.²⁸

bba. Nutuklar-Vasiyetler

Hitâbet, şiirden sonra Câhiliyye Döneminde ön plana çıkmış önemli edebî türlerden biridir. Câhiliyye toplumunda okuma yazma bilmeyenlerin çokluğu, yazıdan arta kalan boşluğu hitâbetin doldurmasını sonuç vermiştir. Bir başka açıdan bunu, iletişim imkânlarının sınırlı oluşu, düzgün konuşmasını bilen, tutarlı bir mantığa sâhip bir elçinin varlığını zorunlu kılmıştır şeklinde açıklamak da mümkündür.

²⁵ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 21, 22.

²⁶ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 22.

²⁷ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 21, 22. Krş. Zeyyât, Ahmed Hasen, *Târihu Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, s. 18, 19.

²⁸ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 21; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 16.

Toplumsal yapının, her topluluğun belli bir yerde toplanabilecek ve hatipleri dinleyebilecek şekilde müstakil kabîleler, küçük aşîretler, savaşçı gruplar hâlinde şekillenmiş olması, buna ilâveten baskınlarla dolu bir yaşamın, insanları can, ırz ve mallarını müdâfaaya sevk etmesi, müdâfaanın ötesinde büyük çoğunluğun zanâat, zirâat ve ticâret gibi zihni ve bedeni meşgul edecek şeylerden uzak olması sebebiyle intikam duygusuna yönelmeleri hitâbet için ideal bir durumdur.

Arapların fesâhat konusundaki yetkinlikleri, belâgatin otoritesine boyun eğmeleri ve her kesimin kabîlenin liderine ve ileri gelenlerine bağlı oluşu; gerektiğinde ve önemli bir durumda çağırana çağrılan arasındaki ırk, dil birlikteliği gibi anlaşma ve beyân için gerekli şartların mevcut olması hitâbetin öne çıkmasına zemin hazırlayan sosyolojik ve kültürel etkenler olarak kabul edilebilir.

Arap toplumunda hitâbeti öne çıkartan ve bir edebî tür olarak gelişmesini sağlayan sosyal ve psikolojik sebeplere temas ettikten sonra şimdi de ne tür münâsebetlerle hutbe îrat edildiği üzerinde maddeler hâlinde duralım:

- Savaşa ve intikam almaya teşvik; düşmanın mertebesini küçük gösterecek veya düşmanın gafletine dikkat çekecek ya da düşmanla karşılaşmak üzere hedef kitleyi galeyâna getirecek şeyler söylemek gerektiğinde.

- Savaşın patlak vermesi ihtimâline karşı, savaşın ne denli büyük felâketlere yol açtığı, getireceği sıkıntılar; diyetin, esirler karşılığında fidyenin imkân dâhilinde olduğu vs. gibi savaşı engellemeye yönelik durumlar münâsebetiyle liderlerin yapmış oldukları konuşmalar.

- Düşmanları tehdit, düşmanlığı aklından geçirenleri de korkutmak için hatibin kendi kabîlesini övmesi, düşman kabîleyi kötü göstermesi, soy sopla, asâletle ve büyük işlerle böbürlenmesi.

- Kabîle reisleri ve ileri gelenleri arasında, aynı şekilde kabîle reisiyle çevre hükümdarları arasında, elçilikler vasıtasıyla niyetlerin belirtilmesi; yol güvenliği ve koruması, ticâret izni, yardım, tebrik ve tâziye konularında mevcut ilişkilerin karşılıklı olarak geliştirilmesi.

- Evlilik teklifi; tâlip olan (erkek) tarafın fazîletleri ve vereceği mehri saymak sûretiyle kız tarafını teşvik.

• Arzu edilen şeyleri yapmayı, takdir toplamayı, olayların sonunu görmeyi, hâdis ve musîbetleri düşünmeyi tavsiye. Bu daha ziyâde hakîm ve kâhinlerin halka ya da bir ayağı çukurda olan babaların evlatlarına yaptıkları tavsiyeler şeklindedir.²⁹

Bu münâsebetler bize söylemin içeriği, çerçevesi ve bunun dil unsurlarına yansımaları hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Eskiden belîğ kimselerin hutbe ve şiirlerini ayağa kalkarak okuduklarını; ayağa kalkmalarına sebebiyet vermesinden dolayı da ilgili durum ve münâsebet *makam* adı verildiğini³⁰ hatırlarsak, yukarıda bahsedilen münâsebetlerin, belâgat kitaplarında yeterince işlenmemiş olduğunu düşündüğümüz *muktezây-ı hâl ve makam* meselesindeki *makam* kavramının doğuş ve gelişiminin tarihî izlerini sürmek bakımından da ayrıca önemli olduğunu belirtmemiz gerekir.

Hitâbetin bir türü de vasiyettir. Nutuktan farkı, kişinin ecelinin yaklaştığını hissetmesi yahut başka bir yere yolculuğa niyet etmesi hâlinde, özel konularda âile ve aşîret gibi daha dar bir çevreye yönelik yaptığı konuşmadır.³¹ Üslûp bakımından diğer nutuklardan pek farkı yoktur. Üslûp ve belâgat unsurları aynıdır. Nutuk üslûbuna dair verdiğimiz hükümler vasiyet üslûbu için de geçerlidir.³²

bbb. Atasözleri

Temel özelliği bir olay yahut hikâyeye atıfta bulunmak olan ve benzer durumlarda kullanılan, dış yapısı îtibârıyla kısa ve sağlam ibârelerdir. Atasözleri kullanılırken, yapısında bir değişikliğe gidilmez, olduğu gibi nakledilir.³³

Atasözlerinin dilini tek bir dil düzleminde ele alamayız, çünkü atasözleri sadece tek bir sosyal sınıfta değil, halk ve seçkinler olmak üzere iki farklı sosyal sınıfta ortaya çıkmıştır. Halk tabakasında yeşeren atasözleri mücerret anlatıma yönelik olup süslemeden uzak, sanatsal estetikten yoksundur. Bu tür atasözleri, düşünce ve ön hazırlığın ürünü olan edebî nesrin kapsamına girmemektedir. Edebî nesrin ilgi alanına giren atasözleri daha ziyâde sözlerini süslemeyi, güzelleştirmeyi

²⁹ el- İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 24, 25; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, II. 17.

³⁰ Bkz. et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 159. (Muhakkık Abdulhamîd Hindâvî'nin 3. dipnottaki açıklaması.)

³¹ Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 50.

³² Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 51.

³³ Belba', *en-Nesru'l-Fennî*, s. 46.

seven, kelimelerini seçerek kullanan, sanatlarını sözlerine yansıtan kimselerden oluşan seçkin kesimde ortaya çıkmıştır.³⁴

Tâhâ Huseyn, Câhiliyye Dönemi atasözlerinin mevsûkiyetini kabul etse de edebî nesir çerçevesinde ele alınmasını kabul etmez: *“Azımsanamayacak bir miktardaki atasözünün Câhiliyye Dönemine âit olabileceğini kabul ediyorum. Fakat bunların tahkîki kolay bir şey değildir. Atasözleri, halk edebiyatına âit ürünler olup tabiatları gereği karmaşık, değişim geçirmiş bir yapıya sâhiptirler. Bunlar, dil incelemelerinde, gerek kısa cümleler ve bu cümlelerin oluşum şeklini incelemekte gerek özel bir tür olarak toplumların lafız ve anlam oyunlarını araştırmakta ölçüt olarak alınabilirler. Ama bütün bunlar başka, sanat değeri olan nesir daha başka bir şeydir.”*³⁵

Kuşkusuz Tâhâ Huseyn’in bu tespitinde haklılık payı yok değildir. Fakat cümlenin, çağdaş anlamdaki bir nesirde paragraftan sonraki ikinci büyük birim olduğu dikkate alınırsa, atasözlerinin nesre giden yolda anlamlı bir dil birimi olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır.

Bu kısa cümlelerde, gerek vecizliğinde, yapısındaki estetik ve inceliğinde gerekse atıf boyutunda ve işçiliğindeki kalitede kendini gösteren müthiş bir beyân gücü vardır. Bu son derece veciz cümlelerde sanat değeri olan çeşitli tasvirler görülür ki bunlar bize Arapların zevkini, cümle inşâsında yakalamış oldukları ustalık ve gücü gösterir.³⁶

2. İslâm Döneminde Edebî Türler

a) Toplumsal Değişimin Dile Yansımaları

Araplar, Câhiliyye Döneminde, yaşadıkları bölgenin tabiatı gereği göçebe hâlinde yaşayan bedevî topluluklardı. Kendilerini bir ilimde derinleşmeye, bir dîni derinlemesine düşünmeye, değişik ticâret alanlarıyla meşgul olmaya, zirâat gibi konularda ilerlemeye yahut yönetim konusunda kafa yormaya sevk edecek medeniyet araçları ve refah imkânlarından yoksundular.

³⁴ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 47.

³⁵ Huseyn, *min Târihi Edebî’l-Arabî*, I. 418, 419.

³⁶ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 48.

Kabîleler arası anlaşmazlık ve çekişmeler, sadece bedevî yaşam tarzını benimseyen belirli bir kesimle sınırlı olmayıp, şehir hayatı ve yerleşik düzeni benimseyenler için de geçerliydi. Böylece Arap dili anlam alanı bakımından göçebe yaşam tarzının gündelik ihtiyaçlarıyla, bu ihtiyaçların gereğini tavsifle, anlaşmazlıkları ve ihtilâfları kışkırtmaktan öteye geçmeyen bir yapıya sâhipti. Bu durum Kur'an'ın nüzûlüne, Hz. Muhammed'in peygamberliğine kadar bu şekilde devam etti. Hz. Peygamber, gelişile, içinde bulunduğu toplumun geçim vasıtaları, kullandığı dil ve sosyal münâsebetleri noktasında yardımlaşmanın, dayanışmanın gerekliliğine dikkat çekti. Bu durum, edebî, sosyal ve ticârî çevrelerde kendisini gösterdi. Tıpkı Kureyş, Temîm vd. gibi, asil ve fasih kabîlelerin yönetimine, diğer kabîlelerin baş eğmeleri şeklinde kendisini gösterdiği gibi...³⁷

Arap toplumunun iç dinamiklerinde İslâm'ın gelişinden sonra Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılmasıyla meydana gelen değişim ve buna bağlı olarak dış dünyâyla olan ilişkilerindeki gelişmeler, Arap dilinin gelişmesi ve işlenmesini de beraberinde getirmiştir.

İslâm'ın gelişile Arap toplumunun dil ve düşünce dünyâsında meydana gelen değişimler şu şekilde özetlenebilir:

- Kureyş lehçesinin yaygınlık kazanması, daha sonra diğer Arap lehçelerinin birleşip Kureyş lehçesinde temessül etmesi ve mahalli ağızların bu lehçe içinde erimesi. Kureyş lehçesinin bu şekilde bir konuma sâhip olmasında İslâm öncesi dönemdeki pazarların, hac olayının ve Kureyş lehçesinin tercih edilmesi gibi bir kısım sebepler bulunsa da asıl sebep Kur'an'ın bu lehçede nâzil olması ve Hz. Peygamber'in bu kabîleden olmasıdır. Zira Hz. Peygamber, dîni Kureyşliler vasıtasıyla yaymış, otoritesini onlar eliyle tesis etmiştir. Bilindiği gibi, Mekke'nin fethinden sonra da İslâm dînini uygulayanlar onlar olmuştur; halifeler, yöneticiler, ordu komutanları, devlet adamları kısaca İslâm'daki Arap asabiyet ruhunu oluşturan unsurlar bu kabîledendir.³⁸

Kureyş Kabîlesi'nin diğer kabîleler karşısında üstünlüğü ele geçirmesi sonucu, Kureyş lehçesi bütün kabîleler arasında resmî dil olmuştur. Arap Devleti'ndeki ileri gelen devlet adamlarının çoğunluğu Kureyşlilerin amca çocukları

³⁷ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 94.

³⁸ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 95.

olan Mudar sülâlesindendir. Bu bilgiyi göz önüne aldığımız zaman, Arapların büyük kısmının Kureyş lehçesini az bir zamanda nasıl kabullendiklerini kolaylıkla anlayabiliriz.³⁹

Himyer lehçesinden geriye kalanlar ise irap, üslûp ya da çekim gibi öze taalluk eden hususlar îtibâriyle Kureyş lehçesinden ayırt edilmiyordu. Daha doğru bir ifâdeyle ancak aynı anlamı gösteren bir kısım kelimelerin ses yapısı îtibâriyle farklılık arz etmesiyle ayırt edilebiliyordu. Örneğin (الشَّاتِر) kelimesi Himyer lehçesinde *parmaklar* anlamına gelir ki Kureyş lehçesindeki müterâdifi (الأصابع) dir. (الكُتْع) , Himyer lehçesinde *kurt* anlamına gelen Kureyş lehçesindeki (الذئب) 'nün karşılığıdır. Aynı şekilde Himyer lehçesindeki (أنطى) kelimesi, Kureyş lehçesinde *verdi* anlamındaki (أعطى) kelimesinin karşılığıdır. Diğer lehçelerde de durum çok farklı değildir. Meselâ (السُدْفَة) , Temîm lehçesinde *karanlık*; Kureyş lehçesinde *ısıklık* anlamındadır. Bu yüzden Kureyş lehçesi karşısında Himyer lehçesinin kaderi de diğer lehçelerden çok farklı olmamıştır.⁴⁰

- Arapçanın Fars, Rum vb. diyarlarda fetih ve gazve yoluyla yayılması, bedevî kabîlelerin bu bölgelere hicret etmesi, bu bölgeleri yurt edinmeleri ve bölge insanıyla karışmaları, Arap olmayan unsurların da Arapların dilini öğrenmek ve bu dilin temelini oluşturan dinlerine girmek sûretiyle onlara yakınlaşması.⁴¹

- Mevâlî ve genç Araplardan oluşan Araplaşmış kitlelerle, Arap olmayan unsurlarla fazla birlikte olmuş Araplar arasında dil hatalarının zuhûr etmesi.⁴²

- Dilin, dîni anlatmada bir araç olarak kullanılması, ardından da toprak sâhibi ve yerleşik hayatı benimsemiş bir topluma sâhip olmanın gerektirdiği düzene yönelik bir projenin ortaya konması. Bunları şu şekilde maddeler hâlinde belirtelim:

- İslâm'ın getirdiği inanç sistemini açıklamak; Yaradan'ın varlığını ispat, zâtının birliği, sıfatlarının takdisi, ölümden sonra dirilişe, mükâfat ve cezaya iman gibi Câhiliyyede sadece belirli bir kesimin kavradığı, İslâm'dan sonra ise herkesin ilgi alanına giren konular.

³⁹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 95.

⁴⁰ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 95, 96.

⁴¹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 96.

⁴² el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 96.

- İslâm hukukunun açıklanması, zaman ve mekâna uygun hükümlerin çıkartılması, kişinin ev ortamıyla, yaşadığı toplumla ve yönetimle iyi ilişkiler kurmasını tekellûf etmesi.
- Kanunun mülkiyete âit hususlar, toplum düzeni, güvenlik ve adâletin tesisi, şehir hayatının gerekli kıldığı hususlar gibi alanlarda kullanılması.
- Bir kısım bilimlere âit prensiplerin konulması. Fen bilimleri, matematik ve tıp gibi bilimlerden basit tercümelerin yapılması.⁴³
- Kelimelerin anlamlarında incelme, rikkat oluşması. Söz konusu olgu aşağıdaki durumlarda kendini gösterir:
 - Gösterilenin (signified) genişlemesiyle anlam da genişler.
 - Din ve mülkiyet konularında geliştirilen doğru bakış açısı, Fars ve Roma medeniyetlerinden yapılan iktibaslar ile varlık âlemindeki çeşitlilik ve renkliliğe bağlı olarak hayal dünyâsında meydana gelen çeşitlilik ve canlılık gibi etkenler sâyesinde kültürel seviye yükselmiş ve düşünce incelmıştır. Bu ise beraberinde kelimelerin diziminde estetiğin dikkate alınmasını ve kelimeler arası uyuma riâyet edilmesini getirmiştir.⁴⁴
 - Kelime ve üslûp düzeyinde görülen değişiklik:
 - Kulak tırmalayıcı ve zevk-i selîme münâfî alışılmadık kelimelerden uzak durma noktasında Kur'an ve sünnette yer alan kelimeleri taklit etmek sûretiyle dilin kelime hazinesi bakımından işlenmesi.
 - Kelimenin anlam alanı bakımından genişlemeye uğraması: Kelime ilk anlamla arasındaki bir münâsebetten dolayı ilk anlamından çıkıp başka bir anlama geçebilir. Kanun koyucunun (الصَّلَاة), (الصِيَام), (الزَّكَاة), (الْكَافِر), (الْفَاسِق), (الْمُنَافِق) vs. gibi aslî anlamının dışında kullandığı kelimeler bu kabildendir. Bu gruba, mülkiyet konusunda kullanılan ıstılahlarla, bu asırda bilinen tabiat bilimleri ve zanâat terimlerini de eklemek gerekir.
 - Kanun koyucunun kullanımını yasakladığı ya da yerine başka bir kelime koyduğu (الْمَرْبَاع), (النَّشِيطَة), (الْفُضُول), (عَمَّ صَبَاحًا) ve (عَمَّ ظَلَامًا) gibi tâbir ya da kavramların kullanımdan kalkması.

⁴³ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 96.

⁴⁴ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 96.

- *Muarrab* adı verilen bir grup Arapça asıllı olmayan kelimenin Arap diline girmesi.

- Bütün bunlara üslûbun oluşturulmasında estetik kaygı, üslûplar arası geçiş ustalığı, söz diziminin oturaklı oluşu ve belâgat açısından amacına ulaşmış olmayı da ilâve edebiliriz. Söz konusu oluşumun sebebi, Kur'an ruhunun Arapça konuşanların kalplerinde yer etmesi ve onların da veciz anlatım tarzı bakımından Kur'an'ın tarzını benimsemeleridir. Öyle ki şehirlerde yetişen yeni nesiller, bu asrın sonları (h. II. asır) îtibâriyle önceki nesli anlamakta yetersiz kalmışlardır. Bunun sonucu olarak, tafsîlâtlı anlatım (ishab), bu dönemde en az kısa ve özlü anlatım tarzı kadar ilgi görmüştür.⁴⁵

b) Kur'an'ın Arapça Üzerindeki Etkisi

Kur'an hangi konuyu anlatırsa anlatsın ya da hangi konuya yönelik mesaj verirse versin, son derece açık ve son derece yerinde olup, hükümleri geçerliliğini korur. Kur'an'ın indiği dönem ve kültürde söz sâhibi olan edip ve şâirler ancak bir dalda ön plana çıkabilmekteydiler. Örneğin hitâbette başarılı kabul edilen bir isim şiirde aynı başarıyı gösteremeyebilir, recezde ön plana çıkan biri kasîdede zayıf kalabilir yahut fahriyede üstat kabul edilen bir diğeri nesibte aynı seviyeyi yakalayamayabilirdi. Bu yüzden şu deyiş darb-ı mesel olmuştur: “*İmru'l-Kays bindiği zaman; Züheyr istediği zaman; el-A'sâ coştığı zaman; Nâbiğa korktuğu zaman...*”⁴⁶

Kur'an'ın ses yapısında kulağa hoş gelen bir taraf, üslûbunda bir yumuşaklık, terkiplerinde unsurları bakımından bir uyum ve çekicilik vardır. Onda uyumsuz ya da garip karşılanacak mübtezel bir taraf bulmak mümkün olmadığı gibi, kapalı bir tâbire yahut -o gün için yaygın bir durum olmasına rağmen- zorlama fâsılalara rastlamak da mümkün değildir. Öyle ki Kur'an'dan iktibas edilen bir cümle, en fasih kabul edilen sözler arasına koyulsa güzellik bakımından onu gölgede bıraktığı, nûrâniyetinin onu çepeçevre sardığı ve bulunduğu yere bir azamet, bir saygınlık kattığı görülür. Onun havasa hitâbında icmâlî, avama bir konuyu anlatırken açıklamalı, ana dili Arapça olan birisine anlatırken kinâyeli, diğer taraftan Arap olmayan birisine anlatırken

⁴⁵ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 97-98.

⁴⁶ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 99. (Dipnot)

açıklamalı vs. burada yer veremeyeceğimiz nice anlatım özelliklerine sâhip olduğunu görürüz.⁴⁷

Kur'an-ı Kerim, mahza hakikat olması, anlaşılır oluşu, gönüllerin kendisinde huzur bulması; dâima bir bütünlük içerisinde, tutarsızlık ve kopukluktan uzak bir şekilde iknâ edici argümanlar, kesin deliller ve etkileyici benzetmeler kullanmasıyla daha önce herhangi bir örneği olmayan hârikulâde nitelikte bir orijinal yapı arz eder ki bu yapısı îtibâriyle Arapların beslendiği kaynakların dışında başka bir kaynaktan geldiği görülür.⁴⁸

Kur'ân-ı Kerîm'in, gerek lehçelerin tek lehçe altında birleşmesi ve yaygınlaşması, gerekse amacı, anlam alanı, ses yapısı ve üslûbunun işlenmesi bakımından meydana getirdiği etki mâlûmdur. Burada şu husûsu da eklememiz yerinde olur: Kur'an Arap dili üzerinde semâvî olsun gayri semâvî olsun başka hiçbir kitabın bir dilde meydana getiremeyeceği kadar büyük bir etki meydana getirmiştir. Arapçada pek çok ilim ve disiplinin doğmasına sebep olmuştur ki eğer Kur'an olmasaydı bunların ortaya çıkması mümkün olmazdı.⁴⁹

Lügat ilmi, sarf, nahiv, isticak, meânî bunlardan sadece birkaçıdır. Her ne kadar mürsel nesir ya da mültezem seci türünden, Arapların alışık oldukları türden bir nesir olmasa da Kur'ân'ın nazmı, kimilerine göre, bir çeşit nesirdir. Daha doğrusu o, zevk-i selîmin söyleyecek söz bulamadığı fâsıla ve âyetlerden ibârettir. Kimi zaman seci olur, kimi zaman vezinli olur. Kimi zaman ise her ikisi de olmaz...⁵⁰

ba. Nesirde Gözlenen Değişimler

Câhiliyye Dönemi nesrinde, kelimelerin seçimine, anlam değerine ve tertûbine dikkat edilmediğini, aynı şekilde, ifâdenin süslenmesi ve sözde seci yapma gibi şeylere düşkün olunmadığını belirtmiştik. Özellikle hikmet ve atasözlerinde îcaz kastıyla *müsned* ile *müsned-ileyhin* arası açılmakta idi. Bunda muhâtapların selîkasına, kinâyelerinin inceliğine güvenerek, herhangi bir ihlâlâ yol açmadan

⁴⁷ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 99. (Dipnot)

⁴⁸ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 99.

⁴⁹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 99.

⁵⁰ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 98.

anlamı tam olarak ifâdeye koyma kastı da bulunmaktadır. İslâm Döneminde meydana gelen sosyal, siyâsî ve dînî birtakım hâdiseler sebebiyle bu dönemdeki nesirde, Câhiliyye Dönemindekine nispetle bazı farklılıklar görülür:

- İslâm hâkimiyetinin genişlemesi, siyâsî sebepler ve dînî törenler gibi unsurlara bağlı olarak sözün amaç ve anlam katmanı düzeyinde genişleme göstermesi.

- Bir dereceye kadar sözde tezyine gidilmesi. Bir kısım kelimelerin kullanımının terk edilmesi, öte yandan diğer bir kısmının aşırı ilgi görmesi. Bu kelimelerden Kur'an ve hadislerde kullanılanlar, kullanımlarından dolayı revaç bulmuşlar ve şanslı addedilmişlerdir. Diğer taraftan kadim kelimelerden yeni anlamlar türetmeye de önem verilmiştir.

- İfâdeleri oluştururken titizlik gösterme ve bu konuda Kur'an ve hadislerde yer alan ifâde tarzlarını taklit yoluna gitmek. Kur'an ve hadislerden alıntılar yapıp metin kanıtları getirmek. Kısa ve secili cümlelere nispeten az yer vermek. İslâm Dönemi dediğimiz dönemin başlarında Câhiliyyede alışlagelen veciz ifâde geleneğine devam edilmiş, öte yandan bu dönemin sonlarına doğru *itnâba* karşı bir temâyül başlamıştır. Mektup ve hutbe girişlerinde *hamdele* ve *salveleye* sıkça yer verildiği görülmüştür.

- Aşırılığa kaçmaksızın, anlam ve fikirlerin planlı bir şekilde sunulması. Bu, daha ziyâde bu asrın sonlarına doğru, söze girmeden yapılan hitaplarda ve üst düzey yöneticiler arasındaki yazışmalarda söz konusu olmuştur. Kısaca bu süre zarfında gelişen hâdiseler dile dînî, siyâsî ve toplumsal bir renk katmıştır. Abbâsî Döneminin başlangıcında (h.132) görülen mükemmel düzeyde olmasa da, dil daha önce sâhip olmadığı imkânlarla sâhip hâle gelmiştir.⁵¹

bb. Hitâbette Gözlenen Değişimler

Hitâbet bu dönemde dînî bir çağrının gereği olarak dînî bir tarza bürünmüştür. Hitâbetin hizip ve grupları birleştirmek, hâkimiyeti pekiştirmek gibi gayelere mâtuf siyâsî bir yol izlemesi, Câhiliyye Dönemiyle karşılaştırıldığı zaman

⁵¹ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 137.

oldukça ileri bir noktadır. İnsanların içine işleyecek kadar etkili olması, sert kalpleri yumuşatan, kurumuş gözleri yaşartan, ıslaha yönelik nasihati, derin öğütleriyle vicdan ve bilinçleri kontrol altına alması, Câhiliyye Dönemine göre kayda değer bir gelişmedir.

Kelimelerin berrak, ibârelerin telaffuzunun kolay, üslûbun sağlam oluşu ve daha önemlisi kâhinlere özgü secilere yer verilmemesi, aynı şekilde Câhiliyye Dönemi hatiplerinin yaptığı gibi yerli yersiz ince kısa hikmetler serdetme gayretinin oldukça azalması gibi hususlar önemli bir değişimdir.

İknâ konusunda kullanılan üslûbun, Kur'an üslûbunu andırması ve hutbelerde âyetlere yer verilmesini de bunlara ilave etmek gerekir. Öyle ki âlimler Cuma hutbelerinde kısa da olsa birkaç âyetin zikredilmesini şart koşmuşlardır.⁵²

Hutbelerin kimi zaman uzun, kimi zaman kısa olması ise bir diğer değişikliktir. Rivâyet edildiğine göre öyle hutbeler îrat edilmiştir ki gün boyu sürmüş, yine öyle hutbeler olmuş ki birkaç paragrafı geçmemiştir. Kısaca hitâbet bu sırada Arap dilinde ulaşacağı en rafine seviyeye ulaşmıştır.⁵³

B. Dönem Üslûbu

Dönem üslûbu açısından genel bir profil çizmek gerekirse şunlar söylenebilir: Araplar bedevî bir toplum oldukları için sanat kaygısı gütmeden ve herhangi bir ilim okumadan, bedevî tabiatlarına uygun olarak şiir söylemişlerdir. Şiirlerinde açıklık hâkim olup nâdiren kapalılık görülür. Tekellüften uzak olmak, nazım yapısının sağlıklı olması ve anlamı geri plana itmemesi gibi özelliklerinin yanı sıra kelimeler şâirlerin dile olan hâkimiyetlerinden dolayı yerli yerinde kullanılmış, ses bakımından dolgun (cezâlet) kelimeler, kullanımda sıkça tercih edilmiştir.⁵⁴

Daha sonraları çeşitli sebeplerden dolayı kullanımdan kalkmış kimi kelimeler o dönemde kullanılmıştır. Mecazlı kullanımlara fazlaca rastlanmadığı gibi bilinçli olarak yapılmış cinas, mukâbele, tıbak vs. türünden lafzî süslemelere de rastlanmaz. el-A'şâ (ö.629)'nın şiirlerinde olduğu gibi süsleme ya da zarâfet adına nâdiren vukû

⁵² el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 106, 107.

⁵³ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 106, 107.

⁵⁴ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 51.

bulanlar istisnâ edilecek olursa, yabancı asıllı kelimelerin kullanımı tercih edilmemiştir.⁵⁵

Genel îtibâriyle Câhiliyye nutku; güçlü, güzel, sağlam, sıkı ve ince dokunmuş olmak gibi özellikleri hâizdir. Yapmacık sanat yahut süslemeler yoktur. Seci ağırlıktadır ama -Ebû Talib örneğinde olduğu gibi- nutkun ayrılmaz bir vasfı değildir.⁵⁶

Câhiliyye Arapları secii tekellüflü bir şekilde kullanmazlardı; secie zarûret gereği yahut konu icâbı kendiliğinden gelirse yer verilirdi. Öyle olunca da seci zorlama ve tasannudan uzak güzel bir yapı arz ederdi. Bu yüzden seciler kâhin nutuklarında yaygın olarak kullanılmıştır. Zira seciin dînî duygularla örtüşen müzikal bir tarafı vardır. Nutkun secili bir şekilde sunumu daha etkilidir.⁵⁷

Bilhassa ilk dönem Mekkî Sûrelerde müşâhede ettiğimiz de budur. Geneli îtibâriyle seci ağırlıklıdır. Çünkü bu sûreler vicdan ve ruha hitap etmekte olup, amacı insan ruhunda etki bırakmak olan düzenli psikolojik hamlelerdir. Secilerin muhâtap üzerinde etki bırakacak, daha kolay kabul görmesini sağlayacak birtakım nağmelere sâhip olduğunu söylemiştik. Bu yüzden kâhinlerin Câhiliyyedeki mevcûdiyeti, dînî nesir diyebileceğimiz bir çeşit nesrin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu dînî nesirde seci ağırlıkta olup, ardı ardına gelen yeminler, kâhinlerin gizli güçlerle iletişimde olduğunu gösteren kapalı, gizemli ifâdeler yer alır.⁵⁸

Çoğu zaman nutuklar birbirinden bağımsız cümlelerden oluşur, yani konu bütünlüğü ve düşünce akışından çoğu zaman yoksundur. Teşbih ve istiâre gibi çeşitli anlatım şekilleri içerir.⁵⁹

⁵⁵ el-İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 51.

⁵⁶ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 41.

⁵⁷ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 41.

⁵⁸ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 41.

⁵⁹ Belba‘, *en-Nesru’l-Fennî*, s. 42.

II. ÖZELLİKLERİ VE ANLATIM ARAÇLARI AÇISINDAN ARAP DİLİ

A. Arap Dilinin Özellikleri

Belli üslûp elemanları, üslûp özellikleri, kısaca üslûpların kullanımı aslında sadece konuşana bağlı değildir. Dilin yapısı açısından bakıldığında üslûbu oluşturan dil vasıtalarının, bunları kullanan tarafından seçimi ve kullanımı bir dereceye kadar seçmeli olarak değerlendirilse de ağırlıklı olarak o dilin özel imkânları açısından belirlenir.

Dille, özel olarak da dildeki kelimelerle, o dili konuşanların zihniyet ve gelenekleri arasında güçlü bir bağ vardır. Meselâ Bally'ye göre Alman dili, ruhun girift, karmaşık hallerini bütün giriftlik ve karmaşıklığıyla aktaracak bir yolla ifâde etmeye yönelir. Diğer taraftan Fransızca ise detay özellikleri gözden çıkartmak pahasına da olsa temel niteliğin ortaya konmasına yönelir. Bu tespitlerin uygulamasında mücerret tespitin ötesinde bir şeyleri kavrarız. Çünkü düşünce şekliyle anlatım üslûbu arasındaki ilişkinin vuzûha kavuşmasını istiyoruz.⁶⁰

Bu bizim, Alman rûhunun detay ve fenomenlere eğilimli olduğunu, öte yandan Fransız rûhunun, fenomenlere ilişkin genel çerçeveyi sınırlamak, açık yapılar ve basit kelimelerle fenomenleri berraklaştırmak temâyülünde olduğunu farz ettiğimiz anlamına gelmektedir. Daha ötesine gittiğimizde bu olgudaki toplumsal yönü görürüz. Bir Fransız, eşyâyı basit kelimelerle isimlendirmeye yöneldiğinde derhal karşılık bulur. Bunun sebebi Fransızların konuşma dilindeki iletişim hızından kaynaklanan zarûrettir. Fransızlardaki bu husûsiyet, Almanlarla mukâyesede edildiğinde gâlip gelen bir toplumsal özellik olarak kabul edilir.⁶¹

Aynı şekilde Arapçadaki kelimeler de Arapların düşünce tarzına ve eşyâya bakış açılarına delâlet eder. Şöyle ki Arapların eşyâyı isimlendirirken belli bir kelimeyi kullanmalarında, o nesnedeki belli bir özelliği dikkate alarak isim vermelerinde, düşünce tarzlarını, eşyâya bakış açılarını gösteren bir taraf vardır. Örneğin idâreci ve yönetici için *iş yapan* anlamına gelen (العامل) kelimesini

⁶⁰ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 87.

⁶¹ Azzâm, *el-Üslûbiyye*, s. 87.

kullanmaları, İslâm'dan sonra yöneticiliği bir iş olarak algıladıklarını göstermektedir. Aynı şekilde kadın ve erkek için (الْمَرْءُ) ve (الْمَرْأَةُ) kelimelerini kullanmış olmaları, kadın ve erkeğin, Araplara göre temelde eşit olduğunu göstermektedir. (الْمَرْؤَةُ) kelimesi bu iki kelimedenden türemiş olup erkek olsun kadın olsun insandaki güzel nitelikler anlamına gelir. Akıl kelimesini *bağlamak* anlamından almaları, akılda düşünce boyutunun yanı sıra, kötülüğe engel bir taraf yani ahlâkî bir boyut da gördüklerini göstermektedir.⁶²

(الْمَكَانُ) mekân kelimesi *var olmak* anlamına gelen (كَانَ)'den mekân ismi olup, Arapların *mekâmı* varlığın zarfı olarak algıladıklarını gösterir. Sağın bereket, hayır, iyimserlik olduğuna dair inançtan dolayı, *sağ ele* (الْيَمِينُ) denmiştir. *Anda* da yine (الْيَمِينُ) denmiştir. Çünkü anlaşmaya varanlar birbirlerinin ellerini sıkarlardı.⁶³ *Ova* anlamına gelen (السَّهْلُ) kelimesini, kolaylık anlamına gelen (السَّهْلَةُ) sıfatından almışlardır. *Gökyüzü* anlamına gelen (السَّمَاءُ) kelimesini, yükseklik, yücelik anlamına gelen (الْإِنْسَانُ) kelimesini de ünsiyet anlamına gelen (الْإِنْسُ)'den almışlardır.⁶⁴

Araplar eşyâya isim verirken nesnelerin dış görünüşünden ya da parçalarından ziyâde en husûsi, en öne çıkan niteliğini ya da o nesnenin temel görev ve fonksiyonunu dikkate alırlar. Kimi zaman bir nesneye âit birden fazla nitelik seçerler ki, eşanlamlı kelimelerin ortaya çıkmasındaki bir sebep de budur. Fakat her hâlükârda, eşanlamlı da olsa her kelimeyi uygun olan yerde kullanmışlardır.⁶⁵

Arap dilinin tartışmasız en hârika kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'e baktığımız zaman, eşanlamlı olarak bilinen (الْمَسْكَنُ) ve (الْبَيْتُ) kelimelerinin nasıl çağrışımlarına uygun bir kontekste kullanıldıklarını görürüz:

﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾
“De ki: ‘Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, mensup olduğunuz oymak ya da boy, kazanıp (biriktirdiğiniz) mallar, kötüye gitmesinden kaygılandığınız ticâret, hoşlandığınız **meskenler** size Allah’tan ve O’nun

⁶² el-Mubârek, Muhammed, *Fıkhü'l-Lüğa ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1981, s. 306.

⁶³ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s.305, 306, 307.

⁶⁴ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 302, 303.

⁶⁵ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 304.

elçisinden ve O'nun yolunda kavga vermekten daha gönül bağlayıcı geliyorsa, bekleyin o zaman Allah iradesini açığa vuruncaya kadar; ve bilin ki Allah günaha gömülmüş gitmiş bir topluluğa asla hidayet etmez.' " [9. Tevbe, 24.] Âyette kullanılan *mesken* kelimesi, insanın evini sevmesi, onu cihada tercih etmesi münâsebetiyle kullanılmıştır. (الْمَسْكَنُ) Mesken kelimesi barındırdığı *sekinet* anlamı dikkate alınarak tercih edilmiştir.

1. Harf Düzeyinde Özellikler

⁶⁶ el-Mubarek, *Fıkhul-Lüğha*, s. 305, 306.

sürülmüştür. Bu çerçevede *râ* harfi tekrâra, *kâf* harfi kuvvete, *ğayn* harfi gizlenmeye, *fâ* harfi ayırma ve yarmaya, *dâl* harfi şiddete, *şin* harfi yayılmaya delâlet eder.⁶⁷

es-Suyûtî, *Müzhir* adlı eserinde anlam-lafız ilişkisi bağlamında şunları kaydeder: “Araplar harflerden en zayıf, en yumuşak olanları fiil ya da ses bakımından daha düşük, daha az, daha hafif mânâlara delâlet eden lafızlarda; daha güçlü, daha şiddetli ve daha cehri olan harfleri de fiil bakımından daha güçlü ya da his bakımından daha büyük anlamları gösteren kelimelerde toplamışlardır. Meselâ bir hasta yahut bir felâketzedenin çıkardıkları ince sese (رَنِينَ), gizledikleri sese (هَنِينَ), ızhar ettikleri sese (حَنِينَ), daha ziyâde bir kuvvetle çıkarttıkları sese (أُنِينَ), yükselttikleri avaza ise (خَنِينَ) derler.” Suyûtî tezini ispat sadedinde çok sayıda örnek verir.⁶⁸

Ses-çağrışım ilişkisi bağlamında benzer bir durum Fransızca için de geçerlidir: Bir Fransız’a “s”, “f”, ve “l” fonemleri tabîî olarak “souffle” *soluk* fikrini uyandırır. Aynı sessizlerle, boğuk sesli “u” yerine tiz sesli “i”nin gelmesiyle değişik anlamlı bir kelime çıkar ortaya: “siffle”. Bu kelime de bir Fransız’ın kafasında belli bir kavram uyandırır. Joseph Vendryes’e göre bu tür çağrışımlara her dilde sık sık rastlanır, içinde bulundukları kelimelere ifâde özellikleri katar bunlar ama kelimelerin ses yapılarını açıklayamaz, doğrulayamazlar.⁶⁹

Konumuz çerçevesinde bu tespitlerin dilbilimsel anlamda olmasa da Arap zevkleri ve Arap imgelerini biçimlendirmesi bakımından bir değeri olduğu ortadadır. Bu özellikler daha kompleks bir şekilde kelime düzeyinde de mevcut olup bir sistem oluşturacak bütünlüğe sâhiptir. Şimdi de bu komplike yapıyı kelime üzerinde göstermeye çalışalım.

2. Kelime Düzeyinde Özellikler

Arap dilindeki kelimelerin büyük çoğunluğu sülâsî (üç harfli) kelimelerden oluşmaktadır. Sülâsî kelimeler harf sayısının az oluşu nedeniyle telaffuzu kolay olmak gibi bir fonetik özelliğe sâhiptir. Bunun dışındaki rubâî (dört harfli), humasî

⁶⁷ Abbâs, *el-Belâğatü’l-Müfterâ aleyhâ*, s. 23; el-Mubarek, *Fıkhu’l-Lüğâ*, s. 101-105.

⁶⁸ es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Lüğâ ve Envâiha*, (Talk. M. Ahmed Câd el-Mevla vd.), Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Mısır ty., I. 53.

⁶⁹ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, s. 74.

(beş harfli) vb. kelimeler sayıca azdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'deki sülâsî ve türevi olan kelimelerin kullanımı elli binin üzerinde iken, diğerlerinin türevleriyle birlikte kullanımı dokuz yüzü geçmemektedir.⁷⁰ Harf sayısına bağlı olarak kelimelerin çizmiş olduğu bu profil, Arapçanın telaffuzu kolay bir dil özelliği olarak kaydedilebilir. Şimdi de yukarıda bahsetmiş olduğumuz kelime düzeyindeki komplike yapıyı görelim.

a) Lafız Yönünden

aa. İştikak

Arapçada, bir kelimeyi oluşturan harflerin yer değiştirmeleri sonucunda ortaya çıkan yeni kelimeler arasında bir anlam bağı mevcuttur. (شَيْخ) kelimesiyle (خَيْش) kelimesi arasındaki ilişki böyle bir ilişkidir. (شَيْخ) yaşı büyük kimseye denir. (خَيْش) ise kalın, gözenekleri büyük dokunmuş beze denir. Aynı ilişki (سِفْر) ve (فِسْر) kelimeleri arasında da söz konusudur. (سِفْر) içindeki bilgileri insana açan kitaba denir. (فِسْر) de bir şeyi açmak demektir. (سَفْر) de aynı şekilde yolculuk yapan kimsenin bilinmeyen taraflarını (açar) ortaya koyar.⁷¹ Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Ortak harfleri içeren kelimeler arasında ortak bir anlam vardır. Meselâ (نَفَذَ), (نَفَقَ), (نَفَسَ), (نَفَّحَ) ve (نَفَّخَ) kelimelerin ortak paydası, çıkmak ve gitmek anlamına gelmektir. Ses/harf bakımından ortak noktaları ise hepsinin *nun-fâ* harfleriyle başlamalarıdır. Formüle etmek gerekirse *nun* ve *fâ* harfleriyle başlayan bütün kelimeler *gitmek* ve *çıkma* anlamlarına gelir.⁷²

Fâ-lam ile başlayan kelimeler, *meşakkate* delâlet eder. (فَلَجَ), (فَلَاقَ), (فَلَجَ) ve (فَلَخَ) gibi. (دَمَرَ), (دَمَعَ), (دَمَجَ) ve (دَمَدَمَ) gibi *dal-mim* ile başlayan kelimeler de aynı şekilde *meşakkate* delâlet eder. Öte yandan *dal-lâm* ile başlayan (دَلَجَ) – (دَلَحَ) – (دَلَهَ) gibi kelimeler ise *intikâle* delâlet eder.⁷³

⁷⁰ Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 27.

⁷¹ Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 28.

⁷² Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 28, 29.

⁷³ Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 29.

Aynı kökten gelen kelimeler arasında da ilk bakışta farkedilemeyen bir anlam bağı mevcuttur. Örneğin, görünmeyen varlık anlamındaki (جَنَّ) cin kelimesiyle, kalkan anlamına gelen (جَنْة) ve (جَنْة) cennet kelimeleri arasında bu türden bir münâsebet vardır: (جَنَّ) cin görünmeyen varlıktır, (جَنْة) kalkandır, sâhibini gizler. (جَنْة) cennet de içindekini gizleyecek kadar sık ağaçlık yerdir. Aralarındaki ortak payda gizlemek ve gizlenmektir.⁷⁴ Günümüzde semantik ile ilgili çalışmalarda kelimelerdeki anlam sapmalarının bu tür ortak paydaların tespitiyle yapıldığı dikkate alınırsa konunun önemi daha iyi kavranacaktır.

ab. Sîga

Arapçadaki kelime yapılarının zihinsel bir fonksiyonu, toplumsal bir bağlantısı vardır. Kelimelerin yapılarından yani ism-i fâil, ism-i meful ya da ism-i zaman ve mekân olmalarından hareketle, anlamını hiç bilmediğimiz bir kelime hakkında fikir sâhibi olabiliriz. Örneğin (مَفْعَلٌ) kalıbının, *bir işin yapıldığı yer* anlamına geldiğini biliyorsak -anlamını bilmesek de- (مَلْعَبٌ), (مَجْمَعٌ) ya da (مَعْرَضٌ) kelimelerinin *bir eylemin gerçekleştiği yer* anlamına geldiğini çıkartabiliriz.⁷⁵

• (فَعْلَانٌ) vezni, ardı ardına gelen üç harekesiyle, bu kalıpta kullanılan kelimelerin;

(هَيَلَانٌ), (سَيَّالَانٌ), (فُورَانٌ) gibi ardı ardına gelen bir *hareketlilik* içerdiğini gösterir.

• (الزَّعْرَعَةُ), (الْقَلْقَلَةُ) ve (الْقَعْقَعَةُ) gibi rubâî muzaaf yapılar *tekrar* ifâde ederler.

• (الْفَعْلَى) kalıbı sıfat ve mastarda *sûrate* delâlet eder; (الْبَشْكَى), (الْجَمَزَى) ve (الْوَلْقَى) gibi.

• (كَسْرٌ), (قُطْعٌ) gibi, ayne'l-fiili tekrar eden yapılarda, fiil de tekrar eder.⁷⁶

⁷⁴ Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 29, 30.

⁷⁵ Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 30.

⁷⁶ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tah. Muhammed Ali en-Neccâr), Matbaatü Dâri'l-Kütüb, Mısır 1952, II. 152, 153, 155.

ac. Ses-Anlam İlişkisi

Arapçada ses bakımından birbirine yakın olan kelimeler, anlam bakımından da birbirine yakındır. (الْهَزُّ) ve (الْأَزُّ) kelimeleri gibi. Her iki kelime de sallamak, sarsmak gibi anlamlara gelir. Ne var ki, (الْهَزُّ) (الْأَزُّ)’den daha güçlüdür. Bu güçlülük anlamla sınırlı olmayıp, ses yapısı bakımından da böyledir. Cehr sıfatına sâhip olan hemze harfi, hems sıfatına sâhip olan (hâ)’dan daha güçlüdür. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de ağacı sallamak anlamında (الْهَزُّ) kullanılırken, ﴿ وَهَزَّيْ إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا ﴾ “Şimdi hurmanın gövdesini kendine doğru silkele, taze hurma dökülsün.” [19. Meryem, 25.]; şeytanların kâfirleri dürtmeleri anlamında (الْأَزُّ) kullanılmıştır : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوَزُّهُمْ أَزًّا ﴾ “Hakkı inkâr edenlerin üzerine güçlü bir şekilde onları dürtmeleri için şeytanları gönderdiğimizi bilmiyor musun?” [19. Meryem, 83.]⁷⁷

Güçlü olaylar için güçlü seslere sâhip olan kelimelerin kullanılması da ayrı bir husûsiyettir. (الْخَضْمُ) taze bir şeyin yenmesinde kullanılırken, (الْقَضْمُ) sert bir şeyin yenmesinde kullanılmıştır. Çünkü (الْخَضْمُ) “الخاء” gibi rehavet içeren bir harf içerirken, (الْقَضْمُ) güçlü bir harf olan “القاف”ı içermektedir. Aynı şekilde (الْخَفُّ) ve (الْقُدْفُ) kelimeleri de böyledir. (الْقُدْفُ) bir şeyi ağırlığından dolayı güçlü bir şekilde atmak için kullanılırken, (الْخَفُّ) çakıl taşı vs. gibi küçük bir şey atmak için kullanılır.⁷⁸

﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾

[89. Fecr, 27-30.] âyetini ses yapısı açısından incelediğimizde şu özellikleri görürüz:

a-) Ses uzatmaları: يا - ها - جعي - إلى - را - خُلي - في - عيا - دي - خلي - نتي

b-) Harf tekrarları: أَيْتَهَا - النَّفْسُ - الْمُطْمَئِنَّةُ - رَبِّكَ - جَنَّتِي

c-) Nunlar: النَّفْسُ - الْمُطْمَئِنَّةُ - رَاضِيَتَيْنِ - مَرْضِيَتَيْنِ - جَنَّتِي

d-) Kesra harekeler: جعي - رَبِّكَ - خُلي - في - دي - خلي - نتي

Şeyh Emin, âyetin içerik ve ses yapısı arasındaki ilişkiyi edebî bir anlatımla şu şekilde dile getirir: “Kefene sarılmış bir ölü... Yanı başında yeni misâfirini bir süre kucaklamak ve daha sonra ebedî âleme teslim etmek üzere bekleyen yeni açılmış

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II. 146. Krş. Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 31.

⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II. 158; Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 31, 32, 33.

bir kabir düşünelim. Kendileriyle bir süre yaşamış, daha sonra onları terkederek, dönüşü olmayan sonsuz bir yolculuğa çıkmış bir kıymetlinin yahut bir sevgilinin ayrılığından dolayı dökülen suskun gözyaşları... Bir tarafta karşılaşıacağı ümit edilen rahmet ve nimetin sevinci, öbür tarafta veda anında yaşanması kaçınılmaz insânî bir hüznü... Bu lâhûtî tabloyu, bu hüznü, bu gözyaşlarını ve bu engin ümidi taşımış olduğu medleriyle, şeddeleriyle, ğunneleriyle, kesra hareketleri ve nunlarıyla daha etkili ve daha hassas ifâde edecek başka kelimeler bulmak mümkün müdür?”⁷⁹

Âyetlerdeki harfleri, bu harflerin dizilişini, kelimeleri, kelimelerin tertîbini her birini önce tek başına, sonra cümle dizgesi içinde gözden geçirdiğimizde iç huzuru, hüznü ve hoşnutluğun iç içe geçmiş olduğunu görürüz.⁸⁰

b) Anlam Alanı Yönünden

ba. Kapsam ve Genişlik

Her dilin kelime dünyâsı o dili konuşanların varlık formuna ilişkin tasavvurunu ele verir. Her kelime bir cins, tür ya da somut veya soyut bir kategoriye gösterir. Hangi dilde olursa olsun, her kelime, ağaç, at, nehir, ferah, gazap gibi pek çok türü temsil eder. Bunlar bir kategori oluşturacak şekilde bir üst başlıkta toplanır. Bu yüzden her dilin kelimeleri varlık dünyâsına ilişkin bir tür kategoridir.⁸¹

Arap diline bu açıdan baktığımız zaman, eski dönemlerden İslâm'ın doğuşuna kadar akıllara durgunluk verecek kadar kapsamlı kategorilere sâhip olduğunu görürüz. Arapçada bütün bir varlığa delâlet eden (الْعَالَم) ve (الْعَالَمِينَ) gibi kelimeler vardır. Sonra, varlığın *şahadet âlemi* ve *gayb âlemi* şeklinde kısımlara ayrıldığı görülür: Birincisi, duyularla algılanan âlem demek olup, ikincisi ise duyuların kapsam alanına girmeyen âlem demektir. Her ikisi de Kur'anî kavramlardır. Bunların dışında (الْوُجُود), (الْعَدَم), (الْمَكَان), (الزَّمَان), (الدَّهْر), (الْأَبَد) ve (الْأَزَل) gibi kavramlar vardır. Arapçada bitki, canlı gibi türleri gösteren kavramlar vardır. Sonra canlı türünü oluşturan, insan, vahşi hayvanlar, kuşlar gibi alt türler vardır. İnsan dışında kalan bu alt türler içinde, yırtıcı hayvanlar, sürüngenler, otçullar, haşaratlar ve yırtıcı kuşlar

⁷⁹ Şeyh Emin, *et-Ta'biru'l-Fennî*, s. 187.

⁸⁰ Şeyh Emin, *et-Ta'biru'l-Fennî*, s. 187.

⁸¹ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğâ*, s. 307.

vs. vardır. Benzer bir tasnîfin duygular için de söz konusu olduğunu görürüz: (الحزن), (الفرح), (المساوى), (المحاسن), (المكارم) vs.⁸²

Arap dilinin müfredâtı, Arap toplumunun varlığı çok şümüllü, ince ve mantıklı bir şekilde kategorize ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde milletlerin erken dönem tarihlerinde nâdiren görülen bir fikrî düzeye ulaştıklarını göstermektedir.⁸³

bb. Soyut ve Somut Kavramlar

Arap dili varlık tasavvurunda, varlığın parçalarını ifâde etmede ve varlığı tür ve cinslere göre kategorize etme noktasında ilkel dönemlerini yaşayan diller gibi somut kelimelerle sınırlı değildir. Zira bir dilin somut kelimelerle sınırlı olması o dilin iptidâîliğini, ayrıca soyutlama ve ifâde kâbiliyeti noktasındaki acziyetini gösterir. Bu anlamda Arap dili, gelişmiş ve ifâde kâbiliyeti geniş bir dildir.⁸⁴

Öte yandan bir dilde nesnelere isim verilirken incelik ve ayrıntıların dikkate alınması, o dili konuşan toplulukların düşünce noktasında yüksek bir mevkide olduğuna ve vuzuh sıfatı ve tanımlama kâbiliyeti gibi sıfatlarla muttasıf olduğuna delil olabilir. Arapça, sâhip olduğu soyut ve genel kavramların çokluğundan dolayı iptidâî dil tanımlamasının dışında kalmaktadır.⁸⁵

Bir dildeki ifâde inceliği, ilmî düşüncenin oluşmasına götüren bir yoldur. Bu niteliği hâiz olmayan bir dilin ilmî düşüncenin ifâde aracı olması düşünülemez. Düşünceyle ifâde arasında mütekâbiliyet esâsına dayanan birtakım özellik ve niteliklerin olması gerekir.⁸⁶

Arap diline nüanslar dili de diyebiliriz. Bu ayrıntı zenginliğini göstermek üzere müstakil sözlükler oluşturulmuştur. En meşhur olanı es-Seâlebî (d.961-ö.1038)'nin *Fıkhü'l-Lüğa ve Esrâru'l-Arabiyye*'si, en kapsamlı olanı ise İbn Sîde (d.1007-ö.1066)'nin *el-Muhassas* adlı eseridir. Arapçadaki bu nüans zenginliğini göstermek üzere bir örnek vermek istiyoruz: Ele aldığımız kelime yağmur kelimesi olup yağış şekline, hızına ve meydana getirdiği tesire göre farklı isimler almıştır.

⁸² el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 307, 308.

⁸³ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 308.

⁸⁴ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 308, 309.

⁸⁵ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 316.

⁸⁶ el-Mubarek, *Fıkhü'l-Lüğa*, s. 317.

Yağmur sürekli ve bol yağıyorsa buna (الدَّيْمَة), bundan biraz şiddetli olursa (الجُود), sağanak olursa (الوَبْل), şiddetli sağanak olursa (البُعَاق), yeryüzündekileri silip süpürecek bir boyutta olursa (السَّاحِيَة) ya da (الْقَشْرَة) bunun bir üstü yani taşları sürükleyip götürecek güçte ise (القَاعِف) denir. Sicim şeklinde ve uzun süre yağarsa buna da (تَسْجَامًا) denilmektedir.⁸⁷

Bu kelimelerin tamamı, Mecnûn'a isnad edilen, gözyaşlarının yağmura benzetildiği bir beyitte birarada kullanılmıştır:

وَأَلَى لَأُبْكِي الْيَوْمَ مِنْ حَذَرِي غَدًا – فِرَاقُكَ وَالْحَيَّانِ مُؤْتَلِفَانِ
سَجَالًا وَتَهْتَانًا وَوَبْلًا وَدَيْمَةً – وَسَحًا وَتَسْجَامًا إِلَى هَمَلَانِ⁸⁸

3. Cümle Düzeyinde Özellikler

a) İsim Cümlesi

Bir mübtedâ ve haberden oluşan cümleye isim cümlesi denir. İsim cümlesi *müsned* ve *müsned-ileyh* olmak üzere iki unsurdan oluşur. Belâgatte, haberi olan mübtedâyâ *müsned-ileyh* denir. Fâili olan ya da haberin yerine geçen nâibi fâili olan mübtedâ ile isim cümlesindeki habere de *müsned* denir.⁸⁹

İsim cümlesi anlatım açısından bir şeyin başka bir şey için var olduğunu gösterir, sübut ifâde eder. Eğer karine varsa süreklilik de ifâde edebilir. ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ﴾ “Takva sahipleri, kendilerini bir bahçeler ve akarsular [cennetin]de bulacaklar.” [54. Kamer, 54.]; ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ “Bakın, [öteki dünyada] gerçek erdem sahipleri nimetler içinde bulunacaklar.” [82. İnfitar, 13.]; ﴿وَإِنَّ الْفَجَارَ لَفِي حَبِيمٍ﴾ “Kötü ruhlular ise yakıcı bir ateş içinde bulunacaklar.” [82. İnfitar, 14.] Bu cümleler kesin ve değişmez bir durum ifâde etmenin yanı sıra süreklilik de ifâde etmektedir.⁹⁰

⁸⁷ İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, (Tah. Halîl İbrahim Ceffâl), Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabi, Beyrut 1996, II. 432, 433; Abbâs, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ*, s. 38.

⁸⁸ Kays b. el-Mülevvîh, *Divânü Mecnûni Leylâ*, (Tah.-şerh: Abdüssettar Ahmed Ferac), Mektebetü Mısır, Kahire 1956, s. 275.

⁸⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah. Y. Abdurrahman Maraşlı vd.), Dâru'l-Marife, Beyrut 1994, IV. 59. Konuyla ilgili örnekler için bkz. Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 88, 89.

⁹⁰ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 92.

(a) *İsim cümlesinin haberi fiil cümlesi olursa yinelenme ifâde eder.*

Örnek: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ “Ey İnsanlar! Allah’ın size olan nimetini hatırlayın! Size gökden ve yerden rızık sağlayan başka bir yaratıcı var mı?” [35. Fâtır, 3.] Allah’ın rızık sağlaması yinelenen bir durumdur. ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى النَّفْسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ﴾ “Allah, insanların canlarını ölüm anında; ölmeyenlerin canlarını ise uykuda iken **alır**. Ölümlerine hükmettiklerinin canlarını yanında **tutar**; uykuda olanlarınkilerini ise belli bir süreye kadar **salıverir**. Bunda kuşkusuz, düşünen bir topluluk için çıkarılacak dersler vardır!” [39. Zümer, 42.] Aynı şekilde Allah’ın canlarını alması hâdisesi de yinelenen bir durumdur. Her iki örnekte de yinelenme olayı, cümlelerin yapısından yani isim cümlesinin haberinin fiil cümlesi olmasından ileri gelmektedir.

(b) *İsim cümlesinin haberi, müfred isim ya da isim cümlesi olduğu zaman ise değişmezlik ve süreklilik ifâde eder. Karine olduğu zaman, süreklilik de ifâde edebilir.* Örnek: ﴿وَكَلْبُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾ Köpeğin kapı önündeki asırlar süren değişmez pozisyonu cümle yapısıyla okura verilmiştir. ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ “Allah da bu alaycı tavırlarından dolayı onlara **hak ettikleri cezayı verecek** ve onları küstahlıkları ile baş başa şaşkınca bocalamaya **terk edecektir**.” [2. Bakara, 15.]; ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ “Bakın, bu ikiyüzlüler, Allah’ı kandırmaya çalışıyorlar; halbuki Allah onların **kendi kendilerini kandırmalarını sağlıyor**.” [4. Nisa, 142.] Birinci âyet isim cümlesi olup haberi fiildir. ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ bu *istihzân*ın zaman zaman ihtiyaç ortaya çıktıkça yinelen bir durum olduğunu göstermektedir. İkinci âyete gelince, orada da birisi haberi fiil olan, diğeri haberi isim olan iki isim cümlesi bulunmaktadır.

Birinci cümlede ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ haber, *yineleme* ifâde etmek üzere fiil cümlesi olarak kullanılmıştır. Çünkü münâfıkların aldatması -iki taraflı oynadıkları için- sürekli değildir. Kısaca münâfıkların tavrına uygun düşecek bir yapı kullanılmıştır. Buna içeriğin -bal misali- dışa sızması da diyebiliriz. İkinci cümle ise ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ haberi müfred isim olan bir cümledir. Dolayısıyla değişmezlik ve

süreklilik ifâde eder.⁹¹ İki örnek karşılaştırıldığında akla şu soru gelebilir: Niçin birinci cümlelerin haberi fiil, ikincisi isim geldi? Cevap âyette kullanılan (خَدَاع) ve (الإِسْتِهْزَاء) kelimelerinde gizlidir. (خَدَاع) gerçeği gizlemek, olduğundan farklı gözükme demek olup uzun süreli olması mümkündür. Bir insan uzun süre aldatılabilir. Hâlbuki (الإِسْتِهْزَاء) böyle değildir, bazı durumlarda ortaya çıkan bir durumdur.⁹²

Son olarak Kur'an'dan çarpıcı bir örnekle bu konuyu sonlandıracağız. Âyet Davud (as.)'dan bahsetmektedir; *﴿ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً ﴾* “Biz sabah akşam kendisiyle zikir ve ibâdet etmeleri için dağları, toplu halde kuşları ona eşlik ettirdik. Her biri onun ahengine katılır, beraber zikrederlerdi.” [38. Sâd, 18-19.] Zemahşerî, âyetin tefsirinde konumuzla ilgili olarak (مُسَبِّحَاتٍ) isim yerine niçin (يُسَبِّحْنَ) fiilin tercih edildiği üzerinde durur ve şöyle der: “Fiilin isme tercih edilmesi, dağların tesbihinin yavaş yavaş olduğunu, hâlden hâle geçerek oluştuğunu göstermek içindir. Sanki muhâtap o anda oradadır ve onların tesbihini dinler.” Bu yapının tam aksine âyetin devamında (يُحْشَرْنَ) yerine, niçin (مَحْشُورَةً)'in tercih edildiğini de şu şekilde açıklar: “Haşırda ise tesbihte olduğu gibi tedrici oluşu gösterme isteği söz konusu değildir. Bu yüzden de haber (يُحْشَرْنَ) şeklinde fiil olarak değil, (مَحْشُورَةً) şeklinde isim olarak gelmiştir.”⁹³

b) Fiil Cümlesi

Bir fiil, fâil ya da nâibi fâilden meydana gelen cümledir. Fiil cümlesi de belâgatte isim cümlesinde olduğu gibi *müsned* ve *müsned-ileyh* olmak üzere iki unsurdan oluşur. Fiil cümlesindeki fiile *müsned*, fâile ya da nâibi fâile de *müsned-ileyh* denir.⁹⁴ *Fiil cümlesi bir hudus ve oluş bildirir.*⁹⁵ Karine olduğu zaman süreklilik de ifâde edebilir. Örnek olarak Mütenebbi'nin şu beytini verebiliriz:

⁹¹ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 92, 93.

⁹² Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 94.

⁹³ ez-Zemahşerî, Mahmûd b.Ömer, *el-Keşşâf*, (Tas. M. Abdusselam Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV. 75, 76. Krş. el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâr Sâdır, Lübnan 2001, II. 897.

⁹⁴ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 88.

⁹⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 59; Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 92.

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ – وَتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكَرَامِ الْمَكَارِمُ
وَتَعْظُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صِغَارُهَا – وَتَصْغُرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعَظَائِمُ

Anlamı: “Alınan kararlar, karar sâhiplerinin çapına göre, yücelikler de yüce kimselerin çapına göredir.

Küçüklerin gözünde bu işlerin küçüğü büyü. Büyüklerin gözünde büyüğü küçük gözüktür.”⁹⁶

B. Arap Dilinde Anlatım Araçları

1. Yapısal Araçlar

a) Haber

Belâgatte bir söz ya haberdir ya inşâdır. Hakkında, dış gerçekliğe uyar veya uymaz şeklinde hüküm verebildiğimiz sözler haber, veremediklerimiz ise inşâdır.⁹⁷ Haber, müsned, müsned-ileyh ve isnad olmak üzere üç unsurdan oluşur. Arapçadaki isim ve fiil cümlelerinin özelliklerinden bahsederken belâgatte cümlelerin ister isim cümlesi olsun ister fiil, bu iki unsurdan oluştuğunu belirtmiştik. Dolayısıyla isim ya da fiil, cümlelerin ne tür bir cümle olduğunun haberde bir önemi bulunmamaktadır. Ayrıca Meâni ilmindeki bu *haber* ıstılâhı ile nahivdeki isim cümlesinin unsurlarından birisi olan *haberi* de karıştırmamak gerekir.

Bir fiil, hâl ve sıfatın diğer bir şeye nispet edilmesine *isnad* denir. İki şey arasındaki ilgiye ise *nisbet* denilmektedir. Nisbet olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir. Nisbetle kelamın iki tarafı arasında bir bağ oluşmuş olur. Bu olumlu veya olumsuz hükmü taşıyan kelime veya kelime grubuna *müsned*, kendisi için müsnedin mefhumunun konu olduğu kelime veya kelime grubuna ise *müsned-ileyh* denir. Bu, sözdeki kavram yükünü taşıyan müsnedin taşıdığı kavram yükünü müsned-ileyhe isnad etmesidir. Diğer bir ifâdeyle müsned yüklem, müsned-ileyh öznedir. “Ahmet

⁹⁶ el-Mütenebbî, Ebû't-Tayyib, *Divânü Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, (el-Ukberî şerhi et-Tibyânla birlikte), Haz. Mustafa es-Sekâ vd., Mektebetu Mustafa Halebi, Kahire 1971, III. 378, 379.

⁹⁷ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 53; Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 99; Bkz. Rifat, Mehmet, *Mecâmiu'l-Edeb*, Kasbar Matbaası, Derseâdet 1308, I. 158.

geldi.” cümlesinde, *Ahmet* müsned-ileyh, *geldi* ise müsneddir. İki unsur arasındaki *gelme* ilgisi ise isnaddir.⁹⁸

aa. Haberin Çeşitleri

Cümlenin nasıl bir yapıda kurulacağı, muhâtabın zihninin şu hallerden birisi içinde bulunduğu varsayılarak belirlenir:

aaa. İbtidâî Haber

Kendisine bildirilen durum hakkında muhâtabın zihninde herhangi bir şüphenin oluşmayacağı öngörülerek cümlenin te’kidsiz bir şekilde oluşturulmasıdır.

aab. Talebî Haber

Muhâtabın haberin doğruluğu konusunda tereddüt içinde olduğu öngörülüyorsa bu durumda oluşturulan cümleye talebî adı verilir. Talebî cümlelerin pekiştirilmesi yerinde olur.

aac. İnkârî Haber

Muhâtabın kendisine verilecek haberin doğruluğunu inkâr edeceği öngörülüyorsa, bu tür haberlere inkârî haber adı verilir. Bu durumda cümlenin, muhâtabın inkârî ölçüsünde çeşitli te’kid edatlarıyla pekiştirilmesi gerekir. Burada, talebî haberlerde pekiştirmenin *yerinde olması* ile inkârî olanlarda *gerekli olması* şeklindeki ayrıma dikkat etmek gerekir.⁹⁹ Pekiştirme, [*إِنَّ* - ibtida lamı, fasıl zamiri, kase, şart için olan *إِذَا*; tenbih harfleri olan *أَلَا* ve *أَمَّا*; zait harfler: *إِنْ* - *أَنْ* - *مَا* - *مِنْ* - *سَوْفَ* ve *سَ* gelen fiillerin başına gelen *سَ* ve *سَوْفَ*; tahkik için olan *قَدْ*; vaad ve vaîd içerikli fiillerin başına gelen *سَ* ve *سَوْفَ* olumsuzluk edatının tekrârı, *إِنَّمَا* ve te’kid nun’ları gibi] çeşitli te’kid edatlarıyla yapılabileceği gibi, isim cümlesi kullanılarak da yapılabilir.¹⁰⁰

Meşhur filozof el-Kindî (d.796-ö.873) ile Ebu’l-Abbâs el-Müberra (d.826-898) arasında geçen şu diyalogun, haberin çeşitlerine ilişkin nakletmiş olduğumuz bu teorik îzâhı daha anlaşılır hâle getireceğini düşünüyoruz:

⁹⁸ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 53, 54, 56.

⁹⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüha ve Efnânüha*, I. 113.

¹⁰⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüha ve Efnânüha*, I. 114.

Kindî: Arapların dillerinde *haşiv* denilebilecek birtakım gereksiz uzatmalara gittiklerini düşünüyorum.

Ebu'l-Abbâs: Ne gibi?

Kindî: Meselâ, (عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ) diyorlar, sonra tutuyorlar (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ) diyorlar, sonra da (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ) diyorlar. Aynı anlamı farklı lafızlarla tekrarlıyorlar.

Ebu'l-Abbâs: Hayır! Farklı olan sadece lafızlar değil, anlam da aynı şekilde farklıdır. İlk cümle Abdullah'ın ayakta olduğunu haber vermektedir. İkincisi, soru soran bir kimseye cevaptır. Üçüncüsü ise ayakta olduğunu inkâr edene cevap mâhiyetindedir. Anlamdaki değişikliğe göre lafızlar da değişmiştir.¹⁰¹

Muhâtabın inkârı ölçüsünde cümlelerin çeşitli te'kid edatlarıyla nasıl pekiştirildiğine dair Kur'ân-ı Kerim'den bir örnek vermek istiyoruz: Yâsin Sûresi 13 ila 16. âyetlerde Allah'ın elçileriyle, gönderildikleri toplum arasında geçen bir diyalog nakledilir. Söz konusu toplum daha önce gönderilen iki elçiye yalanlamış, bunun üzerine onları desteklemek üzere üçüncü bir elçi daha gönderilmiştir. Elçiler toplumun kendileri hakkındaki inkârcı tutumlarını bildikleri için kendilerini tanıtır elçilik görevlerini açıklarken “إِنَّ” ve *isim cümlesi* formu kullanmak sûretiyle; ﴿فَقَالُوا﴾ “*Siz de bizim gibi ölümlü insanlarsınız! Ayrıca Rahman herhangi bir vahiy de göndermiş değil. Siz sadece yalan söylüyorsunuz.*” şeklinde inkârlarında ısrar etmeleri üzerine, ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ “*Rabbimiz bilir ki, biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.*” şeklinde (رَبُّنَا يَعْلَمُ) den anlaşılan kasem ve (لَمُرْسَلُونَ)’ün başındaki *lam* olmak üzere iki yeni te'kid unsuruyla pekiştirerek cevap vermişlerdir.¹⁰²

Haberin ibtidâî, talebî ve inkârî olma durumu standart bir durumdur (muktezây-ı zâhir). Zaman zaman çeşitli belâği gerekçelerle bu standardın dışına çıkılır. Bu konu üzerinde, ikinci bölümde “Üslûp İncelemesinin Belâgatle İlişkisi” başlığı altında yeterince durduğumuz için burada durma gereği duymuyoruz.

¹⁰¹ el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 315; Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 114.

¹⁰² Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 114; Şeyh Emin, *et-Ta'biru'l-Fennî*, s. 192.

ab. Haberin Gayeleri

Haberin gâyesi derken sözün söyleniş amacı kastedilmektedir. Haberin gâyeleri, bilgilendirme amaçlı ve duygusal tavırlara yönelik olmak üzere iki kısımda incelenebilir.

aba. Bilgilendirmeye Yönelik İşlev

Bilgilendirmeye yönelik işlev, cümlede yer alan hükmü (isnâdı) muhâtaba bildirmek, onun da öğrenmesini sağlamak (*fâide-i haber*) ve muhâtabın bildiği bir hükmü kendisinin de bildiğini ifâde etmektir (*lâzım-ı fâide-i haber*). “Ahmet hasta oldu.” cümlesi ilkinde, “Hasta imişsin, yeni duydum.” cümlesi de ikinciye misaldir. Kısaca haberin her isnâdı dilin temel işlevi olan bildirmeyi konu alır.¹⁰³ Haberin bir de bu iki temel amacın dışında, cümlelerin bağlamından anlaşılabilecek birtakım başka gâyeleri de vardır.¹⁰⁴ Biz bunlara *tavra yönelik işlevler* demeyi uygun gördük.

abb. Tavra Yönelik İşlevler

Arap dilinde öyle haber cümleleri de vardır ki amacı ne birini bilgilendirmek ne de karşı tarafa bildiği bir hükmü kendisinin de bildiğini ifâde etmektir. Meselâ âyette geçen, ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغُفِرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ “*Ey Rabbim!*” diye dua etti, ‘*Ben kendime yazık ettim! Beni bağışla.*’ ” [28. Kasas, 16.] ifâdesinin amacı, ne cümlede yer alan hükmü Allah’a bildirmek, onun da öğrenmesini sağlamak (!) (*fâide-i haber*) olabilir ne de O’nun bildiği bir hükmü kendisinin de bildiğini ifâde etmek olabilir (*lâzım-ı fâide-i haber*). Burada haberin amacı merhamet dilenmektir. Aynı şekilde, ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾ “*Şöyle demişti: ‘Ey Rabbim! Doğrusu, artık kemiklerim gevşedi, saçlarım ağardı. Ama şimdiye kadar, ey Rabbim, Sana yönelttiğim duada cevapsız bırakıldığım hiç olmadı.*’ ” [19. Meryem, 4.] âyetinde de bilgilendirmek gibi bir amaç yoktur. Buradaki amaç, zayıflığını acziyetini arz etmektir. Avf b. Mülahham el-Hüzaî

¹⁰³ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 58. Haberin hükmü muhâtap tarafından bilinsin ya da bilinmesin, haberde *fâide-i haber* bulunur. Fakat haberin hükmü muhâtap tarafından bilinmedikçe *lâzım-ı fâide-i haber* bulunmaz. Binâenaleyh *fâide-i haber*le *lâzım-ı fâide-i haber* arasında umum husus mutlak vardır. Yani her *lâzım-ı fâide-i haber*de “*fâide-i haber*” bulunur, fakat her haberde “*lâzım-ı fâide-i haber*” bulunmaz. Bkz. Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 161.

¹⁰⁴ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 107.

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبُلْعَتَهَا - قَدْ أَحْجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ (ö.835)’nin şu beyti de bu amaca yöneliktir: “Yaş seksene dayandı -sen de ulaşasın- kulağım tercümâna ihtiyaç duyar oldu.”¹⁰⁵

Haberin; merhamet istemek, acziyet ızharı, hayıflanmak, sevinç göstermek, kınamak, alay etmek, küçümsemek, uyarmak, övünmek, öğüt vermek, tehdit etmek, târizde bulunmak, methetmek, kışkırtmak, yol göstermek ve gayrete getirmek gibi pek çok amacı olabilir. Bu amaçlarını sınırlamak veya hepsini saymak mümkün değildir. Onun için burada sadece öne çıkmış bazı örnekleri vereceğiz.¹⁰⁶

- Alay: ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ “[İbrahim] Bu işi, belli ki, şu yapmıştır, putların en irisi yani: Ama en iyisi siz kendiniz onlara sorun; tabii eğer konuşmasını biliyorlarsa!” [21. Enbiyâ, 63.]

- Nasihat ve İrşat: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ “Kim doğru ve yararlı bir iş yaparsa, kendi iyiliği için yapmış olur ve kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur: Allah hiçbir zaman kullarına haksızlık yapmaz.” [41. Fussilet, 46.]

- Tahkir: ﴿ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ “(...) Hayvan sürüsü gibidir bunlar; hayır, hayır, doğruyu kavramakta onlardan daha aşağı. Körcesine dalıp gitmiş olanlar işte böyleleridir.” [7. A‘raf, 179.]

- Sakındırma: (أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ) “Allah katında en sevilmeyen helal, boşanmadır.”¹⁰⁷

- Tehdit: ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ “Ama, zamanı geldiğinde anlayacaksınız! Evet, evet! Zamanı geldiğinde anlayacaksınız!” [102. Tekâsür, 3-4.]

b) İnşâ

İsnâdî/kavram yüklemesi, dış dünyâda olup bitenleri değil de yapılması ya da olması istenilenleri ve istenmeyenleri belirten tasarım cümleleridir. Daha geniş bir târifile, kelâmın delâlet ettiği şeyin hariçte bir nispeti yoksa; yani o söz hakkında doğru veya yanlış bir hüküm verilmesi doğru olmayıp muhâtap ondan tam bir fâide

¹⁰⁵ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 108, 109.

¹⁰⁶ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 110.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, (*Talak*), 3; İbn Mâce, (*Talak*), 1.

(anlamalı netice) çıkaramıyorsa bu tarz isnâda inşâ denir. Bir şeyin olduğunu veya olmadığını bildirmediğinden dolayı hakkında doğru veya yanlış hükmü verilemez.¹⁰⁸

Bu cümleler niyet ve duygu ifâde eder. Bir ifâdenin inşâ olmasını o ifâdenin dile getirilmeden önce gerçekliğinin olmaması belirler; dile getirildikten sonra muhâtabın o ifâdeden bir netice çıkarması îtibara alınmaz. “Oğlum dersine çalış.” düşüncesinin, dile getirilmeden önce gerçekte hakkında doğru yanlış diye hüküm verilmesi neticesini doğuracak bir özelliği yoktur. İfâde edildikten sonra muhâtabın “Doğru çalışmam gerek!” demesi durumu değiştirmez.¹⁰⁹

İnşâ iki türdür: *İnşâ-i talebî* ve *inşâ-i gayr-i talebî*.

ba. İstek Bildiren İnşâ (İnşâ-i Talebî)

Başkasından bir şey isteme mânâsı bulundurur. Dilek (temennî), emir, nehiy, soru, ünlem (nidâ) bu cümledendir. “Keşke sen de yanımda olsaydın!”, “Buraya gelme-geldi mi?”, “Çocuklar!” ibâreleri bunların sırasıyla örnekleridir.

Dilek (temennî), emir, nehiy, soru, ünlem (nidâ) gibi yapılar bazen temel anlam fonksiyonlarının dışına çıkarlar. Anlatıma özel bir etki katmak veya makam ve muhâtabın hâli öyle gerektirdiği için yapılan bu çıkışlar, üslûp incelemeleri açısından oldukça önemlidir. O yüzden üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

baa. Emir

Makam yönüyle muhâtabından üstün olan birisinin, ondan bir işin yapılmasını istemesidir. Örnek: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ “Namazınızda dikkatli ve devamlı olun, zekâtınızı verin.” [2. Bakara, 110.] Emir bu aslî anlamının dışında, bağlamdan ve karinelerden çıkartılabilecek başka anlamlara da gelir. Bunlardan bazıları:

• Yol gösterme, irşad anlamına gelir. Örnek: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ “Siz ey imana ermiş olanlar! Ne zaman belli bir vade ile borç verir veya alırsanız yazıyla **tespit edin**. Bir yazıcı, tarafsız olarak

¹⁰⁸ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 60; Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 99; Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, I. 167-169.

¹⁰⁹ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 60.

onu **kaydetsin.**” [2. Bakara, 282.] Âyetteki emir vücup ifâde etmek için değil, borçlanma konusunda çıkabilecek problemlerin önünü almak maksadıyla yol göstermek içindir.

• İbret: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ﴾
﴿كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ “De ki: ‘yeryüzünü dolaşın ve Allah’ın insanı nasıl hârikulâde bir şekilde yoktan var ettiğini görün!’ Çünkü Allah her şeye kâdirdir.” [29. Ankebut, 20.] Aynı şekilde buradaki *dolaşın* ve *görün* emirleri zorunluluk/vücup bildirmemektedir.

• Tahyir: Muhâtabı seçenekler arasında tercihte serbest bırakmak anlamına gelir. Örnek: عَشْ عَزِيزًا أَوْ مُتً وَأَنْتَ كَرِيمٌ – بَيْنَ طَعْنِ الْقَنَا وَخَفَقِ الْبُؤَدِ “Ya şerefli bir şekilde yaşa veya mızrak darbeleri ile dalgalanan sancaklar arasında onurlu bir şekilde öl!”

• Mübah Kılmak: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ “Gecenin karanlığından tan yerinin aydınlığı fark edilinceye kadar yiyip için.” [2. Bakara, 187.] Buradaki emrin vücup ifâde etmediği açıktır. Bu emre muhâtap olanların tan yeri ağarınca kadar yemek içmek zorunda oldukları anlamına gelmemektedir.

• Devam: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ “Bizi dosdoğru yolda daim kıl.” [1. Fâtîha, 6.]¹¹⁰

• Terbiye etmek: Hz. Peygamber’in şu sözü buna örnek olabilir; (يَا غُلَامُ! سَمِّ اللَّهَ وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ) “Çocuk, besmele çek, sağ elinle ye ve önünden ye!”¹¹¹

• Taaccüb: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ “Seninle ilgili ne tür benzetmeler yaptıklarına bir baksana! Bir kere yoldan çıkmış bunlar ve bu yüzden hakka çıkan bir yol da bulacak durumda değiller artık!” [17. İsrâ, 48.]

• Tehdit: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ “Dilediğinizi yapın!” [41. Fussilet, 40.]

• Temennî: Câhiliyye Döneminin meşhur şâiri İmruu'l-Kays'ın şu beyti buna örnek olarak verilebilir. أَلَا أَيُّهَا الْإِلُّ الطَّوِيلُ الْأَنْجَلُ – بَصِيحٌ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ “Ey uzun gece sabahla aydınlansan; gerçi sabah da senden çok farklı olacak değil...”¹¹²

¹¹⁰ Buradaki emir dua da olabilir. Bkz. Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 151. (1. dipnot)

¹¹¹ el-Buhârî, (*Et'ime*), 2,3; Müslim, (*Eşribe*), 108, 109.

• Küçümseme: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ “*Tad bakalım! Hani üstündün, kudretliydin, asıldın!*” [44. Duhân, 49.] Aynı şekilde ülkesini kaybeden sultana annesinin söylediği şu söz: *إِنَّكَ مِثْلَ النِّسَاءِ مُلْكًا مُضَاعًا – لَمْ تُحَافِظْ عَلَيْهِ مِثْلَ الرِّجَالِ* “*Çarpışmadın erkek gibi düşmanlarla / Bari hiç yoksa kadınlar gibi olsun ağla!*”

• Âciz bırakma: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ “*Eğer kulumuz Muhammed’e katımızdan safha safha indirdiğimiz vahyin bir kısmından şüphe ediyorsanız o zaman aynı değerde bir sûre getirin de görelim ve- eğer dediğiniz doğruysa- Allah’tan başkalarını da size şahitlik etmeleri için çağırın.*” [2. Bakara, 23.]

• İki fiilin neticesinin de eşit olduğunu bildirmek. Örnek: ﴿اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ “*[İşte şimdi] onu çekin! Ama ister sabredin, ister etmeyin, sizin için fark etmez.*” [52. Tûr, 16.]

• Nimeti hatırlatmak. Örnek: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ “*Allah’ın size rızık olarak bahşettiği temiz ve meşru şeylerden payınız alın.*” [16. Nahl, 114.]

Bu yapılar, kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir. Bağlamdan anlaşılan daha pek çok yapı vardır. Ayrıca bunların, zaman zaman tedâhülü de söz konusudur.¹¹³

bab. Nehiy

Makam yönüyle muhâtabından üstün olan birinin, ondan bir işi yapmamasını istemesidir. Örnek: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ “*Ve sakın zinaya yaklaşmayın; çünkü bu son derece yüz kızartıcı, azgınca bir davranış ve çok kötü bir yoldur.*” [17. İsrâ, 32.] Emir gibi nehiy de aslî anlam ve fonksiyonunun dışında başka anlamlar için kullanılır. Bunlardan bazıları:

• Yol gösterme: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ “*Ey iman edenler, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın!*” [5. Maide, 101.]

¹¹² ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu’l-Muallâkâtî’s-Seb’*, (Tah. M. Hayr Ebu’l-Vefâ), Dâru İhyâi Ulûm, Beyrut 1990, s. 33.

¹¹³ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüâ ve Efnânüâ*, I. 149-152; Bedevî, *min Belâğati’l-Kur’an*, s. 129; Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 102-107; Atîk, Abdülaziz, *İlmu’l-Meâni*, Dâru’n-Nehda’l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 75-83. Krş. el-Merâgi, Ahmed, *Ulûmu’l-Belâğa*, Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, Lübnan 1982, s. 89, 90.

- Tehdit: Derslerini ihmal eden bir öğrenciye hitâben; “Çalışma sen!” demek gibi.
- Ümitsizliğe düşürme: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ “[O halde,] ey hakikati inkâra şartlanmış olanlar, bu gün [geçersiz] özürler beyân etmeyin: [Öteki dünyada] siz ancak bu dünya hayatında yapmış olduklarınızın karşılığını göreceksiniz.” [66. Tahrim, 7.]
- Azarlama: “Benzerini لا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَ تَأْتِي مِثْلَهُ – عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ” *sergilediğin bir huyu başkasına yasak etme! Böyle yaparsan büyük ayıp etmiş olursun.*
- Teselli: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ “Arkadaşına: ‘Üzülme! Allah bizimle beraberdir.’ dedi.” [9. Tevbe, 40.]
- Temennî: Şâirin şu beyti örnek olarak verilebilir: يَا لَيْلُ طُلُوعِ نَوْمٍ زُلْ – يَا صُبْحُ قَفْ لَا تَطْلُعْ “Ey (tatlı) gece (yıllarca) devam et, bitme! Ey uyku (git) gelme! Ey sabah dur, tulû’ etme!”
- Aşağılama: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ “[O halde, hakkı inkâr eden] birtakım kimselere verdiğimiz dünyevi zenginliklerden yana **gözlerini çevirme.**” [15. Hicr, 88.]¹¹⁴

bac. Temennî

Gerçekleşmesi beklenmeksizin güzel bir şeyi arzu etmektir. Arzu edilen şey, gerçekleşmesi beklenen bir şey ise buna tereccî denir.¹¹⁵ Bu noktada bazıları, “temennî imkânsız olanı istemek, tereccî imkân dâhilinde olanı istemektir” şeklinde dikkat yoksunu bir tanıma gitmişlerdir. Hâlbuki temennî, güzel olan bir şeyi arzu etmektir. Bu bazen imkân dâhilinde bir şey olur, bazen de olmaz. Gönül daha çok imkânsız olanı arzu eder. Temennî edilen şeyin, gerçekleşmesi mümkün olsa bile, beklenmeyen, uzak bir ihtimal olması gerekir. Zira yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, gerçekleşmesi beklenen bir şey olursa o temennî değil tereccî olur.¹¹⁶ Örneğin çeşitli

¹¹⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 154,155; Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 109-112; Atûk, *İlmü'l-Meâni*, s. 83-88. Krş. el-Merâgi, *Ulûmu'l-Belâğâ*, s. 92, 93.

¹¹⁵ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 156.

¹¹⁶ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 156.

imkânsızlıklardan dolayı bir gün bir ev sâhibi olacağını ümit etmeyen bir kimse, bir temennî olarak (لَيْتَ لِي دَارًا) diyebilir. Bu kimsenin ev sâhibi olması imkânsız değildir, ama zordur. Bu temennîdir. Öte yandan zorluklarına rağmen birtakım imkânları olan, dolayısıyla büyük bir ihtimalle ev sâhibi olacak bir kimsenin (لَعَلَّ لِي دَارًا) demesi, tereccîdir.¹¹⁷

Temennînin temel aracı (لَيْتَ) edatıdır. Kur’ân-ı Kerim’de sıkça kullanılmıştır. Örneğin, Yâsîn Sûresi’nde anlatılan bir hâdisede, kavminin peygamberleri yalanlamasına karşı peygamberlerin haklı olduğunu savunan bir kişi imanı tercih eder. Bu tercihin sonucu olarak kendisine cennetin müjdelenmesi üzerine bu durumu kavminin de bilmesini temennî eder. Olayı âyet şu şekilde verir: ﴿ قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ “Ve ona: ‘Cennete gireceksin!’ denildiğinde, ‘Keşke’ dedi, ‘Kavmim bilseydi.’ ” [36. Yâsîn, 26, 27.]

Aynı şekilde hesap gününün bütün dehşetiyle tasvir edildiği bir pasajda, insan dünyâda yaptıklarını ve yapmadıklarını gözden geçirip şu temennîde bulunur: ﴿ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي ﴾ “O, ‘Âh, keşke gelecek hayatım için önceden bir hazırlık yapsaydım!’ diyecek.” [89. Fecr, 24.] Her iki örnek de imkânsız temennîdir. Mütenebbî (ö.955)’nin, Seyfûddeve’nin kız kardeşinin vefâtı üzerine söylediği şu beyit de aynı şekilde imkânsız temennîdir:

فَلَيْتَ طَالَعَةَ الشَّمْسَيْنِ غَائِبَةً – وَلَيْتَ غَائِبَةَ الشَّمْسَيْنِ لَمْ تَغِبْ

“Keşke iki güneşten doğanı batsaydı da, batanı batmasaydı...”¹¹⁸ Şâirin merhûmenin ölmemiş olmasını temennî etmesi imkânsız arzulamaktır. Şimdi de zor olanın temennî edilmesine dair bir örnek verelim: ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ “[Karun] işte böyle görkem ve gösteriş içinde soydaşlarının karşısına çıkardı. (Öyle ki,) yalnızca dünya hayatına göz dikenler (ona bakıp da): ‘Ah, n’olurdu’ derlerdi, ‘Karun’a verildiği kadar bize de verilseydi! Çünkü o gerçekten çok talihli biri!’ ” [28. Kasas, 79.] Karun kadar zengin olmayı istemek, imkânsız değil ama temennî eden açısından zor bir durumu talep etmektir.

¹¹⁷ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühhâ ve Efnânühhâ*, I. 156, 157.

¹¹⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühhâ ve Efnânühhâ*, I. 157.

Temel temennî harfinin (لَيْتَ) olduğunu belirtmiştik. (لَعَلَّ), (هَلْ), (لَوْ), (لَوْما) gibi kimi edatlar, anlatıma ilişkin bir nükte ve belâgate yönelik bir amaçtan dolayı aslî anlamlarının dışına çıkıp temennî ifâde edebilirler. Bu edatlar temennî için kullanılmakla birlikte, anlatıma aslî anlamlarına ilişkin birtakım nüanslar taşırlar. Kuşkusuz bu üslûp açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden bir nebze de olsa bunlar üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz:

- (هَلْ): Temennî edilen şeyin, imkân dâhilinde olduğunu göstermek için kullanılır. Çünkü (هَلْ) soru edatıdır ve soruyla anlaşılmak istenilen durum, gerçekleşmesi mümkün bir durumdur. Örnek: ﴿ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَسْقُوعُوا لَنَا ﴾ “Bize aracılık edecek araçlar olsa...” [7. A’raf, 53.] Kıyâmet sahnesinin anlatıldığı bir pasaja âit bu âyette, vukuu mümkün bir talebin kullanılması, bütün olumsuzluğuna rağmen kendisine bir çıkış kapısı arayan bir insan psikolojisini yansıtmayı bakımından mânîdardır.

- (لَوْ): Temennî edilen şey meşakkatli, elde edilmesi zor bir arzu ise temennî edatı olarak (لَوْ) kullanılır. Çünkü (لَوْ), aslî îtibâriyle bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsızlığını göstermek için kullanılır. Bu yüzden temennî için kullanılırken de bu anlamı öne çıkar. Misal: ﴿ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ “N’olurdu, [o hayata] bir kere daha dönebilseydik de inananlardan olsaydık!” [26. Şuarâ’, 102.] Kâfirlerin, hesap günü dünyâyâ yeniden dönme arzularını dile getiren bu anlatımda tercih edilen temennî edatı, temennîde bulunanların, temennî edilen şeyin ne denli zor hatta imkânsız olduğunun farkında olduklarını göstermektedir. Âyette dışa vurulan arzu, A’raf 53’le mukâyese edildiği zaman, Kur’an’daki dil kullanımının ne denli ince ve dikkatli olduğu görülecektir. Şöyle ki o gün insanlar için dünyâyâ yeniden dönmek, orada aracı bulmaya nispetle daha imkânsız bir arzudur. Bu iki hassas durum, kendisine uygun temennî edatıyla ifâdeye konulmuştur.

- (لَوْما), (لَوْلا), (هَلَّا): Bu harfler, muzârinin başında oldukları zaman teşvik, mâzî fiilin başında ise kaçan fırsattan ötürü duyulan pişmanlığı ifâde ederler.

- (لَعَلَّ): Aslında gerçekleşmesi mümkün olan dilekler için kullanıldığı halde, bazen temennî yani gerçekleşmesi zor yahut imkânsız arzular için de kullanılır. Şâirin şu beyti buna örnek olarak verilebilir:

أَسْرِبَ الْقَطَا هَلْ مَنْ يُعِيرَ جَنَاحَهُ – لَعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أُطِيرُ “Ey kaya kuşları, içinizden bana kanadını ödünç verecek olan var mı? Kim bilir belki ben de sevdiğime uçarım...”¹¹⁹

Burada temennî anlamında kullanılan (لَعَلَّ)’nin asıl kullanımıyla karışmaması için sadece imkânsız arzular için kullanıldığı unutulmamalıdır.¹²⁰

bad. Nidâ

Söz söyleyen kişinin, muhâtabından kendine yönelmesini istemesidir. Buna muhâtabın (أَدْعُو) ya da (أُنَادِي) gibi bir fiilin yerine geçen bir harfle davet edilmesi de denebilir. Sekiz tane nidâ harfi olup bunların bir kısmı (أَيْ ve الهمزة) yakına seslenmek, diğer bir kısmı da (يَا – أَيْ – هَيْ – وَ – أَيْ – ve آ) uzağa seslenmek için kullanılır.¹²¹ (يَا) da daha ziyâde *uzak* için olmakla beraber her iki durum için de kullanılır.

Bazen “kalbimdesin, uzaklarda değilsin” anlamında, seslenilen kişi uzakta olmasına rağmen yakın için olan nidâ edatıyla seslenilir. el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabiy (ö.784)’nin oğluna yazmış olduğu mersiyesindeki şu beyti örnek olarak verebiliriz: أَبْنِي لَا تَبْعُدْ وَلَيْسَ بِخَالِدٍ – حَيٌّ وَمَنْ تُصِيبُ الْمَوْتُ بَعِيدٌ “Evladım, (dünyada) ebedî olan bir canlı olmasa da sen uzak olmayasın... Çünkü ancak ölenler uzaktır...” Seslenilen kişi şâirden uzakta olmasına rağmen, şâir ölen çocuğunun kalbinde olduğunu göstermek için yakına seslenmek için kullanılan nidâ edatı olan (يَا)’yi kullanmıştır.

Bazen de yakında olan kişilere uzak için kullanılan nidâ edatlarıyla seslenilir. Bunun da birtakım sebepleri vardır. En önemlileri:

- Seslenilen kişinin şânı yüce, önemli bir kimse olduğunu göstermek. Örnek: Bekr b. en-Nattâh (ö.798)’ın Kâsım b. İsa Ebû Dülef (ö.841)’i övmek için söylediği şu beyit: أَبَا دُلْفٍ بُورِكَتَ فِي كُلِّ بَلَدٍ – كَمَا بُورِكَتَ فِي شَهْرِهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ “Ey Ebû Dülef, Kadir gecesinin her seney-i devriyesinde mübârek olması gibi, sen de her yerde mübârek

¹¹⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 158-161; Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 109-112; Atûk, *İlmü’l-Meânî*, s. 111-114. Krş. el-Merâğî, *Ulûmu’l-Belâğâ*, s. 74-75.

¹²⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 158-161.

¹²¹ Bu edatlardan son üçü; (هَيْ – آ – ve أَيْ) nâdiren kullanılır. Bkz. Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 164.

olasın...” Övülen kişi yakında olduğu hâlde, şâir tarafından çok yükseklerde görüldüğünden uzak için kullanılan mahzuf nidâ edatıyla seslenilmiştir.

- Seslenilen kişinin aşağı derekelerde, aşağı bir varlık olduğunu göstermek. Ferazdak’ın Cerîr’i hicvettiği şu beyti örnek olarak verebiliriz: – *أُولَئِكَ آبَائِي فَجَنَنِي بِشَمَثِهِمْ* – “İşte benim âba-ü ecdadım, mahfiller bizi bir araya getirdiği zaman, sen de kendi atalarından varsa onlar gibilerini bul da beyân et ey Cerîr!”

- Seslenilen kişinin gafletini göstermek. Örnek: – *يَا أَيُّهَا السَّادِرُ الْمُزَوَّرُ مِنْ صَلَفٍ* – “Ey kibrinden dolayı umursamayan, ağır ol, seni günler aldattı...”

Nidânın aslî anlamının dışında birçok anlamı vardır. En önemli olanları:

(a) Hayıflanmak: *﴿ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ ﴾* “...ki hiçbir insan [Kıyamet Günü] ‘Allah’a karşı umursamaz davrandığım ve [hakikati] küçümseyenlerden biri olduğum için yazıklar olsun bana!’ demesin.” [39. Zümer, 56.]

(b) Taaccüp: Tarafe (ö.564)’nin şu beyti buna örnektir. *يَا لَكَ مِنْ قُبْرَةٍ بِمَعْمَرٍ – خَلَا* “Sen nasıl bir tarla kuşuymuşsun Mamer adlı mevkide yer tutmuşsun. Bak senin için boşalttık alanı... Cıvıldayasın, yumurta yapasın!”¹²²

(c) İhtisas: Beşşâme en-Nehşelî’nin şu beytini örnek olarak verebiliriz: *إِنَّا بَنَى نَهْشَلٌ لَا نَدْعَى لِأَبٍ – عَنْهُ وَلَا بِالْأَنْبَاءِ يَشْرِينَا* “Biz Nehşel Oğulları ne ondan başkasının babamız olduğunu söyleriz, ne de o bizden başkasına ‘oğullarım!’ der.”

(d) Uyarı: *﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾* “Allah’ın elçisi onlara: ‘Şu dişi deve Allah’ındır, öyleyse bırakın suyunu içsin [ve ona bir zarar vermeyin]!’ demişti.” [91. Şems, 13.]¹²³

¹²² Rivâyete göre Tarafe dokuz yaşlarındayken amcasıyla birlikte bir yolculuğa çıkar. Mamer adında sulak bir yerde konaklarlar. Tarafe, tarla kuşlarını yakalamak üzere bir tuzak kurar ve gün boyunca kuşların ortaya çıkmasını bekler. Fakat hiçbir şey avlayamaz. Dönüş vakti gelir. Tarafe tuzağını toplar, tam bu sırada kuşlar ortaya çıkar ve şâirin attığı yemleri toplamaya başlar. Bunun üzerine bu beyti söyler. Bkz. ed-Dînâvî, Sadî, *Şerhu Divânı Tarafe İbni’l-Abd, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1994*, s. 125, 126.

¹²³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 162-167; Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 113-117; Atûk, *İlmu’l-Meânî*, s. 111-118. Krş. el-Merâğî, *Ulûmu’l-Belâğâ*, s. 94-97.

bae. İstifham

Daha önce bilinmeyen bir şeyi anlamayı, onun hakkında bilgi sâhibi olmayı istemektir. Mehmet Rifat'ın ifâdesiyle, zihinde bir şeyin husûlünü istemekten ibârettir.¹²⁴ Arapçada ikisi harf (هَلْ – الهمزة) dokuzu isim olmak üzere on bir soru edatı vardır. İstifham edatları adı verilen bu edatlar (مَنْ – ما – متى – أين – أيان – أئى –) (مَنْ – ما – متى – أين – أيان – أئى –) istenen bilginin mâhiyetine göre şu şekilde tasnif edilir:

(1) Hem tasdik, hem tasavvur için kullanılan edatlar ki bu vasıfta olan sadece (هَلْ) dir.

(2) Sadece tasdik için kullanılan edat: (هَلْ)

(3) Sadece tasavvur için kullanılan edatlar ki, bunlar (الهمزة) ve (هَلْ) edatının dışında kalan diğer edatlardır. Burada yeri gelmişken tasdik ve tasavvurun ne olduğu üzerinde durmak istiyoruz. Tasdik, iki şey arasında tam bir nispet söz konusu olmasıdır. Hakkında soru sorulana taalluk edecek sübut ve nefiyden birine isnad ve tayini istemektir. Misal: “Yağmur yağıyor mu?” sorusundan maksat ne yağdığını değil, yağmurun yağıp yağmamakta olduğu hallerden birini yani yağıp yağmadığını anlamaktır.

Tasavvur, iki şey arasında tam bir nispet söz konusu olmamasıdır. Hakkında soru sorulana taalluk edecek sübut ve nefyin tâyin ve isnâdı olmayıp sübut ve nefiyden her birinin iki şeyden hangisine isnad olunacağını öğrenmektir. Misal: “Yağmur mu yağıyor kar mı?” gibi bir soruda yağmak muhakkak olduğundan sorulan husus bir şeyin yağıp yağmadığı değil, yağanın kar mı yoksa yağmur mu olduğudur.¹²⁵ Kısaca, sorulan sorunun cevabı iki şeyden birinin belirlenmesine yönelikse bu tür sorulara tasavvur soruları, karşılığı “evet” ya da “hayır” şeklinde ise de bu tür sorulara tasdik soruları diyebiliriz.¹²⁶

Kuşkusuz bu soruların kendilerine göre kalıpları vardır ve bunları yerli yerinde kullanmak gerekir. Bu kalıplar anlatıma bağlı olarak yer değiştirebilir de (bu değişikliği takdim-tehir başlığı altında işleyeceğiz). Soru edatları, temel işlevi olan, *daha önce bilinmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olmak istemenin* dışında da kullanılabilir. Kuşkusuz bu kullanımların farkında olmak, bu dilde verilmiş bir

¹²⁴ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 168; Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, I. 172.

¹²⁵ Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, I. 172.

¹²⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 173.

edebiyat eseri üzerinde üslûp analizi yapmak isteyenlere oldukça yardımcı olacaktır. Örnek vermek gerekirse Enbiyâ Sûresi 62. âyetinde kavmi, Hz. İbrahim'e putlarının kırılması husûsunda; ﴿قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ “İbrahim, bunu tanrılarımıza sen yaptın değil mi?” [21. Enbiyâ, 62.] der. Maksatları İbrahim'den bilmedikleri bir şeyi öğrenmek değildir. Zira bunu yapanın İbrahim olduğunu bilmektedirler: ﴿وَتَاللَّهِ﴾ ﴿لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ “Ve içinden ‘Allah’a yemin olsun, siz arkanızı dönüp uzaklaşıp uzaklaşmaz putlarınızın başına bir iş getireceğim’ dedi.” [21. Enbiyâ, 57.]; ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ “İçlerinden bazıları: ‘İbrahim denen bir gencin o tanrıları dillerine doladığını işitmiştik.’ dediler.” [21. Enbiyâ, 60.]¹²⁷ O takdirde buradaki soru takrir içindir. Amacı, İbrahim'e yaptıklarını ikrar ettirmek sûretiyle onun daha çok azarlanması ve ikrarının aleyhine delil olması içindir.¹²⁸ Kur'an'da bu husus bu yapısal araçla anlatıma yansıtılmıştır. Sadece bunu bilmek bile başlı başına bir üslûp değerini tespit etmiş olmak demektir.

Şimdi de istifhâmın gerçek anlamından çıkıp farklı anlamlarda kullanılmasına dair örnekler üzerinde durmak istiyoruz:

- Takrir: Bir hükmü muhâtaba soru yoluyla ikrar ettirmektir. Takrîrin, hükmü daha etkili ve bağlayıcı bir şekilde ortaya koymak gibi bir işlevi vardır. Misal: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ “Size uyarıcı gelmemiş miydi?” [67. Mülk, 8.] Maksat kâfirlere uyarıcının geldiğini ikrar ettirmektir. Doğrudan ikrar ettirmektense bu şekilde soru formunda ikrârın tercih edilmesi daha inandırıcı olmasından dolayıdır.¹²⁹

İstifhâm-ı takrîrî, tahkik ve tespit için olabildiği gibi konuşmacının muhâtaba istediği bir şeyi ikrar ettirmesi amacına yönelik de olabilir. Birincisinde herhangi bir cevap beklentisi söz konusu değildir. Örnek: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ “‘Ben sana, bana asla katlanamayacağını söylememiş miydim?’ dedi.” [18. Kehf, 75.] Sâlih kul, daha önce kendisiyle Hz. Musa arasında geçen diyaloga atıfta bulunarak tespitte bulunmaktadır.¹³⁰

¹²⁷ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 167-190.

¹²⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 193.

¹²⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 191.

¹³⁰ Diyalog şu şekildedir: “Ve orada kendisine katımızdan üstün bir bağışta bulunarak (özel) bir bilgiyle donattığımız kullarımızdan birine rastladılar. **66** Musa ona: “Neyin doğru olduğu konusunda sana verilen bilgidan bana da öğretmen için senin peşinden gelebilir miyim?” dedi. **67** [Öteki;] “Sen

Bir diğerk örnek Hz. Yusuf'un kardeşleri arasında yaşanan şu diyalogdur: ﴿فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ﴾ “Böylece, ondan ümitlerini kesince, (aralarında konuyu) görüşmek üzere bir kenara çekildiler. En büyükleri: ‘Babanızın sizden, Allah'ı şahit tutarak söz aldığını bilmiyor musunuz?’ dedi.” [12. Yûsuf, 80.] Kardeşler bu durumu inkâr etmiyorlardı. Konuşan kardeş, babalarına söz verdiklerini tespit etmek istemiştir. Bununla şunu demek istemiştir: Babamızın bizden Allah adına söz aldığını biliyorsunuz!¹³¹ Dikkat edilirse her iki örnekte de soru sâhibi “evet” ya da “hayır” şeklinde yahut açıklama içeren bir cevap istememektedir. Çünkü bu tür sorular form yönüyle inşâ, anlam yönüyle haberdır.¹³²

İstifhâmın ikinci kısmına yani konuşmacının muhâtaba istediğı bir şeyi ikrar ettirmesi amacına yönelik olanına gelince, bunlar hem form îtibârıyla inşâ hem de anlam yönüyle inşâdır. Misal: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ “‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar, cevaben: ‘Elbette!’ derler,” [7. A‘raf, 172.] Aynı şekilde, ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ “Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, [yok olanların] yerine onlar gibi [yeni]lerini yaratmaya muktedir olamaz mı? Elbette olur! Zaten O her şeyin bilgisine sahip olan Yaratıcı’dır.”

Takrîr istifhâmın anlatımdaki fonksiyonu, muhâtabı delille ilzam etmek ve konuşmacının istediğı husûsu ikrar etmesini sağlamak olup bunda psikolojik bir hedef vardır. Haddizâtında beyân ve belâğatin psikolojiyle ilgili meselelerle ve psikolojiyle arasında güçlü bir bağ söz konusudur.¹³³

- İnkâr: İstifhâmın inkâr amacıyla kullanılması oldukça yaygın ve bir o kadar da önemlidir. Takrirle arasındaki fark, takirde ya durumun tespit ve tahkîki ya da muhâtabın îtirâfa sevki söz konusudur. İnkârîde ise muhâtabın yaptığı veya yapması mümkün olan şeyleri uygun bulmamak ve onu kınamak mevzûbahistir.

benimle birlikte(yken olacak olanlara) katlanamazsın” dedi, 68 “çünkü tecrübe alanı içinde kavrayamayacağın şeye nasıl katlanabilirsin ki?” [18. Kehf, 65-68.]

¹³¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 191.

¹³² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 192.

¹³³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 193.

İnkârî istifham, yalanlamaya yönelik (tekzîbi) ve kınamaya yönelik (tevbîhi) olmak üzere iki kısımdır. Her iki türün zamana bağlı olarak yansıttıkları anlamlar farklıdır.

(a) Yalanlamaya yönelik olan:

- Geçmişte: Meselâ rüşvet aldığı iddia eden birisine, “Gözünle gördün mü?”; işine devam etmediğini ileri süren birisine, “İşe gitmedim mi?” demek gibi... Kur’an’dan örnek vermek gerekirse; ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ﴾ “Şimdi söyleyin Rabbiniz oğullar (vererek) sizi seçip akladı da, kendisine melek görüntüsü altında kızlar mı edindi? Doğrusu, çok ağır bir söz sarf ediyorsunuz!” [17. İsrâ, 40.]

- Hâl ya da istikbalde: Tamahkârlığı malum biri hakkında, “O mu okul yaptıracak?”; tembelliği tescilli birine “Sen mi ödül kazanacaksın?” demek. Kur’ân-ı Kerim’den Hûd Sûresi 28. âyeti örnek verebiliriz:

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِّنْ عِنْدِ رَبِّي فَصُورْتُ عَلَيْكُمْ أَنَّكُم مُّكْمَلُونَ وَأنْتُمْ﴾ [Nûh:] ‘Ey kavmim!’ dedi, ‘Ne dersiniz, ya benim, Rabbinin katından apaçık bir kanıta dayandığım; O’nun katından bana (aydınlatıcı) bir rahmetin, [bir vahyin] bahşedildiği doğruysa ve siz de buna karşı kör kalmışsanız, söyleyin, hoşunuza gitmediği halde onu görüp fark etmeniz için sizi zorlayabilir miyiz?’ ” [11. Hûd, 28.] Hoşunuza gitmediği halde onu görüp farketmeniz için sizi zorlayacağımız iddiası doğru değil, böyle bir şey olamaz demektir. İbn Ebî Uyeyne’nin kendisini tehdit eden şahsa hitâben söylediği şu beyit de konumuza örnek teşkil etmektedir: *“Tehdidi bir kenara bırak! Senin tehdidin bana vız gelir. Sineğin kanadındaki vızıltı mı bana zarar verecek?”*

İstifhâmın bu türü yani yalanlamaya yönelik olanı, vukû bulmamış ve asla bulmayacak olaylar için kullanılır.¹³⁴

(b) Kınamaya yönelik olan:

- Geçmişte: Erdemli oluşuyla bildiğimiz birisinin yakışıksız bir davranış sergilemesi üzerine kendisine, “Nasıl yaparsın böyle bir şeyi?” demek gibi.

¹³⁴ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 194-196.

- Hâl ve istikbalde: Öğrenimini bırakacak birisine, “Öğrenimini bırakıyormusun?” demek gibi. Kınamaya yönelik istifham, geçmişte “yapmamalıydın” anlamına gelirken, gelecek için kullanıldığında “yapman doğru olmaz” anlamına gelir. Örnek: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ “Cansız iken size hayat veren ve sizi ölüme götüren, sonra tekrar hayata kavuşturan ve (sonunda) Kendisine döndürüleceğiniz Allah’ı nasıl inkâr edersiniz?” [2. Bakara, 28.] Allah’ın bu nimetleri içindeyken O’nu inkâr etmeniz size yakışmaz! demektir.

Yalanlamaya yönelik olanla kınamaya yönelik olan istifham arasındaki temel ayrım, kınamaya yönelik olanda gerçekleşmiş yahut gerçekleşmesi mümkün bir durum söz konusu iken, yalanlamaya yönelik olanda geçmişte yahut gelecekte gerçekleşmesi imkânsız bir durumun söz konusu olmasıdır.¹³⁵

Şimdi de belâgatle ilgili bu konuların üslûpla alâkası üzerinde duralım: Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerden her birini kuşkusuz, doğrudan ve yalın bir anlatımla da ifâde edebilirdik. Ama o takdirde muhâtap üzerinde istifhâm-ı inkârî ile oluşturmak istediğimiz etkiyi meydana getiremezdik. Maksadı, istifhâm-ı inkâr ile ifâde etmenin anlatıma iki türlü katkısı vardır. Birincisi bu yolla muhâtap zor durumda bırakılmış olur. Şöyle ki; düşünce muhâtaba soru formunda tevcih edildiği zaman muhâtap kendisini ister istemez muhâsebe edecek, düşünecek ve konumunu korumak için sözünün arkasında durduğunu beyân edecektir. Bu durumda da kendisini bir yükümlülüğün altına sokmuş olacaktır. Örneğin, “Bu makâleyi sen mi yazdın?” gibi bir soruya “evet” dediği takdirde tekrar yazmasının istenmesi gibi zor durumda kalacaktır. Aynı şekilde, “Cami yaptıracakmışsın, öyle mi?” gibi bir soruya “evet” dediği takdirde kendisini soru sâhibi karşısında bir yükümlülük altına sokmuş olacaktır.

İkinci olarak, konuya dair konuşmacının özgüveni yansıtılmış olur. Zira hükmün soru formunda tanzîmi, muhâtabın verebilecek en küçük bir cevâbının olmadığı varsayımı üzerine yapılmıştır. Bu da konuşmacının ilgili konuda kendisinden ne denli emin olduğunu gösterir.¹³⁶ Bütün bunlar üslûbun anlatımda ince işlendiği kıvrımlardır...

¹³⁵ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 196-197.

¹³⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 198, 199. Krş. Bedevî, *min Belâğati'l-Kur'an*, s. 126.

• Taaccüb: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴾ “Bu nasıl peygamber ki [diğer ölümlüler gibi] yiyip içiyor, çarşı-pazar dolaşıyor? Onunla beraber bir uyarıcı olarak [görünür] bir melek gönderilseydi ya!” [25. Furkân, 7.] ﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴾ “Ve [bir gün] kuşlar arasında göz gezdirirken: ‘Hüthütü niçin göremiyorum?’ dedi.” [27. Naml, 20.] Âyette geçen Süleyman (as.)’ın sorusundan maksat, Hüdhüd’ü yerinde göremeyişinden dolayı duyulan taaccübtür. Zira Hüdhüd sadece Süleyman (as.)’ın izniyle uzaklaşabilirdi. Burada taaccüb edilen husus Hüdhüd’ün izinsiz kayboluşudur. Hüdhüd’ün görünmeyiş sebebini sormak demek bunun sebebini bilmemek demektir. Bunun sebebini bilmemek ise taaccübü gerektirir.¹³⁷

• Korkutma: ﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ﴾ “Biz, geçmişin o günahkârlarını yok etmedik mi?” [77. Mürselât, 16.]

• Emir: ﴿ وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ “Bu nedenle Biz bu Kur’an’ı akılda kolay tutulur kıldık: Öyleyse, yok mudur ondan ders almak isteyen?” [54. Kamer, 22.]

• Nehiy: ﴿ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ “Onlardan çekiniyor musunuz yoksa? Yoo, asıl çekinmeniz gereken Allah’tır, eğer [gerçekten] inanan kimseler iseniz!” [9. Tevbe,13.]

• Alay: ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَافُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الرَّشِيدُ الْحَلِيمُ ﴾ “Ey Şuayb!’ dediler, ‘(Şu) senin dua alışkanlığın mı, atalarımızın tapınageldiği şeyleri bırakmamız ve malımız mülkümüz üzerine keyfi tasarruflarda bulunmamamız yönünde bizi uyarmanı zorunlu kılıyor? Çünkü, biz seni aslında yumuşak başlı, akli başında biri olarak biliriz.’ ” [11. Hûd, 87.]

• Uzak görmek ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَيْ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ “Göklerin ve yerin yaratıcısıdır! O’nun hiçbir zaman bir eşi olmadığı halde **nasıl olur da** çocuk sahibi olabilir, ki her şeyi yaratan O iken ve yalnız O her şeyi bilirken?” [6. En’âm, 101.]

¹³⁷ Atîk, İlmu’l-Meâni, s. 97.

• Dehşete düşürmek: Sorunun bu türüne Kur'an-ı Kerim'de oldukça fazla yer verilmiştir. Örnek: ﴿ الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ “Ah! Apansız (gelen) bir bela! Ne korkunçtur apansız (gelen) bela!” [101. Kâria, 1-2.]

• Aşağılama: ﴿ وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوءًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴾ “Bunun içindir ki, [ey Muhammed,] ne zaman seni görseler, mutlaka, ‘Allah’ın bize rasûl olarak gönderdiği kişi bu mu?’ diyerek, seni alay, eğlence konusu yapıyorlar.” [25. Furkân, 41.]

• Nefiy: ﴿ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِينَ ﴾ “Ne var ki, zulüm işlemeye şartlanmış olanlar bir [hakikat] bilgisine dayanmadan kendi arzu ve heveslerinin peşinde giderler. Allah’ın [bu şekilde] saptırdıklarını kim doğru yola sevk edebilir ve [bu işde] kim onlara yardım edebilir? Onların hiç bir yardımcısı da yoktur” [30. Rûm, 29.]

• Teşvik: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ “Siz ey imana ermiş olanlar! [Hem bu dünyada hem de öteki dünyada] şiddetli bir azaptan sizi koruyacak bir alışveriş göstereyim mi size?” [61. Saff, 10.]

• Eşitlik: ﴿ قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ ﴾ “[Ama bütün bu uyarılara karşı onlar:] ‘Bize öğüt veriyor olsan da, olmasan da, bizim için fark etmez!’ dediler.” [26. Şuarâ, 136.]¹³⁸

Emir, nehiy, temennî, nidâ ve istifham gibi istek bildiren inşâ türlerinin aslî anlamlarından çıkıp başka anlamlarda kullanılmalarını bu verdiğimiz örneklerle sınırlamak mümkün olmadığı gibi, kalıp ve kâidelere sokmak da kuşkusuz doğru değildir. Burada temel kâide sözün bağlamı, konuşmacı ve muhâtabının ruh dünyası veya muktezây-ı hâldir.¹³⁹

¹³⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 190-202; Bedevî, *min Belâğati'l-Kur'an*, s. 127, 128; Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 94-101; Atîk, *İlmu'l-Meâni*, s. 95-111. Krş. el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâğâ*, s. 71-84.

¹³⁹ Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 100.

bb. İstek Bildirmeyen İnşâ (İnşâ-i Gayr-i Talebî)

Lafızların kendisinde mevcut olmayan mânânın; kullanış, yer ve zamanları dolayısıyla onlarda var kılındığı sözdür. Bu tarz inşâ; tereccî, taaccüb ifâde eden ayrıca medih, zem ve inşâ mânâsına naklolan akit sigası gibi haberlerdir.¹⁴⁰

2. Üslûp Elemanları

Bir anlatımda okur üzerinde etki bırakmayı amaçlayan her dil unsurunu üslûp elemanı olarak kabul edebiliriz. Biz burada Meânî ilminin sunmuş olduğu imkânlardan istifâdeyle Arap dilinde bu fonksiyonu icrâ eden unsurlar üzerinde durmaya çalışacağız. Mâlûm olduğu üzere her dilin kendine özel anlatım ve üslûp imkânları vardır. Bu unsurların gerçek değerlerini kullanıldıkları edebî eserin bağlamından aldıkları ise gayet açıktır.

a) Takdim-Tehir

Âyetlerde yer alan kimi kelimeler, yer aldıkları cümle dizimlerinde, aynı dizimde yer alan eşdeğer unsurlara kimi üslûpbilimsel değerlerden dolayı tercih edilir. Bu değer tespitinin yoruma açık olduğu unutulmamalıdır.

aa. Müsned-ileyhin Takdimi

Bu konuya girmeden önce, konuyla ilgili bazı temel kavramları hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Bilindiği gibi belâgatte isim cümlesi ya da fiil cümlesi dendiğinde terimlerin gramerde anlaşılan anlamı anlaşılmaz. Belâgatte cümle ister isim cümlesi olsun ister fiil, müsned ve müsned-ileyh şeklinde iki temel unsurdan ve bir de kayıttan oluşur. Artık, gramerdeki fiil, fâil veya mübtedâ haber gibi unsurlardan bahsedilmez.

Bir fiil, hâl ve sıfatın diğer bir şeye nispet edilmesine *isnad* denir. İki şey arasındaki ilgiye ise *nisbet* denilmektedir. Nisbet olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilir.¹⁴¹

¹⁴⁰ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 60; Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 147; Rifat, *Mecâmiu'l-Edeb*, I. 168, 169.

¹⁴¹ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, s. 53, 54, 56.

Cümledeki kavram yükünün isnad edildiği unsura müsned-ileyh, hükmü isnad edilen unsura ise müsned denir. Buna göre, **mübtedâlar müsned-ileyh, haberler ise müsneddir. Fiil cümlelerinde ise, fâil veya nâib-i fâiller müsned-ileyh, fiiller ise müsneddir.**¹⁴² “Ahmet geldi.” örneğini ele alalım. Bu sözde *Ahmet*, (gramerde fâil) müsned-ileyh, *geldi* (gramerde fiil) ise müsneddir. Daha açık bir ifâdeyle, cümledeki kavram yükü olan *gelme eylemi* (fail olan) Ahmet’e isnad edilmiştir. Buna göre, *Ahmet kendisine isnad edilen* anlamında müsned-ileyh; gelme eylemi de *isnad edilen hüküm* olmak üzere müsneddir. Bir isim cümlesi olan “Kapı açıktır.” cümlesini ele alalım. Cümledeki kavram yükü (gramerde haber) olan *açık olma durumu* müsned, durumun kendisine isnad edildiği *kapı* (gramerde mübteda) ise müsned-ileyhtir.

Arapçada isim cümlelerinde standart dizim, زَيْدٌ قَائِمٌ örneğinde olduğu gibi, müsned-ileyhin önce, müsnedin sonra; fiil cümlelerinde ise قَامَ زَيْدٌ örneğinde olduğu gibi, müsnedin önce, müsned-ileyhin sonra gelmesi şeklindedir. Anlama ilişkin bazı inceliklerden dolayı bu durumda değişikliğe gidilebilir.¹⁴³ Ortada değişikliğe gitmeyi gerektiren bir durum olmadıkça ve makam böyle bir değişikliği gerektirmediği sürece değişikliğe gitmek doğru değildir. Meselâ, “Âlimdir hocam” yahut رَجُلٌ قَامٌ gibi devrik cümleler, ortada bu değişikliği gerektiren bir durum olmadıkça doğru değildir.¹⁴⁴

Standart dizimin değişmesine bağlı olarak beliren birtakım anlatımsal işlevler olduğu gibi standart dizimin de sâhip olduğu, muhâtapta merak uyandırmak, tahsis, genelleme gibi birtakım işlevleri vardır. Öncelikle bu işlevler üzerinde durmak istiyoruz.

aaa. Merak Uyandırma Amaçlı

Müsned-ileyhte muhâtabın merâkını uyandıracak bir ilginçliğin olması. Bu konuda klasikleşmiş örnek, Ebu’l-Alâ el-Mearrî’nin şu beytidir:

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ – حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ

¹⁴² Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 69.

¹⁴³ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 71, 72.

¹⁴⁴ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 73.

Anlamı: “İşin halkı hayrette bırakan tarafı, cansızdan canlının yaratılması”. Okur, beytin birinci mısraını, “İşin halkı hayrette bırakan tarafı” kısmını okuyunca “nedir bu halkı hayrette bırakan nokta acaba?” şeklinde bir merâka kapılacaktır. Mısraın devamında müsned geldiği zaman bu merak sona erecektir: “cansızdan canlının yaratılması” Bir diğer örnek: أَعْدَى أَعْدَائِكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَّتَيْكَ “En önde gelen düşmanın, içinde duranıdır.”¹⁴⁵ “En önde gelen düşmanın” ifâdesi muhâtabın zihninde, “nedir acaba?” şeklinde bir merak uyandıracaktır. “(...) içinde duranıdır” kısmına geldiğinde ise bu merak zâil olacaktır. Son olarak Kur’ân-ı Kerim’den bir örnek vermek istiyoruz. Kur’an, muhataplarına ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ﴾ “Allah katında en kerim olanınız” [49. Hucurât, 13.] deyince, o günkü anlayış çerçevesinde kerim olmayı eli açık olmak olarak anladıkları için, merakla devamını beklediler: “Allah’tan en çok korkanınız.”¹⁴⁶ Görüldüğü üzere, ifâdeye önce muhâtabın merakını uyandıracak, değerler dünyâsından bildik bir kavramla (kerem) giriş yapılmış, daha sonra bu kavrama yeni bir anlam (takva) yüklenmiştir.

aab. Tahsis Amaçlı

Tahsis üç yapı şeklinde tezâhür eder. Bu üç yapıdan ilki kesin tahsis ifâde ederken, diğerleri karine olması hâlinde hem tahsis hem de isnâdın hükmünü pekiştirmeyi ifâde eder. Karine yoksa bu iki yapı sadece pekiştirme fonksiyonunu yerine getirir.

Birinci Yapı: Tahsîsin söz konusu olabilmesi için müsned-ileyhin iki şartı hâiz olması gerekir. Birincisi müsned fiil olmalı, ikincisi, müsned-ileyh olumsuzluk edatından sonra yer almalı. Örnek: ما أَنَا فَتَحْتُ الْبَابَ “Kapıyı ben açmadım.” Bu cümle iki noktayı tespit etmektedir: Birincisi, kapının açık olduğu, ikincisi, kapıyı benim açmadığım, başkasının açtığı gerçeği. أَنَا مَا فَتَحْتُ الْبَابَ “Kapıyı açmadım.” cümlesinde ise sadece kapıyı benim açmadığım vurgulanmaktadır.

¹⁴⁵ el-Aclûnî, bu rivâyeti Beyhakî’nin Kitâbu’z-Zuhd’ta zayıf bir senetle naklettiğini söyler. Bkz. el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs an mâ’s-tehera mine’l-Ehâdîsi alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, I. 143. Rivâyetin tahrir ve değerlendirmesi için ayrıca bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000, s. 228.

¹⁴⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 212, 213. Krş. el-Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, Dâru’l-Furkan, Dimaşk 1996, I. 370, 371.

Müsnedin fiil olma şartı, Cürcânî'nin ileri sürdüğü bir şarttır. Zemahşerî ve pek çok âlim bu görüşte değildir; fiil anlamında olan ism-i fâil ve ism-i meful gibi unsurları da bu gruba sokmuşlardır. Zemahşerî bu kuralı Kur'an âyetlerine uygular. Buna dair bazı örnekler üzerinde durmak istiyoruz: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ “Onlar ateşten kurtulmak isterler, ama onlar kurtulamazlar” [5. Mâide, 37.] Burada amaç sadece kâfirlerin cehennemden çıkamayacaklarını vurgulamak değildir, aynı zamanda başkalarının çıkabileceklerini de belirtmektir.¹⁴⁷ Cümle yapısı ve bağlamın aksettirdiği bu bilgi, günahkâr müminlerin cehennemde ebedî kalıp kalmayacakları konusundaki tartışmalar için bir tercih unsuru olarak yorumcunun karşısında durmaktadır.

Bir diğer örnek, ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِكَايِلٍ﴾ “Sen onların yaptıklarından da sorumlu değilsin.” [6. Enam, 107.] derken, başkasının -ki bu Yüce Allah'tır- sorumlu olduğu; ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ “onlar üzerinde sen güç sahibi değilsin!” [88. Gâşiye, 22.] derken, sadece Hz. Peygamber'in inanmayanlar üzerinde güç sâhibi olmadığını belirtmekle kalmayıp, güç sâhibi olanın bir başkası -bu yüce Allah'tır- olduğu da¹⁴⁸ belirtilmiş olmaktadır.¹⁴⁹

İkinci Yapı: Müsned-ileyhin olumsuzluk edatından önce yer alması durumudur. Bu durumda yapının nasıl bir işleve sâhip olduğu üzerinde duralım. Bu yapı, isnâdın hükmünü pekiştirmek gibi bir işleve sâhiptir. Karine olduğu zaman ise tahsis ifâde eder. Örnek: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾ “Rablerinden başka hiçbir varlığa tanrısal nitelikler yakıştırmayanlardır onlar...” [23. Mü'minûn, 59.] ifâdesi, (وَالَّذِينَ لَا يُشْرِكُونَ بِرَبِّهِمْ) ifâdesinden daha etkilidir.¹⁵⁰ Âyet, müminlerin vasıflarının sayıldığı bir bağlamda zikredildiği için tahsis ifâde etmektedir.

Üçüncü Yapı: Müsned-ileyhin menfi değil de müspet olması durumudur. Bu durumda yapı Sekkâkî'ye göre isnâdın hükmünü pekiştirmek için olup tahsis ifâde etmezken, et-Taftazânî'ye göre eder. Bir örnek üzerinden açıklamaya çalışırsak: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ “Böylece onlar, [Yahudiler] bile bile Allah hakkında yalan söylerler.” [3. Âlü İmrân, 75.] Görüldüğü gibi müsned-ileyh müspet

¹⁴⁷ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 216.

¹⁴⁸ Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler de bu konuda bir tahsîsin olduğunu ifâde etmektedir. Bkz. Müslim, (*İman*), 35.

¹⁴⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 217.

¹⁵⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 217.

gelmiştir. Tahsis olduğunu varsayarsak sadece Yahudilerin bile bile Allah hakkında yalan söyledikleri şeklinde bir anlam çıkar. Yapının, isnâdın hükmünü pekiştirmek gibi bir işleve sâhip olduğunu kabul edersek bu takdirde Yahudiler için verdiğimiz hükmün onlara mahsus olmayıp başkaları için de geçerli olabileceğini kabul etmiş oluruz.¹⁵¹

Fadl Hasen Abbâs bu üçüncü kısmın çoğu zaman tahsis ifâde ettiğini belirtir ve Kur'an'dan seçtiği şu örnekleri verir. ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ “Oysa sizi de, sizin yaptıklarınızı da yaratan Allah’tır!” [37. Saffât, 96.]; ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ﴾ “Ve sizi Allah yarattı, günü gelince de öldürecek...” [16. Nahl, 70.]; ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ “Ve size, dinlenme yeri olarak kendinize ev [yapma imkân ve yeteneğini] veren Allah’tır.” [16. Nahl, 80.] Bu âyetlerin tamamında müsned-ileyhler tahsis ifâde eder. Çünkü bu fiilleri yapmaya tek kâdir olan Allah’tır.¹⁵²

Bu yapı bazen de isnâdın hükmünü pekiştirmek için olur. Örnek: ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ ﴾ “Allah onlarla, [küstahlıklarıyla baş başa koymak suretiyle] alay edecektir.” [2. Bakara, 15.] Burada maksat Allah’tan başkasının alay etmeyeceği değildir. Amaç isnâdın hükmünü pekiştirmektir ki o da Allah’ın istihzâsının her türlü istihzânın üzerinde olduğu gerçeğidir.¹⁵³

Yukarıdaki örneklerin tamamında müsned-ileyh mârifedir. Nekra olması durumunda da tahsis ifâde edebileceği gibi, isnâdın hükmünü de pekiştirebilir... Tahsis için olduğu zaman, cinsiyet yahut sayı tâyini için olur. Örnek: رَجُلٌ جَاءَنِي derken, gelenin tek kişi olduğu da vurgulanmak istenmiş olabilir erkek olduğu da...¹⁵⁴

aac. Genelleme Amaçlı

Müsned-ileyh genelleme maksadıyla takdim edilir. Bu ise, genelleme ifâde eden kelimelerden önce -ki bunların **müsned-ileyh** konumunda olması gerekir- olumsuzluk ifâde eden edatların gelmesiyle olur. Genelleme ifâde eden edatlar şunlardır: مِّنْ – كَافَّةً – عَامَّةً – جَمِيعٌ – كُلٌّ , olumsuzluk ifâde eden edatlar ise: لَمْ – لَا – دَر.

¹⁵¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 218.

¹⁵² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 219.

¹⁵³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 219.

¹⁵⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 223.

Genelleme ifâde eden kelime müsned-ileyh konumunda ise içinde yer aldığı cümle tam bir genelleme; kendisinden sonraki bir unsurun mamûlü durumunda ise o takdirde cümle kısmî bir genelleme ifâde eder. Bu husus yerleşik bir kâide olmayıp yerine göre tam bir genelleme de ifâde edebilir. Şimdi örneklerle konuyu biraz daha açıklığa kavuşturalım. “كُلُّ النَّاجِحِينَ لَمْ يَأْخُذُوا جَوَائِزَهُمْ” “Kazananların hiç birisi mükafâtını almadı.” cümlesinde كُلُّ genelleme ifâde eden edat olup müsned-ileyh konumundadır. Cümlede olumsuzluk edatı olan لَمْ genelleme edatından sonra gelmiştir ve tam bir genelleme ifâde etmektedir. Hz. Peygamber’in كَلِّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرُ” “Besmeleyle başlamayan her iş sonuçsuzdur.”¹⁵⁵ Olumsuzluk edatı olan لَمْ , genelleme edatı olan ve cümle içinde müsned-ileyh konumunda olan كُلُّ’dan sonra gelmiştir. Cümle tam bir genelleme ifâde etmektedir.¹⁵⁶

كُلُّ الدَّرَاهِمِ لَمْ أَخْذُ “Paramın hepsini almadım.” Bu örnekte ise genelleme edatı olan كُلُّ kelimesi, müsned-ileyh konumunda olmayıp أَخْذُ kelimesinin mefulü konumundadır. Cümlelerin aslı şu şekildedir: “لَمْ أَخْذُ كُلَّ الدَّرَاهِمِ”. Bu yüzden tam bir genelleme değil, kısmî bir genelleme ifâde etmektedir. Mütenebbî’nin şu beyti de buna örnektir:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ – تَجْرَى الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهَى السُّفُنُ

Anlamı: “Kişi hayatta her istediğini elde edemez. Rüzgâr bazen geminin istemediği şekilde eser.”¹⁵⁷ Beyitten kişinin bazı istediklerini elde ettiğini anlamaktayız. Yani genelleme kısmîdir.

Bu yapının yerine göre tam bir genelleme ifâde edebileceğini de belirtmiştik. Şimdi buna dair bir örnek vermek istiyoruz: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ “Allah, inatçı nankörleri ve günahı ısrarlı olanları sevmez.” [2. Bakara, 276.] Görüldüğü üzere âyetteki yapı aynı yapıdır. Fakat bundan Allah’ın inatçı nankörleri ve günahı ısrarlı olanların **bir kısmını** sevdiğini çıkartmamız söz konusu değildir.¹⁵⁸ Son olarak

¹⁵⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, II. 359.

¹⁵⁶ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 225.

¹⁵⁷ el-Mütenebbî, *Divânü’l-Mütenebbî*, IV. 236.

¹⁵⁸ Bu konuda Muhammed Abdüh’un farklı bir yorumu için bkz. Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 225, 226.

müsned-ileyhin مِثْل ya da غَيْر kelimelerinden oluştuğu zaman öne geçtiğini belirtelim.¹⁵⁹

ab. Müsnedin Takdimi

Bilindiği gibi standart isim cümlesi yapısında müsned, cümle içinde müsned-ileyhten sonra gelmelidir. Bununla birlikte müsnedin cümle içerisinde öne alınmasını gerektirecek bir durum olduğu zaman öne alırız. Bu durumlar tahsis ve muhâtapta merak uyandırmak amaçlı olabilir.

aba. Merak Uyandırma Amaçlı

Müsned-ileyhin muhâtap üzerinde merak uyandırması için, müsned cümle içinde öne alınır. Bu daha ziyâde övgü ve nasîhate yönelik anlatımlarda görülür. Nasîhate örnek için Mearrî'nin şu beytini örnek verebiliriz:

وَكَأَنَّ النَّارَ الْحَيَاءُ فَمِنْ رَمَادٍ - أَوَاخِرُهَا وَ أَوَّلُهَا الدُّخَانُ

Anlamı: “Ateş gibidir hayat, sonu kül, başı duman...” Bir diğer örnek de bir başka şâire âit şu beyittir;

ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهَا إِيَابٌ - الْوَقْتُ وَالْجَمَالُ وَالشَّبَابُ

Anlamı: “Üç şey vardır ki dönüşü yoktur; zaman, güzellik ve gençlik.”¹⁶⁰

abb. Tahsis Amaçlı

Kur'an'dan karşılaştırmalı olarak vereceğimiz iki örnek bu konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Birinci örnek cennet şarabının özelliklerinden bahsetmektedir: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ “...baş ağrısı ve sarhoşluk vermeyen [bir içecek.]” [37. Saffât, 47.] Âyette müsned konumunda olan فِيهَا öne alınmış, müsned-ileyh konumunda olan غَوْل ise geriye alınmıştır. Burada müsnedin öne alınması tahsis içindir.¹⁶¹ Bu anlatımla, bir taraftan cennet içeceklerinde çarpma, baş

¹⁵⁹ Takdim-tehir bağlamında genelleme konusunun belâğatin ilgi alanına girmeyeceğini savunan bir yaklaşım için bkz. el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 367, 368.

¹⁶⁰ el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 381.

¹⁶¹ el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 378, 379.

ağrısı gibi şeylerin olmadığı ifâde edilirken, diğer taraftan da dünyâdaki içkilerde bunların olduğu dile getirilmiş olmaktadır.

Tahsîsin kattığı değeri daha iyi görmek için, anlatımı tahsîsin olmadığı bir formda yeniden tasavvur edelim: (لَا عَوَلَ فِيهَا وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ) söz bu şekliyle, içkiye âit olumsuzlukların sadece cennet içeceklerinde değil, dünyâdaki içkilerde de olmadığını ifâde etmiş olur ki bu durum hem vâkıa açısından hem de âyetin bağlamı açısından yanlıştır. Vâkıa açısından yanlıştır, çünkü mâlûm içkinin baş ağrısı ve sarhoşluk vermemek gibi bir niteliği yoktur. Bağlam açısından yanlıştır, çünkü cennet şarabının dünya içkisine olan üstünlüğü vurgulanmaktadır. Dünya şarabında da aynı özelliğin bulunduğunu belirttikten sonra cennet nimetinin üstünlüğünü vurgulaman bir anlamı kalmamaktadır.

Konumuzla ilgili bir diğer âyet, Bakara Sûresi'nin 2. âyetidir: ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ Ayette Kur'an'da şüpheyeye yer olmadığı belirtilmektedir. Ama bu ifâde edilirken bu özelliğin sadece Kur'an'da mevcut olduğunu imâ eden bir yapı tercih edilmemiş; teknik ifâdesiyle, cümle yapısı bakımından âyette müsned öne alınmamıştır. Şâyet âyetin yapısı tahsis olacak şekilde düzenlenseydi ve (ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا) (ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا) denilmiş olsaydı, Kur'an'da şüpheyeye yer olmadığı ama diğer semâvî kitaplarda (otantik şekliyle) şüpheyeye yer olduğu gibi bir anlam ortaya çıkmış olacaktı ki, âyette anlatılmak istenilen tabîî olarak bu değildir.¹⁶²

Şüphesiz takdim tehir bu hususlarla da sınırlı değildir. Soru tarzında da anlamla bağlantılı olarak takdim-tehire gidilir. Soruya konu olan husus ne ise soru cümlesinde o noktanın öne alındığını¹⁶³ hatırlatmak istiyoruz.

ac. Diğer Unsurların Takdimi

Arapçada cümle diziminde müsned ve müsned-ileyhin dışında kalan bazı unsurlar da çeşitli sebeplerden dolayı öne alınırlar.

1- Anlatımın Bozulmaması İçin:

﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ ﴾ “O anda, inancını [o güne kadar] gizlemiş olan Firavun ailesinden bir mümin [şöyle] haykırdı:” [40. Gâfir, 28.]

¹⁶² Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüha ve Efnânüha*, I. 230; Şeyh Emin, *et-Ta'birü'l-Fennî*, s. 194, 195.

¹⁶³ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüha ve Efnânüha*, I. 232, 233.

âyetinde (مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ) kısmı öne alınmasaydı, denilmek istenilenin tam tersi bir anlam ortaya çıkardı: “O anda, inancını [o güne kadar] Firavun ailesinden gizlemiş olan bir mümin [şöyle] haykırdı: (...)”¹⁶⁴

2- Kendisine Atfedilen Önemden Dolayı:

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ “*Namazda dikkatli ve devamlı olun, karşılıksız yardımda bulunun*” [2. Bakara, 43.] الصَّلَاةُ kelimesi الزَّكَاةُ’dan daha önemli olduğu için öne alınmıştır.¹⁶⁵

3- Mezkûr Durumu Tekdir İçin:

﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ﴾ “*Ama bazıları cinlere Allah’ın yanında (O’na denk) bir yer yakıştırmaya başladılar.*” [6. En’âm, 100.] Cümlemin aslı, (وَجَعَلُوا لِلَّهِ الْجِنَّ) şeklindeydi; شُرَكَاءُ öne alınmıştır çünkü maksat azarlamaktır. Mevcut hâliyle cümle bu maksadı en ideal şekilde yerine getirmektedir. Öte yandan öncelikli ve önemli maksat şirkin nefyedilmesidir. Eğer شُرَكَاءُ öne alınmamış olsaydı, karşı çıkılan durumun Allah’a şirk koşulması değil, cinlerin Allah’a şirk koşulması olduğu anlaşılabilirdi.¹⁶⁶

4- Sebep Bildirmesi Nedeniyle:

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ “*Onlar: ‘Sen kudret ve egemenlikte kusursuz ve eksiksizsin! Senin bize bildirdiğin dışında bir bilgimiz yoktur. Doğrusu yalnız Sensin her şeyi bilen, gerçek hikmet Sahibi!’ diye cevap verdiler.*” [2. Bakara, 32.] الْعَلِيمُ kelimesi الْحَكِيم’in önüne alınmıştır çünkü hikmetin kaynağı bilgidir.¹⁶⁷

5- Mertebe Nedeniyle:

﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ ﴾

“O, toprağa giren ve ondan çıkan her şeyi, gökten inen ve ona yükselen her şeyi bilir. O, tek başına, rahmet kaynağıdır, mağfiret sahibidir.” [34. Sebe, 2.] Rahmeti hepsini toplamış, mağfireti bir kısmını seçmiştir. Umûmi olan mertebe

¹⁶⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 304.

¹⁶⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 305.

¹⁶⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 306.

¹⁶⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 317.

bakımından husûsî olandan öncedir. O yüzden الرَّحِيمُ kelimesine öncelik verilmiştir.¹⁶⁸

6- Muharrik Unsur Olması Nedeniyle:

Nur Sûresi 30. âyette, mümin erkeklere zinâdan uzak durmaları emredilirken gözlerini bakılması yasak olandan çevirmelerinin önce, iffetlerini korumalarının sonra zikredilmesi bu kabildendir. ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ “İnanan erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar!” Çünkü bakılması yasak olana bakmak insanı yapılması yasak olana yani zinâyâ götürür.¹⁶⁹

7- Tâzim Nedeniyle:

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ “Kim Allah’a ve Rasûlüne itaat ederse...” [4. Nisâ, 69.] derken, Lafza-i Celâlin önce zikredilmesi tâzim nedeniyledir. Ahzâb, 56; Âl-i İmrân, 18; Mâide, 55 âyetlerinde Lafza-i Celâle öncelik verilmesi de bu sebeptedir.¹⁷⁰

8- Şeref Nedeniyle:

Âyetlerde yer alan kimi kelimelerin, yer aldıkları cümle dizimlerinde aynı dizimde yer alan eşdeğer unsurlara bir kısım özelliklerinden dolayı tercih edildiklerini belirtmiştik. Buradaki tercih sebebi ise tercih edilen kelime ya da kavramın kaynak birim nezdindeki toplumsal değerine dair müfessirin yorumundan başka bir şey değildir.

(1) Risâlet şerefinden dolayı, ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [22. Hacc, 52.] âyetinde رَسُولٍ, نَبِيٍّ den önce zikredilmiştir.

(2) İman şerefinden dolayı Kur’an’da müminler her zaman kâfirlerden önce zikredilmiştir: ﴿وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا﴾ “Madem ki, aranızda, getirdiğim habere inanan bir topluluk yanında bir de inanmayan bir

¹⁶⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 319.

¹⁶⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 321.

¹⁷⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 321.

topluluk var...” [6. A‘raf, 87.] Aynı şekilde itaatkâr olanlar âsîlerden önce zikredilmiştir. أَصْحَابُ الشَّامِ , أَصْحَابُ الْيَمِينِ den sonra zikredilmiştir.¹⁷¹

(3) İlmin şerefinden dolayı, âyette bilenler bilmeyenlerden önce zikredilmiştir: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ “De ki: ‘Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?’ ” [39. Zümer, 9.]¹⁷²

Buna dair örnekleri çoğaltmak mümkündür ve bu tespitlerin müfessirin algı ve tasavvuruna göre değişen yoruma açık sübjektif yaklaşımlar olduğunda kuşku yoktur.

b) Zikir-Hazf

Ele alacağımız konular içinden hazfin Kur’an’ın söz diziminde tâkip ettiği bir tarz/metot olması,¹⁷³ tek başına konunun önemini vurgulamak için yeterlidir kanaatindeyiz. Söz diziminde tarzı, metodu bu olan bir kitabın, zikre yer vermesi yani mûtâdının dışına çıkması ise anlatım açısından bir sebebe mebni olmalıdır. Zikir ve hazf gerek Arap dilinde gerekse Kur’an’da gelişigüzel kullanılmayan iki anlatım unsurudur. Her ikisinin de belâgat açısından çeşit ve amaçları vardır. Bunlara girmeden önce, konunun Kur’ân’ın üslûp analizine sağlayacağı katkıya dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

Nisâ Sûresi 4. âyetiyle Tûr Sûresi 19. âyeti hemen hemen aynı kelimelerle muhâtaplarına afiyetle yeme içmeleri temennîsinde bulunur. Şu kadar var ki Nisâ Sûresi’nde âyette bir kelime dikkat çeker: (مَرِيًّا). Bu kelime Tûr’da yoktur. Yiyip içme gibi sıradan gözüken bir konuda bir kelimenin eksik ya da fazla olması ilk bakışta önemsiz gibi gelebilir. Âyetlerin kullanıldıkları bağlamlar dikkate alındığında, Kur’an’ın anlatım örgüsünün ne denli dikkatli ve hassas oluşturulduğu görülmektedir. Şimdi bu husûsu söz konusu âyetler üzerinden değerlendirelim:

﴿ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيًّا ﴾ “Kadınlara mehirlerini hiçbir karşılık beklemeden verin; ama eğer onlar, kendi rızalarıyla bir kısmını size bırakırlarsa onu da boğazınıza durmadan afiyetle yeyin!” [4. Nisâ, 4.]

¹⁷¹ Bkz. Vâkıa, 27, 41.

¹⁷² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 322-323.

¹⁷³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 642.

Âyette eşleri tarafından rızaları ile verilmiş mehirlerin âfiyetle yenilebileceğinden bahsedilmektedir. Hitap dünya hayatıyla ilgili yeme içme ile alâkalıdır. Dolayısıyla yiyip içen kişinin ne yiyip içtiğine, yiyip içtiği şeylerin kendisine zarar verip vermeyeceğine dikkat etmesi gerekir. Bu yüzden (مَرِيًا) kaydıyla hazmı ve sindirimi kolay olması,¹⁷⁴ yiyene yaraması duasında bulunulmuştur. Tûr Sûresi’ndeki âyette ise hitap cennet ehline dir: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ “[Ve onlara:] ‘Yapmış olduklarınızın karşılığı olarak afiyetle yiyip için!’ [denilecektir].” [52. Tûr, 19.] Cennette yenilip içilecek şeylerin insana rahatsızlık vermesi söz konusu olmadığına göre, (مَرِيًا) kaydının konulmaması oldukça anlamlı ve Kur’an’ın bütünlüğü açısından önemlidir.¹⁷⁵

Bir diğer örnek ise Tevbe Sûresi’nin 88. âyetidir. Söz konusu âyette, Kur’ân’ın pek çok âyetinde olduğu gibi inananların mallarıyla, canlarıyla cihat yapmalarından bahsedilmektedir. Ne var ki diğer âyetlerde¹⁷⁶ bu cihadın Allah yolunda olduğu belirtilirken söz konusu âyette bu husus belirtilmemiştir: “Oysa, Elçi ve o’nunla aynı inancı paylaşan herkes (Allah yolunda) mallarıyla, canlarıyla zorlu çabalar ortaya koymaktadır.” [9. Tevbe, 88.] Bu kullanım Kur’ân’ın standart kullanımından bir sapmadır. Yani bir üslûp unsurudur. Bunun anlatıma taalluk eden yanına gelince; mealini vermiş olduğumuz âyette Hz. Peygamber’in ve etrafındaki kutlu insanların cihadından bahsedilmektedir. Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu bir cihadın Allah yolunda olmaması imkânsızdır. O yüzden diğer âyetlerde bu işin Allah yolunda yapıldığı belirtildiği halde burada gerek duyulmamıştır.¹⁷⁷ Detay denilebilecek bir noktanın Kur’ân’ın bütünündeki Hz. Peygamber’e bakışla uyum içinde olmasının, okur üzerinde Kur’an’ın kaynağının aşkınlığı konusunda açık bir etki bırakacağında kuşku yoktur.

¹⁷⁴ Kelimenin anlamı için bkz. el-Fîruzâbâdî, *el-Okyanusu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, (Çev. Mütercim Asım), el-Matbaatü’l-Osmaniyye, İstanbul 1305, I. 53.

¹⁷⁵ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 288. Burada (مَرِيًا) kelimesiyle her iki âyette de yer alan (هَنِيئًا) arasında fark olup olmadığı akla gelebilir. Zira her ikisi de anlam bakımından aynı değere sâhipse yukarıda işâret edilen anlatıma ilişkin inceliğin bir anlamı kalmamaktadır. Ebu’s-Sü’ûd Efendinin yaptığı açıklamaya göre birincisi, hazmı ve sindirimi kolay yiyecek ve içecek demektir. İkincisi ise, yiyenin tadını aldığı, lezzetine vardığı yiyecek demektir. Bkz. Ebu’s-Sü’ûd, *Îrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, II. 99.

¹⁷⁶ Bkz. 8. *Enfâl*, 72.

¹⁷⁷ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 289.

ba. Müsned-ileyhin Zikri

Meâni ve Beyân disiplinlerinde önder kabul edilen el-Hatîb el-Kazvînî, “Müsned-ileyhin terk ve zikredildiği makamlar o kadar çoktur ki tamamını derc ve kaydetmek imkânsızdır. Binâenaleyh bu keyfiyeti akl-ı selim ve tab-ı müstakim erbâbına havâle ederek en önemlilerini belirtmekle yetindik.” der.¹⁷⁸ Müsned-ileyhin zikrini gerektiren durumlar, hazfinde olduğu gibi kesin bir şekilde belirlenemediğinden¹⁷⁹ burada sadece Kur’an üslûbunun anlaşılmasına katkı sağlayacak olanlara yer vereceğiz.

baa. Sözü Uzatma Amaçlı

Hiz. Musa ile Cenâb-ı Hak arasında geçen muhâverede Hiz. Musa, Allah Teâlâ’nın ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ﴾ “O sağ elindeki nedir, ey Musa?” [20. Tâhâ, 17.] sorusuna, عَصَايَ demesi yeterli olacağı halde, Yüce Allah’la olan muhâveresini uzatmak için (هِيَ عَصَايَ) demiş, bununla da iktifâ etmemiş âsa ile ne yaptığını da açıklamıştır: ﴿ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرَبُ أُخْرَى ﴾ “[Musa]: ‘Bu benim değneğim’ dedi, ‘buna dayanırım; bununla davarıma yaprak silkelerim; ve başka işlerde de kullanırım onu.’ ” [20. Tâhâ, 18.]¹⁸⁰

Makam bazen -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- sözü uzatmanın, detaya girmenin güzel olacağı bir durum arz eder. Hiz. Musa Yüce Allah’ın âsanın mâhiyetine ilişkin sorusuna karşılık olarak, âsanın işlevini de belirterek her faniye nasip olmayacak bu konuşmayı uzattıkça uzatmış, adeta soruyu bunun için fırsat bilmiştir. Konuşulan varlığın Yüce Allah olduğu hatırlanırsa durumun tabiîliği kendiliğinden ortaya çıkar kanaatindeyiz.¹⁸¹

¹⁷⁸ el-Kazvînî, el-Hatîb, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Belâğa*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1992, s. 37; Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 86.

¹⁷⁹ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 94.

¹⁸⁰ el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 320.

¹⁸¹ Burada her şeyi bilen Yüce Yaratan’ın kuluna âsanın mâhiyetini sormuş olması, haklı olarak, zihinleri meşgul edebilir. Konuya farklı bir açıdan yaklaştığımızda, sözü uzatma sebebinin şu şekilde îzah etmemiz de mümkündür. Kanaatimizce Yüce Allah bu sâliyle, biraz sonra yılana dönüşecek olan odun parçasının, vasıfsız, sıradan bir âsa olduğunu daha önce böyle bir işleve sâhip olmadığını bizzat sâhibi olan Hiz. Musa’ya tespit ettirmek istemiştir. Benzer bir yaklaşımda bulunan ez-Zemahşerî’ye göre ise, Yüce Allah bu soruyu, kuru bir odun parçasını, dilini çıkartan bir yılana çevirmek sûretiyle meydana getirdiği şeyin büyüklüğünü Hiz. Musa’ya göstermek, değişim öncesiyle sonrası arasındaki bâriz farklılığı belirlemek ve böylece göz kamaştıran kudretine dikkat çekmek için sual buyurmuştur. Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 55.

Diyalogda görmüş olduğumuz sözü uzattıkça uzatma arzusu, Bekrî Şeyh Emin'in tâbiriyle sevgililer arasındaki duruma benzemektedir. Seven sevdiğinin yanında büyük küçük her şeyi konuşmak ister. Daha doğrusu her ikisi de; seven de sevilen de karşı tarafın kendisine ne ihtiyacı varsa anlatmasını ve konuştuğça konuşmasını arzu eder. Adeta zamanın durmasını ama konuşmanın hiç bitmemesini temennî eder.¹⁸²

Musa (as.)'nın Allah'a olan münâcatı da seven ve sevilen arasındaki bu ilişkiye benzemektedir. Musa Peygamber için, sevdiği, ilâhı, Yaratıcısı ile konuşmaktan; acele etmeden, kısa kesmeden, konuştuğça konuşmaktan daha güzel ne olabilir! Allah Teâlâ katında, peygamberlerden daha çok sevilen kim olabilir! Onları kendisine elçi olarak seçen O değil mi?¹⁸³

bab. Korku Oluşturma Amaçlı

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ 96 أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ 97 أَوْ آمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ 98 أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴾

96 “Oysa bu toplumların insanları imana erip de Bize karşı sorumluluk bilinci taşıyor olsalardı onların önünde göğün ve yerin bolluklarını açardık: ama gerçeği yalanlamaya kalktılar ve Biz de [kendi] yapıp-ettiklerinden ötürü onları kısıvrak yakaladık. 97 O halde, artık hangi toplumun insanları, azabımızın, geceleyin daha onlar uykudayken ansızın başlarına kopmayacağından emin olabilirler? 98 Yahut, artık hangi toplumun insanları, azabımızın, güpegündüz onlar [dünyayla] oyalanıp dururken başlarına kopmayacağından emin olabilirler? 99 Kim güvenlik içinde görebilir kendini, Allah'ın önceden kestirilemeyen ince tertibine karşı? Hayır, zaten tükenip gitmiş insanlardan başka kimse Allah'ın ince tertibine karşı güvenlik içinde göremez kendini!” [7. A'raf, 96-99.]

Âyette tekrar eden أَهْلُ الْقُرَى tâbiri tekrar etmeseydi de anlam aynı şekilde anlaşılırdı. Fakat makam tehdit makamıdır ve tehdit makamı bu tekrarı gerekli kılmıştır. Âyetteki anlatım alışlagelmışin dışında olan bu tekrarlar sâyesinde,

¹⁸² Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 193.

¹⁸³ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 193.

muhâtabın ve dolaylı muhâtabın üzerinde ardı ardına gelen vuruş etkisi meydana getirmiştir.¹⁸⁴

bb. Müsned-ileyhin Hazfi

Bilindiği gibi müsned-ileyh cümlelerin iki temel rüknünden bir tanesidir. Dolayısıyla cümlede yer alması zorunludur. Cümlede müsned-ileyhin hazfini gösteren bir karine varsa müsned-ileyh hazf edilebilir. Bu arada, müsned-ileyhin hazfini zikrine tercih ettirecek estetik bir unsurun da bulunması gerekir.¹⁸⁵

bba. Eylemi Öne Çıkartma Amaçlı

Kur'an-ı Kerim'de kimi zaman özneyi değil de eylemi ön plana çıkartmak maksadıyla müsned-ileyh hazf edilir. Meselâ: ﴿يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ “Yerin başka bir yere, göğün başka bir göğe dönüştürüleceği ve [bütün insanların] var olan her şeyin üstünde hükümran olan O Tek İlah’ın, Allah’ın huzuruna çıkacakları Gün [O’nun sözü gerçekleşecektir].” [14. İbrâhîm, 48.] Aynı şekilde ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ . وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ “O halde, Son Saat’i gözünün önüne getir, hesap vakti sûrunun bir tek üflemeyle ses verdiği, yeryüzünün ve dağların bir tek darbe ile yerlerinden sökülüp parçalandıkları (ânı)!” [69. Hâkka, 13, 14.] Yeri başka bir yere, göğü başka bir göğe kimin değiştirdiği, sûra kimin üfürdüğü, yeryüzü ve dağları kimin yerlerinden söküp parçaladığı önemli değildir.¹⁸⁶

bc. Müsnedin Zikri

bca. Târiz Amaçlı

Müsned kimi zaman muhâtabın anlayışına ya da hatasına târizde bulunmak maksadıyla zikredilebilir. Hz. İbrahim’e hitâben kavminin “Tanrılarımıza bunu sen mi yaptın, İbrahim?” [21. Enbiyâ, 62.] demeleri üzerine, Hz. İbrahim’in ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ﴾

¹⁸⁴ el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, I. 325.

¹⁸⁵ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 263.

¹⁸⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 268.

﴿كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ “Bu işi, belli ki, şu yapmıştır, putların en irisi yani...” [21. Enbiyâ, 63.] demesi ve müsned-ileyh olan فَعَلَهُ nün zikredilmesi bu kabildendir.¹⁸⁷

bcb. Teşvik Amaçlı

Nisâ Sûresi 95 ve 96. âyetlerinde müsned olan فَضَّلَ nin birden fazla tekrar etmesi bu amaca mâtufendir. ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ “...Allah, mallarıyla ve canlarıyla üstün çaba gösterenleri mücadeleden kaçınanlardan daha üstün bir mertebeye yüceltmıştır. Allah bütün [müminler]e nihai güzellik vaad etmiş olmasına rağmen, Allah yolunda üstün çaba gösterenleri, [kendilerine] büyük bir mükâfat [vaad ederek] mücadeleden kaçınanlardan üstün kılmıştır.”

bd. Müsnedin Hazfi

bda. Tahsis Amaçlı

﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا﴾ “De ki: ‘Rabbimin bağış ve bolluk hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, o zaman [onlara], harcıyıp tüketme korkusuyla, mutlaka sımsıkı sarılırdınız: çünkü insan gerçekten çok tamahkârdır.’ ” [17. İsrâ, 100.] Âyette kendilerine atıfta bulunulan kesimin cimrilikleri, dünya malına düşkünlükleri, müsnedin hazfiyle -ki bu ikinci bir تَمْلِكُونَ şeklinde takdir edilmiştir-dışa vurulmuş olmaktadır.¹⁸⁸

Kuşkusuz müsned ve müsned-ileyhin hazf ve zikrine dair amaçlar bunlarla sınırlı değildir. Her bağlamda, her konuda hatta kurulan her cümlede üslûp açısından farklı bir amaca hizmet eden hazf ya da zikre rastlamamız mümkündür.

¹⁸⁷ Abbâs, el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ, I. 253.

¹⁸⁸ Abbâs, el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ, I. 272, 273.

c) Târif-Tenkîr

ca. Müsned ya da Müsned-ileyhin Mârife Olması

Arap dilinde bir kelimenin mârife ya da nekra olarak kullanılması da yerine göre üslûpbilimsel bir değeri yansıtır. Bu dilde mârife olarak kabul edilen dil birimleri şunlardır: Özel isimler, zamirler, işâret isimleri, ism-i mevsuller, harf-i târif almış isimler vs. Bu bağlamda “Kelime, cümle içinde ya da en geniş anlamıyla anlatım içinde hangi gâyeye mebni olarak mârife ya da nekra gelir?” sorusu bu konunun temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Mârife olan dil birimleri grubunda saydığımız isimler, bu bağlamda kimi zaman övgü için, kimi zaman yergi için kimi zaman da anmak rûha zevk verdiği için kullanılır. İşâret isimleri ise yakın, orta ve uzak mesâfedeki varlıkları göstermek üzere kullanılırlar, tâzim, târiz, tahkir, övgü gibi işlevlere sâhiptirler. İsm-i mevsullere gelince bunlar müphem isimlerdir. Bu yüzden devamlı olarak kapalılığı izâle eden sılaya ihtiyaç duyarlar. Bu mârife öğenin de korku vermek, anlatıma vurgu kazandırmak gibi çeşitli işlevleri vardır. Şimdi her bir öğenin sâhip olduğu işleve dair örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

caa. Tâzim Amaçlı

Bazen yakın için olan işâret ismini kullanarak, bazen de uzak için olan işâret ismini kullanarak gerçekleştirilir. Burada belirleyici olan hiç kuşkusuz bağlamdır. Meselâ ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ “Gerçek şu ki, bu Kur’an o dosdoğru olan yolu göstermekte.” [17. İsrâ, 9.] âyetinde yakın için olan işâret ismi kullanılırken; ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ “Bu İlâhi kelam ki -ki üzerinde hiçbir şüpheye yer yoktur.” [2. Bakara, 2.] âyetinde ise aynı tâzim, uzak için olan işâret ismiyle sağlanmıştır. Kuşkusuz bu durumun böyle olmasını gerektiren şey, daha önce de ifâde ettiğimiz üzere bağlamdır. İlk âyette *hidâyet* zikredilmiştir. Doğru yolu gösteren Kur’an’ın, kendisine doğru yol gösterilene yakın olması için, yakın için olan işâret ismi

kullanılmıştır. İkinci âyet ise *şüpheli* nefyetmek için gelmiştir, bu da tabî olarak uzak için olan işâret ismini kullanmayı gerektirir.¹⁸⁹

Bir diğer örnek ise Kur'an'da Aziz'in karısından nakledilen, Yusuf (as.) hakkında kendisini kınayanlara hitâben söylediği şu cümledir: ﴿قَالَتْ فَلَيْسَ الَّذِي لَمْ تُنَنِّي﴾ “İşte hakkında beni kınayıp yerdiğiniz kimse!” dedi.” [12. Yûsuf, 32.] Kadın bunu derken Yusuf (as.) karşısında hazır bulunmaktaydı. Buna rağmen kendisinin ne kadar yüce ve benzerlerinden *uzak* olduğunu göstermek maksadıyla uzak için kullanılan işâret ismiyle kendisini göstermiştir.¹⁹⁰

cab. Övgü Amaçlı

En'am Sûresi 84 ila 87. âyetlerinde çeşitli peygamberler sayılır, her birinin yüce şahsiyetler olduğu belirtildikten sonra şu âyet zikredilir: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ “İşte onlar bizim kendilerine vahyi, sağlam muhakemeyi ve peygamberliği bahsettiğimiz kimselerdir.” [6. En'âm, 88.] Bu âyette yer alan *أُولَئِكَ* işâret ismiyle, bütün bu adı geçen yüce şahsiyetler övülmüştür.¹⁹¹

cac. Tahkir Amaçlı

Bu da aynı şekilde yakın için olan işâret ismiyle yapılabileceği gibi, uzak için olanıyla da yapılabilir. Müşriklerin Hz. Peygamber'e olan kinlerini ifâde için kullandıkları cümleyi Kur'an bize şu şekilde nakleder: ﴿أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ “Allah'ın elçi olarak gönderdiği bu mu?” [25. Furkân, 41.] Aynı şekilde Kur'an bize müşriklerin şu ifâdeyle Hz. Peygamber'i alaya alıp istiskal ettiklerini haber verir: ﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ “Bu mu sizin tanrılarınızı diline dolayan?” [21. Enbiyâ, 36.] Her iki örnekte de tahkir için, yakın için kullanılan *هَذَا* işâret ismi kullanılmıştır.

Aynı amaç uzak için kullanılan işâret isimleri vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Nitekim Âli İmrân Sûresi 175. âyetinde bu şekildedir: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ “Kendi dostlarından korkmayı

¹⁸⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 304.

¹⁹⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 304.

¹⁹¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 306.

içinize yerleştiren Şeytandan başkası değildir: Öyleyse onlardan değil, yalnızca Benden korkun, eğer gerçek müminler iseniz!”

cad. Diğerleri

Müsned ya da müsned-ileyhin mârife olmasının yukarıda saymış olduğumuz işlevlerin yanı sıra yergi, korku, vurgu gibi başka işlevleri de vardır. Bunlara da kısaca temas edelim. Bakara Sûresi’nde 8 ila 15. âyetlerde münâfıkların inanç noktasındaki ikiyüzlülükleri, Allah’ı ve inananları aldatmaları, kalplerinin hasta oluşu vs. zikredildikten sonra şöyle denilmiştir: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ﴾ “Hidayete karşılık sapıklığı satın almış olalar onlardır ama ne bu ticaretleri kendilerine fayda sağlamış, ne de başka bir şekilde hidayet bulmuşlardır.” [2. Bakara, 16.] Münâfıklara yönelik bu tavsif ﴿أُولَٰئِكَ﴾ işâret ismiyle yergi dolu bir mâhiyet arz etmiştir.¹⁹²

Mârife bir dil ögesi olan ism-i mevsulün de bazı işlevleri vardır. Bunlardan bir tanesi de anlatıma korku katmaktır: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا غَشِيَهُمْ﴾ “Firavun da ordularıyla peşlerine düştü. Derken kendilerini denizden saran sarıverdi...” [20. Tâhâ, 78] Âyette ism-i mevsulün anlatıma kattığı değeri başka hiçbir dil unsurunun katması mümkün değildir. Âyette sanki şöyle denilmektedir: “Denizden onları öyle bir şey sardı ki şiddetinden ya da çokluğundan dolayı tavsîfi imkânsızdı.” Lût (as.)’un kavmi hakkında yapılan şu tavsif de aynı şekildedir: ﴿فَغَشَّاهَا مَا غَشَّى﴾ “Onları kaplayan kapladı.” [53. Necm, 38.]¹⁹³ Burada resmin kalan kısmı okurun hayal gücüne bırakılarak anlatıma bir tür kapalılık, bilinmezlik katılmıştır.¹⁹⁴

Yerine göre ism-i mevsul anlama vurgu katar: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ﴾ “Evinde bulunduğu kadın kendisiyle birlikte olmak istedi.” [12. Yûsuf, 23.] Âyette anlatılmak istenilen Hz. Yusuf’un iffeti ve nezâhatidir. İsm-i mevsulün kullanılması en ideal şekilde bu amacı yerine getirmiştir. Dikkat edilirse âyette ﴿وَرَاوَدَتْهُ امْرَأَةٌ عَزِيزٌ﴾ “Aziz’in karısı kendisiyle birlikte olmayı arzuladı.” denmemiş, yerine ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ﴾ denmiştir. Bu tercihin anlatıma kattığı değer şudur: “ ‘Evinde

¹⁹² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 306, 307.

¹⁹³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 308; Şeyh Emin, *et-Ta’bîr’l-Fennî*, s. 194, 195.

¹⁹⁴ Bedevî, *min Belâğati’l-Kur’an*, s. 108.

bulunduğu kadın' demekle, Hz. Yusuf'un her an kadının evinde olduğu, kadınla aralarında herhangi bir engelin bulunmadığı, kısaca ortamın uygunsuz teklife icâbetin kolay olduğu bir ortam olduğu belirtilmektedir. Bütün bunlara rağmen Hz. Yusuf'un (مَعَاذَ اللَّهِ) demesi ise, ne denli yüksek bir nezâhet ve iffete sâhip olduğunu göstermektedir.¹⁹⁵

cb. Müsned ya da Müsned-ileyhin Nekra Olması

Arapçada cümlelerin iki temel unsuru olan müsned ve müsned-ileyhin mârife olmasının anlatıma ne tür bir değer kattığını gördük. Şimdi de *nekra* olması hâlinde ne tür üslûpbilimsel değerler katacağına göz atalım.

cba. Karakteristik Belirtmesi

﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴾ “Nerede olursanız olun, ölüm gelip sizi bulacaktır, göğe yükselen kulelerde olsanız bile.” [4. Nisâ, 78.] Âyette بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ yükselen kuleler tâbirinin nekra olarak gelmesi, bu kulelerin nevi şahsına münhasır olduğunu göstermek içindir.¹⁹⁶ Kuşkusuz bu, okur üzerinde etki bırakacak türden, üstelik kelime dışı unsurların yansıttığı bir ayrıntıdır.

cbb. Tâzim Belirtmesi

Sâd Sûresi 29. âyette yer alan şu ifâdeye nekranın tâzim anlamı kattığı da oldukça açıktır: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [Ey Muhammed!] Sana indirdiğimiz öyle kutsal bir kitap ki insanlar onun mesajı üzerinde iyice düşünsünler ve akıl-iz‘ân sahipleri ondan ders alsınlar diye sana indirdik.” Bazen de iki işlevi birden görür, hem tâzim hem de çokluk ifâde eder. ﴿ وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ ﴾ “Seni yalanlarsa unutma ki senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı.” [35. Fâtır, 4.] Âyette (رُسُلٌ) kelimesinin nekra kullanılması hem tâzim hem de çokluk göstermek içindir.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Bedevî, *min Belâğati'l-Kur'an*, s. 108; Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 308, 309.

¹⁹⁶ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 330.

¹⁹⁷ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 330. Krş. Bedevî, *min Belâğati'l-Kur'an*, s. 102, 103.

cbc. Azlık Belirtmesi

﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ ﴾ “ve kullarım arasında hakkıyla şükredenler çok azdır.” [34. Sebe, 13.] Müsned konumunda olan (قَلِيلٌ) kelimesinin nekra gelmesi azlık belirtmesi içindir.¹⁹⁸ Azlık belirten bu göstergenin az kelimesine gelmiş olması ise anlatıma derinlik katmaktadır. Mütenebbî’nin şu beyti de konumuza örnek teşkil etmektedir:

فَيَوْمًا بِخَيْلٍ تَطْرُدُ الرُّومَ عَنْهُمْ – وَ يَوْمًا بِجُودٍ يَطْرُدُ الْفَقْرَ وَ الْجَدْبَا

Anlamı: “Gün olur bir atla Rumları kovar, gün olur az bir cömertlikle fakirlik ve kıtlığı kovar.”¹⁹⁹ Beyitte yer alan خَيْلٍ ve جُود kelimelerinin nekra kullanılmaları, azlığı göstermek içindir. Şâir, övdüğü şahsın bu kadar az şeyle bu kadar önemli işleri başardığını söylemekle övgüsünü derinleştirmektedir.

d) Kasır

Kasır, bir şeyin başka bir şeye özel bir yolla tahsîsi demektir.²⁰⁰ Kasrın, maksûr ve maksûr-aleyh olmak üzere iki rûknü vardır. Bu rûkûnleri göstermek üzere iki misal verelim: إِنَّمَا الشَّاعِرُ الْبُحْتَرِيُّ “Şâir (dediğin) Buhturi’dir.” cümlesinde şâirlik sadece Buhturi’ye tahsis edilmiştir. Şâirlik maksûr, Buhturi maksûr-aleyhtir. Diğer bir örnek مَا الْجَاهِظُ إِلَّا كَاتِبٌ “Câhız sadece bir yazardır.” Burada Câhız maksûr, yazarlık maksûr-aleyhtir.²⁰¹

Belâgat bilginleri kasrı, maksûr ve maksûr-aleyh dediğimiz tarafları yönünden bir taksime tâbi tutmuşlar ve sıfatın mevsûfa kasrı ile mevsûfun sıfata kasrı şeklinde ikiye ayırmışlardır. Yukarıda vermiş olduğumuz örnekler üzerinden devam edersek إِنَّمَا الشَّاعِرُ الْبُحْتَرِيُّ örneğinde şâirlik bir sıfat, Buhturi de mevsûftur. Bu cümle sıfatın mevsûfa kasrına örnektir. مَا الْجَاهِظُ إِلَّا كَاتِبٌ örneğinde ise Câhız’ı yazarlığa tahsis ettik. Bu da mevsûfun sıfata kasrıdır.²⁰²

Kuşkusuz bunların her birinin kullanılacağı kendine mahsus makam ve durumlar vardır. Hiçbiri rastgele ve bir diğerrinin yerine kullanılmaz. İslâm tarihinin

¹⁹⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 330.

¹⁹⁹ el-Mütenebbî, *Divanü’l-Mütenebbî*, I. 63.

²⁰⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 358; Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 188.

²⁰¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 359, 360.

²⁰² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 361, 362.

ileri gelen komutanlarından bahsedilen bir ortamda, konu hangisinin askerî dehâsının daha yüksek olduğuna geldiğinde makam şöyle dememizi gerektirir. *إِنَّمَا الْقَاعِدُ صَلَاحُ الدِّينِ* “Salahaddin’den başka komutan yoktur.” Ama konumuz Salahaddin’in *hangi vasfının* daha öne çıktığına dair bir konuşmaysa; şâirliği mi daha öndedir, âlimliği mi, komutanlığı mı? O takdirde makam şöyle demeyi gerektirir *إِنَّمَا صَلَاحُ الدِّينِ قَاعِدٌ* “Salahaddin her şeyden önce bir komutandır.”

Kasır, vâkıa îtibâriyle de hakîkî ve izâfî kasır olma üzere iki kısma ayrılır. “Son peygamber Hz. Muhammed’den başkası değildir.” dediğimizde bu cümledeki kasır hakîkî bir kasırdır, çünkü realite böyledir. Ama “Mütenebbî’den başka şâir yoktur.” dediğimiz zaman, tarih ve vâkıa bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu izâfî bir kasırdır. Aynı şekilde âyette ifâde edilen, *﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾* “Muhammed yalnızca bir elçidir.” [3. Âlü İmrân, 144.] ifâdesi de böyledir. Çünkü Hz. Muhammed yalnızca elçi değildir, o aynı zamanda bir komutan, bir kul, eş ve babadır da...²⁰³

“Allah’tan başka yaratıcı yoktur.” anlamındaki (*لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ*) sözü de hakîkî kasırdır. Çünkü bu sözümüzle yaratma işini yalnızca Allah’a hasretmiş olduk ve Allah’tan başka da yaratıcı yoktur. (*إِيَّاكَ نَعْبُدُ*) sözümüz de hakîkî kasırdır. Çünkü O’ndan başkasına ibâdet etmiyoruz. Ayrıca bu iki örnekte de kasır, sıfatın mevsûfa kasırdır; ilk örnekte yaratma sıfatı Allah Teâla’ya, ikinci örnekte de ibâdet yine yüce Allah’a tahsis edilmiştir. Sıfatın mevsûfa kasrı olduğu halde izâfî olan kasırlar da vardır. *إِنَّمَا الشَّهِيدُ جَعْفَرٌ* “Cafer’den başka şehit yoktur.” gibi. Kasır hâliyle izâfîdir, çünkü onun dışında da şehit vardır. Burada örnekleri çoğaltmamız mümkündür. *إِنَّمَا* “İbn Rüşd *إِنَّمَا ابْنُ الرُّشْدِ فَيَلْسُوفُ* “Allah yalnızca Râzıktır.” dediğimizde veya sadece filozoftur.” dediğimizde, mevsûfu sıfata kasretmiş oluruz. Örneklerin tamamında kasır, izâfî kasırdır. Çünkü Allah yalnızca Râzık değildir, aynı zamanda Hâliktir, Âlimdir, Kâdirdir, Mâliktir de... İbn Rüşd de yalnızca filozof değildir, fakihtir, kelamcıdır da... Verilen örneklerden ortaya çıkan şu ki, mevsûfun sıfata kasrı olduğu halde hakîkî olan bir örneğe rastlamadık. Çünkü hiçbir mevsûfun sadece tek bir niteliği bulunmaz!

²⁰³ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 362.

Sonuç olarak sıfatın mevsûfa kasrı hakîkî olabileceği gibi izâfî de olabildiği halde, mevsûfun sıfata kasrı sadece izâfî olabilmektedir.²⁰⁴ Manastırlı Rifat bunu şöyle dile getirir: “*Mevsûf mahz-ı hakîkatle sıfat üzerine kasredilirse, sıfat-ı sâirenin o mevsûftan külliye nefyi lâzım gelmekle, kasrın bu nevi muhâl addolunur. Çünkü meselâ bir zâtın yalnız kitâbetle mevsûf olup da başka sıfatlarla mevsûf olmadığı kast olunarak, ‘Falan ancak kâtiptir.’ denildiği vakit, mevsûf olan zât sıfatı olan kitâbet üzerine kasredilip kıyâm, kuûd gibi evsâfa varıncaya kadar, bilcümle sıfatlardan nefyedilmesi gayr-i mümkün olacağına yani dünyada bir şeyin yalnız bir sıfata kasrıyla andan sâire sıfatların külliye nez’i kâbil olamayacağına binâen bu gibi kasırlar muhal nevindedir.*”²⁰⁵

Kasır, kendileriyle görüş birliği içinde olduğumuz, aynı kanaatleri paylaştığımız muhâtaplarımızla konuşurken başvurduğumuz, kullandığımız bir ifâde şekli değildir kuşkusuz. Kasır üslûbunu kullandığımız muhâtap, duruş îtibâriyle ya bizim savunduğumuz görüşün aksini savunan birisi olacaktır ya o konuda şüphe içinde olan yahut da o konuda birden fazla görüşe sâhip birisi olacaktır. Muhâtabımız eğer savunduğumuz görüşün aksini savunuyorsa bu durumda kullanacağımız kasra, *kasr-ı kalb*; savunduğumuz husûsa dair şüphe içindeyse kendisine karşı kullanacağımız kasra, *kasr-ı tayin*; o konuda birden fazla görüşe sâhipse ona karşı kullanacağımız kasra da *kasr-ı ifrâd* denilir.²⁰⁶ Bir hokkanın gümüş olduğunu iddia eden birisine, “Bu hokka gümüş değildir, platindir.” dememiz kasr-ı kalbe, bir tarağın ağaç veya kemikten olduğunda müteredit olan birisine, “Bu tarak ağaçtır, kemik değildir.” dememiz kasr-ı tâyine örnektir.

Kasrın bu türünde tereddütte kalınan sıfatlar arasında özel bir münâsebet bulunması şarttır. Kasr-ı ifrâda örnek olarak ise bir zâtın hem yazar hem de şâir olduğunu düşünen bir kimseye, “Falan zât yalnızca şâirdir.” dememizi verebiliriz.

﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ “*Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir.*”

[5. Mâide, 75.] âyetindeki kasır, kasr-ı kalptir. Zira Hz. Mesih’in insanüstü bir varlık olduğuna inanan bir anlayışa yönelik söylenmiştir. Nitekim âyetin devamında, “*Diğer bütün peygamberler o’ndan önce gelip geçti; o’nun annesi, hakikatten asla*

²⁰⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 363, 364; Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 190, 191.

²⁰⁵ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 190, 191.

²⁰⁶ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 364; Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 191, 192.

sapmamış olan biriydi; ve onların ikisi de diğer ölümlüler gibi yiyeceklerle beslenirdi.” ifâde edilmiştir. Nitekim Muhammed Esed’e göre bu pasajın anlamı, “Hz. İsa’nın kendisinden önce yaşamış diğer bütün peygamberler gibi sadece bir fânî olduğu ve Hz. Meryem’in kendisinin hiçbir zaman ‘Allah’ın annesi’ olduğunu iddia etmediğidir.”²⁰⁷

Bu bağlamda kasrın anlatıma kattığı değer, Mesih’in belirtilenin aksine bir varlık olduğuna inanan bir anlayışa cevap niteliğindedir. Ayrıca zihinleri bu anlayışın ileride tashih edileceği hususuna hazırlamaktır.

Yüce Allah’ın, kendilerine temiz olan yiyecekleri haram kılanlara yönelik şu sözü de bu kabildendir. ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ﴾ “De ki: ‘Doğrusu, Rabbim, yalnızca, açık ya da gizli, utanç verici davranışları, günahın her çeşidini, başkasının elindekine haksız yere göz dikmeyi, Allah’tan başkasına - hakkında hiçbir delil indirmedeği halde- tanrısallık nitelikler yakıştırmayı ve bilmediğiniz şeyi Allah’a izafe etmenizi yasaklamıştır.’ ” [7. A‘raf, 33.] Âyet, muhâtabın îtikâdındaki hükme aykırı tahsiste bulunduğu için kasr-ı kalbe örnektir.²⁰⁸

Kasır yapmanın farklı yolları vardır. Kasır *إِنَّمَا* başta olmak üzere, *إِلَّا* ve *مَا*, atıf harfleri olan *لَكِنْ* – *بَلْ* – *لَا* ile ve takdim tehirle yapılır. Bu kasır kalıpları arasında bazı farklar bulunmaktadır. Meselâ *إِنَّمَا* ile yapılan kasır, *muhâtabın konuyu inkâr etmediği ve câhili olmadığı veya böyle olmadığı halde böyle kabul edildiği (bu konuma indirgendiği) durumlarda kullanılırken*, *إِلَّا* ve *مَا* ile yapılan kasır, *muhâtab konuyu inkâr ettiği ve câhili olduğu durumlarda veya bu konuma indirgendiği durumlarda kullanılır*. Kasrın kullanına dair bu özelliğin, metnin oluşum sürecinde muhâtabın tavrının çözümlenmesinde büyük katkılar sağlayacağında kuşku yoktur.²⁰⁹

Şimdi örnekler üzerinde bunu göstermeye çalışalım. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ “Bütün müminler kardeşler.” [49. Hucurât, 10.]; ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ “Sizin malınız mülkünüz ve çocuklarınız, sadece bir sına ve bir ayartma aracıdır.” [64. Teğâbün,15.]; ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ﴾ “Bu dünya hayatı, bir oyundan ve geçici bir

²⁰⁷ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, (Çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İşaret Yay., İst. 1997, s.

207.

²⁰⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 365, 366.

²⁰⁹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 372.

eğlenceden ibarettir.” [47. Muhammed, 36.] Bu âyetlerin hiçbirinde muhâtaplar dile getirilen gerçekleri inkâr etmemektedir, çünkü mümindirler.²¹⁰ ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ﴾ (Meryem onu görünce): ‘Senden, O kuşatıcı rahmet ve esirgeme Sahibi’ne sığınırım!’ dedi, ‘Eğer Allah’tan korkup haramdan sakınan bir kimse isen, bana yaklaşma!’ (Melek): ‘Ben yalnızca Rabbinin bir elçisiyim’ dedi.” [19. Meryem, 18, 19.] Âyette kasır إِمَّا ile yapılmıştır. Hz. Meryem, her ne kadar bu hakîkatten habersiz olup inkâr da etse, inkâr etmeyen ve habersiz olmayan bir kimse konumuna getirilmiştir.²¹¹

Kur’ân-ı Kerim’de münâfıkların ağızından yapılan şu nakil de yine bu şekildedir. Münâfıklar, kendilerine “Fesat yaymayın!” denilmesi karşısında şöyle demişlerdir: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ “Biz sadece ıslah edicileriz!” [2. Bakara, 11.] Dikkat edilirse münâfıklar مَا نَحْنُ إِلَّا مُصْلِحُونَ dememişlerdir. Zira bu meselenin bedîhî bir mesele olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bu yapı kullanılmış olsaydı, münâfıkların, yapmış oldukları bu işin herkes tarafından bilinen bir iş olduğunu ifâdeye çalıştıkları üslûba yansıtılmış olmazdı. Münâfıklar meseleyi bedîhî kabul etmelerinden dolayı, muhâtaplarını inkâr etmeyen konumuna indirmiş olmaktadır.²¹²

Kavmi, ölümlü birisi olduğu gerekçesiyle Salih Peygamber’in peygamberliğini kabul etmemiş ve bu iddiayı dile getirdiği için de kendisinin büyülenmiş olduğunu üstelik bu durumun gayet âşikâr olduğunu belirtmiştir. Bu itham, hâliyle bir peygamberin hiçbir şekilde kabul edemeyeceği bir durum olduğu hâlde, kavminin bu durumu sanki çok açık bir gerçekmiş gibi ifâde ettiğini Kur’ân’ın ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾ [Salih’in kavmi:] ‘Sen mutlaka büyülenmiş birisin!’ dediler.”²¹³ [26. Şuarâ, 153.]

İمَّا yapısının bir özelliği de kasrın yanı sıra târiz ifâde ediyor olmasıdır. ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ “Allah’tan ancak âlim kulları korkar.” [35. Fâtır, 28.] Burada belirtilmek istenilen sadece âlimlerin Allah korkusu olmayıp, ilmî meselelere vâkıf oldukları halde, mâlûmat sâhibi oldukları halde Allah’tan korkmayan

²¹⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 372.

²¹¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 373, 374.

²¹² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 374; Bedevî, *min Belâğati’l-Kur’an*, s. 123.

²¹³ Bedevî, *min Belâğati’l-Kur’an*, s. 124.

kimselerin âlim olmadığı gerçeğidir. ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ “Ancak yalnızca akıl-iz’ân sahipleri bunun farkındadır” [39. Zümer, 9.] Burada إِنَّمَا yapısı, sözün içeriğini aktarmanın yanı sıra kâfirleri “akıllarını kullanmadıkları için” yermek gibi bir fonksiyonu da icrâ etmektedir.²¹⁴

مَا ve لَا ile yapılan kasma gelince; bunların muhâtabın câhili olduğu ve habersiz olduğu konularda kullanıldığını belirtmiştik. Hz. Mesih’in peygamber olduğunu inkâr eden, onun ötesinde bir varlık olduğunu zannedenlere hitâben şöyle buyurmuştur: ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ “Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir.” [5. Mâide, 75.]

Muhâtap münkir ve cahil olmadığı hâlde bu konuma indirgenmesine örnek olarak ise Âli İmrân Sûresi 144. âyetini verebiliriz. ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ “Muhammed yalnızca bir elçidir.” Bu âyet Uhud Savaşı’nda nâzil olmuştur. Söz konusu savaşta Hz. Peygamber’in öldürüldüğü söylentisinin yayılması üzerine, sahabe bu durumu kabullenmemiştir. Hz. Peygamber’in bir insan olduğunu bildikleri hâlde böyle davranmakla sanki insan olduğunu inkâr etmiş gibi olmuşlardır. Bu yüzden ifâde إِنَّمَا ile değil de مَا ve لَا ile kurulmuştur.²¹⁵

e) Fasl-Vasl

Fasl ve vasl konusunun üslûp açısından önem arz eden tarafı, cümleler arasındaki anlam ilişkisini konu alan bir bahis olmasıdır. Anlatımın en temel birimi olarak kabul edilen cümleler arası ilişkinin tespiti, kuşkusuz anlatımla ulaşılmak istenilen amacın en temel yapı taşıdır. Bu konunun bilinmesi hâlinde, aralarında bağlantı bulunmayan cümlelerin vav (و) harfiyle niçin birbirlerine atfedildikleri veya edilmedikleri Arap olmayan okur zihninde cevabını bulmuş ve dolayısıyla anlam vuzûha kavuşmuş olacaktır. Meşhur filolog Ebû Ali el-Fârisî’nin, “Belâgat nedir?” sorusuna “Vasl ve fasl bilmektir.” şeklindeki cevâbı, klasik belâgat açısından konunun önemini vurgulayan oldukça çarpıcı bir cevaptır.²¹⁶

²¹⁴ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 377; Bedevî, *min Belâğati’l-Kur’an*, s. 124.

²¹⁵ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 375.

²¹⁶ Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 185.

Vasl, sözü meydana getiren cümlelerin vav (و) vb. bir harfle birbirine bağlanması/atfedilmesidir. Fasl ise bu atfın terkedilmesi²¹⁷ yani sözü teşkil eden cümlelerin atıf edatları ve rabitalarla birbirlerine bağlanmayıp ayrı ayrı getirilmeleridir. Cümleler arasında tam bir bağlantı olması, cümleler arasında kısmî bir bağlantı olması, cümlelerin birbirinden tam olarak bağımsız olması ve nihâyet cümlelerin birbirinden kısmî olarak bağımsız olması gibi durumlar faslı gerektiren durumlardır. Şimdi bunlar üzerinde kısaca duralım.

ea. Faslı Gerektiren Durumlar

eaa. Cümleler Arası Tam Bağlantı

Cümleler arasında tam bir irtibat olması derken, ikinci cümlelerin birincisiyle tam bir bağlantı içinde olması kastedilmektedir. Bu ise ikinci cümlelerin birincisini pekiştirmesi, ikinci cümlelerin birinciden bedel olması ve ikinci cümlelerin ilk cümleden atf-ı beyân olması gibi değişik şekillerde olur:

(a) İkinci Cümlelerin Birinciye Pekiştirmesi: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ “Unutma ki hakikati inkâra şartlanmış olanlar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez: Onlar inanmazlar.” [2. Bakara, 6.] Âyetteki ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ cümlesi, bir önceki cümleyi ﴿ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ pekiştirmek için gelmiştir. Çünkü ilk cümlelerin anlamı, “*uyarıp uyarmaman birdir*” şeklinde olup, bir yerde iman etmeyeceklerini ifâde etmektedir. Binâenaleyh ikinci cümle olan (لَا يُؤْمِنُونَ) “Onlar inanmazlar.” anlamı ziyâdesiyle pekiştirmek için gelmiştir.

Bir diğer örnek şâir Mütenebbî'nin şu beytidir:

وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مِنْ رُوَاةٍ قَصَائِدِي – إِذَا قُلْتُ شِعْرًا أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُنْشِدَا

Anlamı: “*Felek, kasîdelerimi rivâyet eden râvîlerinden başka bir şey değildir; ne zaman şiir söylesem, onu okumaya başlar.*” Feleğin şâirin râvîlerinden olması demek, onun şiirlerini okuması demektir. Bu anlamı ise ikinci mısra olan

²¹⁷ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2002, s. 196.

ikinci cümle vermekte daha doğrusu pekiştirmektedir. Her iki örnekte de ikinci cümle birincisini pekiştirdiği için faslı gerektiren bir durum söz konusudur.²¹⁸

(b) *İkinci Cümlelerin Birinciden Bedel Olması*: Bedele niçin gerek duyulur? Bedelin anlama ne tür bir değer kattığı sorulduğunda şunları söyleyebiliriz: Bedelden oluşan cümle yapısı, anlatımla ortaya konulmak istenilen amacı daha iyi belirtir. Bu tür cümleler bir taraftan kendisinden beklenen fonksiyonu icrâ ederken, diğer taratan birinci cümlelerin önemine atıfta bulunur.

Bilindiği gibi belâğatin ilgi alanına giren bedel, bedel-i iştimâl ve bedel-i ba'z'dır. *Bedel-i ba'z*, mübdelin mübdel-minhden bir parça olduğu bedel türüdür. “Ekmeğin üçte birini yedim.” dediğimiz zaman, üçte bir kavramı, mübdel-minhin yani bütünün bir parçasıdır. “Çocuğun en çok yüzünü beğendim.” dediğimizde yüz”çocuk kavramının içine dâhildir, ondan bir parçadır. Çünkü yüzü olmayan bir çocuk tasavvur olunamaz. Konuya Kur'an'dan bir örnek vermemiz gerekirse

﴿ يَسْأَلُكُمْ سَوَاءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ ﴾ “Ve oğullarınızı boğazlayıp sizi azapların en kötüsüne uğratan...” [2. Bakara, 49.] Âyette belirtilen erkek çocukların boğazlanması, azaba uğratmanın bir parçasıdır. Bu bedel ilişkisinden dolayı, iki cümlelerin arası açılmış, vasl edatı kullanılmamıştır.²¹⁹

Bedel-i iştimâlde ise mübdel minh, bedel kavramına dâhil değildir. “Halid’in görüşünü beğendim.”, “Ömer’in cesareti hoşuma gitti.” dediğimiz zaman, *görüş* ve *cesaret* mübdel-minhe dâhil değildir. Çünkü biz Halid'i ve Ömer'i bunlar olmaksızın tasavvur edebiliriz. Konuya Kur'andan şu âyeti örnek verebiliriz: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَفْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنِ لَا يُسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ “Kentten en uzak ucundan bir adam koşarak geldi ve ‘Ey kavmim!’ dedi, ‘Bu elçilere uyun! Sizden hiçbir karşılık beklemeyen ve kendileri doğru yolda olan bu kimselere uyun!’ ” [36. Yâsîn, 20, 21.] Âyette yer alan ﴿ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴾ cümlesi, ﴿ اتَّبِعُوا مَنِ لَا يُسْأَلُكُمْ أَجْرًا ﴾ cümlesinden bedeldir. Bu yüzden de iki cümle arasında atıf edatına yer verilmemiştir.²²⁰

²¹⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 405, 406, 408.

²¹⁹ Bkz. Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 409.

²²⁰ Bu bedel cümlesi, birinci cümlelerin hedeflemiş olduğu, peygamberlere uymaya teşvik amacına hizmet etmektedir. Çünkü peygamberlerin bir karşılık beklentisi içinde olmadıklarının belirtilmesi, karşı tarafı onlara tâbi olmaya teşvik edecek bir husûsiyettir. Dolayısıyla birinci cümleyle hedeflenen amaca ikinci cümle hizmet etmektedir. Buradaki bedel, bedel-i iştimâldir. Zira “bir karşılık

(c) *İkinci Cümlelerin Atf-ı Beyân Olması*: Atf-ı beyân bedelle çok yakın bir kavramdır. Atf-ı beyânın açıklık getirmek gibi bir görevi vardır. ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ “O kendi arzu ve hevesine göre konuşmaz: Onun söylediği ilahî vahiyden başka bir şey değildir.” [53. Necm, 3, 4.] âyetinde ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ cümlesi, ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ cümlesini tavzih etmektedir. Bir diğer örnek ise Ebu’l-Alâ el-Mearrî’nin şu beytidir:

النَّاسُ لِلنَّاسِ مِنَ بَدْوٍ وَحَاضِرَةٍ – بَعْضٌ لِّبَعْضٍ وَإِنْ لَمْ يَشْعُرُوا خَدَمُ

Anlamı: “İnsanlar kimi bâdiyeden, kimi şehirden, farkında olmasalar da birbirlerine hizmet etmektedirler.” Beyitteki بَعْضٌ لِّبَعْضٍ ifâdesi, النَّاسُ لِلنَّاسِ ifâdesini beyân etmektedir.²²¹

eab. Cümleler Arası Kısımlî Bağlantı

İkinci cümlelerin, birinci cümleden anlaşılabilir bir soruya cevap olması durumunda iki cümlelerin arasının açılması (faslı) gerekir. İlk cümlede soru açıkça belirtilmiş olabilir. Nitekim bunun örneklerini Kur’ân-ı Kerim’de sıkça görmek mümkündür. Örneğin Yusuf Sûresi’nde, Hz. Yusuf’a atfedilen bir cümlede kendisi şöyle demektedir: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ “Yine de ben kendimi bütünüyle temize çıkarmaya çalışmıyorum; çünkü Rabbimin acıyıp esirgediği kimseler hariç, insanın kendi benliği de onu kötülüğe sürükleyebilir.” [12. Yûsuf, 53.] Âyetteki ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي﴾ sözü, “Yine de ben kendimi bütünüyle temize çıkarmaya çalışmıyorum.” dan anlaşılan “acaba niye?” şeklindeki muhtemel bir soruya cevap olarak gelmiştir. Dolayısıyla arada atıf edatı yoktur.²²²

Bir diğer örnek ise Bakara Sûresi 6. âyetidir. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “Unutma ki hakikati inkârâ şartlanmış olanlar için kendilerini uyarıp uyarmaman fark etmez: Onlar inanmazlar.” [2. Bakara, 6.] sözünü duyan/okuyan bir kimsenin aklına gelebilecek; “Acaba uyarın Hz. Peygamber gibi bir kimse olduğu halde niçin iman etmezler?” şeklindeki muhtemel bir soruya cevap

beklememek” risâlete dâhil bir husus değildir. Peygamber, bilindiği üzere Allah’ın risâletini tebliğ etmek üzere gönderilen kimse demektir. Bkz. Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 410.

²²¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 411. Krş. Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, I. 187.

²²² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 412.

olarak şöyle denilmiştir: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ “Allah onların kalplerini mühürlemiştir.”²²³

eac. Cümlelerin Bağımsız Olması

Faslı gerektiren hususlardan bir diğeri de iki cümle arasında tam bir bağlantısızlık olmasıdır. Bu ya cümlelerin haber ve inşâ bakımından uyumsuz olmaları yahut da aralarında ortak bir noktanın bulunmaması şeklinde olur. ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ “O halde, onlara karşı toplayabildiğiniz kadar kuvvet ve binek hayvanı hazır edin ki bununla hem Allah’ın, hem sizin düşmanınız olan bu insanları, hem de sizin bilmediğiniz ama Allah’ın bildiği başkalarını yıldırıp caydırabilesiniz.” [8. Enfâl, 60.] âyetinde (وَأَعِدُّوا) cümlesi inşâî cümle iken, (تُرْهِبُونَ) cümlesi haberî cümledir. Bu yüzden cümleler arasında atıf edatı kullanılmamıştır.

Bir diğör örnek ise Ebu’l-Atâhiyye (d.748-ö.825)’nin şu beytidir:

يَا صَاحِبَ الدُّنْيَا الْمُحِبَّ لَهَا – أَنْتَ الَّذِي لَا يَنْقُضِي تَعَبُهُ

Anlamı: “Ey dünyâya dost olan, ona sevgi duyan, sen yorgunluğu hiç bitmeyecek bir kimsesin.” Beyitteki يَا صَاحِبَ الدُّنْيَا şeklindeki cümle bir inşâ cümlesi, أَنْتَ الَّذِي şeklinde başlayan cümle ise bir haber cümlesidir. Bu yüzden aralarına her hangi bir atıf edatı gelmemiştir.

Öte yandan aralarında haber ve inşâ yapısı bakımından bir uyumsuzluk olmadığı halde, anlamca ortak bir nokta bulunmayan cümlelerde de fasla gidilir. Örnek:

إِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ – كُلُّ امْرِئٍ رَهْنٌ بِمَا لَدَيْهِ

Anlamı: “Kişi kalbi ve dilinden ibârettir. Herkes elindekinin rehinidir.” Her iki cümle arasında ortak bir nokta bulunmamaktadır.²²⁴

²²³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 413.

²²⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 418, 419.

eb. Vaslı Gerektiren Durumlar

eba. Haber ve İnşâ Uyumu

Kelime ya da cümleler arasında atıf yapılabilmesi için, atıf yapılacak unsurlar arasında hükümde ortaklık ya da *cihet-i câmia* bulunması gerekir. Cihet-i câmia, atıf yapılacak unsurları (matûf ile matûf aleyhi) zihninde cemedecek bir alâka ve münâsebet demektir. Hükümde iştirâk müfredâtın atfında olursa, iki şeyin bir fiilde veya iki sıfatın bir yerde birleşmesi şeklinde olur. Misal: “Hasan ve Hüseyin geldi.” cümlesinde iki şey bir fiilde birleşmiştir. “Hasan ve Hüseyin güzeldir.” cümlesinde ise, iki şey bir sıfattan birleşmiştir. “Hasan geldi ve gitti.” ile “Hasan şâir ve yazardır.” cümlelerinin birincisinde iki fiil bir yerde; ikincisinde ise iki sıfat bir isimde ortak olmuştur.²²⁵

Asıl konumuz olan cümlelerin atfında ileri sürülen ortaklık ise cümlelerin haberî ve inşâî olma noktasında ortak olmaları şeklindedir. Yani birbirine atıf olacak cümlelerin birisinin ihbârî, diğerinin inşâî olmayıp her ikisinin de ya ihbârî veya inşâî olmasıdır. Meselâ: “Bu gün falan geldi ve filan gitti.” ile “Burada falan güzel ve filan çirkindir” sözlerindeki cümlelerin birbirine atfı uygun olduğu halde, “Çarşıya git ve Ahmet geldi.” ile “Falan güzeldir ve filan gitsin.” şeklinde birisi ihbârî diğeri inşâî olan cümlelerin atfı uygun değildir.²²⁶

Konuya dair Kur’an’dan örneklerle gelirsek: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ “Bakın, öteki dünyada gerçek erdem sahipleri nimetler içinde bulunacaklar, kötü ruhlular ise yakıcı bir ateş içinde...” [82. İnfitâr, 13, 14.] Âyette yer alan her iki cümle de haberî olduğu için vasl söz konusudur. Öte yandan Hadîd Sûresi 7. âyetinde ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ “Allah’a ve Elçisi’ne inanın ve O’nun size emanet olarak tevdi ettiği şeylerden başkaları için harcayın!” Âyette yer alan آمِنُوا ve أَنْفِقُوا cümlelerinin her ikisi de inşâî cümleler olduğu için birbirlerine atfedilebilmişlerdir.

İnşâî cümleler yukardaki örneklerde görüldüğü üzere, hem form olarak hem de anlam olarak inşâî olabileceği gibi, form olarak inşâî, ama anlam bakımından

²²⁵ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 193-195.

²²⁶ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 195.

haber de olabilir. Örnek: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ “Ve bir zaman, ey İsrailoğulları, sizden şu (konularda) kesin taahhüt almıştık: ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz; ebeveyninize, iyilik yapacaksınız.’ ” [2. Bakara, 83.] ﴿لَا تَعْبُدُونَ﴾ cümlesi form olarak haberî, ama anlam olarak inşâî bir cümledir, ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ anlamındadır. Bundan dolayı, inşâ formundaki ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ cümlesine atfedilmiştir.²²⁷

ebb. Fasılın Anlamı Bozması

İki cümle arasında atıf edatı kullanılmaması hâlinde, sözün anlamında bozulma söz konusu olacaksa o takdirde atfa gidilir. Örnek: “Bir şey istiyor musun?” şeklinde hâlimizi soran birisine “sağ olasin!” anlamında, لَا وَبَارَكَ اللَّهُ فِيكَ demek yerine, atıf edatını kullanmayarak لَا بَارَكَ اللَّهُ فِيكَ denilmesi yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebileceğinden fasla değil, vasla gidilmiştir.²²⁸

f) İcaz-İtnâb-Müsâvat

Meânî ilminde, bir maksadın ifâdesini sağlayan cümledeki kelimelerin azlığı veya çokluğuna bağlı olarak cümlelerin uzunluğu yahut kısalığı îcaz, itnâb ve müsâvat başlıkları altında üç kısımda ele alınır. İcazın sözlükteki temel anlamı kısaltmak, itnâbın ise uzatmaktır. Bir maksadı onu ifâdeye yeterli en az sözle söylemeye *îcaz*²²⁹, ondan daha uzun ibâre ile ifâde edilmesine *itnâb* denir. İfâde edilmek istenen maksatta söz ve anlamın birbirine eşit olmalarına ise *müsâvat* denir.²³⁰

²²⁷ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 424, 425.

²²⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 425.

²²⁹ Arap dilinde îcazın mevcûdiyeti hakkında sosyolojik diyebileceğimiz bir tezden söz edilmektedir: Arap dilinde îcazın varlığı kimi araştırmacılara göre toplumsal ve coğrafi şartların dayattığı bir durumdur. Şöyle ki; Câhiliyye Dönemi Arap toplumu okuma yazma bilmeyen bir toplumdur. Dolayısıyla elinde hâfızadan başka zabıt aracı mevcut değildi. Bir mâlûmatı nakletmek gerektiğinde ezberlemekten başka alternatifleri yoktu. Bu durumda uzun cümlelerin ezberlenmesi güç olacağından kısa ve özlü cümleler kurmaları kaçınılmazdı. Bir yerde hâfızalarını yormadan, bıkkınlık vermeden kavramak istedikleri şeyi kavrayabilmeleri için veciz konuşmak, sözü kısa tutmak zorundaydılar. İslâmî Dönemde de durum çok farklı olmamıştır. Kısaca veciz konuşmak bu dönemde bir araçtı. Bilâhare kültürel anlamda yaşanan değişimler sonucu, toplum ilim, felsefe, kitap ve divan gibi araçlarla tanıştı. Böylece îcaz bir araç olmaktan çıkıp, bir amaç haline dönüştü. Anlatımda lafızların bizzat kendisi amaç değildir, amaç söze dökülmeye muhtaç olan anlamdır, müttekellimin muradıdır. Hal böyle olunca lafız, asıl maksat olan anlama götüren yol mesâbesindedir. İmdi kolaylık bakımından eşit, ama biri diğerinden daha kısa iki yol varsa, hangisi tercih edilir? Elbette en kısa olanı. Bkz. Atûk, *İlmu’l-Meânî*, s. 173, 174. Krş. Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 455.

²³⁰ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 456, 458; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 73.

fa. İcaz

İcaz mümkün olan en az sayıda lafız kullanmak sûretiyle en fazla anlamı dile getirmektir. Veciz anlatımda bulunması gereken en temel unsur, lafzın az olmasının anlama hâlel getirmemesidir. Bir diğer ifâdeyle îcaz, ne pahasına olursa olsun cümlelerin kısa olması demek değildir. Bu tür bir kısalık belâgat açısından bir kusur olarak kabul edilmiştir. Burada önemli olan anlamı mümkün olan en kısa, en veciz şekilde ifâde etmektir. Bazen, Câhız'ın da vurguladığı gibi, ifâde edilmek istenilen anlam mevcut formun dışında bir kısalıkta anlatılamayacak mâhiyettedir. O takdirde lafız çok da olsa anlatım vecîzdır.²³¹ İcaz, hazf ve kısar olmak üzere iki çeşittir. Türkçede vecîz anlatım, ya da usâreli söz tâbiri daha ziyâde îcazın kısar olanı için kullanılır.

Merhamet, şikâyet, özür, tâziye, itâb, vad, vaîd, tekdir, savaş zamanlarında hükümdarların valilere yazdığı mektuplar, idarî emir ve yasaklar, îcazın uygun düştüğü makamlardır.²³²

faa. Hazf

Anlatılmak istenen anlamı dile getiren sözden bir unsurun hazf edilmesidir. Bu unsur kelime olabileceği gibi cümle de olabilir.

Yunus'un, "Çün Mansûr gördi ol benim didi / Oda yaktılar işitdün anı" beytinde Mansûr'un neyi gördüğü ve neyi kastederek *o benim* dediği açıkça söylenmemiştir. Zira gördüğü şeyin *Hak* olduğu zaten bilinmektedir. Burada hazf yoluyla îcaz vardır. Bu eksiltme yapılmasa ve "Mansûr Hakk'ı gördü..." denilseydi cümleden umulan fayda bu derece gerçekleşmez ve etkileyici olmazdı. Bu şekliyle anlam *görme* kelimesi üzerinde odaklanmıştır.²³³

Burada sözün hazf edilen unsurdan müstağni olması yani o olmadan da anlaşılabilmesi gerekir. Aynı şekilde cümlede hazf edilen unsuru gösteren bir de karine bulunması gerekmektedir. Bu karineler hâlî, sözlü, aklî vs. olabilir.²³⁴ Hazfin

²³¹ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 457.

²³² Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 506.

²³³ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 80.

²³⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 459.

kelime ve cümle düzeyinde olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtmiştik. Şimdi bunların üzerinde duralım.

faaa. Kelime Düzeyinde

Kelime düzeyinde hazf, mübtedâ, haber, fâil yahut mefulün hazfi şeklinde olabilir. Bunların dışında, muzâfın hazfi, muzâf-ileyhin hazfi, câr ve mecrûrun hazfi, mevsûfun hazfi, sıfatın hazfi, şartın hazfi, cevabın hazfi, hâlin hazfi vd. şeklinde hazf türlerinden bahsedilebilir.²³⁵ Şimdi bunları Türkçeden ve Arap dilinden ve bilhassa Kur’ân-ı Kerim’den örneklerle açıklayalım.

- Mübtedânın Hazfi:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ “Biz, Musa’yı mucizelerle ve [Bizden aldığı] açık bir yetki ile göndermiştik. Firavun’a, Hâmân’a ve Kârûn’a; ama onlar [yalnızca], ‘O, bir büyücüdür, bir yalancıdır!’ demişlerdi.” [40. Gâfir, 23, 24.] Âyette ﴿ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ ifâdesinde mübtedâ olan (هذا) hazf edilmiştir.

- Haberin Hazfi: ﴿ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴾ “[Yeryüzünde] güçsüz olanlar küstahça böbürlenene: ‘Siz olmasaydınız kesinlikle inanmışlardan olurduk!’ diyeceklerdir.” [34. Sebe, 31.] Âyette ﴿ لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴾ kısmında (حاضرون) ögesi hazf edilmiştir.

- Fâilin Hazfi: ﴿ لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَوْسُقْ فَنُوطٌ ﴾ “İnsan, [hayatın] güzel [şeyler]ini isteyip aramaktan asla bıkmaz: Kötü bir olayla karşılaşınca da endişeye kapılarak bütün ümitlerini kaybeder.” [41, Fussilet, 49.] Âyette mastara muzâf olarak gelen fâil konumundaki (هاء) hazf edilmiştir. Takdiri (دعائه) şeklindedir. Bu arada kendisine delâlet eden bir şey bulunması hâlinde Sekkâkî’nin fâilin mutlak olarak hazfine cevaz verdiğini de belirtelim.²³⁶

- Mefulün Hazfi: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ “وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُعْتَرِينَ” [Harun’a şöyle dedi:] “[Altın] buzağıyı ilah edinenlere gelince, hiç şüphesiz edilmemesin ki, Rablerinin gazabı onları bulacak ve dünya hayatında da

²³⁵ Abbâs, el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ, I. 462, 467.

²³⁶ Abbâs, el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ, I. 462.

alçaklık [olacak onların payı]!’ ” [7. A‘raf, 152.] Âyette kullanılan (اِئْخُذْ) fiili iki nesne alan bir fiil olduğu halde, âyette sadece birisi zikredilmiştir. İkinci nesne olan (إِلَها) hazf edilmiştir.

“Ahmet Efendi yazar, bozar, çizer.” cümlesinde meful yani ne yazdığı mahzuftur.²³⁷

- Muzâfın Hazfi: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ “[Olay sırasında] bulunduğumuz şehir halkına sor.” [12. Yûsuf, 82.] Mealde altını çizili olarak verdiğimiz *halk* kelimesi âyetin metninde yer almamaktır. Ama anlatımda vardır. (أَهْل) şeklinde takdir edilmektedir.

“Kasabanın nüfusu tamâmen yazıldı.” cümlesinde kastedilen “kasaba halkının nüfusu”dur. Burada muzâf konumunda olan *halk* hazf edilmiştir.²³⁸

- Câr ve Mecrûrun Hazfi: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ “Allah’ı anmak gerçekten bütün [erdem ve iyilik]lerden daha büyüktür.” [29. Ankebût, 45.] Bilindiği gibi ism-i tafdil üstünlük belirten bir sıfattır. Âyette Allah’ın daha büyük olduğu belirtildiği halde, neden büyük olduğu hazf edilmiştir. Takdiri, (وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) şeklindedir.

- Mevsûfun Hazfi: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ “Ve yanlarında yumuşak bakışlı eşler olacak.” [37. Saffât, 48.] Âyette yer alan (قَاصِرَاتُ) kelimesi sıfat olup mevsûfu bulunmamaktadır. Daha doğrusu hazf edilmiştir. Takdiri, (حُورٌ قَاصِرَاتُ) şeklindedir.

Birkaç atı olan birisinin, seyisine hitâben, “Bugün ata bineceğim.” sözünde mevsûf olan *at* hazf edilmiştir.²³⁹

- Sıfatın Hazfi: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ “O ki, aç kalmasınlar diye onları beslemiş ve tehlikelerden emin kılmıştır.” [106. Kureyş, 4.] Âyette (جُوع) ve (خَوْفٍ عَظِيمٍ) kelimelerinin sıfatları hazf edilmiştir. Takdiri, (جُوعٌ شَدِيدٌ) ve (خَوْفٌ عَظِيمٌ) şeklindedir.

²³⁷ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 215.

²³⁸ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 215.

²³⁹ Rifat, *Mecâmiu’l-Edeb*, I. 215.

• Şartın Hazfi: ﴿ فَلْإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ “De ki [ey Peygamber]: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tâbi olun. Eğer bana tâbi olursanız Allah sizi sever...’ ” [3. Âlü İmrân, 31.] Takdiri, (فَإِنْ تَتَّبِعُونِي) şeklindedir.

• Cevabın Hazfi: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ ﴾ “Şayet, bu zalimler kendilerini ölüm sancıları içindeyken görseydin, ne kadar kötü bir halde olduklarını görecektin...” [6. En’âm, 93.] Takdir, لرَأَيْتَ سُوءَ حَالِهِمْ şeklindedir.

• Hâlin Hazfi: ﴿ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ ﴾ “her kapısından melekler onların yanına varıp ‘Size selâm’ diyerek girecekler.” [13. Ra’d, 23, 24.] Âyette hâl konumunda olan öge hazf edilmiştir. Takdiri (قَائِلِينَ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ) şeklindedir.²⁴⁰

faab. Cümle Düzeyinde

Cümle düzeyinde hazf daha ziyâde Kur’ân-ı Kerim’de görülen bir durumdur. Cümlelerin müstakil bir anlamı vardır. Normalde bir sözden bir cümlelerin hazfi anlama hâle getirebilir. Ama bu durum Kur’an için söz konusu değildir. Buna dair bir örnek verelim: ﴿ وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ ﴾ “Yusuf’un kardeşleri [Mısır’a] geldiler ve o’nun huzuruna çıktılar; o hemen tanıdı onları; ama berikiler o’nu tanımadılar. Ve onların yüklerini yüklettikten sonra, kendilerine: ‘[Bir dahaki gelişinizde] o baba-bir kardeşinizi de getirin bana.’ dedi.” [12. Yûsuf, 57, 58.] Âyette aralarında baba-bir kardeşlerinden bahsettiklerine dair bir ibâre bulunmamaktadır. Buna rağmen olayın akışından aralarında bu tür bir diyalog geçtiğini anlıyoruz. Bir takdir yapmak gerekirse, فَبَعْدَ أَنْ denilebilir.²⁴¹ عَرَفُوهُ بِأَنْفُسِهِمْ، وَ شَرَحُوا شَيْئًا عَنْ أَسْرَتِهِمْ، وَ أَخْبَرُوهُ أَنْ لَهُمْ أَخًا آخَرَ مِنْ أَبْيِهِمْ

Bilhassa Yusuf Sûresi’nde bu türden hazflerin sıklığı dikkat çeker. Buna rağmen kıssanın olay akışında herhangi bir kopuşa şahit olunmaz.

²⁴⁰ Arapçaya dair örnekler için bkz. Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 462, 467. Krş. Atîk, *İlmu’l-Meânî*, s. 178, 183.

²⁴¹ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ*, I. 468.

fab. Kısır

Îcazın bu türünde cümleden eksiltilen herhangi bir öge yoktur. Anlatılmak istenilen maksat, lafız düzeyinde herhangi bir çıkartma yapılmaksızın, mümkün olan en az sayıda kelimeyle dile getirilmiştir. Mecelle'nin kavâid-i külliyesi îcâz-ı kısara örnek olarak verilebilir. Meselâ, toplumda yerleşik örf ve âdetlerin temel esaslara muhalif olmamak şartıyla, yasama ve yargıya mesnet teşkil edebileceğine işâret eden “Âdet muhakkemdir.” kâidesi böyledir.²⁴² Kısır, îcazın en üst seviyesi olarak kabul edilir ve Kur'an'da oldukça sık görülür.²⁴³ Örnek: Cennet içkisiyle dünya içkisini karşılaştıran bir âyette, dünya içkisine âit bütün kusurlar seçilen iki kelimeyle özetlenmiştir: Baş ağrısı yapmak ve sarhoş etmek.

﴿لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ﴾ “*Ne başlarına ağrı veren ne de onları sarhoş eden (bir içki)*” [56. Vâkıa, 19.]

Bir diğer örnek: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ “*Sen, insanı af yolunu tut; iyi olanı emret; cahillere aldırma!*” [9. A'raf, 199.] Âyet âdetâ bütün ahlâkî erdemleri bir araya getirmiştir. İnsanın affetmesi demek, ilişkilerini kopardığı kimselerle yeniden bağlantı kurması, kendisine haksızlık yapanları bağışlaması, vermeyenlere vermesi demektir. İyiliği emretmekte, takva, sılayı rahim, dili yalandan, gözü haramdan korumak, her türlü kötülükten uzak durmak vardır. Çünkü iyiliği emredecek kimsenin herhangi bir kötülük yapması câiz değildir. Câhillere aldırma tavsiyesinde ise sabır ve hilim ve onların seviyesine düşmeme erdemi vardır.²⁴⁴

fb. Itnâb

Itnâb, îcazın tersi olup anlatılmak istenilen maksadı gereğinden daha fazla kelime kullanarak ifâde etmektir. Nasıl ki îcâzın makbul bir îcaz olabilmesi için anlama hâlel getirecek türden kısılıktan uzak olması şart koşulmuşsa, itnâbın da kabul edilebilir olması için gereksiz olmaması, anlatıma yönelik bir işleve sâhip olması şart koşulmuştur. Bu işlev, vurgu yahut dikkat çekmek şeklinde olabilir. Ancak bunları belirli başlıklarla sınırlamak mümkün değildir. Kısaca itnâbdaki

²⁴² Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 77.

²⁴³ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 470, 471.

²⁴⁴ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 471, 472.

fazlalığın *haşiv* yahut *tatvîl* gibi gereksiz bir uzatma olmayıp makâma uygun nitelikte bir uzatma olması gerekmektedir.²⁴⁵

Kabileler arasında barış, medih, övgü, yergi, hiciv, vaaz, irşâd, genel halka yönelik konuşmalar, tebrikler, genelgeler, valilerin hükümdarlara yazdıkları rapor niteliğindeki mektuplar, vs. itnâbın uygun düştüğü makamlardır.²⁴⁶

İtnâbta muhâtabın durumu ve vurgulanmak istenen husus rol oynar. Bu ihtiyacı karşılayan itnâb, üslûba güzellik katan bir özelliktir.²⁴⁷ Bu sanatın biçime ilişkin bazı çeşitleri vardır: Umûma işâret eden lafızdan sonra husûsa işâret eden bir lafzın zikredilmesi, husûsa delâlet eden lafızdan sonra umuma delâlet eden bir lafzın zikredilmesi, kapalı bir ifâdeden sonra söylenilene açıklık getirmek, tekrar/ara cümle kullanmak, cümle tamamlandıktan sonra onunla ilgili müstakil bir cümle daha söylemektir. Bunlara dair bazı örnekler verelim: ﴿ فَأَسْرَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ ۚ وَلَا يَلْتَوِيَنَّ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ ۚ ﴾ “*Bu durumda artık sen, ailenle birlikte gecenin bir vaktinde yola koyul; sen onları geriden takip et; sizden hiç kimse arkasına bakmasın; yalnızca emredildiğiniz yöne doğru ilerleyin.*” Ve [elçilerimiz aracılığıyla] o’na şu hükmü tebliğ ettik :(...)” [15. Hicr, 65, 66.] Burada muhâtap, Allah’ın Lut (as)’a tebliğ ettiği hükmün ne olduğuna dair sorular sorar, meraklanır... Ve bu hükmün ne olduğu devamında açıklanır: ﴿ أَنْ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ ۚ ﴾ “*Bu [günahkar]ların son kalıntıları da sabaha varmadan silinip ortadan kaldırılacaktır.*”

Bir başka örnek: Şeytan’ın Hz. Âdem’e vesvese verip yoldan çıkarışını anlatan şu âyettir: ﴿ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ ۚ ﴾ “*Ne var ki, Şeytan o’na sinsice fısıldadı:*” [20. Tâhâ, 120.] Âyet aslında bu kadarlık anlatımıyla da olayı nakletmiştir. Yalnızca olayda bir kapalılık vardır ve bu kapalılık, okurda şeytanın ne fısıldadığını öğrenme konusunda bir arzu oluşturur. Âyetin devamı, kapalılığı bertaraf edip bu arzuya cevap verecek mâhiyettedir: ﴿ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ۚ ﴾ “*Ey Âdem!’ dedi, ‘Sana sonsuzluk ağacını ve (dolayısıyla) hiç çökmeyecek bir hükümrancılığı(n yolunu) göstereyim mi?’ ”* Bu örnek itnâbın kapalı bir ifâdeden sonra söylenilene açıklık getirmesine misaldir. ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ۚ ﴾

²⁴⁵ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 481.

²⁴⁶ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 506.

²⁴⁷ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 76.

﴿الْمُنْكَرَ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ “ ve belki içinizden iyi ve yararlı olana davet eden, doğru olanı emreden, eğri ve yanlıştan alıkoyan bir topluluk çıkar: nihaî kurtuluşa erişecek kimseler, işte bunlar olacak.” [3. Âlü İmrân, 104.] Aslında âyette belirtilen, “doğru olanı emretmek ve eğri ve yanlıştan alıkoymak”, bir yerde “iyi ve yararlı olana davet etmek” mefhumunun içinde mündemiçtir. Buna rağmen özellikle belirtilmiş olması toplumun o olmadan ayakta duramayacak olmasındandır. Bu örnek de itnâbın umuma işâret eden lafızdan sonra husûsa işâret eden bir lafzın zikredilmesi çeşidine dairdir.

Cümle tamamlandıktan sonra onunla ilgili müstakil bir cümle daha söylemenin de itnâbın bir çeşidi olduğunu söylemiştik. Buna dair Kur’an’dan örnek vermek gerekirse ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوفًا﴾ “Ve yine de ki: ‘Değişmeyen gerçek geldi, sahte ve tutarsız olan yıkılıp gitti; zaten sahte ve tutarsız olan er geç yıkılıp gitmek zorundadır!’ ” [17. İsrâ, 81.] âyetini verebiliriz. Âyetin ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ kısmında cümle tamamlanmış, maksat hasıl olmuştur. Buna rağmen devamında anlamı destekleyen müstakil bir cümle kurularak ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوفًا﴾ itnâbın bir çeşidi olan *tezyîl* yapılmıştır.²⁴⁸

İtnâbın belli başlı çeşitleri üzerinde kısaca durduk. Şimdi de lafız ve anlamla ilgili bir diğer sanata, müsâvata yer vermek istiyoruz.

fc. Müsâvat

Maksadı ifâde eden lafızların anlamla eşit olmasıdır. Gerçek şu ki müsâvat pek çok makamda kendisinden müstağni kalınamayacak bir sanattır. Bilindiği gibi, cümle söz dizimi bakımından farklı üslûplarda olabilir. (إِيَّاكَ أُرِيدُ) sözü (أُرِيدُكَ) sözünden farklıdır. Birinci cümle anlam-lafız ilişkisi bakımından bakıldığında müsâvâttir. İkinci cümle ise îcazdır.

Müsâvata dair pek çok örnek vermek mümkündür. Konuyu daha fazla uzatmamak için bir örnekle iktifâ ediyoruz. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ “Gerçek şu ki, Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cömert olmayı emredip utanç verici ve arsızca olanı, akıl ve

²⁴⁸ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 482, 492.

sağduyuya aykırı olanı ve azgınlığı, taşkınlığı yasaklıyor; ve size [böyle tekrar tekrar] öğüt veriyor ki, böylece [bütün bunları] belki aklınızda tutarsınız.” [16. Nahl, 90.]

Edebiyat kültürü ve seviyesi noktasında Cahiliyye Dönemi, Kur’an’ın zevkine varabilecek, ondaki estetik unsurları fark edebilecek bir düzeye sahipti. Ne var ki bu düzey, kategorik anlamda Kur’ân’a yakın edebî bir türü -ki buna nesir diyebiliriz- üretebilecek düşünce düzeyine hiçbir zaman ulaşmamıştı. Bunun maddî anlamda sebepleri üzerinde durmak gerekirse şu iki hususun altı çizilebilir: Birincisi, Kur’an’ın ele alıp işlediği konuların farklılığı ve bilgi değeri. İkincisi, konuları ele alış gayesi. Bu iki unsurun içerik, buna bağlı olarak tür ve üslûp değeri bakımından Kur’ân’ı farklı bir yere yerleştirdiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda Cahiliyye Dönemindeki edebî türler içerisinde Kur’ân’ın kategori dışı olduğunu; öncesi ve sonrası olmayan bir örnek olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bölümde aynı şekilde üslûbu oluşturan dil vasıtalarının, ağırlıklı olarak o dilin özel imkânları açısından belirlendiğini, Arap dilinin de bunun dışında olmadığını belirttik. Konunun daha iyi anlaşılması için, tezin sınırları çerçevesinde Arap dilinin anlatım imkânları ve üslûp elemanları üzerinde örneklerle durduk. Konuyla ilgili genel bir fikir vermeye matuf bu bilgilerin, üslûp analizi yapan kişiye, Kur’ân’ın anlatım ve üslûbu konusunda karşısına çıkabilecek dil-kültür farklılığından kaynaklanan zorluk ve sorunların çözümünde yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

***Tefsir Geleneginin Kur'an Üslûbuna İlgisi,
Kur'ân'ın Dil Dokusu, Üslûp Analizi ve
Fâtiha Sûresi Örneklemesi***

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR GELENEĞİNİN KUR'AN ÜSLÛBUNA İLGİSİ, KUR'ÂN'IN DİL DOKUSU, ÜSLÛP ANALİZİ VE FÂTİHA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ

I. TEFSİR GELENEĞİNİN KUR'AN ÜSLÛBUNA İLGİSİ

A. Kur'an İlimlerinde

Kur'an, bir metin olarak nev-i şahsına münhasır bir yapıya sâhiptir. Okurla metin arasında zaman içinde oluşan yabancılığı/mesâfeyi asgariye indirmek maksadıyla İslâm âlimleri, adına *Kur'an İlimleri* denilen birtakım disiplinler geliştirmişlerdir. Bunlar büyük çoğunluğu îtibârıyla dil ve edebiyatın ilgi alanına giren disiplinler olup, Kur'an metninin mümkün merteye doğru anlaşılmasına katkı sağlamak gibi bir işleve sâhiptirler. Kur'an İlimlerinin sağlamış oldukları bu katkıdan hareketle tefsir geleneğimizin Kur'ân'ı doğru anlamak için hangi hususların bilinmesini zarûrî gördüğünü ve hangi konulara ilgi duyduğunu anlayabiliriz. Hatta bunlardan hareketle geleneğin Kur'an metni tasavvuru hakkında da fikir sâhibi olabiliriz.

Konumuz çerçevesinde bu disiplinlere baktığımız zaman, farklı boyut ve düzeylerde Kur'ân'ın üslûbuyla ilgilendiklerini görmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tenâsübü'l-Kur'an, İ'câzü'l-Kur'an, Lafzî Müteşâbih, Mekkî-Medenî ve bizzat Üslûbu'l-Kur'an gibi disiplinler bazen doğrudan, bazen dolaylı bir şekilde Kur'an üslûbuyla ilgili olmuşlardır. Bu ilginin ortaya konması, Kur'an-üslûp ilişkisinin tefsir disiplinindeki yeri ve değerini göstermek bakımından önemlidir.

1. Tenâsübü'l-Kur'an

Münâsebet, Arap dilinde benzetmek, yakın olmak anlamlarına gelir. Âyet vb. söz birimlerinde ise, aralarında âmm ya da hâs, aklî ya da hissî *anlamsal bağ* yahut

sebeb, müsebbep, illet, ma'lûl, benzerlikler, tezatlar vb. *zihnî bağlantı türünden ilişkiler* anlamında kullanılır.¹

Tenâsübü'l-Kur'an, âyetler arasındaki (anlamsal) ilişkileri konu edinir. Faydası, sözü oluşturan unsurların birbiriyle olan irtibâtını ortaya koymak ve böylece (muhâtabın zihninde) bu ilişki ağını kuvvetlendirip, telifi söz dizimi bakımından sağlam ve uyumlu bir yapı hâline getirmektir.²

Âyetler arasındaki münâsebetleri çeşitli esaslar çerçevesinde ele almak mümkündür. Bunlardan bazılarını şu şekilde belirtebiliriz: Bir pasajda yer alan iki âyetten bazen ikinci âyet, birinci âyetteki bir kelimeyi nitelemek için gelir veya ikinci âyet, birinci âyetteki düşüncüyü pekiştirmek üzere gelebilir. Bazen de ikinci âyet, birinci âyetteki düşüncüyü ret için gelir. Bunun yanı sıra âyetlerde birbirine zıt iki manzara resmedilir; ikinci âyet, daha önceki âyetlerde yapılan betimlemenin tersi olarak karşımıza çıkabilir. Kimi zaman da ikinci âyet, birinci âyetten verilen bir hükmün talili olur veya ikinci âyet birincisinde serdedilen bir fikri sevdirmek ya da sevimsiz göstermek üzere gelebilir. İkinci âyet, birincide öne sürülen husûsun delili, destekleyicisi mâhiyetinde de gelebilir.³

Şimdi de bu hususlardan bazılarını örnekler üzerinde göstermeye çalışalım.

a-) Bazen ikinci âyet, birinci âyetteki bir kelimeyi nitelemek için gelir.

Örnek: “Bakın, Allah, bir sivrisineği [hatta] ondan daha küçük bir şeyi örnek getirmekten kaçınmaz. İmana ermiş olanlara gelince, onun Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu bilirler. Hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise, ‘Bu örnek ile Allah ne demek istiyor acaba?’ derler. Bu yolla Allah, birçoğunu saptırırken birçoğunu da doğruya yöneltir, fakat fasıklardan başkasını saptırmaz, 27 onlar ki, [fitratlarına] yerleştirildikten sonra Allah’a karşı taahhütlerini bozarlar, Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparıp ayırırlar ve yeryüzünü fesada verirler: İşte bunlardır hüsrana uğrayanlar.” [2. Bakara, 26, 27.]⁴

Görüldüğü üzere, 26. âyetten fasıklardan bahsedilmiş, 27. âyetten ise bunların niteliklerine yer verilmiştir.

¹ es-Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, (Nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut 1988, I. 44, 45.

² es-Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, I. 45.

³ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 176, 177; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 217, 218.

⁴ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 217.

b-) İkinci âyet, birinci âyetteki düşüncüyü pekiştirmek üzere gelebilir. Örnek: “De ki: ‘Eğer Allah katındaki âhiret hayatı, başka hiç kimseye değil de yalnız size mahsus ise ve bu kanaatinizde samimi iseniz o zaman ölümü arzulamanız gerekmez mi?’ **95** Ama kendi elleriyle yapıp-ettikleri ortadayken bunu hiçbir zaman temenni etmeyecekler: Allah zalimleri her halleriyle bilmektedir. **96** Ve sen onları başkalarından daha ihtirasla hayata sarılmış göreceksin, hatta Allah’tan başkasına ilahlık yakıştırmaya şartlanmış olanlardan bile daha çok: Onların her biri binlerce yıl yaşamak ister; hâlbuki uzun yaşaması, böyle birini [ahirette] azaptan kurtarmaz: zira Allah onun bütün yapıp-ettiklerini görmektedir.” [2. Bakara, 94-96.]⁵

94. âyetinde Yahudilerin âhiretteki sözde “imtiyazlı” statü idealarının asılsız olduğuna ve bu konuda samimiyetsiz olduklarına temas edilmiş, devam eden âyetlerde de bu tespit temellendirilmiştir.

c-) Bazen de ikinci âyet, birinci âyetteki düşüncüyü ret için gelir. Örnek: “Ve onlar: ‘Ateş, bize birkaç günden fazla dokunmaz’ derler. De ki [onlara]: ‘Allah’tan bir söz mü aldınız -çünkü Allah hiçbir zaman sözünden caymaz- yoksa asla bilemeyeceğiniz bir şeyi mi Allah’a isnad ediyorsunuz?’ **81** Evet! İşte [böylesine] büyük bir kötülük işleyen ve [bunun] günahıyla çepeçevre kuşatılan kimseler var ya, işte böyleleridir içinde kalmak üzere ateşe mahkum olanlar!” [2. Bakara, 80, 81.]⁶

80. âyetinde yer verilen Yahudilere âit iddia, 81. âyetinde teyit edilerek reddedilmiştir.

d-) Bazen de âyetlerde birbirine zıt iki manzara resmedilir; ikinci âyet, daha önceki âyetlerde yapılan betimlemenin tersi olarak karşımıza çıkabilir. Örnek: “Eğer bunu yapamıyorsanız -ki kesinlikle yapamayacaksınız- o zaman yakıtı insanlar ve taşlar olan, hakikati inkâr edenler için hazırlanmış ateşi bekleyin! **25** Ama imana ermiş olup doğru ve yararlı işler yapanlara, içlerinden ırmaklar akan hasbahçelerin kendilerine âit olacağını müjdele! Onlara ne zaman rızık olarak oradan bazı ürünler bahşedilse, ‘Bunlar, bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış’ diyecekler. Çünkü onlara o [geçmişte tadılanlar]ı hatırlatacak şeyler verilecek. Onlar, orada tertemiz

⁵ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s. 217.

⁶ Şeyh Emin, *et-Ta‘bîru’l-Fennî*, s. 217, 218.

eşler bulacaklar ve orayı mesken edinecekler.” [2. Bakara, 178, 179.]⁷ 24. âyetle Cehennem tasvirine yer verilirken, müteâkip âyetle Cennet tasvirine yer verilmiştir.

e-) Bazen ikinci âyet, birinci âyetle verilen bir hükmün talili olur. Örnek: “Siz ey imana ermiş olanlar! Öldürme [olayların]da adil karşılık (kisas) size farz kılındı: Hür için hür, köle için köle ve kadın için kadın. Ve eğer kardeşi tarafından suçlu kimse[nin suçunun bir bölümü] bağışlanmışsa, bu [bağış] uygun şekilde tatbik edilmeli ve kardeşine tazminatı güzellikle ödenmelidir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve bir rahmettir. Buna rağmen hak ve adalet sınırlarını bilerek ve isteyerek ihlal eden için şiddetli bir azap vardır: 179 Çünkü, ey derin kavrayış sahipleri, adil karşılık [kuralın]da sizin için hayat vardır, böylece belki Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olursunuz.” [2. Bakara, 178, 179.]⁸ 178. âyetle kisasın farz kılındığı hükmü belirtilmiş, müteâkip âyetle ise bunun gerekçesi ortaya konmuştur.

Âyetler arasındaki münâsebeti anlamamanın genel kuralı; önce sûrenin amacına, ardından bu amaç için gerekli olan öncüllerin neler olduğuna bakmaktır. Sonra bu öncüllerin hedefe yakınlık derecesi ele alınır. Aynı şekilde öncüllere dair söz sevk edilirken, cümlelerin taşımış olduğu hükme ve cümlelerin gereklerine muhâtabın dikkatini çekecek olan unsurlara bakılır.

Bir atıf söz konusu değilse sözü oluşturan unsurlar arasında bağlantıya izin veren bir desteğin bulunması gerekir. Bu destek birtakım mânevî karînelerden ibârettir.

1. Benzerlik.
2. Zıtlık
3. Ara cümle

Sözün anlam bakımından başlangıcına uygun bir şekilde sona erdirilmesi demek olan tenâsüpte bu durum bazen belirgin olur. Örneğin: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ “Gözler O’nu göremez, O gözleri görür. O görünmeyen, her şeyden haberdâr olandır.” [6. En’âm, 103.] اللَّطِيفُ yani görünmeyen olması, gözlerin kendisini görememesine uygun düşmüştür. Öte yandan,

⁷ Şeyh Emin, *et-Ta’bîru’l-Fennî*, s. 218.

⁸ Şeyh Emin, *et-Ta’bîru’l-Fennî*, s. 218.

gözleri gören olması, الْخَيْرُ yani her şeyden haberdar olmasıyla tenâsüp arz etmiştir. Bazen de bu tenâsüp gizli olur. ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ “Şayet onları azaba çarptırırsan -şüphesiz onlar Senin kullarıdır; ve eğer onları bağışlarsan- şüphesiz yalnız Sensin kudret sahibi, hikmet sahibi!” [5. Mâide, 118.] الْهَكِيم kısmı, fâsılanın el-gafur er-rahim şeklinde olacağı zannını vermektedir. Hâlbuki biraz düşününce azabı hak eden bir kimseyi ancak onun üzerinde olan birisinin affedebileceği anlaşılır. Öte yandan, muhâtap tarafından bu kararın hikmetsizce verilmiş bir karar olduğunun zannedilmemesi için de (ihtirâs) الْحَكِيم sıfatına yer verildiği görülür. Çünkü hakîm olmak yerli yerinde tasarrufta bulunmak demektir.⁹

Buraya kadar vermiş olduğumuz görüş, Kur’an İlimlerinde geleneksel ve hâkim olan görüştür. Bu meyanda İzz b. Abdisselâm (ö.1262) gibi bu konuda farklı düşünen âlimler de olmuştur: “Âyetler arasındaki münâsebeti bilmek güzel bir bilgidir. Ancak kelimadaki irtibat güzelliğinin bulunması için söz konusu kelamın başıyla sonunun konu birliği ve bütünlüğü içinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Hâlbuki çeşitli sebepler üzerine nâzil olmuş bir kelimada irtibat bulunması şart değildir. Hâl böyleyken çeşitli sebeplere binâen inen âyetler arasında irtibat kurmak isteyenler, üstesinden gelemeyecekleri bir işe girişmektedirler (...) Kur’an yirmi küsur senede muhtelif sebepler ve konular üzerine vahiy edildi. Bu itibarla, onun âyetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Dolayısıyla, âyetler arasında irtibat kurma girişimi gereksiz bir iştir.”¹⁰

Veliyyüddin el-Mellevî, bu tür bir yaklaşıma îtiraz eder: “**Âyet için herhangi bir münâsebet aranmaz, çünkü âyetler müteferrik hâdiseler üzerine nâzil olmuştur**”, diyenler bir vehimde bulunmuştur. Bu konuda geline son nokta, âyetlerin olaylara göre nâzil olmuş ve hikmete göre tertip edilip yerleştirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla mushaftaki sûrelerin hepsi, Beytü’l-İzze’ye toptan indirildiği şekliyle Levhi Mahfuz’daki gibi tertip edilmiş olup, âyetler de tevfidir. Kur’ân’ın açık mucizelerinden bir tanesi de üslûbu ve göz alıcı nazmdır. Her âyette; her unsurun öncesiyle olan ilişkisinin niteliği, unsurun öncesini tamamlayıcı mâhiyette

⁹ et-Tehânevî, Muhammed Ali, Keşşâfu Istılâhâtı’l-Funûn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, IV. 175.

¹⁰ ez-Zerkeşî, el-Burhân, I. 132, 133; es-Suyûtî, Mu’taraku’l-Akrân, I. 44.

*mi yoksa ondan tamâmen bağımsız mı olduğu, bağımsız ise daha önceki cümle yapısıyla olan ilişkisinin mâhiyetinin ne olduğu incelenmelidir. Bu oldukça geniş bir ilimdir.”*¹¹

Anlaşıldığı kadarıyla münâsebet konusu âyet içi ve âyetler arasındaki bağlantıyı, konunun akışı, gelişim süreci bakımından konu edinip dolayısıyla yatay bir düzlemde ele alırken, üslûp ise bu ilişkiyi anlatım bütünlüğü açısından, bir yerde dikey düzlemde ele alır.

2. İ‘câzü’l-Kur’an

Kur’ân’ın, ister sûre ister âyet düzeyinde olsun bir benzerinin ortaya konulması husûsunda muhâtaplarını âciz bırakmasını çeşitli yönlerden ele alıp inceleyen Kur’an ilmine verilen addır.¹²

İ‘câzın, edebî i‘câz, ilmî i‘câz, gaybî i‘câz ve yasamaya yönelik i‘câz olmak üzere çeşitleri vardır. Diğer i‘câz çeşitlerinin varlığı tartışma konusu olduğu hâlde edebî i‘câzın varlığına dair âlimler arasında bir ittifak söz konusudur.¹³

Edebî i‘câz, Kur’ân’ın nazmıyla ilgilidir. Nazım, anlatıma en uygun kelimenin kullanılması/seçilmesi ve cümle içinde alternatifini düşünilemeyecek en uygun yere yerleştirilmesidir. Aynı husus sûreyi oluşturan cümle ve âyetlerin anlatıma uygun olarak dizilmesini de içermektedir. Edebî i‘câz; sûre, âyet ve kelime düzeyinde olması yönüyle Kur’ân’ın tamamını kapsayan bir yapıya sâhipken, diğer i‘câz çeşitleri yalnızca ilgili âyetlerle sınırlıdır. Bu yüzden edebî i‘câz, i‘câz çeşitleri içerisinde en önemlisi olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Haddizâtında edebî i‘câz dışında kalan i‘câz çeşitlerinin Kur’ân’ın içeriğini oluşturduğu, edebî i‘câzın ise hem bu içeriği hem de içeriğin takdim şeklini kapsadığı düşünülürse, edebî i‘câzın diğerlerinden çok daha kapsamlı olduğu görülecektir. Her ne kadar ilk bakışta edebî i‘câz anlatımın biçimsel yönüyle ilgiliymiş gibi görünse de, aslında üslûp söz konusu olduğunda biçimi içerikten soyutlamak mümkün değildir.

¹¹ es-Suyûtî, *Mu‘taraku’l-Akrân*, I. 44; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 133.

¹² Abbâs, *İtkânu’l-Burhân*, I. 110.

¹³ Abbâs, *İtkânu’l-Burhân*, I. 110.

¹⁴ Abbâs, *İtkânu’l-Burhân*, I. 113.

Bilindiği gibi Kur'an, Allah'a âit oluşunu kendisinin taklit edilemez oluşuyla temellendirmiştir. Aksini iddia edenlere bir benzerini getirmeleri noktasında açıkça meydan okumuş¹⁵ ve bu meydan okuması bugüne kadar ciddî herhangi bir karşılık bulmamıştır.¹⁶ Müslüman âlimler bu erişilemezliğin ne olduğunu anlamaya çalışmışlar ve bu konuda i'câzü'l-Kur'an ismi altında teori ağırlıklı bir literatür geliştirmişlerdir.

Kur'an İlimlerine âit bu disiplin, Kur'an'ın anlatımında insanı neyin etkilediğini, yani üslûbunda taklit edilemez ve ulaşılamaz olan tarafın ne olduğunu objektif olarak ortaya koymayı hedeflemiştir. İ'câzü'l-Kur'an tarihinde bu noktada en dikkat çeken yaklaşım, tezin birinci bölümünde, üslûbun tanımı bağlamında yer verdiğimiz Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım teorisi olmuştur. Nazım, "sözün, ifâde edilmek istenen anlama uygun olacak şekilde tasarlanmak sûretiyle düzenlenmesidir."¹⁷ Bu durumda nazımda iki unsur bulunmaktadır: "Anlatmak istediğimiz anlam" ve "bu anlamı kendisiyle ifâde ettiğimiz lafızlar". Bu unsurlar doğrudan üslûpla alâkalıdır. Bunlar hakkında konuşmak demek, Kur'an'ın üslûbuna dair konuşmak demektir.

Kuşkusuz, Kur'an'ın üslûbuna ilişkin bu tanıma ve tanımlama çabası ilk olarak Cürcânî ile ortaya çıkmış değildir. Geriye doğru gidildiğinde, Bâkılânî (ö.1013) ve Hattâbî (d.931-ö.998) gibi âlimlerin de i'câzü'l-Kur'an'a dair yazdıkları eserlerle bu konuya kafa yordukları görülmektedir. Cürcânî Abdülkâhir'in belki de haleflerinden en bâriz farkı, ortaya attığı nazım teorisiyle Kur'an üslûbundaki büyüleyici sırrı, bilimsel ve objektif hâle getirmiş olmasıdır. Nitekim bu bağlamda eserine verdiği isim oldukça dikkat çekicidir: *Delâilü'l-İ'câz/İ'câzın Delilleri*.

Cürcânî'den sonra Kur'an'ın üslûp analizine dair uygulamalarıyla en dikkat çeken eser, hicrî VIII. asırda yaşamış Hamze b. Ali el-Alevî (d.1267-ö.1348)'nin *Kitabu't-Tırâz* adlı eseridir. Müellif, eserinde Cürcânî'ye olan hayranlık ve takdirlerini gayet cömert bir şekilde dile getirir.¹⁸ Bu arada, çok istemesine rağmen

¹⁵ Bkz. 52. *Tûr*, 32-34; 11. *Hûd*, 13-14.

¹⁶ İbnü'l-Mukaffâ, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebu'l-Alâ el-Mearrî ve İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'a muârazada bulunduklarına dair iddiaların değerlendirmesi için bkz. el-Beyyûmî, Muhammed Receb, *el-Beyânü'l-Kur'ânî*, Kahire 1971, s. 21- 24.

¹⁷ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 85.

¹⁸ el-Alevî, *Kitabu't-Tırâz*, s. 4; Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî*, s. 343.

Delâilü'l-İ'câz ve *Esrâru'l-Belağa* adlı eserlerine doğrudan muttali olamadığını, ancak ikinci el kaynaklarda rastladığı talikler aracılığı ile vâkıf olduğunu belirtir.¹⁹ Tezin ikinci bölümünde Alevî'nin nakletmiş olduğumuz üslûp analizi, İslâm kültüründe bu konuda gelinen noktayı göstermesi bakımından gayet mânîdardır.

3. Lafzî Müteşâbih

Kur'an'da farklı yerlerde zikredilen, ilk bakışta aynı olayı yahut olguyu anlatıyormuş intibâhını uyandıran benzer (müteşâbih) anlatımlardaki dilsel öğelerin farklılığını temel hareket noktası kabul ederek anlatımın ne tür nüanslar içerdiğini ortaya koyan, Kur'an İlimlerine âit bir disiplindir. Bilindiği gibi “*anlam değişince o anlama götüren ibâre de değişir.*”²⁰ Lafzî müteşâbih, bir yerde, bu gerçeği tersinden uygulamaya koyarak anlama ilişkin nüansları yakalamaya çalışır. Bu yaklaşım aslında ifâdedeki eşdeğerlilik olgusunu dikkate almakta, dolayısıyla üslûpbilimle olan ilgisini ortaya koymaktadır. Yaklaşık olarak aynı bilgiyi taşıyan fakat linguistik yapı bakımından farklı olan aynı dildeki iki sözceye dair konuşmak²¹ üslûba dair konuşmak olduğuna göre, lafzî müteşâbihin uygulama alanının Kur'an üslûbu olduğunu rahatlıkla ifâde edebiliriz.

Lafzî müteşâbih, Kur'an'da sözün söylendiği makâma göre cümle yapısında ortaya çıkan değişikliklerin sebep ve inceliklerini ele alıp açıklar. Kur'an İlimleri içinde bu yaklaşımın teorik boyutuna bir yönüyle i'câzü'l-Kur'an disiplini tekâbül etmektedir. Diğer bir ifâdeyle, Kur'an i'câzını konu edinen disiplin, Kur'an'ın üslûbuyla okur üzerinde bıraktığı etkiyi bilimsel anlamda temellendirip teorik bir düzlemde tartışırken, lafzî müteşâbih bunu uygulama alanına taşımaya çalışmıştır.²²

Kendine özgü bir üslûba sâhip olan Kur'an'da, bir âyette belirli bir yerde zikredilen kelime ya da cümle, bir başka âyette yer değiştirebilmektedir. Kimi zaman takdim-tehir, kimi zaman bir harf değişikliği şeklinde kendini gösteren farklılıkların yanı sıra bazen aynen tekrar edilen âyetler de olabilmektedir.

¹⁹ el-Alevî, *Kitabu't-Tırâz*, s. 4.

²⁰ Huseyn, Tâhâ, *Elvan*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1981, s. 5, 6.

²¹ Hough, *Style and Stylistics*, s. 6.

²² el-Atraş, Atıyye Sıdkî, *Dirâsât fî Kütübi'l-Müteşâbihi'l-Lafzî; el-İşkâfî, el-Kirmânî, el-Gırnâtî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ürdün Üniversitesi, Ammân 1997, s. 229.

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ Örneğin, Bakara Sûresi'nde [2. Bakara, 35] buyrulurken, A'raf Sûresi'nde ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ “Ey Âdem, sen ve eşin Cennet'e yerleşin **ardından** dilediğimiz gibi yiyip için (...)” buyrulmuştur. Her iki âyette aynı olay ve aynı hikâyeden bahsedildiği hâlde, anlatımın birinde tertîbi gerektirmeyen vav harfi kullanılırken, diğerinde - Türkçede *ardından* şeklinde karşılanabilecek olan- tertip ve tâkibi gerektiren fâ harfi kullanılmıştır.²³ Dikkat teksif edilmediği zaman gereksiz bir ayrıntı gibi algılanabilecek bu detay, aslında dil mantığı açısından oldukça anlamlıdır. Şöyle ki, meyve bulunan bir bahçeye yerleşmeden orada mevcut meyveleri yemek mümkün olduğu hâlde, bahçeye girmeden o bahçedeki meyveleri yemek mümkün değildir.²⁴ Belâgate âit bazı incelikler içeren bu değişikliğin sebepleri sözün söylendiği *makamdan* kaynaklanmaktadır.

Bir diğer örnek, En'âm Sûresi 102. âyetinde yer alan, ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ âyetiyle, Mü'min Sûresi 62. âyeti ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ arasında söz dizimi bakımından dikkat çeken takdim-tehir farklılığıdır. En'âm Sûresi'ndeki âyette (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) kısmı önce gelirken Mü'min Sûresi'nde (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) kısmı önce gelmiştir. Âyetin anlatımındaki farklılığın sadece bu kısımla sınırlı olduğu, kalan kısmının ise aynı olduğu dikkate alındığında, bu değişikliğin âyetin bağlamına taalluk eden bir yönü olduğu akla gelmektedir. Nitekim lafzî müteşâbihi konu edinen eserler bu konu üzerinde durmuşlar ve değişikliğin sebebini bağlam farklılığı ile açıklamışlardır. İlk sûrede *şirkten*, ikinci sûrede ise *yaratılıştan* bahsedildiği için bu tarz bir takdim-tehire gidilmiştir.²⁵

Kur'ân'ın indiği dönemde bu tür değişikliklerin sebepleri ve ifâde ettiği incelikler rahatlıkla kavranabiliyordu. Zamanla edebî zevkin kaybolması sonucu,

²³ el-Gırnatî, Ahmed b. ez-Zübeyr, *Milâkü't-Te'vîl*, (Tah. Mahmud Kamil Ahmed), Beyrut 1985, I. 41.

²⁴ Krş. Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II. 329.

²⁵ el-Gırnatî, *Milâkü't-Te'vîl*, I. 341.

Kur'ân'ın i'câzına taalluk eden bu tür incelikler, ancak îzah edildiği takdirde anlaşılır olmuştur.²⁶

Bu konuya dair kaleme alınmış oldukça kıymetli eserler vardır. Meselâ, el-İskâfî (ö.1029)'ye nisbet edilen *Dürretü't-Tenzîl*, el-Kirmanî (ö.1106)'ye âit *el-Burhân fî Müteşâbihî'l-Kur'an*, ve Ebû Cafer İbnü'z-Zübeyr (ö.1308)'e âit *Milakü't-Te'vîl* bunlara dair verilebilecek belli başlı örneklerdir.²⁷ Lafzî Müteşâbih disiplini; *Beyân*, *Meânî*, *Tenâsübü'l-Kur'an* ve *Sebeb-i Nüzûl* gibi disiplinlerden büyük ölçüde yararlanır.

Lafzî müteşâbih konusunda sergilenen yaklaşımın ve yapılan açıklamaların ne kadar tutarlı olduğu tartışmaya açık bir husus olsa da konumuz açısından önemli olan tarafı, bunların gelenek içinde Kur'ân'ın üslûp analizine ilişkin sergilenen çabanın önemli bir damarını oluşturmuş olmasıdır.

4. Mekkî-Medenî

Kur'an İlimlerine dair eserlerde Mekkî-Medenî ayrımını kimi âlimler muhâtap faktörünü dikkate alarak, kimileri sûrenin indiği mekânı dikkate alarak, kimi de zaman faktörünü dikkate alarak belirlemiştir. Muhâtabı dikkate alanlar, Mekkelilere hitâben inmiş sûreleri Mekkî, Medinelilere hitâben inmiş olanları da Medenî olarak kabul etmişlerdir. Mekânı dikkate alanlar, Mekke'de inenleri Mekkî, Medine'de inenleri de Medenî kabul etmişlerdir. Zaman faktörünü dikkate alanlar ise Hicretten önce inenleri Mekkî, sonra inenleri ise Medenî kabul etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu bu son yaklaşımı benimsemişlerdir.²⁸

Bu yaklaşımları bir değerlendirmeye tabî tutarsak şunları söyleyebiliriz: Birinci yaklaşım yani muhâtap faktörünü ele alan yaklaşım kural olmaya uygun değildir. Âyetlerin pek çoğunda ve hatta bazı sûrelerde Mekkelilere ya da Medinelilere yönelik hiç hitap yoktur. Sadece Hz. Peygamber'e hitap eden sûreler vardır. Meselâ, Şems Sûresi'nde hiçbir kesime hitap söz konusu değildir, öte yandan

²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 92.

²⁷ Her üç eser de matbudur. Bkz. el-Kîrmanî, Mahmud b. Hamze, *el-Burhân fî Müteşâbihî'l-Kur'an*, (Tah. A. Izzuddin Abdullah), by. 1991; el-İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, Beyrut 1995.

²⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 273, 274; Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, I. 367, 368.

Kevser, Duhâ, İnşirâh, gibi sûrelerde hitap Hz. Peygamber’edir. İlk iki sûrede dolaylı olarak Mekke’li müşriklere gönderme olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Aynı şekilde ittifakla Medenî olduğu kabul edilen öyle sûreler vardır ki hem “*Ey iman edenler...*” şeklinde müminlere hitap içerirken hem de “*Ey İnsanlar...*” şeklinde tüm insanlara hitap etmektedir. Bakara ve Nisâ Sûreleri bu şekildedir. Dolayısıyla bu görüş kabule şâyan görülmemiştir.²⁹

İkinci görüşe gelince, pek çok Kur’an âyeti ne Mekke’de ne de Medine’de inmiştir. Meselâ Berâe Sûresi’nin büyük çoğunluğu Tebük’te, Fetih Sûresi Hz. Peygamber Hudeybiye’den ayrılırken inmiştir. Gazve yerlerinde inmiş olan âyetler de vardır. Her iki yaklaşım da kapsamlı gözükmemektedir.

Üçüncü yaklaşım ise benzeri îtirazlara kapı açmayacak tutarlılıktadır. Mekkî Sûre, indiği yer ne olursa olsun Hicretten önce nâzil olan sûredir. Buna mukâbil Medenî Sûre, Hicretten sonra nâzil olan sûredir, isterse Mekke’de nâzil olmuş olsun. Zira bu yaklaşıma göre Hicretten sonra nâzil olmuş bir sûrenin Mekke’de nâzil olmuş olması, Medenî bir sûre olmasına mâni değildir.³⁰

Şurası bir gerçektir ki, âyetler ister Mekkî olsun ister Medenî, Kur’an, dönüştürmeyi hedeflediği ya da dönüşüm sürecine devam etmesini istediği kesimi veya bu toplumsal dönüşüme karşı çıkanları öncelikli olarak muhâtap almış, çoğu zaman da bunlar üzerinden dolaylı muhâtablarına hitap etmiştir. Bu bağlamda Mekkî-Medenî ayrımında değişen sadece bu kesimlerin öncelik sırası olmuştur. Mekkî Sûrelerde öncelikli muhâtabın Mekkeliler olduğunda kuşku yoktur. Hicretten sonra muhâtabın -en azından öncelik bakımından- değiştiği de bir gerçektir. Muhâtabın değişmesine bağlı olarak konunun değişmesi kaçınılmazdır. Nitekim Mekkî Sûrelerin temel konuları; Allah’ın birliğine çağrı, ulûhiyet inancının tashîhi, inkârcılarla bunun tartışılması, buna dair delillerin serdedilmesi,³¹ konuyla ilgili mesellere yer verilmesi;³² peygamber gönderilmesine ilişkin esâsın temellendirilmesi, konu etrafındaki yanlış telâkki ve şüphelerin bertaraf edilmesi;³³ Ba’s inancının ispatı, konuyla ilgili şüphelerin çürütülmesi; ahlâkî prensiplere

²⁹ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I. 195, 196; Abbâs, *İtkânü’l-Burhân*, I. 368.

³⁰ Abbâs, *İtkânü’l-Burhân*, I. 369. Krş. ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, I. 196, 197.

³¹ Bkz. 21. *Enbiyâ*, 23; 23. *Mü’minûn*, 91; 27. *Neml*, 60.

³² 16. *Nahl*, 74; 30. *Rûm*, 28; 39. *Zümer*, 29.

³³ 6. *En’âm*, 124.

dayanan bir hayat tarzına davet ve toplumu ahlâken çökerten davranışların reddi şeklindedir. Sûrelerde işlenen konulara göre üslûp da değişiklik arz etmiştir.

Çoğu zaman sûrelerdeki ana tema Kur'ân'ın üslûbuna da yansımaktadır. Başka bir ifâdeyle, üslûp, ana temanın temekkûn etmesi için içeriğe refâkat eder. Bu durum En'âm Sûresi'nde çok açık bir şekilde gözüktür. Sûrede Allah'a âit şahıs zamirlerinin sürekli değişiklik arz etmesi; -çoğunlukla tek ve aynı cümlede- "O", "Ben" ve "Biz" olarak bahsedilmesi; aynı şekilde, Allah'a işâret eden âidiyet zamirlerinin her zaman, "O'nun", "Benim" ve "Bizim" arasında değişip durması bu yüzdendir. Konunun daha iyi anlaşılması için sûrenin temel hedefine ve ana temasına değinelim. İsmi Arapların vaktiyle çeşitli putlarına adadıkları hayvanlarla ilgili İslâm öncesi bazı bâtil inançlara yapılan atıflardan almış olan sûre, büyük kısmı îtibârıyla yaratılmış varlıklara veya hayâlî güçlere ilâhî ve yarı ilâhî vasıflar izâfe etme eğilimine karşı çok yönlü bir reddiye olarak tanımlanabilir. Bu reddiyenin özü, Allah'ın birliğinin ve benzersizliğinin ortaya konulmasıdır. O bütün mahlûkâtın ana sebebidir, ama ne fiziksel ne de kavramsal olarak "hiçbir beşerî görüş ve tasavvur O'nu kuşatamaz"³⁴ ve bundan dolayı "O, insanların her türlü tasavvur ve tahayyülünü aşan bir yüceliğe sâhiptir."³⁵

Sonuç olarak, beşerî düşünce kategorileri içinde kalarak Allah'ı *tanımlama* yahut O'nu bir *kişi* kavramına indirgeme çabaları, O'nun sonsuz varoluşunu sınırlamaya yönelik yıkıcı girişimlerdir. Bu yüzden Kur'an, Allah'ın bir *kişi* olarak kavramsallaştırılmasını önlemek için O'nunla ilgili şahıs zamirlerinde sürekli değişiklik yapar: Allah'tan -çoğunlukla tek ve aynı cümlede- "O", "Ben" ve "Biz" olarak bahsedilir; aynı şekilde, Allah'a işâret eden âidiyet zamirleri, her zaman, "O'nun", "Benim" ve "Bizim" arasında değişip durur.³⁶

Kur'an, Mekkeli muhâtapları için öncelikli olarak seçmiş olduğu bu konuları, onların dil zevkine uygun, ama alışlagelmişin dışında bir üslûpla anlatmıştır. Kur'an, değerler dünyâsı çürümüş, kahramanlık, cömertlik gibi erdemleri de gösteriş ve nâm için yaşatan pagan bir toplumu, erdemli bir topluma dönüştürmeyi hedeflemiştir. Kuşkusuz bunu gerçekleştirirken de dönüşümün en temel aktörü olan söylemine

³⁴ Bkz. 6. En'âm, 103.

³⁵ Ayet için bkz. 6. En'âm, 100. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 222.

³⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 222.

birtakım üslûpsal değerler katmıştır. Daha açık bir ifâdeyle, birtakım ahlâkî ve toplumsal değerleri yerleştirenken bunu, anlatımına dercettiği birtakım üslûpsal değerler aracılığı ile yapmıştır. Bu değerlerin muhâtap üzerindeki etkisi, eğer konu bir tehditse Hâkka Sûresi, Ğâşiye Sûresi, Mürselât ve İnsan Sûrelerinde olduğu gibi, gök gürültüsü gibi olmuştur; konu bir vaat ise o takdirde muhâtaba târifi imkânsız güzellikler yaşatılmıştır. Burada muhâtabının toplum olarak çok ciddî bir edebiyat kültürüne sâhip olduğunu da hatırlamak gerekir. Kur'ân'ın kullandığı dil Câhiliyye toplumu için yeni bir dil değildir ama söyleyiş tarzı yani üslûbu yenidir. İçerik olarak da önce bildikleri bazı kıssalar bile Kur'ân'ın anlatımıyla yeni bir içerik ve boyut kazanmıştır.³⁷

Hicretten sonra Kur'ân'ın muhâtapları değişmiştir. Kur'an tâkipçilerinin toplumsal konumu değiştiği gibi, sâhip oldukları nitelik îtibâriyle muâırzları da değişmiştir. Artık Kur'ân'ın muâırzları edebî hassâsiyetleri olan muhâtaplar değil, inançlarını toplumsal hayatta açıktan uygulama noktasına gelmiş müminlerle vahiy kültürüne sâhip ehl-i Kitap ve sayıları artan münâfıklar olmuştur.

Hedef kitlenin değişmesiyle Kur'ân'ın işlediği konular da tabîî olarak değişmiştir. Toplumsal hayatı ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen detaylı hükümler vazedilmiş, insanların toplumsal hayattaki hak ve sorumlulukları belirtilmiştir. Ehl-i Kitap'tan sıkça bahsedilmiş, kendilerinin tahrif ettiği kimi konular tartışılmıştır. Yahudilerden bahsedilmiş, Müslümanlar kendilerinden sakındırılmış, İslâm'a ve Hz. Peygamber'e olan kinleri deşifre edilmiştir. Cihat ve savaş hükümleri açıklanmıştır.³⁸ Mekkî Sûrelerdeki kısa ve çarpıcı cümleler Medenî Sûrelerde yerini uzun cümlelere bırakmıştır. Çünkü ahkâmla ilgili konular, detaylı anlatımları gerekli kılmıştır.³⁹

Şehhâte'nin dediği gibi; "*Kur'ân'ın her sûresinde, sûrenin âyetlerine sirâyet eden; prensip, ahkâm, tevcih ve üslûbuna hâkim bir ruh vardır.*"⁴⁰ Her sûrede ve sûrenin her boyutunda bilhassa üslûbunda kendini gösteren bu ruh, Mekkî-Medenî ayrımında muhâtabın da değişmesiyle daha kesif bir şekilde tezâhür eder.

³⁷ Benzer bir yorum için bkz. Berakat, *Mefhûmu'l-Ma'nâ*, s. 63.

³⁸ Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, I. 377.

³⁹ Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, I. 377.

⁴⁰ Bkz. Şehhâte, Abdullah Mahmud, *Ehdâfü külli Sûra ve Makâsidühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitap, Mısır 1986, I. 6.

Mekkî-Medenî Sûreler arasındaki üslûp değişikliğinin sebebini, kimi oryantalistlerin yaptığı gibi çevre faktörünün Kur'an üzerindeki etkisine bağlayıp Kur'an'a beşerî kaynaklar aramak yerine, belâğatin temeli olan muhâtap faktörünün değişmesinde aramak daha doğru olacaktır.⁴¹ Sonuç olarak; Kur'an İlimleri, sûrelerin hangilerinin Mekkî, hangilerinin Medenî olduğunu belirlerken üslûp faktörünü de dikkate almış, en azından üslûpla dönem ve muhâtap arasındaki ilişkiyi kabul edip, üslûbun bu bağlamda belirleyici bir niteliğe sâhip olduğunu teslim etmiştir.

5. Üslûbu'l-Kur'an

Tekil şekliyle *üslûbu'l-Kur'an* (*Kur'an üslûbu*) terkibi, Klasik Dönem Kur'an İlimlerine dair eserlerde rastlanmayan, modern zamanlara âit bir tâbirdir. Nitekim ez-Zerkeşî (ö.1391)'ye âit *el-Burhân* adlı eserde, kelimenin (أساليب القرآن) şeklinde çoğul olarak kullanıldığı görülür. Müellifin konuyla ilgili kullandığı başlık şu şekildedir: “Kur'an'ın Üslûplarına ve Belîğ Sanatlarına Dair”. Öte yandan meselâ ez-Zerkânî'ye âit *Menâhilü'l-İrfân*,⁴² Abdullah Dıraz'a âit *en-Nebeü'l-Azîm*,⁴³ İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü*⁴⁴, Suat Yıldırım'a âit *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*⁴⁵ ve Fadl Hasen Abbâs'a âit *İtkânü'l-Burhân*⁴⁶ gibi çağdaş eserlerde kullanım, *Üslûbu'l-Kur'an*, *Kur'an Üslûbu* yahut *el-Üslûbu'l-Kur'ânî* şeklindedir.

Zerkeşî, çok çarpıcı bir şekilde, bu kitabın yazılmasındaki en büyük amacın üslûp konusunu anlatmak olduğunu ifâde eder. Ona göre bu konu, işin esâsı, can alıcı noktasıdır. Üslûba dair daha pek çok övgü dolu özellikler saydıktan sonra, bu ilmin zorluklarından bahisle bu konuya talebin ve sâhip çıkanların azlığından dert yanar. Müellife göre üslûp konusu önemlidir; çünkü Kur'an'ın i'câzı bu sâyede ortaya çıkacak, Yüce Kur'an'ın sırlarına bu sâyede ulaşılacaktır.⁴⁷

Zerkeşî, işin can alıcı noktası olarak nitelediği üslûbun tanımına girmez. Sadece üslûbun çeşitleri olarak gördüğü başlıkları sayar. Te'kid, hazf, îcaz, takdim, tehir, iltifat, tazmîn, haber formunda talebin kullanılması, talep formunda haberin

⁴¹ Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, I. 406-409.

⁴² ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 325.

⁴³ Dıraz, Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm*, Matbaatü's-Seâde, by. 1969, s. 101.

⁴⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1988, s. 159.

⁴⁵ Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989, s. 117.

⁴⁶ Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, I. 120.

⁴⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 480, 483.

kullanılması, geleceğe âit bir anlamı geçmiş zaman yapısıyla ifâde etmek gibi günümüz üslûpbiliminin ilgi alanına girecek başlık ve konuları sıralar.

Meselâ te'kid konusunda, te'kidin Kur'an'da olup olamayacağına dair tartışmalara yer verir. Hatta Kur'an ve sünnette *te'kid* öğelerinin kullanılmasının, mülhitler tarafından belâgate münâfî olduğu gerekçesiyle eleştiri konusu yapıldığına yer verir. Kur'an'ın nazım ve belâgatine yönelik bu eleştirinin temel hareket noktası, te'kidlerin anlamsız olduğu, belâgate asıl olanın ise az sözle çok anlamın ifâde edilmesi olduğu tezidir. Bu görüşün sâhiplerine göre, bir şeyi te'kidsiz ifâdede yetersiz kalındığı zaman te'kide gidilir. Zerkeşî bu îtirâzı, Kur'an'ın belirli bir kavmin lisanı üzerine nâzil olduğu, te'kid ve tekrarın da bu dilde mevcut olduğunu belirterek cevaplandırır.⁴⁸

Bu tartışmanın üslûbu ilgilendiren tarafı, Kur'an metninin ayrıcalıklı bir metin olduğu iddiası baz alınarak yapılan bir îtirâza, dilin tarihsel boyutunun öne sürülerek cevap verilmesidir. Zerkeşî'nin konuyu îzah ederken, doğrudan Arapça demek yerine “belirli bir kavmin lisanı” (لسان القوم) demesi, dilin kültürle olan alâkası dikkate alındığında oldukça anlamlı bir izâfettir. Bu demektir ki vahiy, nâzil olduğu dilin imkânları ve geleneği çerçevesinde konuşmuştur.

Bu yaklaşım ve üslûp algısının günümüz üslûp telakkisiyle bire bir örtüştüğünü söylemek mümkün gözükme de tamâmen alâkasız olduğunu da söyleyemeyiz. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, İslâm kültüründe üslûp kelimesi (أساليب) şeklinde çoğul olarak kullanılmış ve çoğu zaman cümleyle sınırlı alternatif anlatım teknik ve kalıpları kastedilmiştir. Günümüzde anlaşılan şekliyle üslûp ise parçadan çok anlatım bütününi konu edinir.

Modern zamanlarda bu konu üzerinde duran en önemli isim hiç kuşkusuz Zerkânî'dir. Müellif *Menâhil* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: “Kur'an Üslûbunun Anlamı: **Kur'an üslûbu, Kur'an'ın sözünü oluştururken ve kelimelerini seçerken benimsediği, kendine özgü yoldur.** Kuşkusuz, Kur'an'ın kendine özgü bir üslûba sâhip olması yadırganacak bir durum değildir. Zira ister ilâhî olsun ister beşerî her sözün kendine özgü bir üslûbu olmuştur. Şiir ya da

⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 485.

nesirde üslûp kişiden kişiye değiştiği gibi, aynı şahısta dahi bir konudan diğerine de değişebilir.”⁴⁹

Zerkânî, üslûbun sözü meydana getiren kelime ve terkiplerin dışında bir şey olduğuna dikkat çeker: Üslûp, müellifin sözünü inşâ ederken kelime ve terkiplerin seçiminde tâkip ettiği yoldur.⁵⁰ Ona göre, mütekellimin değişmesiyle üslûbun değişmesindeki sır da buradadır. Hâlbuki herkes aynı kelimeleri, aynı terkipleri, aynı kelime üretme kurallarını, aynı cümle oluşturma kurallarını kullanmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in kelime haznesi, cümle ve genel dil kuralları bakımından Arapların söz geleneğinin dışına çıkmayışındaki sır da aynı şekilde buradadır.

Kur’an’da yer alan kelimeler Arapların kullandığı harflerden, terkipleri Arapların kullandığı kelimelerden meydana geliyordu. Kur’an’daki söz dizimi, Arapların, kelime üretme ve terkip oluşturmada tâkip ettikleri genel kurallara dayanmaktadır. Buna rağmen Kur’ân’ın söz diziminin, âciz bırakan, dehşete düşüren ve hârikulâde olan bir yanı vardır. Kur’an, Arap toplumunun kendisini çok iyi tanıdığı, o alanda yarışma sergilediği ve zirvesine ulaştığı dil malzemesiyle nâzil olmuştur. Bununla birlikte ve buna rağmen Kur’an, eşsiz üslûbu ve söz vadisinde izlediği mucize yolla Arapları âciz bırakmıştır. Eğer başka türlü olsaydı, mazeret bulma ya da ta’n etme hakkına sâhip olmaları mümkün olurdu.⁵¹

Zerkânî, üslûbun kelime haznesi ve terkip demek olmadığını iki misalle anlatır: “Üslûpla kelime ve terkip gibi dil birimleri, zaman zaman birbirine karıştırılmaktadır. Aralarındaki farka dair iki müşahhas misal verelim: Birisi terzilik sanatı, diğeri ise eczacılıktır. Kimisi sıradan, kimisi de sanatında şöhret olmuş terziler vardır. Bu farklılık, ne kullanılan malzemeden ne de terzilik sanatının bildik kurallarından kaynaklanmaktadır. Farklılığın kaynağı, gerek malzemenin seçimi ve bir araya getirilişinde, gerekse terzilik sanatının şekil ve hendese bakımından kullanılışında tâkip edilen özel yoldur.”⁵²

Yazar, terzilik ve eczacılık örnekleriyle açıklamaya çalıştığı tarz farklılığının bütün sanatlar için geçerli olduğunu söyler. Bu meyanda konuyu dildeki ifâde

⁴⁹ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 325.

⁵⁰ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 325, 326.

⁵¹ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 326.

⁵² ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 327.

sanatına getirir. Ona göre dildeki ifâde de diğer sanatlardan çok farklı değildir: *“Hangi dilde olursa olsun ifâde de bu sanatlar gibidir; malzeme ve kuralları aynı olduğu hâlde üslûp ve tarzları farklıdır. Bunu, ifâdenin kelime ve terkipleri seçen mevhibe ve zevklere göre değiştiği şeklinde de ifâde edebiliriz. Öyle ki aynı dili konuşan insanlar aynı maksadı muhtelif kelimelerle ve farklı terkip şekilleriyle dile getirebilirler. Bunların her birini diğerine göre kaliteli yahut kalitesiz, güzel yahut çirkin yapan veya muhâtap tarafından beğenilip beğenilmemesini belirleyen şey, kullanıcıların dil malzemesine yönelik tercih şekilleri ile ne tür bir münâsebeti dikkate aldıklarıdır. Konuşmacının tercihlerinin güzel oluşu beyân hâssesi yüksek ve zevk-i selim sâhibi olmasıyla alâkalıdır. Böyle olduğu takdirde konuşmacı karşı tarafın duygu ve düşünce dünyâsını hükmü altına alabilir. Zevk ve beyân hâssesi böyle olmadığı zaman ise durum tam tersi olur.”*⁵³

Tercihler söz konusu olduğunda, her hâlükârda ve her makamda kullanımı mutlak olarak güzel ya da mutlak olarak kötü şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Bir yerde güzel düşen bir söz, bir başka yerde çirkin kaçabilir. Bir makamda gerekli olan bir söz, bir başka makamda gereksiz durabilir. Böyle olmasaydı belâğatin zirvesine ulaşmak kolaylaşır ve bütün sözler tek bir renk ve tek bir tatta olurdu. Tercihlerimizin güzel olup olmadığını belirleyen husus, sözün muhâtabın hâline ve sözün söylendiği makama ne derece uygun olduğudur. Burada zor olan ise, uygun seçimin yapılabilmesinin, muhâtabın her türlü durumunu ihâta etme zarûretine bağlı olmasıdır. Kuşkusuz bu durum bir insan için kimi zaman zor kimi zaman ise imkânsızdır.⁵⁴

Hâlbuki Zerkânî’nin de belirttiği gibi, Cenâb-ı Hak için böyle bir zorluktan söz etmek mümkün değildir. O, kitabın münşii olarak her türlü durumu ihâta edebilme kudretine sâhiptir. Kur’ân’ın erişilmez oluşu da bu yüzdendir.⁵⁵

Konuyla ilgili olarak sadece Zerkânî’nin tespitlerine bakarak bile geleneğin üslûp konusuyla olan ilgisinin ne düzeyde olduğunu anlamamız mümkündür.

⁵³ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 327.

⁵⁴ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 328.

⁵⁵ ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, II. 330.

B. Filolojik Tefsirlerde

Filolojik tefsirler deyince, Kur'ân'ın yorumunda dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi filolojinin çeşitli dallarından metot olarak yararlanan tefsirleri anlıyoruz. Bu hâliyle, kökenleri sahabe dönemine kadar uzanan, genel anlamda dirâyet tefsirini, özelde ise edebî tefsir çeşidini içine almaktadır.

Filolojik tefsirleri şekil ve muhtevâ açısından bir ayrıma tâbi tutarsak iki tabakadan müteşekkil olduklarını görürüz. Birinci tabakayla daha ziyâde, Kur'an kelimelerinin filolojik yönden îzahlarını esas alan, başlangıçta az bilinen (ğarib) kelimeleri incelerken zamanla Kur'an kelimelerinin büyük çoğunluğunu içine alan, alfabetik olsun ya da olmasın bir tür *Kur'an Sözlüğü* görünümü arz eden tefsirleri kastediyoruz. Tefsir tarihinde bu tür tefsirler *Ğarîbu'l-Kur'an* ve *Meâni'l-Kur'an* olarak tâbir edilmektedir.

İkinci tabakayla ise, şekil îtibâriyle sûre ve âyet sırasına göre Kur'an âyetlerini tefsir etmeyi benimseyen, bu arada filolojik konulara ve îzahlara yer veren dirâyet tefsirlerini kastediyoruz. Bu tabakanın en yetkin örneği Zemahşerî (ö.1143)'nin *Keşşâf* adlı eseri iken I. tabakanın en yetkin örneği er-Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredât*'ıdır. Bu bölümde daha ziyade I. tabakanın olgunluk dönemi eserlerinden *Müfredât*, *Umde* ve *Besâir*'den tespit ve örneklere yer vereceğiz. Örneklere geçmeden önce bu eserleri kısaca tanıtalım istiyoruz:

1- er-Râgıb el-İsfehanî (ö.1033)'nin Müfredât'ı: *Müfredât*, Kur'an sözlüğü konumunda olan mevcut eserler içinde farklı ve ayrıcalıklı bir konuma sâhiptir. Müellif, gerek tâkip ettiği metot gerekse üslûbu açısından, Kur'an üzerinde çalışan ilim adamlarının müstağni kalamayacakları bir eser ortaya koymuştur. Eser diğer filolojik tefsirlere nispetle orijinal diyebileceğimiz tespitler ve derinliği olan yorumlar içerir.

Müfredât'ın, filoloji, özellikle de sözlükbilim açısından ayrı bir önemi vardır. Şöyle ki, müellif kelime ve kavramları tanımlarken önce kelimenin hakîkî/temel anlamını verir. Sonra o kelimeden türeyen diğer kelimeleri zikreder. Ardından kelimenin mecâzî/yan anlamlarına geçer ki bu, kelimenin tarihî süreç içinde tâkip ettiği gelişmeleri vermek demektir. Müellif bununla da yetinmez, yer yer hakîkî anlam ile mecâzî anlam arasındaki anlam bağına da belirtir.

2- *Semîn el-Halebî (ö.1452)'nin Umdetü'l-Huffâz'ı:* Semîn el-Halebî'ye âit bu eserin, olgunluk dönemine âit en yetkin ürünlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönem eserlerine nispetle çok daha sistematiktir; üstelik Râğıb'ın filolojik analiz ve yorumlar içeren çalışmasını, Semîn el-Halebî, İslâmî ilimlerdeki engin birikimini ekleyerek çaplı bir eser hâline getirmiştir. Bu arada hemen belirtelim ki müellif, gerek Râğıb'tan gerekse başkalarından yaptığı alıntılarda, yüksek bir edebî zevke sâhip bir filolog-müfessir tavrı içinde olabildiğince seçici davranır. Bu sâyede eseri özgün bir nitelik kazanmıştır. Kur'an öğretisini bütün yönleriyle anlayabilmenin yolunun, kelimelerin anlamlarını kavramaktan ve nüanslarını yakalamaktan geçtiğini belirten müellif, bu konuda yapılan çalışmaları şekil ve içerik açısından yetersiz gördüğü için böyle bir eser yazmaya gerek duymuştur.

Kanaatimizce eserin en bâriz vasfı, kelime ve kavramların tanımlarındaki netliktir. Anlamların sınırlandırılması, diğer eserlere göre çok daha hassas bir şekilde yapılmıştır.

3- *el-Fîruzâbâdi (ö.1414)'nin Besâir'i:* *Besâir*, haddizâtında kapsamlı bir ansiklopedi projesinin tefsir ve Kur'an İlimleri maddesidir. Eser bir başka açıdan ise bir tür Kur'an kelimeleri sözlüğü görünümündedir. Genellikle her kelimenin sözlük ve varsa terim anlamı îzah edildikten sonra kelimenin geçtiği âyetlerden örnekler verilir. Daha sonra ise kelimenin Kur'an'daki vücûhuna geçilir. Kısaca bu kısımda *Garibu'l-Kur'an* ile *el-Vücûh ve'n-Nazâir* ilimleri bir araya getirilmiştir.

Gerek *Umde*'nin gerekse *Besâir*'in ana kaynağı *Müfredât*'tır. Bundan dolayıdır ki *Müfredât*'ta yer alan üslûp analizine ilişkin tespitlerin tamamına yakını bu iki eserde de, çoğu zaman aynen olduğu gibi, bazen de ufak tefek mülâhazalarla birlikte nakledilmiştir.

Şimdi de bu eserlerde yer alan, Kur'an'daki dil kullanımlarının karakteristik yapısına ilişkin tespitlere yer vermek istiyoruz. Bu tespitlerin günümüzdeki istatistikî üslûp incelemesine tekâbül ettiğini söyleyebiliriz.

1. Kur'an-ı Kerim'de (تبارك) lafzının geçtiği her yerde, zikredilen, hayır kabilinden olan şeylerin özellikle Allah'a mahsus olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁶

⁵⁶ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 120; Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, (Tah. Muhammed et-Tuncî), Beyrut 1993, I. 209; el-Fîruzâbâdî, *Besâiru*, II. 294.

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ “Bütün insanlığa bir uyarı olsun diye kuluna hakkı bâtıldan ayırıcı bir ölçü indiren (Allah) ne yüce, ne cömerttir!” [25. Furkân, 1.] Âyette geçen, hakkı bâtıldan ayırıcı ölçü olan (الْفُرْقَان) yani Kur’ân’ı indirmek yalnızca Allah’a mahsustur. Başka bir varlığın bu niteliği hâiz bir kitap ortaya koymasının mümkün olmadığına, bu eylemin sadece O’na özgü olduğuna işâret edilmiştir. Bu tespite göre (تَبَارَكَ) kelimesi bir üslûp değerine, Allah’la ilintili müspet bir çağrışım alanına sâhiptir.

2. Kur’ân-ı Kerim’de, insan bedeninin ve vücudunun dış yüzeyinin dikkate alındığı/öne çıkarıldığı her yerde (الْبَشَر) lafzı kullanılmıştır.⁵⁷ Örnek: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ “Ve sudan bir ‘beşer’ yaratan ve onu soy-sop ve evlilik yoluyla kazanılan yakınlık, bağlılık [duygusuyla] donatan O’dur.” [25. Furkân, 54.] Görüldüğü gibi âyette insanın yaratılışından bahsedilmekte ve bu bağlama uygun olarak da (الْبَشَر) kelimesi kullanılmaktadır. Kelimenin Kur’an’daki kullanımına dair bu tespit, bize Kur’ân’ın (الْبَشَر) kelimesi etrafında oluşturduğu çağrışım alanını vermektedir.

3. “Şâir” kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de, tabiatı icâbı yalancı olan kimse için kullanılmıştır.⁵⁸ Örnek: ﴿ بَلْ قَالُوا أَصْنَعَتْ أَحْلَامٌ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴾ “ ‘Yoo’, diyorlar, ‘Muhammedin bu söyledikleri karmakarışık rüyalarından ibaret! -Yok, yok, bütün bunları uyduruyor! - Hayır o bir yalancıdır!’ ‘Peki, madem öyle, önceki [peygamberlerin mucizelerle] gönderildiği gibi o da bize bir mucize getirse ya!’ ” [21. Enbiyâ, 5.]⁵⁹

4. (التَّوَاب) kelimesi Kur’an’da hem hayırda hem de şerde kullanılır. Meşhur ve yaygın olanı hayırda kullanılmasıdır.⁶⁰ Örnek: ﴿ وَلَاَدْخُلْنَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾

⁵⁷ el-Isfehânî, Müfredât, s.124; Semîn el-Halebî, Umde, I. 219; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 203.

⁵⁸ el-Isfehânî, Müfredât, 456; Semîn el-Halebî, Umde, II. 315; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 125.

⁵⁹ Ebu’l-Beka el-Kefevî (ö.1283) konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: “Arap edîpleri bir tarafa, Arapça bilmeyen üstelik ahmak olan kimseler bile Kur’ân’ın şiir tarzında olmadığını bilirler. Bu son derece açıktır. O yüzden kâfirler, Hz. Peygamber’e şâir derken onun manzum, kâfiyeli şiir söyleyen bir kimse olduğunu değil, yalancı olduğunu kastetmektedirler!” el-Kefevî, o günün toplumunda şiirle yalan arasındaki bağı ortaya koyması bakımından gayet önemli bir edebî kriteri de bize nakleder: “Şiirin en güzeli hakîkatten en uzak olanıdır.” Bkz. el-Kefevî, el-Külliyât, s. 537. Bütün bunlardan hareketle şâir kelimesinin özünde olumsuz bir çağrışım taşıdığını ve inkârcılar tarafından Hz. Peygamber’e isnad edilmesinin altında bu olumsuz anlamın yattığını söyleyebiliriz.

⁶⁰ el-Isfehânî, Müfredât, s. 180; Semîn el-Halebî, Umde, I. 338; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 337.

﴿ تَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ “...ve onları, Allah’tan bir mükâfat olarak içinden ırmaklar akan has bahçelere sokacağım.” [3. Âlü İmrân, 195.]

5. (التَّوْبِ) kelimesi, Kur’an’da yalnızca nâhoş durumlar için kullanılmıştır.⁶¹ Örnek: ﴿ هَلْ تُؤْبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ “Bu hakikat inkârcıları, yapmaya düşkün oldukları şeyler için mi (böyle) **cezalandırılıyorlar?**” [83. Mutaffifîn, 36.] Kelimenin çağrışım alanına ilişkin önemli bir tespittir.

6. (الإِثَابَةِ) hoş olan, sevilen şeylerde kullanılır. Yalnız Âli İmrân Sûresi 153. âyetinde bunun dışında kullanılmıştır.⁶² Her iki kullanım için de örnek vermek gerekirse; ﴿ إِذْ تُصْعِقُونَ وَلَا تُلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَائِكُمْ فَأَتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لَّكُنَّا تَحْزَنُونَ ﴾ [Hatırlayın o ânı, ki] Elçim arkanızdan size seslendiği halde, kimseye bakmadan kaçtınız; bu yüzden O, [Elçi’nin] kederine karşılık, elinizden kaçanın ve başınıza gelenin üzüntüsünü unutturacak bir üzüntü verdi size: Zira Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdârdır.” [3. Âlü İmrân, 153.] Olumlu kullanıma örnek ise: ﴿ فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ “Ve bu inançları karşılığı Allah onları, mesken edinecekleri, içinden ırmaklar akan has bahçelerle ödüllendirecektir: Bu, iyilik yapanların ödülüdür.” [5. Mâide, 85.]

7. Allah’ın dışında kendisine tapılan her şeye (جِبْتِ) denir. Kelime yalnızca Nisâ, 51’de geçer;⁶³ ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِييًّا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴾ “Kendilerine ilâhî kelimadan bir pay verildiği halde **asılsız şeylere** (cibt) ve şeytânî güçlere inananların ve hakikati inkâra şartlanmış olanların, müminlerden daha doğru yolda olduklarını iddia edenleri görmüyor musun?” [4. Nisâ, 51.]

8. Râğıb’a göre, Kur’an’da “karşılıklı mükâfat” anlamına gelmesi sebebiyle (جَزَى) fiili kullanılmamış, yerine (جَزَى) kullanılmıştır.⁶⁴ Örnek: ﴿ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ “İşte iyilik yapanları böyle **ödüllendiririz.**” [6. En’âm, 84.] Halebî’nin belirttiğine göre bu konuda Sebe Sûresi’nin 17. âyeti gözden kaçmış gibidir. Halebî,

⁶¹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 180; Semîn el-Halebî, Umde, I. 338; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 337.

⁶² el-Isfehânî, Müfredât, s. 180; Semîn el-Halebî, Umde, I. 338.

⁶³ el-Isfehânî, Müfredât, s. 182; Semîn el-Halebî, Umde, I. 344; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 359.

⁶⁴ el-Isfehânî, Müfredât, s. 195-196; Semîn el-Halebî, Umde, I. 374; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 381-382.

malum mu meçhul mü okunacağı konusunda ihtilaf edilmiş olsa da, kelimenin bu fiil yapısının (mufâale bâbının) dışında bir kıraatle okunmadığını⁶⁵ da ekler.⁶⁶

9. (خَلَقَ) kelimesi sözle alâkalı bağlamlarda “yalan” anlamında kullanılmıştır.⁶⁷ Örnek: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ “Siz sadece Allah’ın dışında birtakım putlara tapıyor ve **yalan söylüyorsunuz.**” [29. Ankebût, 17.]

10. Kur’ân-ı Kerim’de, “dalmak” anlamına gelen (خَوَّضَ) kelimesi, çoğunlukla yapılması, teşebbüs edilmesi kötülenmiş işlerde kullanılmıştır.⁶⁸ Örnek: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ “Yine de, onlara soracak olsan mutlaka şöyle cevap verirler: ‘**Yarenliğe kaptırmıştık kendimizi,** kelime oyunu yapıyorduk, hepsi bu.’ De ki: ‘Allah’la, O’nun âyetleriyle, O’nun Elçisi’yle mi alay edip eğleniyordunuz siz?’ ” [9. Tevbe, 65.]

11. Kur’an’da, (مَا أَدْرَاكَ) lafzının zikredildiği her yerde ardından açıklaması yapılmıştır. Buna karşılık (مَا يُدْرِيكَ) lafzının zikredildiği yerlerde ise açıklama yapılmamıştır.⁶⁹ Örnek: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ “Bilir misin nedir gece vakti gelen? O, yıldızdır, karanlığı delip geçen.” [86. Târik, 2-3.] Gece gelenin ne olduğu (وَمَا أَدْرَاكَ) ile sorulmuş, cevabı da “O, yıldızdır karanlığı delip geçen” şeklinde verilmiştir. (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه)’ye örnek olarak da Abese, 3. âyeti verilebilir: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ يَزْكَى﴾ “Nereden bilebilirsin belki de o arınacaktı?”

12. Kur’ân-ı Kerim’de, tatmak anlamındaki (الدَّقَاقَ) kelimesi azap için kullanılmıştır. Her ne kadar yaygın kullanımı az miktar için olsa da, çok miktar için de kullanılır. Her iki durumu da içermesi için özellikle yer verilmiştir. Azap için kullanımı çoğunlukta.⁷⁰ Örnek: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ “Mesajlarımızın doğruluğunu inkâra şartlanmış olanları zamanı geldiğinde ateşe mahkum edeceğiz; [ve] derileri her yanıp döküldüğünde onları yeni derilerle değiştireceğiz ki **azabı**

⁶⁵ İlgili ihtilaf için bkz. Hârûf, Muhammed Fehd, *el-Müyyesser fî'l-Kırââtî'l-Erbea Aşara*, Dârü İbn Kesir, Dimaşk 1995, s. 430.

⁶⁶ Semîn el-Halebî, *Umde*, I. 374

⁶⁷ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 297; Semîn el-Halebî, *Umde*, I. 608; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, II. 567.

⁶⁸ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 302; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, II. 575.

⁶⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 313; Semîn el-Halebî, *Umde*, II. 6.

⁷⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 332; Semîn el-Halebî, *Umde*, II. 52; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, III. 23.

[tam olarak] **tadabilsinler**. Şüphe yok ki Allah kudret ve hikmet sahibidir.” [4. Nisâ, 56.]

13. Kur'an'da rüzgâr anlamına gelen (رِيحٌ) kelimesi tekil olarak kullanıldığı yerlerde “azap” anlamında, çoğul olarak kullanıldığı yerlerde ise “rahmet” anlamında kullanılmıştır.⁷¹ Örnek: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾ “Biz onların üstüne müthiş uğursuz bir günde şiddetli bir kasırga gönderdik.” [54. Kamer, 19.] Bir başka örnek; ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ...﴾ “O’nun varlığını gösteren delillerden bir tanesi de rüzgarları müjdeleyici olarak göndermesidir.” [30. Rûm, 46.]

Halebî, Râğb’ın bu tespitine şu şekilde muhalefet şerhi düşer: “Eğer ‘tekil’ kelimesiyle yapı bakımından cemi olması/okunması imkânsız olan yerleri kastediyorsa doğrudur. Aksi takdirde açıkladığımız vechile rahmet bağlamında tekil de çoğul da okunabilen pek çok yer vardır Kur’an’da...”⁷²

14. (الزَّعْمُ) Yalan olma ihtimâli olan sözlerin naklinde kullanılır. Kur'an'da (الزَّعْمُ) kelimesinin geçtiği her bağlamda görüşleri nakledilen kişiler zemmedilmiştir.⁷³ Örnek; ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ “Hakikati inkâra şartlanmış olanlar tekrar diriltilmeyeceklerini iddia ediyorlar! De ki: ‘Evet Rabbime andolsun! Siz kesinlikle diriltileceksiniz ve o zaman, hayatta iken yaptıklarınız size mutlak gösterilecektir!’ ” [64. Teğâbün, 7.]

15. Arapçadaki kullanım (زَوْجَتُهُ امْرَأَةً) şeklinde olduğu hâlde, Kur'an-ı Kerim'de cennetteki hurilerle eşleşmenin dünyâda bilinen şekliyle olmadığına dikkat çekmek için ﴿زَوْجَتَاهُمْ بِخُورٍ عَيْنٍ﴾ şeklinde ifâde edilmiş, (زَوْجَتَاهُمْ حُورًا عَيْنًا) şeklinde ifâde edilmemiştir.⁷⁴ İlgili âyet şu şekildedir: ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِخُورٍ عَيْنٍ﴾ “Ve biz onları güzel sözlü saf temiz eşlerle **birleştireceğiz**.” [44. Duhân, 54.]

16. Allah Kur'an'da (التَّزْيِينِ) “süslenme/güzelleştirme” eylemini bazı yerlerde kendisine, bazı yerlerde şeytana, bazı yerlerde de belirsiz bir fâile nispet etmiştir.⁷⁵ Allah’ın eşyâyı süslemesi, onu müzeyyen bir şekilde yoktan yaratması ve varlık

⁷¹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 370; Semîn el-Halebî, Umde, II. 138; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 107.

⁷² Semîn el-Halebî, Umde, II. 138.

⁷³ el-Isfehânî, Müfredât, s. 380; Semîn el-Halebî, Umde, II. 158; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 129.

⁷⁴ el-Isfehânî, Müfredât, s. 385; Semîn el-Halebî, Umde, II. 172; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 143.

⁷⁵ el-Isfehânî, Müfredât, s. 389; Semîn el-Halebî, Umde, II. 180; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 156.

âlemine çıkartmasıyla olur. İnsanların bir şeyi süslemesi ise onu fiilen süslemeleri ya da sözleriyle onu övmeleri ve yüceltmeleri şeklinde olur. Allah'ın *süsleme* eylemini kendisine nispet ettiği âyete örnek: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ “Allah imanı size sevdirdi ve kalbinizde onu güzelleştirdi.” [49. Hucurât, 7.] Şeytana nispet ettiği âyete örnek: ﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ ﴾ “Şeytan tüm yapıp-ettiklerini onlara güzel(leştirip) ve yerinde gösterip: ‘Bu gün kimse sizinle baş edemez; çünkü ben de sizin arkanızdayım!’ demişti.” [8. Enfâl, 48.] Belirsiz fâile nispet ettiği âyete örnek: “Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüş (cinsinden) birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik zevkler insanoğlu için güzel gösterilmiştir.” [3. Âlü İmrân, 14.]

17. Kur'an'da (السَّعَى) kelimesi, daha çok, güzel, övgüye layık fiiller için kullanılmıştır.⁷⁶ Örnek: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾ “Fakat ahiret hayatının güzelliğini isteyen ve **bunun için gösterilmesi gereken çabayı gösterenlere gelince, (gerçek) mü’minler bunlardır; çabalarına Allah katında değer verilen kimseler işte böyledir.**” [17. İsrâ, 19.]

18. Allah'ın Kur'an'da “işitme duyusunu” müminlerle ilintilendirdiği ya da kâfirlerden nefy ettiği ve işitmeye teşvik ettiği bütün yerlerde, “işitme duyusuyla” kastedilen, mânâyı tasavvur ve tefekkürdür.⁷⁷ Örnek: ﴿ أَلَمْ أَرْجُلْ يَمْنُونَ بَهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَنْطِشُونَ بَهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بَهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بَهَا... ﴾ “Yürüyecek ayakları mı var peki onların? Tutacak elleri mi? Görecek gözleri, **işitecek kulakları mı var?**” [7. A‘raf, 195.]

19. Allah'ın “kalb”i zikrettiği yerlerde akıl ve ilme, “göğsü” zikrettiği yerlerde ise bunlarla beraber şehvet ve gazap gibi diğer kuvvelere işâret vardır.⁷⁸ Örnek: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ “Bunda şüphesiz kalpleri açık olanlar, yani uyanık bir zihinle kulak verenler için bir uyarı vardır.” [50. Kâf, 37.]

20. (الصَّلَاح) kelimesi Kur'an'da bazen “fesâd” bazen de “kötülük” mukâbilinde kullanılmıştır.⁷⁹ Örnek: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾

⁷⁶ el-Isfehânî, Müfredât, s. 411; Semîn el-Halebî, Umde, II. 229; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 222.

⁷⁷ el-Isfehânî, Müfredât, s. 426; el-Fîruzâbâdî, Besâir, II. 258.

⁷⁸ el-Isfehânî, Müfredât, s. 477; Semîn el-Halebî, Umde, II. 374.

⁷⁹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 489; Semîn el-Halebî, Umde, II. 402; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 431.

﴿مُصْلِحُونَ﴾ “Onlara ‘Yeryüzünde yozlaşmaya ve çürümeye yol açmayın!’ denildiğinde ‘Biz sadece düzeltmeye ve iyileştirmeye(!) çalışıyoruz!’ diye cevap verirler.” [2. Bakara, 11.]

21. “Kur’an’da Allah’ın namazı bir övgü vesilesi olarak zikrettiği ya da ona teşvik ettiği bütün bağlamlarda, namazın sadece şekil olarak yerine getirilmesi gereken bir şey olmadığına, bilakis namazla kastedilen şeyin rükün ve şartları yerine getirilmesi gereken bir eylem olduğuna dikkat çekmek üzere namazla birlikte (الإِقَامَة) lafzı da zikredilmiştir.”⁸⁰

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ Örnek: “İmana ermiş olanlar, doğru ve yararlı işler yapanlar, **namazlarını hakkıyla ifâ edenler** ve karşılıksız yardımda bulunanlar; işte onlar mükâfatlarını Rablerinden alacaklardır ve onlara ne korku vardır, ne de üzülrler.” [2. Bakara, 277.]

22. Asıl kullanımıyla yalnızca “erkekler” kastedilse de (الْقَوْم) kelimesiyle Kur’an’ın genelinde kadınlar ve erkekler kastedilir.”⁸¹ Örnek: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾ “Siz ey imana ermiş olanlar! Hiçbir insan (kadın ya da erkek) başka insanları alaya alıp küçümsemesin!” [49. Hucurât, 11.]

23. Kur’an-ı Kerim’de “ehl-i kitab” tâbirinin geçtiği yerlerde, kitapla; Tevrat, İncil ya da her ikisi birden kastedilmiştir.”⁸²

24. Kur’an-ı Kerim’de geçen, dünya hayatı hakkında kullanılan “tadını çıkarın” tâbiri, tehdit yollu söylenmiştir.”⁸³ Örnek: ﴿وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ﴾ “Semud Kavminin kıssasında da aynı mesaj vardır ki, biz onlara: ‘**Tadını çıkarın bakalım!**’ demiştik.” [51. Zâriyât, 43.]

25. (الإِمْدَاد) daha ziyâde hoş olan şeylerde, (الْمَدُّ) ise nâhoş şeylerde kullanılmıştır.”⁸⁴ Örnek: ﴿وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهِةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ “Biz onlara meyveyi, eti bolca vereceğiz, ne isterlerse hepsini.” [52. Tûr, 22.]; ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ “Allah da bu alaycı tavırlarından dolayı onlara hak ettikleri karşılığı

⁸⁰ el-Isfehânî, Müfredât, s. 491; Semîn el-Halebî, Umde, II. 406; el-Fîruzâbâdî, Besâir, III. 436.

⁸¹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 63; Semîn el-Halebî, Umde, III. 419.

⁸² el-Isfehânî, Müfredât, s. 701; Semîn el-Halebî, Umde, III. 440.

⁸³ el-Isfehânî, Müfredât, s. 757; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 73; el-Fîruzâbâdî, Besâir, IV. 479.

⁸⁴ el-Isfehânî, Müfredât, s. 763; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 89; el-Fîruzâbâdî, Besâir, IV. 489.

verecek ve onları küstahlıkları ile başbaşa şaşkınca bocalamaya terk edecektir.” [2. Bakara, 15.]

26. Kur'an'da (مَطَر) hayır ve nimet bağlamında, (أَمْطَر) ise azap bağlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Örnek: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ “Bu arada, **helak edici bir yağmur yağdırdık** berikilerin üzerine: İşte görün, günaha gönüllü gidenlerin başına geleni!” [7. A'raf, 84.]

27. Allah, yapılan fiil, bazı melekleri ya da dostları aracılığıyla yapılmışsa “biz” tâbirini kullanmıştır. Meleklerin üstlendiği vahiy, müminlere yardım ve kâfirlerin yok edilmesi gibi.⁸⁶ Örnek: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ “Kimsenin kuşkusu olmasın ki, bu hatırlatıcı mesajı, âyet âyet Biz indirdik: ve yine kimsenin kuşkusu olmasın ki, bütün tahriflerden onu yine biz koruyacağız.” [15. Hicr, 9.]

28. Kur'an'da Allah'ın zemmettiği insana âit tüm unutmalar kasıtlı olanlardır.⁸⁷ Örnek: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهُمُ﴾ “(...) Allah'a karşı **umursamazdırlar**; bu yüzden Allah da onları gözden çıkarır.” [9. Tevbe, 67.]

29. Kur'an'da “inzal” fiili, yağmurun indirilmesi, Kur'an'ın indirilmesi ve meleklerin indirilmesi gibi, Allah'ın, şerefine dikkat çekmek istediği şeyler için kullanılmıştır.⁸⁸ Örnek: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ﴾ “Demiri indirdik.” [57. Hadîd, 25.]

30. Allah'ın, Peygamberden ve insanlardan nefy ettiği hidâyetin türü; akıl, başarı ve cennete sokması gibi çağrı ve doğru yolu târif dışında kalan hidâyettir.⁸⁹ Örnek: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ “Ey Peygamber, insanları hidâyete erdirmek senin işin değil, zira ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir.” [2. Bakara, 272.] Allah'ın kâfirleri ve zalimleri men ettiğini belirttiği hidâyetin türü ise hidâyete erenlere mahsus “tevfiki” ile âhirette sevap vermesi ve Cennete dâhil etmesi türünden hidâyettir.⁹⁰

31. (الْوَاقِعَةُ) kelimesi Kur'an'da daha çok, azap ve zorluklar için kullanılmıştır.⁹¹ Örnek: ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فُهِمَ لَا يَنْطِقُونَ﴾ “Ve onlara vaktiyle

⁸⁵ el-Isfehânî, Müfredât, s. 770; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 111; el-Fîruzâbâdî, Besâir, IV. 511.

⁸⁶ el-Isfehânî, Müfredât, s. 795; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 176; el-Fîruzâbâdî, Besâir, V. 28.

⁸⁷ el-Isfehânî, Müfredât, s. 803; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 199; el-Fîruzâbâdî, Besâir, V. 49.

⁸⁸ el-Isfehânî, Müfredât, s. 832; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 189.

⁸⁹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 836; el-Fîruzâbâdî, Besâir, V. 315.

⁹⁰ el-Isfehânî, Müfredât, s. 836; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 284; el-Fîruzâbâdî, Besâir, V. 314.

⁹¹ el-Isfehânî, Müfredât, s. 880; Semîn el-Halebî, Umde, IV. 382; el-Fîruzâbâdî, Besâir, V. 252.

söylenen söz, onların tüm karalamalarına rağmen, olanca gerçekliğiyle karşılıklarına çıkacak (gerçekleşecek) ve onlar da buna karşılık artık diyecek söz bulamayacaklar.” [27. Neml, 85.]

32. Kur'an'da “güzel” şeklinde belirtilen şeylerin pek çoğu kalp gözü cihetiyle güzeldir.⁹²

33. Allah'ın Kur'an'da zikrettiği “hüsran”ın tamamı mânevî hüsrandır.⁹³

34. Sadaka verme ameliyesi Kur'an'da sadece (الإيتاء) filiyle kullanılmıştır.⁹⁴ Örnek: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ “İmana ermiş olanlar, doğru ve yararlı işler yapanlar, namazlarını hakkıyla ifâ edenler ve karşılıksız yardımda bulunanlar; işte onlar mükâfatlarını Rablerinden alacaklardır ve onlara ne korku vardır, ne de üzülmürler.” [2. Bakara, 277.]

35. Allahu Tealâ'nın Kur'an'da “sözü ağızlarıyla söylüyorlar” dediği her yerde, söylenen sözün yalan olduğuna işâret ve söyleyenin inanarak söylemediğine dikkat çekme söz konusudur.⁹⁵ Örnek: ﴿ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ “Bunlar **ağzınıza doladığınız boş laflar**[ın işâretlerin]den başka bir şey değildir.” [33. Ahzâb, 4.]

Kur'an araştırmacısının, Kur'an metnini, içerdği anlamlar, göstergeler dizgesi ve gerçekte olan bağlantısı bakımından hakkıyla anlayarak yorumlayabilmesi için elindeki en önemli verilerden bir tanesi, Kur'an metninin özel dili yani üslûbudur. Bu sebeptendir ki bilhassa Kur'ân'ın dil yönü üzerinde dikkatle duran İslam âlimleri, nakletmiş olduğumuz bu tespitleri ortaya koymak için titiz bir çalışma sergilemişlerdir.

et-Tahir b. Âşûr'a göre, selevin de zaman zaman bu hususlara temas ettiği görülmüştür. Örneğin İbn Abbas'tan gelen bir rivâyet şu şekildedir: *Kur'an'da (كاس) kelimesinin zikredildiği her yerde kastedilen şey şaraptır.*⁹⁶ İbn Âşûr, kendisinin de bu tür istatistikî tespitlerde bulunduğunu örnek vererek belirtir: (هَوَاء) işâret

⁹² el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 236; Semîn el-Halebî, *Umde*, I. 473; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, II. 67-68.

⁹³ el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 282; el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, II. 538.

⁹⁴ el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 61.

⁹⁵ el-Isfehânî, *Müfredât*, s. 650.

⁹⁶ İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, I. 124.

isminden sonra müşârun-ileyhin ne olduğu belirtilmemişse, burada kastedilenler Mekke Müşrikleridir.⁹⁷ Müfessire âit diğer bir tespit; “Kur’an naklettiği diyalog cümlelerini atıf harfleri kullanmaksızın (قال) lafzıyla nakletmiş, bu durum bir diğer diyaloga geçinceye kadar bu şekilde devam etmiştir.”⁹⁸ şeklindedir. İbn Âşûr, tefsir yapacak kimsenin Kur’ân’ın söz ve nazım âdetine ilişkin bu kabilden tespitleri bilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁹

Kur’an üslûbunu çözümleme problemi, İslâm bilginleri kadar ve belki onlardan daha çok batılı Kur’an araştırmacılarını meşgul etmiş bir sorunsaldır. Tilman Nagel gibi kimi batılı araştırmacılar, Kur’an üslûbundaki anlaşılma zorluğunu vahyin metinleşme/yazıya geçme sürecinde aramışlar ve problemin îzâhı sadedinde Kur’an metnini, muahhar redaktörler tarafından çoğunlukla kısa metin parçalarını bir araya getirmek sûretiyle oluşturulmuş, fikirler arasında her zaman net bir bağ bulunmayan yamalı bir bohça olarak görme eğiliminde olmuşlardır.¹⁰⁰

Hâlbuki gelişigüzel oluşturulan bir metinde dilsel açıdan bir tutarlılıktan bahsetmek mümkün değildir. Klasik Dönem filolojik tefsirlerde yer alan tespitler ise Kur’ân’ın dil kullanımında bir bütünlük ve tutarlılık içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz, yukarıda nakletmiş olduğumuz Kur’an’daki kelime ve kavramların kullanımına ilişkin bu istatistikî tespitler, Kur’ân’ın dil kullanımına dair oldukça önemli tespitlerdir. Konumuz açısından önemi ise sözkonusu metodun günümüz istatistikî üslûp inceleme metotlarına oldukça yakın olmasıdır. Bunların XI. yy.ın ilk yarısında bahis konusu edilmesi ise ayrıca mânîdardır.

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 125.

⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 125.

⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 124.

¹⁰⁰ Nagel, Tilman, “Târihî Araştırma Konusu Olarak Kur’an”, (Çev. Ali Dere), *İslâmî Araştırmalar*, IX, S: 1-4, 1996, s. 55.

II. KUR'ÂN'IN DİL DOKUSU

A. Kelimelerin Anlam İlişkileri Bakımından

1. Eşanlamlı Kelimeler

Üslûpla eşanlamlılık arasındaki ilişki, eşanlamlı ifâdeler arasında yapılan seçmenin bir üslûp belirtisi olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Riessel, üslûp bilgisini “*bir metindeki somut, toplumsal ve bireysel şartların gereği olarak yazılı ve sözlü iletişimdeki eşanlamlı ifâde imkânları arasındaki seçim*” olarak târif etmiştir.¹⁰¹

Eşanlamlılığın Kur'ân'ı ilgilendiren en dikkat çeken boyutu, kimi muhtasar tefsirlerde Kur'an kelimelerini mümkün olan en kısa şekilde açıklamaya çalışmak gayesine yönelik olarak müterâdif kelimelere başvurulmasıdır.¹⁰² Nitekim Rağıb el-İsfahanî ve İbn Teymiyye, Kur'an kelimelerine dair tefsir olarak yapılan açıklamaların Kur'an kelimelerinin ifâde ettiği anlamı tam olarak yansıtamayacağını belirtmişlerdir.¹⁰³

Bu cümleden olmak üzere Râğıb, ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [1. Fâtiha, 1.] tâbirinin (الشُّكْرُ لِلَّهِ) ile tefsir edilmesinin, aynı şekilde ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [2. Bakara, 2.]'in (لَا شَكَّ فِيهِ) ile ifâde edilmesinin yeterli olmayacağını, ancak gerçekleri yansıtmak istemeyen kimselerin bunları aynı şey olarak kabul edebileceğini belirtir.¹⁰⁴

O yüzden gerek tefsirlerde olsun gerekse sözlüklerde, kelimelerin tam karşılığının verildiğini söylemek yerine yakın anlamlısının kullanıldığını söylemek daha gerçekçi olur kanaatindeyiz.

¹⁰¹ Yıldız, “Üslûp İncelemesinde Ortak Yaklaşım Arayışı ve Bir Tahlil Denemesi”, s. 8.

¹⁰² Bunun en karakteristik örneği ise Celâleyn adlı tefsirdir. Katip Çelebi'nin naklettiğine göre; Müzzemmil Sûresi'ne kadar Kur'an'da geçen harf sayısı ile Celâleyn Tefsirinde adı geçen sûreye kadarki harf sayısı aynıdır. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1943, I. 445; ez-Zehabî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut ty., I. 337.

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 55-56; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1392, s. 51.

¹⁰⁴ el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 55.

Burada girmeyi uygun görmediğimiz çeşitli sebeplerden dolayı, İbnü'l-Esîr (ö.1239), İbnü'l-Arabî (ö.1148), Ebû Bekr el-Hüseynî (ö.1922) gibi bazı âlimler Kur'an'da eşanlamlılığın varlığını kabul etmişlerdir.¹⁰⁵

Öte yandan İbnü'l-'Arâbî (ö.845) başta olmak üzere, et-Taberî (ö.922), Hattâbî, Râğıb, Zemahşerî, İbn Atıyye (ö.1147), el-Kurtubî (ö.1272), İbn Teymiyye, Zerkeşî gibi diğer bazı âlimler ise kimi zaman müterâdif olarak bilinen kelimelerin yer aldığı âyetlerde ilgili kelimelerin taşıdığı nüansı vurgulamak, kimi zaman da doğrudan doğruya müterâdif olmadığını açıkça ifâde etmek sûretiyle Kur'an'da eşanlamlı kelimenin olamayacağını savunmuşlardır.¹⁰⁶

Bunlardan, İbn Atıyye, Hattâbî, İbn Teymiyye ve Zerkeşî gibi¹⁰⁷ bir kısmının Kur'an'da eşanlamlılığı kabul etmemelerinin temelinde, Kur'an'ın edebî i'câzına hâle gelir düşüncesi vardır ki, biz de bu görüşü benimsemekteyiz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için *Kur'an'ın edebî i'câzı nedir? Konumuzla alâkası ne düzeydedir?* sorularının cevaplarını ilerleyen sayfalarda açıklamaya çalışacağız.

Eşanlamlılık konusu Kur'an ilimlerini, yedi harf, te'kid, lafzî müteşâbih, i'câz ve el-Vücûh ve'n-Nazâir olmak üzere çeşitli açılardan ilgilendirmektedir. Genel hatlarıyla bu konular üzerinde duralım.

Yedi harf meselesi, Kur'an ilimleri içinde pek çok açıdan İslâm âlimlerini meşgul etmiş bir meseledir. Konu, ilgili hadislerde zikredilen¹⁰⁸ *yedi rakamının* ne anlama geldiği, harfin mâhiyeti gibi meselenin özüyle ilgili hususlar başta olmak üzere; Kur'an'ın ne zaman yedi harf üzere inmeğe başladığı, Osman Mushaf'ının yedi harfi içerip içermediği gibi hususları da kapsamaktadır.

Konunun bizi ilgilendiren tarafı ise meselenin özünü oluşturan harfin mâhiyetinin ne olduğudur. Zerkeşî'nin, İbn Abdilberr (ö.1071)'den yaptığı nakle göre, *yedi harften maksat -âlimlerin çoğunluğuna göre- müterâdif kelimelerdir*. Zerkeşî bunu (هَلَمْ - تَعَالَى - أَقْبَلَ) gibi “*aynı anlamı, farklı lafızlarla ifâde eden yedi*

¹⁰⁵ Daha fazla bilgi için bkz. eş-Şâyi, Abdurrahman b. Salih, *el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eseruhâ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1994, s.165-170.

¹⁰⁶ eş-Şâyi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 181-203.

¹⁰⁷ İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Veciz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, Kahire 1394, I. 181; el-Hattâbî, *Beyânu I'câzi'l-Kur'an*, s. 29; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 51; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 118.

¹⁰⁸ Rivâyet şu şekildedir: “Muhakkak ki Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz.” Bkz. el-Buhârî, (*Husûmât*), 4; (*Bed'ü'l-Halk*), 6; (*Fedailü'l-Kur'an*), 5.

vecihtir” şeklinde îzah eder. İbn Abdilberr’in ifâdesine göre; içlerinde Süfyan b. Uyeyne (ö.813), İbn Vehb (ö.812), İbn Cerîr et-Taberî, et-Tahavî (ö.933) v.d.’nin de bulunduğu hadis ve fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir.¹⁰⁹

Değişikliğin anlamda değil de lafızda olduğu noktasında Taberî de aynı husûsun altını çizer ve anlamdaki herhangi bir değişikliğin, Kur’ân’ın kendi içindeki çelişmezliği ile bağdaşmayacağını ve ahkâm konusunda başıboşluğa yol açacağını söyler. Taberî aynı zamanda bu iddiasını aklî ve nakli delillerle de temellendirir.¹¹⁰

İbn Atıyye el-Endelusî ise Hz. Peygamberin “*Bu yedi harften hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyunuz.*” hadisinin, isteyenin istediği kelimeyi eşanlamlısıyla değiştirerek okuması şeklinde anlaşılması gerektiğini, bilakis bu harflerin ya da müterâdiflerin Hz. Peygamber’den geldiğini ve Hz. Peygamber’in bunları Cebrail’e arz ettiğini, aksi takdirde Kur’ân’ın i’câzı diye bir şeyden söz edilemeyeceğini belirtir.¹¹¹

Çağdaş müfessirlerden Tahir b. Âşûr (ö.1973) ise harfle kastedilenin müterâdif kelimeler olduğunu, üstelik bunların aynı lehçeden de olabileceğini savunur.¹¹²

Görüldüğü üzere, yedi harf meselesinde geçen harf kelimesiyle müterâdifin kastedildiğini ileri sürenler içinde, yalnızca Tahir b. Âşûr müterâdiflerin aynı lehçeden olabileceği ihtimâline yer verir.

Özetle, harften kasıt, farklı lehçelerden gelen eşanlamlı kelimelerdir. Bu görüş kabul edilsin ya da edilmesin, dilbilimcilerin ileri sürdüğü, bir kelimenin eşanlamlı olabilmesi için aynı dil ortamında üretilme ve kullanılma şartını göz önünde bulundurduğumuzda, bu kelimelerin eşanlamlılığın kapsamına girmediklerini görürüz.

Arap dilinde eşanlamlılığın bir çeşit te’kid olarak algılanması, te’kidle eşanlamlılık arasındaki ilişki üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır. Lafzî ve manevî olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılan te’kidin konumuzu ilgilendiren şekli, bir

¹⁰⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 313-318.

¹¹⁰ et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu’l-Beyân*, Beyrut 1988, I. 21-25.

¹¹¹ İbn Atıyye el-Endelusî, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I. 60-61

¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 57.

kelimenin eşanlamlısını zikretmek ya da eşanlamlı kelimelerin birini diğerine atfetmek sûretiyle yapılanıdır.¹¹³

Zerkeşî buna dair şu âyetleri örnek olarak verir: ﴿فَجَا جَا سُبُلًا﴾¹¹⁴ [21. Enbiyâ, 31.], ﴿صَيِّفًا حَرَجًا﴾ [6. En'âm, 125.]

Tahir b. Âşûr, te'kidin bu türünü, dinleyiciyi ya da okuyucuyu tekrârın sıkıcılığından kurtarmak için başvurulmuş bir çeşit *tefennün* üslûbu olarak görür. Tefennün üslûbu, *tekrarla ortaya çıkacak sıkıcı durumdan uzaklaşmak için tekrârın gerektiği yerde, îtiraz, tanzîr gibi sanatlara ve terâdüfe başvurmak sûretiyle çeşitli yollarla bir sanattan diğerlerine geçiş ustalığıdır*.¹¹⁵

Atıf şeklinde yapılan te'kid, iki müterâdiften birinin diğerine ya da yakın anlamlısına (تَمْ) ya da (وَ) ile atfedilmek sûretiyle yapılan te'kidtir. Bu, tekil kelimelerin tekile atfı şeklinde olabileceği gibi, cümlelerin cümleye atfı şeklinde de olabilir. Örnek: ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴾ [20. Tâhâ, 112.], ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴾ [74. Müddessir, 22.], ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ [12. Yûsuf, 86.]¹¹⁶

el-Müberred (ö.899), bir şeyin kendisine atfında herhangi bir fayda görmediği için bu tür bir te'kidi kabul etmez. Bu nevi kelimeleri, aralarında anlam farklılığı olduğu şeklinde yorumlar. Zerkeşî, Müberred'in bu yorumunu, onun dilde terâdüfün mevcûdiyetini kabul etmemesiyle açıklar. Öte yandan bu tür bir atıfta fayda olup olmadığı konusunda ise bunun bir tekrar olmadığını, zira müterâdiflerin bir araya geldiklerinde ifâde ettikleri anlamın, tek tek bulunduklarında mevcut olmadığını, terkîbin zâid bir anlam meydana getirdiğini ve tıpkı harflerdeki çokluğun anlamı ziyâdeleştirmesi gibi lafızların çokluğunun da anlamı ziyâdeleştirdiğini belirtir.¹¹⁷

Lafzî müteşâbih, bir olayı farklı şekillerde ve muhtelif fâsılalarla ifâde etmektir. Lafzî müteşâbihlerin konumuzu ilgilendiren kısmı, birbirine müteşâbih iki âyetteki kelimelerden birinin diğerinin yerine kullanıldığı kısmıdır ki buna dair şu âyetleri örnek olarak verebiliriz:

¹¹³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 486.

¹¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 486.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 116.

¹¹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 50.

¹⁰² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 53.

Bakara Sûresi 170. âyetinde ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴾ şeklinde gelirken Lokman Sûresi 21. âyetinde ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَحَدُّنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴾ şeklinde gelmiştir. Yine Bakara 60'da ﴿ فَانفَجَرَتْ ﴾ şeklinde gelirken, A'raf 160'da ﴿ فَانْبَجَسَتْ ﴾ şeklinde gelmiştir. Bakara 36'da ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ ﴾ şeklinde gelen âyet, A'raf 20'de ﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ ﴾ şeklinde gelmiştir.¹¹⁸

Aslında aynı olayı eşanlamlı kelimelerle anlatıyormuş görünümü veren bu tür âyetlerin, söylendikleri makam¹¹⁹ ve içinde bulundukları bağlam îtibâriyle vurguladıkları birtakım nüanslar vardır. Nitekim bunları incelemek üzere müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹²⁰

Edebî i'câz, Kur'an'ın nazmı ile ilgilidir. Nazım ise, anlatıma en uygun kelimenin seçilmesi ve cümle içinde alternatifi düşünölemeyecek en uygun yere yerleştirilmesidir. Aynı husus sûreyi oluşturan cümle ve âyetlerin anlatıma uygun olarak dizilmesini de içermektedir.¹²¹ Edebî i'câz kelime ve cümle düzeyinde olmak üzere ikiye ayrılır. Bizi özellikle kelime düzeyinde i'câz ilgilendirdiği için onu biraz açmak istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de anlatım, -yaratılmış bir varlığa nispetle- en iyi şekilde tasarlanmış ve en mükemmel şekilde ifâde edilmiştir. Öyle ki, kelimenin seçimi bir başka kelimenin yerine konulmasını imkânsız kılacak şekilde isâbetli yapılmıştır. Bu yüzden Kur'an'da kullanılan kelimeler için eşanlamlılık söz konusu değildir. Her kelime, yerine bir başkası geçemeyecek şekilde özel bir anlam taşır. Nitekim Zerkeşî “Eşanlamlı Zannedildiği Halde Öyle Olmayan Kelimelere Dair” şeklinde açmış olduğu başlıkta bir kâide olarak şunları kaydeder: “Kelimeler (Kur'an'da) kullanıldıkları makamlara göre tevzi edilmişlerdir. Bu sebeple hiçbir müterâdif kelime, kullanıldığı yer îtibâriyle bir diğerinin yerine geçmez. Buna göre müfessirin

¹¹⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 207, 222, 223.

¹¹⁹ Makam konusuna tezin ikinci bölümünde “Üslûp İncelemesinin Belâgatle İlişkisi” başlığı altında temas etmiştik.

¹²⁰ Meselâ, *el-Kirmânî* (ö.1106)'ye âit *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'an*, Ebû Cafer İbnü'z-Zübeyir (ö.1308)'e âit *Milâkü't-Te'vîl* ve el-İskâfî (ö.1029)'ye nisbet edilen *Dürretü't-Tenzîl*'i buna örnek olarak verebiliriz.

¹²¹ Abbâs, *İtkânu'l-Burhân*, I. 113-114.

kullanımları dikkate alması ve mümkün mertebe terâdüf olmadığı görüşünden hareket etmesi gerekir.”¹²²

Örnek olarak eşanlamlı olarak kabul edilen iki kelime - (عَمِلَ) ve (فَعَلَ) - arasındaki nüansları ve Kur'an'daki kullanımlarını vereceğiz:

a. (عَمِلَ) fiili, zaman alan işlerde kullanılırken (فَعَلَ) tam tersi, bir anda olup biten, bir anda yapılan işler için kullanılır. Bu yüzden Kur'an'da sâlih amelin işlenmesi (فَعَلَ) fiiliyle değil de (عَمِلَ) ile ifâde edilmiştir.¹²³ Çünkü sâlih amel uzun zamana ihtiyaç duyar. Öte yandan Fil Sûresi'nde, fil sâhiplerine yapılanlar anlatılırken ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ “*Haberin yok mu, Rabbin fil ordusuna ne yaptı!*” [105. Fil, 1] şeklinde (فَعَلَ) fiiliyle ifâde edilir. Çünkü helâk bir anda olmuştur.

Bu iki yakın anlamlı kelimenin Kur'an'daki ince kullanımına dair dikkat çeken bir tespite burada yer vermek gerekmektedir. Yukarıda ifâde ettiğimiz gibi (عَمِلَ) kelimesi, zamana ihtiyaç hisseden, yapılması zor fiillerde kullanılmaktadır. Bu açıdan baktığımızda Kur'an'da bu kelimenin fâilinin Allah olarak kullanıldığını göremeyiz. Zira Allah zorlukla karşılaşmaktan ve fiilleri yaratırken zamana ihtiyaç duymaktan, zamanla kayıtlanmaktan münezzehtir. O yüzden Kur'an'da “Allah yaptı” anlamında sürekli olarak (فَعَلَ) kullanılmıştır.

b. Aynı şekilde (عَمِلَ) fiili, canlı bir varlık tarafından amaç güdülerek işlenen fiiller için söz konusudur. Bu anlamda (فَعَلَ)'den daha özeldir. (فَعَلَ) Amaçsız bir şekilde bir canlının işlediği fiillerde kullanılabileceği gibi, cansız varlıklar için de kullanılabilir. O yüzden Allah, müminlerin bir özelliği olarak sâlih amel işlemelerinden bahsederken bu kelimeyi (عَمِلَ)'yi kullanmakla, bu işin bir amaç sonucu işlendiğini vurgulamaktadır.

Bunun tersine puthanedeki putların kırılmasından sorumlu tutulan Hz. İbrahim, toplumuna karşı yaptığı savunmada; ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا ﴾ “*tam aksine şu*

¹²² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV. 68.

¹²³ 2. Bakara, 62; 5. Mâide, 69. Geniş bilgi için bkz. Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu‘cemu’l-Müfreh li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire 1988, s. 613.

büyükleri yaptı' dedi" [21. Enbiyâ, 62.] derken (فَعَلَ) fiilini kullanmıştır ki bu yapılan işin cansız bir varlıktan şuursuz bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir.¹²⁴

Aslında edebî i'câz yalnızca kelime düzeyi ile de sınırlı değildir. Harflerin kullanımı açısından da durum aynıdır.

Kur'an İlimleri içinde eşanlamlılığı doğrudan ilgilendiren konulardan biri de *el-Vücûh ve'n-Nazâir*dir. *Vücûh*un tanımı, eşanlamlılıktan ziyâde çokanlamlılığı (müştereği) ilgilendirdiği için burada yalnızca nazâir üzerinde duracağız.

*Nazâir*in tanımı konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki; Mukatil b. Süleyman (ö.767) ve ed-Dâmeğani (ö.1085)'ye âit ilk dönem eserlerinde nazâire dair bir tanım bulunmamaktadır.¹²⁵

Mukatil b. Süleyman'ın verdiği örneklerden hareketle bir tanım yapmak gerekirse şöyle denilebilir; *nazâir, bir kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır*. Yalnız belirttiğimiz gibi bu, örneklerden hareketle ortaya konan bir tanımdır.¹²⁶

Kur'an İlimlerine dair eserler içinde ise gerek *el-Burhân*'da olsun gerekse *el-İtkan*'da, vücûha dair tanımlara şahit olduğumuz hâlde, nazâire dair tanım diyebileceğimiz türden bir açıklamaya tanık olmuyoruz.¹²⁷

¹²⁴ Abbâs, *İtkânul-Burhân*, I. 114-115. Hz. İbrahim'in kavmi ile girdiği diyalogda, putların kimseye faydası ya da zararı olmayan cansız varlıklar olduğunu ispata çalıştığı dikkate alınırsa, muhâtaplarının akıl yürütme yoluyla bu sonuca varabilmeleri için putlara isnad edilen fiilin cansız varlıklar için değil, tam aksine canlı varlıklar için kullanılan bir eylem olması gerekir. Ayrıca el-Fîruzâbâdî (ö.1414)'nin de belirttiği gibi Hz. İbrahim'in bu sözü alay yollu söylemiş olması da mümkündür. İster alay yollu söylemiş olsun isterse temel tezi olan putların Tanrı olmaya lâyık varlıklar olmadığını ispat sadedinde muhâtaplarını düşündürmek için söylemiş olsun, söz konusu âyetin (فَعَلَ) fiilinin cansız varlıklar için kullanıldığına dair bir örnek olduğunu söylemek çok da isâbetli gözükmemektedir. Hz. İbrahim'in söz konusu tavrıyla ilgili yorum için bkz. el-Mahallî, Celaleddin, *Tefsîru'l- Celâleyn*, Beyrut, 1990, 426. Krş. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, IV. 201.

¹²⁵ Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Nrş. Ali Özek), İstanbul 1993. Nitekim eseri yayına hazırlayan Ali Özek de eserin girişinde müellife âit tanım vermek yerine başkalarına âit tanımlar vermiştir. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh*, s. 26-27. *ed-Damagani'nin el-Vücûh ve'n-Nazâir*'i için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Eser üzerine doktora çalışması yapan Ekber Bihruz Ali-âbâd da müellife âit bir tanımdan söz etmemektedir. Bkz. Ekber b. Ali-âbâd, *Al-Damagani ve Kitab Al-Vucuh va'l-Nazâir*'i İst. 1968. Eserin neşredilen kısmı, asıl tezin birinci kısmının bir faslı ile ikinci kısmını ihtivâ etmektedir. Ayrıca bkz. ed-Dâmeğani, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Tah. A. Seyyid Ehl), Beyrut 1985, s. 12.

¹²⁶ Örnekler için bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh*, s.13, 15, 16.

¹²⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde, nazâir hakkında şu açıklamayı yapar: (والنظائر كالألفاظ المتواطئة) es-Suyûtî'nin aynen naklettiği, "mütevâtî lafızlar gibi" bir anlama gelen bu ibâreyi, tanım olarak kabul etmek ve nazâir hakkında bir fikir verdiğini söylemek güçtür. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 193; es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1973, I. 445.

el-Vücûh ve'n-Nazâir ilminin olgunluk dönemi eseri olarak kabul edilebilecek olan İbnü'l-Cevzî (ö.1193)'ye âit *Nüzhe*'de ise şu şekilde bir tanımlama ile karşılaşmaktayız: “Kur'an'da yer alan lafız ve hareke bakımından aynı kelimelere ‘nazâir’, bunların farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesine ise ‘vücûh’ denir.”¹²⁸

İbnü'l-Cevzî'nin bu tanımını Katip Çelebi (ö.1657) ve el-Kannûcî (ö.1889) de benimser.¹²⁹ Tanımı bir örnekle biraz açmak istiyoruz; (هُدًى) kelimesi Bakara, 5'te, *beyân*; Âl-i İmran, 73'de, *din*; Meryem, 76'da, *iman*; Rad, 7'de ise *davetçi* anlamlarına gelmektedir.¹³⁰

Buna göre adı geçen âyetlerdeki (هُدًى) kelimeleri lafız ve hareke bakımından aynıdır. Bu açıdan ortaya çıkan benzerliğe *nazâir* denmekte; öte yandan, bu kelimelerin anlam îtibâriyle bulundukları bağlam/yere göre değişiklik göstermelerine yani *beyân*, *din*, *iman* gibi farklı anlamlara gelmelerine de *vücûh* denilmektedir.

Buraya kadar nazâire dair yapmış olduğumuz tanım ve açıklamaların dilbilimcilerin kastettiği *eşanlamlılık*la uzaktan yakından bir alâkası olmadığı açıktır.

Görüldüğü üzere, Kur'an'da terâdüfün mevcûdiyetini savunanlar te'kid ve yedi harf meselesini gerekçe gösterirken, kabul etmeyenler ise Kur'an'da eşanlamlılığı kabul etmenin, Kur'an'ın edebî i'câzına hâlel getireceğini ileri sürmüşlerdir.

Kur'an'daki müterâdif olduğu iddia edilen kelimelerin sayısına gelince, bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.¹³¹

Kur'an metninde eşanlamlı kelimelerin bulunmaması demek, metni oluşturan kelimelerin sâhip oldukları kimi özellikler sebebiyle seçilmiş olmaları, diğerlerine tercih edilmiş olmaları demektir. Bu bazen kelimenin meydana getireceği çağrışım olur. Bazen anlatımın ses boyutuna katacağı zenginliktir. Bazense söylemin

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Tah. M. Abdülkerîm er-Râdî), Beyrut 1985, s. 83. İbnü'l-Cevzî'nin tanımda yer verdiği “hareke bakımından aynı olma” şartına kendisinin de tam olarak uyduğu söylenemez. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 136-137; 416-417.

¹²⁹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II. 2001. Krş. el-Kannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, Bhopal 1295, II. 685.

¹³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Vücûh*, s. 626-627.

¹³¹ Kur'an'da müterâdif kelimelerin sayısı hakkında farklı görüşler için bkz. Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-Beyânî*, Mısır, ty., s. 215-235. Krş. eş-Şâyi, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 215-292; el-Müneccîd, Nûruddîn, *et-Terâdüf fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Dimaşk 1997, s. 136-217.

oluşturduğu anlam ağı içinde üstlendiği atıf fonksiyonunun dikkate alınması sebebiyledir. Bu durumda her kelimenin, söylemin bütünü dikkate alınarak alternatifine kıyasla niçin tercih edildiğini belirlemek, bir yerde, Kur’ân’ın üslûp analizine girişmektir.

2. Çokanlamlı Kelimeler

Dilbilimcilere göre, *değişik etkenlerle bir göstergenin yansıttığı temel anlamın yanı sıra, yeni yeni kavramları da yansıtır durumda olmasına çokanlamlılık denmektedir.*¹³² “Bir gösterenin birçok gösterilen belirtme özelliği” şeklinde de tanımlanmıştır.¹³³ Çokanlamlılık, filolog bir müfessir olan Râğıb el-İsfahanî’ye göre ise “iki ya da daha fazla kelimenin, harflerinin sırası, sayısı ve hareketleri bakımından aynı, anlam bakımından ise farklı olmalarıdır”.¹³⁴ Genel olarak, çokanlamlılık, bazı sözcük ya da terimler için iki ya da daha fazla anlama sâhip olma, iki ya da daha fazla şekilde anlaşılabilme özelliğidir diyebiliriz. Daha özel olarak da, bir sözcüğün dilde birden çok görevde kullanılması durumunu ifâde eder. Doğal dillerde yer alan sözcüklerin büyük bir kısmı bu anlamda çokanlamlıdır, yani birden çok görevde kullanılır.¹³⁵ Çokanlamlı kelimelere örnek olarak Arap dilinden, (الكَلْبُ – الْحَبْسُ – الْعَقْلُ – الْكِذْبُ – الْبَحْرُ – الْعَيْنُ) kelimelerini verebiliriz.¹³⁶

Dilbilim konuları içinde tefsir ilmini doğrudan ilgilendiren en önemli konulardan biri de kuşkusuz çokanlamlılıktır. Zira Kur’an’daki yorum farklılığını ortaya çıkaran sebeplerden biri de Kur’an’daki bazı kelimelerin birden fazla anlama gelmesidir.¹³⁷ Bundan dolayıdır ki müfessirin sâhip olması gereken ilimlerden bahsedilirken, derinlemesine bir lügat bilgisine sâhip olması da vurgulanır. Gerekçe olarak da âyette geçen kelimelerin çokanlamlı kelimelerden olma ihtimâli gösterilir.¹³⁸ Hâliyle müfessir, kelimenin sâhip olduğu bu birçok anlamdan yalnızca birini bildiği takdirde, diğerini yorumlamada göz ardı etmiş olur ki, bu da kendisini isâbetsiz bir yoruma götürebilir.

¹³² Aksan, Doğan, *Anlambilim*, Engin Yayınevi, Ankara, 1998, s. 70.

¹³³ Kıran, Zeynel-Ayşe, *Dilbilime Giriş*, s. 250.

¹³⁴ el-İsfehânî, er-Râğıb, *Mukaddime fi’t-Tefsîr*, (Nşr. Salahuddin b. Abdillatif en-Nâhî, el-Havâlid min Ârâi’r-Râğıb içinde), Ammân 1987, s. 82.

¹³⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 193-194.

¹³⁶ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur’an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 194-198.

¹³⁷ el-Fenîsân, Suud b. Abdullah, *Ihtilafu’l-Müfessirîn Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997, s. 99, 103.

¹³⁸ ez-Zehebî, *et-Tefsîr*, I. 266.

Suyûtî (ö.1505)'nin belirttiğine göre, İbn Sa'd (ö.884)'ın Ebu'd-Derdâ (ö.652)'dan mevkûfen tahriç ettiği bir rivâyette, Kur'an'da bir kelimenin birden fazla anlama gelebildiğini/vücûhunu fark etmek, gerçek anlamda Kur'ân'ı anlamak olarak nitelenmiştir.¹³⁹

Uslucüler arasında, çokanlamlı bir kelimenin cümle içinde aynı anda birden fazla anlama gelip gelmeyeceği de tartışma konusu olmuştur.¹⁴⁰ Konumuzun çerçevesini aştığı için bu konuya girmeyi uygun bulmuyoruz.

Kur'an ve çokanlamlılık çerçevesinde incelenilecek konulardan biri de, aynı zamanda Kur'an İlimlerinin bir konusu olan *el-vücûhtur*.

Kur'an'da terâdüf konusunda, nazâirle müterâdifin aynı şeyler olup olmadığını söyleyebilmek için nazâirin tam olarak tanımını ortaya koyacak bir araştırmanın gerekliliğine dikkat çekmiştik.

Şimdi de çokanlamlılıkla vücûhun benzer yanları nelerdir? Aralarında kavram olarak farklılık var mıdır? Bunun üzerinde duracağız.

Zerkeşî ve Suyûtî'nin verdiği tanıma göre vücûh; “*Müşterek lafzın birden fazla anlamda kullanılmasıdır.*”¹⁴¹

Bu tanımın dilbilimcilerin kastettiği çokanlamlılıkla aynı şey olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim vücûh ve nazâire dair eserleri bu açıdan değerlendiren *Nüzhe* muhakkıkî er-Râdî'ye göre Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm (ö.838)'ın *el-Ecnâs* adlı eseri başta olmak üzere, Ebu'l-Umeysi'l-Ârâbî (ö.854)'in *Ma Ittefaka Lafzuhu* isimli eseri çokanlamlılık kavramı çerçevesinde kaleme alınmış eserlerdir.¹⁴²

Kanaatimizce dilbilime âit bir olgu olan müşterekte sergilenen yaklaşımla vücûhta sergilenen yaklaşım aynı olmakla birlikte, şu husus önemli bir ayrıntı olarak dikkat çekmektedir: Müşterek olarak kabul edilen kelimelerin anlamlarını sözlükler belirler ve sınırlarken, vücûh denilen farklı anlamların, daha ziyâde kelimenin içinde

¹³⁹ es-Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, (Nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut, 1988, I. 388.

¹⁴⁰ Mücâhid, Abdülkerîm, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye inde'l-Arab*, by. ty., s. 39-41.

¹⁴¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 193; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I. 445. es-Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân* adlı eserinde el-Vücûh ve'n-Nazâir'le ilgili konu başlığını, *el-Elfâzu'l-Müştereki* şeklinde koyar. Bkz. *Mu'taraku'l-Akrân*, I. 387.

¹⁴² er-Râdî, *Nüzhe*, Mukaddime, s. 34-37.

bulunduğu bağlamdan çıkarılan, kimi zaman mecâzî, istiâreli ya da kinâyeli diyebileceğimiz,¹⁴³ yoruma dayalı, bir müelliften diğerine farklılık arz eden¹⁴⁴ seyyal bir yapıya sâhip olduğu görülür. Bunda, el-Vücûh ve'n-Nazâir'in, Kur'an'ın daha kolay anlaşılmasına katkıda bulunmak maksadıyla zaman zaman nüzul sebepleri¹⁴⁵ ve Mübhemâtü'l-Kur'an gibi Kur'an İlimlerine âit diğer disiplinlerden yararlanmasının da etkisi vardır.

Disiplinler arasındaki bu işbirliği el-Vücûh ve'n-Nazâirin kapsamını genişletirken bir yönüyle de hedefinden uzaklaştırmıştır. Örneğin (الرَّجَال) kelimesi *erkekler*, *olgun/mükemmel insanlar* anlamlarına gelen bir kelimedir. Hâlbuki el-Vücûh'la ilgili kitaplara bakıldığında, Kur'an'da bu kelimeyle, *peygamberler*,¹⁴⁶ *melekler*,¹⁴⁷ *sahabe içinde sabredenler*.¹⁴⁸ *Kuba ahâlisi*,¹⁴⁹ *namazlarını vaktinde kılanlar*,¹⁵⁰ *fakir Müslümanlar*,¹⁵¹ vd. anlamlarının verildiği görülür.¹⁵²

Bütün bu anlamların (الرَّجَال) kelimesinin sözlük anlamları olmaktan çok, kelimenin bulunduğu bağlam îtibâriyle yansıttığı, yoruma dayalı birtakım nitelikler olduğu söylenebilir.

İbrahim Enis, Kur'an'daki çokanlamlı kelimelerin sınırlı sayıda olduğunu söyler.¹⁵³ Bunların hepsi olmasa da büyük çoğunluğu, aralarında anlam bağı kurulabilecek türden çokanlamlı kelimelerdir. (العَيْن) kelimesinin *göz organı* ve *su kaynağı* anlamına gelmesi gibi. İki nesne arasında şekilsel bir benzerlik vardır. Enis'e göre Kur'an'da (الْأُمَّة) gibi *insan topluluğu*,¹⁵⁴ *bir süre*,¹⁵⁵ *din*¹⁵⁶ gibi anlamlara

¹⁴³ el-Vücûh ve'n-Nazâir'e dair eserlerin bu yönüyle bir değerlendirmesi için bkz. Ekber Bihruz Ali-âbâd, *Al-Damğânî*, s. 9.

¹⁴⁴ Örneğin Mukatil b. Süleyman'a göre (هُدًى) kelimesinin on yedi anlamı varken İbnü'l-Cevziye göre yirmi dört anlamı vardır. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh*, s. 13. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 626.

¹⁴⁵ Konuyla ilgili örnek ve tenkitler için bkz. el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, II. 35. (Muhakkikin dipnotu)

¹⁴⁶ Bkz. 21. *Enbiyâ*, 7.

¹⁴⁷ Bkz. 7. *A'raf*, 46.

¹⁴⁸ Bkz. 33. *Ahzâb*, 23.

¹⁴⁹ Bkz. 47. *Berâe*, 108.

¹⁵⁰ Bkz. 24. *Nûr*, 37.

¹⁵¹ Bkz. 38. *Sâd*, 62.

¹⁵² İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 326-327.

¹⁵³ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215. Enis bu tür kelimelerin sayısına dair “onlarca” şeklinde yaklaşık bir rakam verir. Bkz. Enis, *age.*, s. 214.

¹⁵⁴ Bkz. 2. *Bakara*, 134, 141, 213.

¹⁵⁵ Bkz. 12. *Yûsuf*, 45.

¹⁵⁶ Bkz. 43. *Zuhruf*, 22-23.

gelen, aralarında anlam bağı kurulamayacak türden kelimeler ise yok denecek kadar azdır.¹⁵⁷

Öte yandan müşterekle ilgili kitaplarda sıkça yer alan (الخال) kelimesi Kur'an'da yalnızca bir anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁸ (الإنسان) kelimesi de yaklaşık olarak Kur'an'da 65 defa kullanıldığı hâlde, bunların hepsinde tek bir anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁹ Yine sürekli olarak müşterek kelimelere örnek olarak gösterilen¹⁶⁰ (الأرض) kelimesi yaklaşık 500 den fazla yerde bilinen anlamıyla kullanılmıştır.¹⁶¹

3. Yabancı Asıllı Kelimeler

Her dilde -şu ya da bu ölçüde- başka dillerden alınma sözcüklerin bulunduğu, başka toplumların kavramlarının var olduğu görülür.¹⁶² Bu durum, toplumlar arasında kültür, ticâret ve siyaset gibi çeşitli münâsebetlerin olduğunu gösterir.

Kur'an'da yabancı kelime (muarrab) kullanılmasının üslûp açısından ne anlam ifâde ettiğine geçmeden önce, ne tür ilişkiler sonucu diller arasında kelime alışverişi olduğuna göz atmak istiyoruz:

1- Yankatman etkisi: Komşuluk, bir arada yaşama nedeniyle diller arasındaki etkileşmelere verilen addır.¹⁶³ İslâm öncesi Arapça söz konusu olduğunda Araplarla, Aramiler ve Habeşliler arasında yakın ilişkilerden söz etmek mümkündür.¹⁶⁴

2- Altkatman etkisi: Herhangi bir ülkede konuşulan dilin orayı fethedenlerin dilini etkilemesidir ki, yerli dil silinse bile sonradan egemen olan toplumun dilinde izler bırakılabilir.¹⁶⁵

3- Üstkatman etkisi: Bir ülkeyi egemenliği altına alanların dilinin, o ülkede konuşulan dili etkilemesidir.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215.

¹⁵⁸ Bkz. 33. *Ahzâb*, 50; 24. *Nûr*, 61.

¹⁵⁹ Bkz. 4. *Nisâ*, 28; 10. *Yûnus*, 12; 11. *Hûd*, 9; 12. *Yusuf*, 5.

¹⁶⁰ Bkz. 2. *Bakara*, 61, 251; 3. *Âlî İmrân*, 133; 4. *Nisâ*, 42, 97.

¹⁶¹ Enis, *Delâletü'l-Elfâz*, s. 215.

¹⁶² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 26.

¹⁶³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 31.

¹⁶⁴ Küçükkalay, *Kur'an Dili*, s. 204.

¹⁶⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 31.

¹⁶⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III. 31.

Arap dili, temasa geçtiği dil ve kültürlerle zaman zaman altkatman, çoğu zaman da -özellikle İslâm'dan sonra- üstkatman etkisi göstermiş ve bu çerçevede Pehlevi, Latince, Yunanca, Süryanîce, İbranca ve Habeşçe gibi dillerden kelime alıp vermiştir.¹⁶⁷

Bu bağlamda, Arapların Farslardan almış olduğu kelimelere dair es-Seâlebî (ö.1037)'nin yapmış olduğu tasnif mânîdardır. Fikir vermesi bakımından bir kısmına burada yer verebiliriz:

- 1- Kaplarla ilgili olanlar: Yedi kelime.
- 2- Giyeceklerle ilgili olanlar: On kelime.
- 3- Mücevheratla ilgili olanlar: Dört kelime.
- 4- Ekmek çeşitleriyle ilgili olanlar: Beş kelime.
- 5- Yemek çeşitleriyle ilgili olanlar: On üç kelime.
- 6- Tatlı çeşitleriyle ilgili olanlar: Dört kelime. vs.¹⁶⁸

Bunlardan bazılarını buraya örnek olarak almak istiyoruz:

- Pehlevi: (جاموس): Camız/manda, (خیار): Salatalık, (درهم): Dirhem.¹⁶⁹
- Latince: (الصابون): Sabun, (الصراط): Yol, (المنديل): Mendil.¹⁷⁰
- Yunanca: (فلسفة): Felsefe, (بيطار): Baytar, (طاووس): Tavus.¹⁷¹
- Süryanîce: (الطور): Dağ, (الرّبّانيون): Seçkin fakihler, binlerle ifâde edilen topluluk, (الصير): Sardalye.
- İbranca: (إسماعيل): İsmail, (إسرائيل): İsrâil, (إسحاق): İshak.¹⁷²

Kur'ân'ı Kerim'de, asıl îtibâriyle Arapça olmayan, başka dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı meselesi, âlimler arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu tartışmalara, konumuzla doğrudan bir bağlantısı olmadığı için yer vermek istemiyoruz.

¹⁶⁷ el-Cevâlikî, Ebû Mansûr, *el-Muarrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfî'l-Mu'cem*, (Tah. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1990, s. 31-66.

¹⁶⁸ Söz konusu tasnif ve kelimelere dair geniş bilgi için bkz. es-Seâlebî, Ebû Mansûr, *Fıkhu'l-Lüğa*, (Tah. Cemal Talebe), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 329-333.

¹⁶⁹ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 35-51.

¹⁷⁰ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 58.

¹⁷¹ el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 55.

¹⁷² el-Cevâlikî, *el-Muarrab*, s. 62.

esenlik bahçeleri işte böylelerinin olacaktır; orada onlara altın bilezikler takılacak; **yeşil ipekli ve işlemeli giysiler** giyinecekler ve orada (yumuşak) divanlarda yaslanıp oturacaklar: Bu ne güzel bir karşılık, bu ne güzel bir dinlenme yeri!” [18. Kehf, 31.]

(اِسْتَبْرَق) kelimesinin o günün insanı üzerinde bırakacağı psikolojik etkiyi Arapça asıllı hiçbir kelime sağlayamazdı. Çünkü Arap kültüründe bundan daha kaliteli ve güzel bir giyecek yoktur.¹⁷⁹ Kültürde olmadığına göre, o kültürün dilinde de bunun karşılığı olmayacaktır.

Kur’ân’ın indiği dönemde Arap toplumu nazarında Fars kültürü ve yaşam tarzının lüks ve ihtişamı temsil etmesinin, o kültüre âit kelimelerin sâhip olduğu bu imaj zenginliği ve çağrışım gücünün Kur’an tarafından dikkate alınmasında ve tercih edilmesinde etkili olmuş olabileceği düşüncesindeyiz.

Arapça aslı varken, Kur’an’da niçin yabancı kelimeler tercih edilmiştir? sorusuna verilebilecek her türlü cevap -Hûfî örneğinde olduğu gibi- bu kelimelerin Kur’ân’ın anlatım ve üslûbuna kattığı değeri ortaya koyacaktır.

4. Zıtanlamalı Kelimeler

“Bir kelimenin birbirine zıt iki farklı anlamı göstermesidir.” Siyah ve beyaz anlamlarına gelen (جَوْن), büyük ve küçük anlamlarına gelen (جَلَل) gibi.¹⁸⁰

Zıtanlamlılığa (ezdâd) dair yapılan bu tanım, bir yönüyle çokanlamlılığın kapsamına girse de, “birbirine zıt” kaydı ile çokanlamlılıktan ayrılmaktadır.

Birçok dilde rastlanan bu olgu Arap dilinde hicrî II. asırdan günümüze gelinceye kadar pek çok ilim adamının ilgisini çekmiştir. Daha II. asırdan itibaren böyle bir olgunun varlığına dikkat çekilmiş ve kimi filologlar tarafından bu konuya dair derleme çalışmaları yapılmıştır. Bunların başında el-Halîl (ö.791), el-Kisâî (ö.804) ve el-Yezîdî (ö.817) gibi filologlar yer almaktadır.¹⁸¹ Bunlara III. asrın

¹⁷⁹ Krş. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I. 429-430.

¹⁸⁰ Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 122; Huseyn, Alû Yasin, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Bağdad, ty., s. 99-114; el-Enbârî, Muhammed İbnü'l Kasım, *el-Ezdâd*, (Tah. M. Ebu'l-Fadi İbrahim), Kuveyt 1960, s. 1.

¹⁸¹ Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye*, s. 123.

başlarında vefat etmiş olan el-Ferra (ö.822), eş-Şeybânî (ö.825) ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.830) gibi bilginleri de ekleyebiliriz.¹⁸²

Çokanlamlılık ve tefsir ilişkisi konusunda söylemiş olduğumuz hususlar, büyük çoğunluğu îtibârîyle zıtanamlı kelimeler için de geçerlidir.

Hatta bu husus daha önemli olduğundan olsa gerek, eski ve yeni bu konuda kaleme alınan eserler, nitelik ve nicelik bakımından müterâdif ve müştereğe dair eserlerden çok daha fazladır.¹⁸³

Genellikle ilk dönem eserlerinde *ezdâda* örnek olarak gösterilen kelimeler, büyük çoğunluğu îtibârîyle Kur'an'da geçen kelimelerdir.¹⁸⁴

Bu durum, Kur'an üslûbu üzerinde duran bilginlerin, incelemeleri esnasında farklı bağlamlarda tam tersi anlamlara gelebilen ya da o izlenimi veren bazı kelimelerle karşılaşmaları sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁸⁵ Böylece bir tür çelişki intibâi veren bu lafızların derlenmesi ve üzerinde anlam incelemeleri yapma zorunluluğu belirmiştir. Hemen hemen Kutrub (ö.821)'dan es-Sâğânî (ö.1252)'ye gelinceye kadar *ezdâd*ı konu alan eserlerin hareket noktası bu husus olmuştur.¹⁸⁶

Bununla birlikte Kur'an'da geçen zıtanamlı kelimelere dair istatistikî bilgilere dayalı müstakil bir çalışmaya ihtiyaç olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁷

Kur'an'da zıtanamlı kelimelerin bulunmasındaki en önemli sebeplerden biri, Kur'an'ın farklı lehçelerden kelimelere bünyesinde yer vermiş olmasıdır diyebiliriz.¹⁸⁸

Örneğin (سَجْدَة) kelimesi, yere kapanmak anlamına geldiği gibi Tayy lehçesinde huşu içinde ayakta durmak anlamındadır.¹⁸⁹ Bu yönüyle kelime Kur'an'da her iki anlamıyla da kullanılmıştır. Meleklerin Âdem'e secdeyle emredilişlerini ifâde

¹⁸²Mücâhid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye*, s. 123. el-Asmaî, es-Sicistânî, İbnü's-Sikkît ve es-Sağânî'ye âit *ezdadla* ilgili eserler, P.A. Salhanî'nin önsözüyle birlikte müsteşrik August Haffner tarafından 1913'de Beyrut'ta neşredilmiştir. Salhanî'nin önsözünde yaptığı açıklamaya bakılırsa îzah ve yorumların bir kısmı kendisi tarafından, edisyon-kritik ise müsteşrik A. Haffner tarafından yapılmış.

¹⁸³ Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 562.

¹⁸⁴ Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 562.

¹⁸⁵ Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 556, 557, 561

¹⁸⁶ Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 572.

¹⁸⁷ Ömer, *İlmü'd-Delâle*, s. 203.

¹⁸⁸ Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 118.

¹⁸⁹ el-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 294. Krş. Âlü Yâsin, *el-Ezdâd*, s. 129-130.

eden âyet¹⁹⁰ bu kabildendir. Zira İslâmî anlamda secde yalnızca Allah’a mahsustur.¹⁹¹

Kur’an’da yer alan zıtanlamalı kelimelerden, farklı lehçelerden gelmiş olanlara şunları örnek olarak verebiliriz:

a. (باع): Satmak ve satın almak demektir. Satın almak anlamı Temîm ve Rabîa lehçelerinde kullanılmaktadır.

b. (الرجاء): Ümit ve korku demektir. Korku anlamı Hicaz lehçesinde kullanılmaktadır.

c. (الفرء): Tuhr ve hayız demektir. Tuhr anlamı Hicaz lehçesinde, hayız ise Irak lehçesinde kullanılmaktadır.¹⁹²

Aslında zıtanlamalılığın sebeplerinde belirttiğimiz gibi, kelimenin farklı lehçeden olduğu tespit edildiği takdirde bu kelimeleri zıtanlamalı olarak kabul etmek doğru değildir. Ne var ki çoğu zaman, kelimelerin taşımış oldukları anlamların aynı lehçeden mi farklı lehçelerden mi olduğunu belirlemek mümkün olmamaktadır.

Konunun tefsir ilmi açısından önemine dair en meşhur örnek zıtanlamalı olması yüzünden mezhepler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiş olan (فُرء) kelimesidir.¹⁹³ Kelimenin ahkâmı ilgili bir âyette geçmesi ve âyetin bağlam îtibâriyle her iki yoruma da uygun oluşu bu görüş ayrılığını ortaya çıkarmıştır. Gerçi, bu kabil pratikte farklı uygulamalara yol açacak türden zıtanlamalı kelimelere dair ikinci bir örnek göstermek de pek mümkün değildir. Aslında bu, bir yerde Kur’ân’ın açık ve anlaşılır oluşunun tabîî bir sonucudur.

B. Cümle Yapıları Açısından

Cümle Teknikleri

Kur’ân-ı Kerim’deki cümleler içerisinde 40 bin cümle arasından; 20 bin cümle üzerinden bire bir, diğerlerinden ise yüzeysel tarama şeklinde yapılan bir

¹⁹⁰ 2. Bakara, 34; 7. A’raf, 11.

¹⁹¹ Âlü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 129.

¹⁹² Âlü Yasin, *el-Ezdâd*, s. 124.

¹⁹³ el-Fenîsan, *Ihtilâf*, s. 100-103.

incelemede, 33 binin üzerindeki cümlelerin ihbârî cümle, 5 bine yakın cümlelerin de inşâî cümle olduğu tespit edilmiştir.¹⁹⁴

Kur'ân'ın söz dizimi, kadim tarzda olmayan bir orijinallığe sâhiptir. Bu orijinallığe, cümle yapısının günümüz bilimsel cümlelerde görülen ya da yasama kurallarını andıran cümleleri andırmasını da ilâve etmek gerekir. Kur'ân'ın cümle yapısında, tahsis edilmesi gerektiği hâlde tahsis edilmemiş genel ifâdelere yahut kayıtlanması gerektiği hâlde kayıtlanmamış mutlak ifâdelere rastlanmaz. Hâlbuki Araplar sözde bu tür kayıtları önemsemezlerdi.¹⁹⁵ Daha açık bir ifâdeyle, Kur'an tahsis edilmesi gereken ifâdelerde tahsîse gitmiş, kayıtlanması gereken ifâdeleri de kayıtlayarak dile getirmiştir.

Kur'an âyetleri birden fazla cümleden oluştuğu gibi, cümleleri de kendi içinde birden çok cümleyi barındırması yönüyle oldukça zengindir. Sıla cümlesi içinde şart cümlesi, şart cümlesi içinde cevabın mahzûf olması, arada bir îtiraz veya tefsiriyye cümlesinin yer alabilmesi, sonunda bir gerekçe cümlesinin görülmesi, bu cümleler içinde herhangi bir ögenin sıfat ya da hâlinin başka bir cümle olarak gelmesi, Kur'ân'ın açık ve anlaşılabilir olmasına gölge düşürmeksizin cümle yapısını bazen uzun bazen girift, ama her hâlükârda zengin kılmaktadır.¹⁹⁶

Kur'ân'ın cümle tipi çeşitliliği belli başlıklar altında toplanamayacak kadar zengindir. Kur'an'da zaman zaman inşâî cümleler ihbârî, ihbârî cümleler de inşâî olarak kullanılmıştır. Yerine ve konuya göre sarîh mastar yerine, zaman ve kip de belirlenmiş hâlde müevvel mastarın kullanılması, anlatımın etkili ve ayrıntılı olmasını sağlamıştır. İşâret isimleriyle işâret edilenlerin eylemlerine ya da özelliklerine dikkat çekilmesi de Kur'an anlatımının vurgulanması gereken bir tarafıdır.¹⁹⁷

Kur'an'daki cümle yapılarının seçimi de oldukça dikkatli yapılmıştır. Meselâ mübtedânın nekra olarak geldiği cümleler ele alındığında yapının özel nedenlerle bu şekilde seçildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, ﴿كَذَّابَ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ “Firavun yandaşlarının ve onlardan

¹⁹⁴ Bu konuda yapılan bir araştırma için bkz. Tasa, Muhammet, *Kur'an'da Cümle Yapısı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 292.

¹⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 120.

¹⁹⁶ Tasa, *Kur'an'da Cümle Yapısı*, s. 292.

¹⁹⁷ Bkz. Tasa, *Kur'an'da Cümle Yapısı*, s. 292.

önce yaşayıp gidenlerin başlarına ne geldiyse [bunların da başına benzeri gelecek]: Onlar Rablerinin âyetlerini yalanlamışlardı ve bu yüzden, Biz de onları (bu) günahlarına karşılık helak ettik; boğuverdik o Firavun yandaşlarını; **onların hepsi zalim kimselerdi çünkü.**” [8. Enfâl, 54.] cümlesi sanki bir genellemeye, tarih boyunca değişmez bir gerçeğe işâret etmektedir.¹⁹⁸

Haberin câr ve mecrûr şeklinde öne geçtiği, mübtedânın ism-i mevsûl olduğu cümlelerde tanım titizliği dikkat çekmektedir. Bu tür cümlelerde genellikle şahıslar değil, eylemleri ön plana çıkarılmıştır. Hükümde genellemeye gitmemek içinse çoğu zaman “مِنْهُمْ” şeklinde sınırlama yoluna gidilmiştir.¹⁹⁹

Haberi geniş zaman kipi olan اِنْ ile başlayan isim cümleleri, söz konusu isimlere âit devam eden ve edecek olan değişmez karakteristik özellikleri göstermektedir. Öte yandan ismi lafzatullah olan كَان süreklilik ve kesintisizlik ifâde etmektedir. كَان’in ismi çoğul zamiri olduğu zaman ise, zamirle kastedilen kesimin ne ve nasıl oldukları ifâde edilmiştir. Dolayısıyla önce ve sonrasında belirtilen yargının kesin gerekçelerini oluşturan bu cümle tipinin yaygın olarak kullanımı, Kur’ân’ın yargılarını sağlam mesnetlere dayandırdığını göstermektedir.²⁰⁰

Arapçada şimdiki, geniş ve gelecek zamanı ifâde eden muzâri fiil, Kur’an’da bazen geçmiş zamanın hikâyesi şeklinde de kullanılmıştır. Bağlamın etkisiyle bu yapı, istimrâr ve tekerrürü de anlatır... Başına gelen edatlar yeri geldiğinde kip olarak ifâde gücünü sınırlamakta, onu farklı kiplere taşıyabilmektedir. Geniş zaman kipi olan muzâri, mâzîden sonra en çok kullanılan kiptir ve sayıca 10 bine yaklaşmaktadır. Arapçada muzârinin başına gelen ve muzâriyi gelecek zaman anlamına taşıyan “س”in Kur’an’da daha çok te’kid amaçlı kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁰¹

¹⁹⁸ Tasa, *Kur’an’da Cümle Yapısı*, s. 293.

¹⁹⁹ Tasa, *Kur’an’da Cümle Yapısı*, s. 293.

²⁰⁰ Tasa, *Kur’an’da Cümle Yapısı*, s. 293.

²⁰¹ Tasa, *Kur’an’da Cümle Yapısı*, s. 294.

III. KUR'ÂN'IN FERDÎ ÜSLÛBU VE ÜSLÛP ANALİZİ

A. Kur'ân'ın Ferdî Üslûbu

Üslûp söz konusu olunca edebî bir metnin, dönem üslûbu, nevi üslûbu ve nihâyet ferdî üslûp olmak üzere birkaç açıdan incelenebileceğini belirtmiştik. *Dönem üslûbu*yla, bir asırda yaşayan edipler arasında yaygın, o asrın edebî özelliklerini veya diğer asırlardan farklılık arz eden üslûp özelliklerini yansıtan o devrin genel karakterinin kastedildiğini belirtmiştik.²⁰² Aynı şekilde *nevi üslûbunun*, edebiyat ürünlerinin belli özellikleri dikkate alınarak yapılan tasnifler sonucu ortaya çıkan yazı/metin çeşitleri olduğunu; *ferdî üslûbun* ise, konuşan bir insanın, bir yazarın veya bir sanatkârın, anlatmak istediği konuyu kendisine has ifâde biçimiyle dikkatlere sunması olduğu üzerinde durmuştuk.²⁰³ Esâsen ferdî üslûba, bir eserdeki dönem ve türe âit ifâde biçimlerinin dışında kalan ferdî ifâde biçimleri demek de mümkündür.²⁰⁴

Kur'ân'a nevi üslûbu açısından baktığımız zaman; hece dizisi bakımından nesirden daha disiplinli, şiire nispetle daha serbest, muhâtabın dikkatini canlı tutma maksadına matûfen ifâde tarzı yönüyle yer yer birbirinden farklı, âyet sonundaki fâsılalarla ses uyumunu muhâfaza eden bir üslûpla karşılaşırız.²⁰⁵ Bu yönüyle Kur'an, mevcut kategorilere dâhil edilemeyen özgün ve taklit edilemez bir yapıya sâhiptir. Kadim âlimlerin dikkat çektiği üzere, Kur'an şiirden farklı bir üslûpla gelmiştir. Burada hitâbet üslûbundan da kısmen farklı olduğunu belirtmek gerekir.²⁰⁶ Kısaca o edebî türler açısından, Tâhâ Huseyn'in de dediği gibi, ne şiirdir ne de nesir o sadece Kur'an'dır.²⁰⁷

Dönem üslûbu açısından bakıldığında ise tereddütsüz yeni bir dil ve yeni bir üslûptur.²⁰⁸ Üslûp açısından olmasa bile bazı anlatım teknikleri bakımından nüzul dönemi söz geleneği ile bir karşılaştırmaya gidildiğinde, Kur'ân'ın bir dizi yenilik ve orijinallığe sâhip olduğu görülecektir. Örnek olarak Âhiret ahvâline dair konuların

²⁰² Bkz. s. 69.

²⁰³ Bkz. s. 70, 79.

²⁰⁴ Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, s. 58.

²⁰⁵ Dıraz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Salih Akdemir), Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 83.

²⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 120.

²⁰⁷ Huseyn, *min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr*, s. 25.

²⁰⁸ Dıraz, *Kur'an'a Giriş*, s. 83.

hikâye şeklinde anlatılması gösterilebilir. Belirtmek gerekir ki hikâye sanatı Kur'an öncesi Arap edebiyatında nâdiren yer alırdı. (Nitekim bu konuda Câhiliyye şiirinden sadece Nâbiğa'nın bazı beyitleri örnek olarak verilebilmektedir.) Bu sebeple Kur'an-ı Kerim A'raf ya da bir başka sûrede Cennetlikler, Cehennemlikler ve A'raf ehline dair tasvirlerle gelince, Araplar şaşakalmışlardır.²⁰⁹

Meseller konusu da aynı şekildedir. Sembolik değeri olan olayların veciz ifâdelerle anlatılması demek olan meseller Kur'an öncesi Arap edebiyatında da mevcuttu. Zamanla bu sözlerin hangi olay ve hâdise münâsebetiyle söylendiği unutuldu, sadece bunlardan çıkartılacak ibret ve düsturlar hatırlarda kaldı. Hâlbuki Kur'an yer verdiği meselleri açıklamış ve onları orijinal terkipler içinde sunmuştur.²¹⁰

Ferdî üslûp bağlamında Kur'an'da alıntı/nakil şeklinde karşımıza çıkan anlatımların Allah'a âit anlatımlarla aynı üslûp değeri taşıyıp taşımadığı husûsu akla gelebilir. Tahir b. Âşûr'a göre, Kur'an geçmişte meydana gelmiş hikâye ve hâdiseleri naklederken üslûbu neyi gerektiriyorsa söz üzerinde ona göre tasarrufta bulunup yer vermiştir. Arapça olmayan sözleri naklederken sözün içeriğini almış, anlatımına yüksek bir seviye (i'câz) kazandırarak nakletmiştir. Arapça sözleri naklederken de aynı şekilde bire bir lafızlara bağlı kalarak nakletmemiş, anlatılan konunun üslûbuna uygun düşecek şekilde tasarrufa gitmiştir.²¹¹ Binâenaleyh Kur'an'da nakil sözlerde müşâhede edilen i'câz, sözün orijinali o şekilde olduğu için değil, Kur'an onu o şekilde naklettiği içindir.²¹²

Kur'an üslûbundaki farklılık hemen herkes tarafından kolayca farkedilmekle birlikte, bu farklılığın hangi noktalarda olduğu husûsu -itiraf etmeliyiz ki- aynı kolaylıkla ortaya konamamıştır. Bu çerçevede, onun okuru etkilemek üzere yapmış olduğu kelime ve sentaks düzeyindeki seçimleri ve bu seçimlerin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik çeşitli analiz ve yorumlar yapılmıştır. Bu îzahların temel gayesi, yapılan seçimlerin gelişigüzel olmadığını, bir maksada yönelik yapıldığını ortaya

²⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 120.

²¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 121.

²¹¹ et-Tahir b. İbn Âşûr'a göre, Kur'an'ın kıssalarda geçen yabancı isimlerde fesâhate uygun olacak şekilde değişikliğe gitmesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Örnek vermek gerekirse شاول şeklinde ismi تارح, طالوت ı da آزر olarak değiştirmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 121. İsimlerin orijinal biçimleri için ayrıca bkz. el-Cevâlîkî, *el-Muarrab*, s. 134, 447.

²¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 120, 121.

koymaktır. Nitekim aşağıda vereceğimiz örnek Kur'an üslûbunun ne denli hassas dokunduğunu gözler önüne seren bu türden bir îzahtır.

Zikredeceğimiz iki âyet gerek lafızları -bir kelime dışında- gerekse ele aldıkları konu bakımından birbirine benzemektedir. Ne var ki zamirlerin yerlerinde yapılan değişiklik, temel mesaj aynı kalmakla birlikte hitap edilen kesimi, dolayısıyla anlamı tamâmen değiştirmiştir: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ “ve çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin; [çünkü] sizin de onların da rızıklarını sağlayacak olan Biziz!” [6. En'âm, 151.] ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ “Öyleyse artık, yoksulluk kaygısıyla çocuklarınızı öldürmeyin; onları da, sizi de doyuran/rızıklandıran Biziz!” [17. İsrâ, 31.]

İlk âyette (مِنْ إِمْلَاقٍ), ikincisinde (خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ) buyrulmuştur. Yine ilk âyette (نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ) buyrulurken, ikincisinde (نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاهُمْ) buyrulmuştur.²¹³

İlk âyette hitap, âyetin indiği sırada şiddetli yoksulluk içinde yaşayan ve çocuklarını öldüren fakirlere yöneliktir. Bu insanlar, çocukları bir tarafa kendileri yiyecek bir şey bulamamaktadır. İkinci âyette ise hitap, âyetin indiği sırada refah içinde yaşayan zenginleredir. Bunlar, zengin olmalarına rağmen bir gün gelip yoksullaşacaklarından korkan yahut çok çocukları olmaları hâlinde çocuklarına mîraslarından daha az pay düşeceği ve bunun sonucu olarak çocuklarının ileride daha az mutlu olacakları ve daha az refah içinde yaşayacaklarından korkan ve onları öldürme yoluna giden kimselerdir.²¹⁴

İlk âyetteki söz diziminde dikkat edilirse sebebiyet ve illet bildiren (مِنْ) zikredilmiş, ebeveynin yerini tutan muhâtap zamiri de (نَرْزُقُكُمْ), çocukların yerini tutan gâib zamirinden (وَإِيَّاهُمْ) önce zikredilmiştir. Çünkü ihtiyaç içinde olan anne babanın yiyeceğe olan gereksinimi çocuğundan daha önceliklidir. Zira çalışıp evine ekmek getirebilmesi için önce ebeveynin karnını doyurması gerekir. Baba açken, açlıktan çalışamayacak kadar takatsizken, nasıl çalışıp evine ekmek getirsin? Bu durumda önce ebeveyn ölecektir, sonra da çocukları... Bu yüzden âyette önce ebeveynin doyurulmasına öncelik verilmiştir.²¹⁵

²¹³ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 195.

²¹⁴ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 196.

²¹⁵ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 196.

Zenginlere yönelik ikinci âyette ise farklı olarak (حَسْبِيَّة) kelimesine yer verilmiştir ki, geleceğe yönelik korku demektir. İlkinin tersine burada ebeveynin yerini tutan muhâtap zamiri sonra zikredilirken, çocukların yerini tutan ğâib zamiri, muhâtabın durumu ve iknâsı bakımından önem ve öncelik arz ettiğinden dolayı önce zikredilmiştir.²¹⁶

Kur'an üslûbu ve üslûp analizi deyince, burada hiç kuşkusuz onun ferdî üslûbundan söz etmekteyiz. Kur'an üslûbunun tanımı ve üslûp analizine geçmeden önce Kur'an üslûbunun oluşumunda yer alan faktörler nelerdir, bunların üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

1. Kur'an Üslûbunun Oluşumunda Yer Alan Faktörler

Tezin birinci bölümünde insan üslûbuna etki eden faktörler üzerinde durmuş, öznen kaynaklanan etkenler (yazarın kişiliği, yazıyı kaleme almadaki amacı, dile olan hâkimiyeti ve imkânlarını kullanmadaki kâbiliyeti, dünya görüşü, yetiştiği ortam), muhâtap kaynaklanan etkenler (muhâtabın psikolojisi, kaynak birime ve konuya karşı tutumu) ve nihâyet konudan kaynaklanan etkenler olmak üzere çeşitli etkenlere temas etmiştik.

Kur'an üslûbu söz konusu olduğunda da vahiy sâhibinin üslûbuna etki eden birtakım faktörlerin varlığından söz edilebileceğini düşünüyoruz. Bunları, vahyi gönderenin kudreti ve dilin imkânları, vahyi göndermedeki amacı, ele aldığı konular, makam-muhâtap (vahyin indiği ortam) gibi alt başlıklar altında ele alacağız.

a) Gönderenin Kudreti ve Dilin İmkânları

Kur'an üslûbunda; dil, kültür, ortam ve muhâtap kadar ve hatta onlardan daha çok kelam sâhibinin belirleyici olduğu muhakkaktır. Mutlak kudret sâhibi bir varlığın hâiz olduğu sıfatlar söylem ve üslûbunu da ister istemez farklı kılacaktır. Nitekim söz konusu olan insan kelamı olduğunda söz türleri, *haber*, *istihbar*, *emir*, *nehiy*, *talep* ve *şefa'at* gibi çeşitlere ayrılırken, bahis konusu olan vahiy olduğunda, bunlardan sadece *haber*, *emir* ve *nehiy*in mevcûdiyetinden söz edilebilmektedir. Çünkü gaybı bilen Yüce Allah'ın istihbâra ihtiyacı yoktur. Bu yüzden Kur'an'da istihbar türünden tüm

²¹⁶ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 196.

lafızlar hikâye, inkâr ya da tevbihe hamledilir. Zira Cenâb-ı Hak kulundan herhangi bir şey istemez, herhangi bir varlığa tevessül etmez. Öyleyse Kur'an'da bu üçü (istihbar, talep ve şefaât) bulunmaz.²¹⁷

Aynı şekilde beşer sözünde, hitap sâhibi için hitâbının anlaşılmasına mâni olabilecek bir *tasavvur* zaafından ya da *ibâre* kusurundan söz etmek mümkünken, Kur'anî hitap söz konusu olduğunda bunlardan söz edilemez.²¹⁸ Râğıb el-İsfehânî'den nakletmiş olduğumuz bu tespitler bir ön kabule (Kur'an'ı gönderen varlığın mutlak kudret sâhibi bir varlık olduğu kabulüne) dayanıyor olsa da sonuç îtibâriyle gönderenin kudretinin hitap üzerindeki tezâhüründen, bir yerde, üslûp üzerindeki etkisinden bahsetmektedir.

Kur'an-ı Kerim VII. yüzyıla yani yazılı kültürün edebiyat alanında henüz varlık göstermediği,²¹⁹ sözlü anlatım kültürünün hâkim olduğu bir dönemde,²²⁰ sözlü anlatım kültürüne mensup bir hedef kitleyi muhâtap alarak nâzil olmuştur. Hâsılı onlara yöneltilen sözün bu çerçevede olması her şeyden önce belîğ bir söz olmanın gereğidir.²²¹

²¹⁷ el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsîr*, (Nşr. Ahmed Hasen Ferhat) Dâru'd-dave, el-Kuveyt 1974, s. 42, 43.

²¹⁸ el-İsfehânî, *Mukaddime*, s. 39.

²¹⁹ Sözlü anlatım kültüründen yazılı anlatım kültürüne geçiş süreci, Arap edebiyatı bir tarafa, dünya edebiyatında da oldukça ileri bir dönemde ve uzun soluklu bir şekilde olmuştur. Bunun sebebi muhtemelen sözlü kalıplarla düşünme ve anlatım biçiminin, insan bilincine ve bilinç dışına derinden işlemiş olmasıdır. Clanchy, XI. yüzyılda yaşamış olan Canterbury'li Eadmer'in yazılarında âdetâ *kendi kendine dikte ettiği* izlenimi uyandırdığını belirtir. İngiliz edebiyat tarihine bakıldığında klasik hitâbet eğitimiyle korunan sözlü düşünme ve anlatım alışkanlığı, İngiliz Tudor Devri nesrinin (İngiliz Tudor saltanatı: 1485-1603) belirgin özelliği olmaya devam etmiş ve ancak iki asır sonra İngilizcede etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. Batı'da yazılı kültüre çok önce geçilmiş olmasına rağmen, sözlü düşünme ve anlatım alışkanlığı yazı dilinde XVII. yüzyıla gelinceye kadar devam etmiş, sözlü düşünme ve anlatım şeklinin terk edilmesi bir anda olmamıştır. Walter J. Ong'a göre asırlardır yazı yazmalarını bilmelerine rağmen, örneğin Arap ve Yunan gibi diğer Akdeniz kültürleri kalıplaşmış düşünme ve anlatım biçimine hâlâ sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlılığın en belirgin örneği, göçmen Arap Edebiyatı'nın önemli siması Cübran Halîl Cübran (d.1883-ö.1931)'dir. Bkz. Ong, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon) Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 40.

²²⁰ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara 2008, s. 121-240.

²²¹ Ne var ki bu tespiti doğru kabul etmek demek, Kur'an'ın dile dair yapmış olduğu tercihlerin tamamını sözlü kültürün gereği/sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek anlamına gelmemelidir. Zira bu tercihlerin önemli bir kısmı muhâtap üzerinde estetik bir haz oluşturmak, anlatıma derinlik katmak ve muhâtabı etkilemek gibi amaçlara atfen yapılmıştır. Nitekim üslûp açısından bakıldığında ilk bakışta salt sözlü kültürün neticesi gibi gözükken kullanımların, muhâtap üzerinde bir etki uyandırmak ve her biri diğerini tamamlayan bir takım anlam katmanları oluşturmak üzere bilinçli bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an üslûbunun oluşmasında, Özsoy'un da işaret ettiği gibi, muhâtap, kullanılan dil, kültürel ortam hatta o günkü toplumun güncel sorunları belirleyici olmuştur: *“Kur'an üslûbunun oluşmasında muhatapların zihniyet dünyaları, psikolojileri, günlük sorunları ve en temelde dilleri belirleyici olmuştur. Kur'an'da temas edilen son derece önemli olaylar ve bazı isimler bir yana, anlatılan kıssaların seçiminden tutunuz, bu kıssaların anlatılış biçimi ve hatta en temel fikirlerin işleniş tarzına varıncaya kadar, söz konusu hitap çevresinin durumu gözetilmiştir.”*²²² (...) Zira Kur'an belli bir tarih diliminde (7. yüzyıl), muayyen bir muhatap kitlesine (Araplar) yöneltilmiş bir hitaptır ve bu hitap muhataplara (bir Arap olan) Hz. Muhammed'in ağzından iletilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak, yerine göre bizzat Hz. Peygamber'in, onun arkadaşlarının ve/veya karşıtlarının oluşturduğu tarihsellik, Kur'ân'a bir şekilde yansımıştır. Bu yansıma, bazen bir soruya verilen bir cevap, ortaya çıkan bir soruna yönelik bir çözüm önerisi veya mevcut duruma yönelik siyasi bir tutum vb. şekilde tezahür edebilmektedir.”²²³

Kur'an, Arap dilinin imkânlarını -hiç kuşkusuz- özgün ölçütlerle kullanmıştır. Kelimelerinin seçimini bir başka kelimenin yerine konulmasını imkânsız kılacak şekilde yerli yerinde yapması,²²⁴ bir kelimenin Arap dilinde karşılığı varken sırf çağrışım güçlerinden dolayı yabancı dillerden Arapçaya girmiş olan kelimeleri tercih etmiş olması²²⁵ bunlardan sadece belli başlılarıdır.

Bu meyanda, adına *standarttan sapma* diyeceğimiz üslûp değeri olan birtakım kullanımlarda bulunmuştur ki bunlar anlatımda karmaşaya yol açmayacak, daha yerinde bir ifâdeyle bir fayda sağlama amacına yönelik uygulamalardır.²²⁶ Kur'an'daki bu türden kullanım ve sapmaları bir tasnîfe tabi tutmak gerekirse bunların; yapısal düzeyde sapmalar, irap düzeyinde sapmalar, iltifat ve tağlib gibi cümleler arası bağlantı düzeyindeki sapmalar, rütbe vs. düzeyindeki sapmalar

²²² Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 12.

²²³ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 13.

²²⁴ Bkz. s. 290.

²²⁵ Bkz. s. 300.

²²⁶ Hassân, Temmâm, *el-Beyân fî Ravâii'l-Kur'an: Dirâse Lüğaviyye ve Üslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî*, Alemü'l-Kütüb, Kahire 2000, II. 76.

şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Konu hakkında bir fikir vermek amacıyla sadece yapısal düzeyde sapmalardan bazı örnekler vermek istiyoruz.²²⁷

Nakil: Üslûba yönelik belirli bir gaye için kelimenin aslî anlamından sapıp, başka bir anlama yönelmesidir. Buna üslûpbilimsel kavramıyla bir tür *sapma* da diyebiliriz. Nakil, tazmîn yahut niyâbe şeklinde olur.

Tazmîn: Bir kelimenin başka bir kelimenin anlamını tazammun edip onun yerine geçmesi, aslî anlamı ve standart kullanımına göre başına gelmeyecek kelimelerin başına gelmesi, normalde kendi kendisine geçişli iken harf-i cerrle geçişli olması, aynı şekilde daha önceleri almadığı harfleri mevcut hâliyle alması vs.den ibârettir. Örnek: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ [4. Nisâ, 2.] “O halde yetimlere mallarını verin, [kendi] değersiz malları[nızı] [onlara ait] güzel şeyler ile değiştirmeyin ve onların mallarını kendi mallarınız ile birleştirerek tüketmeyin. Bu, doğrusu büyük bir suçtur.” Arapçada (الأكل) fiili geçişli olup bir nesne alır. Dolayısıyla normalde (إلى) harf-i cerr almasına gerek yoktur. Eğer bir harf-i cerr alması gerekirse bu (من) olur.²²⁸ Binâenaleyh burada bir tür standart kullanımdan sapma, Arapçadaki karşılığı ile *tazmîn* vardır. Âyette “yemeyin/tüketmeyin” derken yasaklanan şey *eklemek, katmak* anlamına gelen (الضم) fiilidir. Bilindiği üzere Arapçada (الضم) fiili, birini doğrudan diğerini (إلى) ile olmak üzere iki meful alır. Kısaca bu âyette (الأكل) fiilinin kullanılması, (الضم) anlamını tazammun etmektedir ve *yetimlerin mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin* demektir. Doğrudan, *eklemeyin, katmayın* anlamında (ضم) kelimesinin kullanılmayıp, *yemeyin* anlamında (الأكل) kelimesinin kullanılması ise (الأكل) kelimesinin içermiş olduğu *aç gözlülük* anlamından dolayıdır.²²⁹

Teshîr-i Lafz: Her kelimenin dilde kendisine nispet edilen örfî bir anlamı vardır.²³⁰ Ne var ki kelimelerin bu örfî ve toplumsal anlamlarının ötesinde, ürettikleri sanata ve üslûba ilişkin başka anlamları da vardır. Fakat bu anlamlar üslûba ilişkin

²²⁷ Yapısal düzeyde sapmalar kendi arasında *nakil* ve *teshîr-i lafz* olmak üzere ikiye ayrılır. Nakil kendi arasında *tazmîn* ve *niyâbe* olmak üzere kısımlara ayrılırken; teshîr-i lafz da hikâye, tenkîr, tarif ve mevsul olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır. Diğer sapma örnekleri için bkz. Hassân, *el-Beyân fî Ravâii'l-Kur'an*, II. 78-119.

²²⁸ Bkz. 6. *En'âm*, 121.

²²⁹ Hassân, *el-Beyân fî Ravâii'l-Kur'an*, II. 78, 79.

²³⁰ Kimi zaman kelimenin birden fazla anlamı vardır ve bu anlamlardan birisi bağlamda söz dizimindeki konumuna göre belirir. Sözlüklerdeki metin kanıtlarını değerli yapan da budur.

olduğundan ferdî ve şahsîdir. Şimdi de teshîr-i lafzın alt başlıkları olan hikâye, tenkîr, târif ve mevsul üzerinde kısaca duralım.

a. Hikâye: Kelimenin ses yapısının, sözlük anlamını çağrıştırmasıdır.²³¹

Örnek: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ﴾ “(...) *dağlardan yollar...*” [35. Fâtır, 27.] Aynı anlama (صخور) kelimesi kullanılarak da ulaşılabilirdi. Ama bu takdirde kelimenin ses yapısından kaynaklanan yumuşaklık sebebiyle, orijinalinin meydana getirmiş olduğu etkiyi vermemiş olurdu. Oysaki gerek (الجبال) kelimesinde gerek (الجدد)’ün ses yapısında bir sertlik hâkimdir.²³²

b. Tenkîr: Kelimenin mârife olabilecekken nekra yapılmasıdır. Bundan maksat, kelimenin sentaks ve toplumsal konumuna göre, anlatıma genelleme ve genellemeden ortaya çıkacak şüphe zannı verme, korkutma, tahkir ya da tâzim anlamları katmaktır. Örnek: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلُ أَن تَطْمِئِسَ وُجُوهٌ فَنُرَدَّهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا (...))﴾ “*Ey o kendilerine kitap verilenler! Gelin, o beraberinizdekini tasdiklemek üzere indirdiğimiz bu Kitab’a iman edin; biz birtakım yüzleri silip de enselerine çevirmezden evvel! (...)*” [4. Nisâ, 47.] Okur burada (وَجْهَكُمْ) kelimesini bulmayı beklerken, yerine (وَجُوهَا) kelimesini bulur. Tehdidin bu tarzda belirsizlik şeklinde gelmesi, dolaylı bir anlatımla yüzlerin sâhibinin kimler olduğunu göstermektedir.²³³

c. Târif: Üslûbun ilgi alanına giren sapma, konuşmacının, harf-i târifin aslında olmayan bir anlamı ona katmasıyla hâsıl olur. Örnek: ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ “*O halde rızkın her türlüşünü Allah katında arayın!*” [29. Ankebut, 17.] (الرِّزْقَ) kelimesinin burada mârife olarak gelişi, Allah’dan başka rızık veren olmadığını ifâde etmektedir. Eğer kelime nekra gelmiş olsaydı bu tür bir tahsîse ulaşmak mümkün olmayacak ve bu söz rızık için birden fazla kaynak olduğu şeklindeki anlayışın önüne geçmeyecekti.²³⁴

d. Mevsul: Eğer ism-i mevsul ve harf-i târiften müteşekkil olan bu terkip, şart anlamının dışında bir anlam taşırsa, formunda herhangi bir değişiklik olmaz; bildik yapısıyla gelir. Ama şart anlamı söz konusuysa haberine -şartın cevâbına gelmesi

²³¹ Hassân, *el-Beyân fî Ravâii’l-Kur’an*, I. 202.

²³² Hassân, *el-Beyân fî Ravâii’l-Kur’an*, II. 82.

²³³ Hassân, *el-Beyân fî Ravâii’l-Kur’an*, II. 85.

²³⁴ Hassân, *el-Beyân fî Ravâii’l-Kur’an*, II. 87.

uygun olan- fâ gelir. Örnek: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ “Servetlerini [Allah rızası için] gece ve gündüz, gizlice ve açıkça harcayanlar, mükâfatlarını Rablerinin katında göreceklerdir.” [2. Bakara, 274.] Eğer harcarlarsa göreceklerdir, kim harcarsa görecektir demektir.²³⁵

Haddizâtında başta ilk muhalifleri olmak üzere, tarih boyunca yapmış olduğu meydan okumanın cevapsız kalması, Kur’ân’ı gönderen gücün dile olan hâkimiyetini ispata kâfidir. Bununla birlikte nakletmiş olduğumuz bu husûsiyetler, Kur’ân’ın metin örgüsünün ne denli ince bir işçilikle meydana getirildiğini, Arap dilinin imkânlarını ne kadar üst bir düzeyde kullandığını göstermektedir.²³⁶

b) Amaç

Kur’ân-ı Kerim, kendisinden önceki bütün ilâhî vahiylerde olduğu gibi, insanların zamanla dejenere olmuş inanç biçimlerini yeniden şekillendirmek, onlara Allah’a kul olmayı öğretmek ve buna bağlı olarak toplumsal düzen ve ilişki biçimlerini yeniden yapılandırmak üzere gelmiştir. Bu çerçevede Kur’an, dâvet ettiği bu sahih inanç ve ahlâkî yaşama uymaları hâlinde müntesiplerine sadece bu dünyâda değil, ebedî âlemde de sonsuz ve mutlu bir hayatın kendilerini beklediğini belirtmiş ve bu istikâmette bir yaşam sergilemelerini öğütlemiştir.

Bu amacını gerçekleştirmesinin ilk ve tek şartı, söylemiyle muhâtaplarının kendisine iman etmelerini sağlamaktır. Bunu muhâtap üzerinde iki şekilde gerçekleştirmek istemiştir:

1- Muhâtabın iç dünyâsında var olan yorumlama mekanizmalarının yerine yenilerini yerleştirmek ve böylece muhâtabı kendi temel tezlerine mutlak olarak inandırmak.

2- İnkârcı muhâtap için kesinlik ifâde eden dünyâyı yorumlama şekillerini, muğlak, şüpheli ve izâfî duruma getirmek ve böylece kendi temel tezleri karşısında tereddüte düşürmek.

²³⁵ Hassân, *el-Beyân fî Ravâii’l-Kur’an*, II. 87.

²³⁶ Konunun kelimî boyutunu ele alan bir çalışma için bkz. Bor, İbrahim, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Burada Kur'an'la inkârcı muhâtabı arasında yaşanan bu reaksiyonun, onun sadece muhâtaplarıyla polemiğe girdiği konularla sınırlı olmayıp, muhâtabın zihnini meşgul eden her argüman için mevzûbahis edilebileceğini de belirtelim.

Kur'an gerek inkârcı kitle gerekse mümin kitle üzerindeki hedeflerini gerçekleştirmek için ise iki temel strateji izlemiştir: Muhâtabına/hedef kitlesine *bilgi vermek* ya da *eyleme geçirmek*. Söz konusu stratejinin dil üzerinden anlatım biçimlerine yansması ise çeşitli şekillerde tezâhür etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim, muhâtabına konu hakkında bilgi vermek yahut fikir aktarmak istediği zaman olarak *tasvir*, *tespit*, *iddia*, *yemin*, *garanti etmek* vb. cümleler kullanırken, muhâtabı aktifleştirmek, eyleme sürüklemek istediğinde ise belâğî amaçla kurulmamış, bir diğer ifâdeyle muktezây-ı zâhirin dışına çıkmamış *emir*, *talimat*, *teklif*, *tavsiye*, *uyarı*, *korkutma* ve *çağrı* talebinde bulunan cümle türleri kullanmıştır.

c) Konu

Câhiliyye Dönemi Edebiyatı özelde de şiir, başlıca şecâat ve kahramanlık mânâsına gelen *hamâset*, ölen kişilerin ardından yakılan ağıtlar demek olan *mersiye*, olgun insan olma hasletlerinin konu edinildiği *el-edeb*, kadınlardan ve aşktan söz eden *nesib*, bir şahıs ya da kabileyi hicvetmek demek olan *hiciv*, misafirperverlik ve övgüyü konu edinen *medih* gibi konulardan ibâretti.²³⁷ Kur'an anlatım şekli ve üslûbuyla olduğu gibi ele alıp işlediği konular îtibârıyla de çok farklı bir anlam dünyâsına atıfta bulunmuştur. Meselâ Kur'an'da rüzgâr, bulut, çöl, gece ve yıldızlar gibi Câhiliyye şiirinde tasvîre konu olan kimi unsurlara yer verilmiş olsa bile bunlar salt edebî bir gâyeye yönelik olmayıp teolojik bağlamda ele alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerim, ilk muhâtaplarının çeşitli tutum ve davranışlarını, ihtiyaçlarını, olayların gelişimini dikkate alarak, âyet ve sûreler şeklinde farklı zamanlarda muhtelif durum ve şartlara göre nâzil olmuştur. O yüzden ne iniş sırası îtibârıyla ne de mevcut Mushaf tertibi îtibârıyla Kur'an'da alışlagelmiş sistematik bir konu tertibinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bugüne kadar

²³⁷ Bu konular için bkz. Ebû Temâm, *Dîvânü'l-Hamâse* (Tebrîzî şerhiyle) sırayla, I. 3; II. 59, 173, 251, 380, 384.

yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın muhtevâsı hakkında ancak sınırlı ve yaklaşık bilgiler verilebilmiş, gerek konu başlıkları gerekse sayıları bakımından birbirinden oldukça farklı tasnifler ortaya çıkmıştır. Meselâ İbn Cerîr et-Taberî'ye göre Kur'ân'ın muhtevâsı tevhid, haberler, kıssalar ve diyânât iken, Zemahşerî'ye göre Allah'ı lâîk olduğu şekliyle tanıtmak, emir-nehiy, ibâdet, va'd-vaîd; Razî'ye göre ise ilâhiyât, meâd, nübüvvet, kazâ ve kaderdir.²³⁸

Kur'ân'ın muhtevâsı konusu çağdaş araştırmacıların da ilgi alanına girmiştir. Meselâ Theodor Nöldeke, William Muir, Richard Bell gibi oryantalistlerin yanı sıra Subhî es-Salih, Fazlurrahman, Ömer Özsoy-İlhami Güler ikilisi, Muhammed Ebû Şeybe gibi Müslüman araştırmacılar da bu konu üzerine eğilmişlerdir.²³⁹

Çağdaş Müslüman araştırmacıların tasnîfini dikkate alarak bir çerçeve çizmemiz gerekirse Kur'ân'ın muhtevâsı hakkında şunları söyleyebiliriz:

Kur'ân-ı Kerîm'in ihtivâ ettiği konuların; yaratma, varlığın yönetimi, yaratılışı, düzeni ve insanın emrine verilmesiyle tabiat, yaratılışından ölümüne kadar insan, melekler ve cinleri alt başlık olarak kapsayacak *yaratılış ve varlıklar* konusu; ilâhî bilgi, hikmet, gayb bilgisi, büyü, şiir, rüya yorumu, bilgi edinme yolları ve bilginin getirdiği sorumluluklar gibi alt başlıkları bünyesinde toplayacak *bilgi* ana başlığı; insanın yaratılış amacı, temel tercihler olan iman ve küfür ve indiği dönemde mevcut olan dini gruplar alt başlıkları altında incelenebilecek *din* ana başlığı; iman esasları, (birliği, sıfatları, isimleri ve filleri ile) Allah, (vahiy, kitaplar, tebliğ ve mucizeleri ile) peygamberlik, (kıyamet, haşır, hesap, ceza ve ödüllendirme boyutuyla) âhiret ve bâtil inançlar alt başlığı altında toplanabilecek *itikâd* konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Bunların yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'deki diğer konular; Allah'a kulluk, ibâdetler, kefaretlar, mabedler ve din adamları alt başlıklarında ele alınabilecek *ibâdet* ana başlığı; insan davranışlarının oluşması, insanın Allah'a karşı sorumlulukları, insanın kendisine ve çevresine karşı ahlâkî sorumlulukları -ki bunlar iyi ve övülen tutum ve davranışlar olduğu gibi kötü ve yerilenler de olabilir- şeklinde sıralanabilecek *ahlâk konusu*; âile hayatı, hukuk, iktisat ve siyâset alt başlıkları

²³⁸ Adı geçen âlimlerin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Çağrı, Mustafa, "Kur'an Muhtevası", *DİA*, XXVI. 390.

²³⁹ Çağrı, *agm.*, XXVI. 390.

altında incelenebilecek *toplumsal düzen ve hukuk* konuları; Hz. Peygamber'in beşerî yönü, ayrıcalıklı yönü, inkârcıların kendisinden mûcize beklentisi, âile hayatı ve eşleri, yetki ve sorumlulukları, peygambere yönelik uyarılar, teselliler, peygamber ve beraberindekilerin mücâdeleleri alt başlıklarında incelenebilecek *Hz. Peygamber'in hayat hikâyesinin vahye taalluk eden yönleri* ve nihâyet tarih ve kıssalar ana başlığı altında ele alınabilecek, tarih, peygamber kıssaları ile diğer tarihî şahsiyetler ve olaylar şeklinde özetlenebilir.²⁴⁰

Kısaca insana ve hayata dair her konu, belli nispetler içinde Kur'ân'ın ilgi alanına girmiştir diyebiliriz.

d) Makam-Muhâtap

Hatırlanacağı üzere makam (المقام) kelimesinin, ayağa kalkmak anlamına gelen “قام” fiilinden yapılma isim olup, *daha önceki durum/vaziyet* ve *kastedilen şey* demek olduğunu belirtmiştik.²⁴¹ Eskiden belîğ kimseler, hutbe ve şiirlerini ayağa kalkarak okurlardı. Böylece ayağa kalkmayı gerektiren duruma/münâsebet *makam* adı verilmiştir. Çünkü söz konusu durum, münâsebet ayağa kalkmaya sebep olmuştur.²⁴² Kavram olarak ise makam, konuşmacıyı, söylemek istediği sözü amacına uygun özel bir şekilde düzenlemeye sevk eden *münâsebet* ya da *ortam* demektir.²⁴³ Sözün kendisine göre düzenlendiği özel şekle de, *muktezâ* yahut *itibâr-ı münâsip* adı verilir. Buna göre, *itnâb* ve *îcazdan* her biri *muktezâ*dır. Meselâ tehdit ve takdir birer makamdır; sözün ses bakımından iri ve dolgun olmasını yani cezâleti iktizâ eder. Aynı şekilde müjde, karşı tarafın sevgisini kazanmaya çalışmak da birer makamdır. Sözün ince ve latif olmasını gerekli kılar. Vaaz bir makamdır, sözü açarak konuşmayı; medih bir makamdır, sözü uzatarak konuşmayı (*itnâbı*) gerekli kılar.²⁴⁴

²⁴⁰ Vermiş olduğumuz bu konu sisteminde Ömer Özsoy ve İlhami Güler'in Sistematik Kur'an Fihristi çalışmasını esas aldık. Bkz. Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara 1997.

²⁴¹ Bkz. s. 88.

²⁴² Bkz. et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 159. (Muhakkık Abdulhamîd Hindâvî'nin 3. üncü dipnottaki açıklaması.)

²⁴³ Ukkârî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, s. 657.

²⁴⁴ Ukkârî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, s. 657. Kısaca, tehdit bir makamdır, muktezâsı cezâlettir; tebşir bir makamdır, muktezâsı letâfettir; medih bir makamdır, muktezâsı itnâbtır; muhâtabın zeki oluşu bir makamdır, muktezâsı îcazdır; ahmakça tavır bir hâldir, muktezâsı tevbîhtir.

Savaş ve intikam almaya teşvik, savaşı engellemeye yönelik durumlar, düşmanları tehdit, düşmanlığı aklından geçirenleri korkutmak, yol güvenliği ve koruması, ticâret izni, yardım, tebrik, tâziye, evlilik teklifi gibi hususlar Câhiliyye Döneminde hatipleri konuşma yapmaya iten münâsebet ve makamlardır.²⁴⁵

Hâl ve makamın birbirine yakın kavramlar olduğunu, aralarındaki farkın itibârî olduğunu vurgulamış; hâlin, zaman-ı vürûd-i kelam, makâmın ise mekân-ı vürûd-ı kelam olmak üzere tasavvur olunduğunu²⁴⁶ nakletmiştik. Burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir tespitimize yer vermek istiyoruz: *Hâlde hareket noktası muhâtap yani öznenin dışında bir kaynak iken, makamda hareket noktası ise bizzat öznenin içindendir. Dolayısıyla makam, metni/söylemi oluşturan bağlamın özneye/kaynak birime bakan yönüken, hâl bağlamın öznenin dışında kalan unsurlara bakan yönüdür.*

Muktezây-ı hâl ise kısaca, muhâtap ve ortamdan kaynaklanan durumun, kuracağımız cümleyi belli bir tarzda oluşturması, şekillendirmesidir. Bir yerde konuşmacının, muhâtabın ve ortamın durumuna göre tavır geliştirmesidir. *Hâl*in her zaman için muhâtapla alâkalı olduğu unutulmamalıdır.²⁴⁷ Biraz daha açmak gerekirse; hâl, muhâtabın hâli olup konuşmacıyı sözünü ayırt edici bir özellikle temâyüz ettirmeye sevk eden durumdur. Ayırt edici özellik ise sözün muhâtabın hâline uygunluğudur. Meselâ muhâtabın haberin içeriğini inkârı, cümlelerin te’kidini gerektiren bir durum, bir hâldir. Buna göre cümlelerin te’kidli söylenmesi muktezây-ı hâldir. Zeki bir kimseye yöneltilen bir hitap bir aptala yöneltilen gibi değildir. Yakînen inanmış, kesin inançlı birisine yöneltilen hitap da mütereddit kimseye yöneltilen gibi değildir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise, haber-inşâ, fasıl-vasl, zikir-hazf, ayrıca teşbih, mecaz şeklinde cümle yapısında değişikliğe gitmektir.²⁴⁸ Bu sebeptendir ki belâgat analizinin, hedef kitle ya da okurun pasif olmaktan çok aktif olmasını öngördüğü belirtilmiştir.²⁴⁹

Arap Belâgat Teorisyenleri, hâl konusunu sadece muhâtap açısından ele almışlardır. Bunun sebebi, Kur’ân’ı, Kur’an anlatımını, kaynak birimin hâli yani

²⁴⁵ Bkz. el- İskenderî-Inânî, *el-Vasît*, s. 21. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Edeb*, II. 17.

²⁴⁶ et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 153. Krş. Tahiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 103.

²⁴⁷ Bkz. Abdülmuttalib, *el-Belağa ve’l-Üslûbiyye*, s. 242.

²⁴⁸ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, s. 19, 20.

²⁴⁹ Zebiri, “Towards a Rhetorical Criticism of the Qur’an”, s. 96.

Yüce Allah'ın "hâli"(!) açısından ele almalarının aklen ve dinen tasavvur edilemez oluşudur. Bu yüzden çalışmaları sadece hedef birime, yani Kur'an'ın muhâtabına ve hedef birimi kuşatan toplumsal, kültürel ve dinî şartlarla üslûp arasında bağlantı kurmaya yönelik olmuştur.²⁵⁰

Kur'an'ın insanlar üzerindeki tanımlanamayan etkisi, bir yerde söylediği sözün makâmına yani söyleniş münâsebetine uygunluğu ve muhâtabının iç dünyâsındaki derinliklere uzanmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere, bir sözün insanı etkileyebilmesi için öncelikle yerinde ve muhâtabın ruh hâline göre söylenmesi gerekmektedir. Kur'an'daki bu *yerindeliktir* ki muhaliflerini sonsuz bir acziyet içine sokarken tâkipçilerini sonsuz bir huzura erdirmiştir.

Kur'an üslûbunun oluşmasında makam ve muhâtap faktörünün nasıl etken olduğuna dair iki misal vermek istiyoruz: İlk misali, üslûp analizi örneğinde de konu edineceğimiz Fâtiha Sûresi'nden verelim. Sûredeki ilk âyet (الْحَمْدُ لِلَّهِ) şeklinde başlarken hamdle başlayan bir diğer sûre olan Câsiye Sûresi'nde ise söze (لِلَّهِ الْحَمْدُ) şeklinde başlanmıştır. Sadece iki kelimenin yer değiştirmesinden ibâret olan bu farklılık hiç kuşkusuz gelişigüzel bir tercih olmayıp konumuz olan makam kavramıyla ilgilidir.

(لِلَّهِ الْحَمْدُ) ibâresinde ihtisas ya da hamdin Allah'tan başka bir zâta âit olduğunu iddia eden veya hamd konusunda Allah'la ortak olan başka bir varlığın mevcudiyetini ileri süren bir kimsenin şüphesini izâle söz konusudur ki bu şüpheyi ya da *ihtisâs* kastını ortadan kaldırmak için câr ve mecrûr, cümlede öne alınmıştır. Hâlbuki Fâtiha'da makam şüpheyi izâle makâmı değildir. Çünkü ortada böyle bir iddia, yani hamdin Allah'tan başkasına âit olduğu şeklinde bir iddia yoktur.²⁵¹

Konuyu açmak gerekirse, Câsiye Sûresi'ndeki âyette ﴿ فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَرَبِّ الْأَرْضِ ﴾ “*Hamd, göklerin Rabbi ve yerin Rabbine mahsustur: Bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'a!*” [45. Câsiye, 36.] makam *takdimi* gerektirmiştir. Takdimle, hamdin, hamde lââyık olan zâta tahsisi amaçlanmıştır. Bilindiği üzere, bu sûrede bir grup kâfir zikredilmiş; bunların akîdeleri, Allah'ın âyetleri ve rasulü karşısındaki konumları detaylı bir şekilde dile getirilmiştir. Sûrede, adı geçen

²⁵⁰ Abdülmuttalib, *el-Belağa ve'l-Üslûbiyye*, s. 242.

²⁵¹ es-Sâmîrî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 19.

kâfirlerin Allah'ın dışında veliler edindikleri, [45. Câsiye, 10.]; hevalarını kendilerine veliler edindikleri [45. Câsiye, 23.]; hayatı ve ölümü Allah'a değil de *dehre/zamana* nispet ettikleri [45. Câsiye, 24.] ve Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyet ve ulûhiyetine dair herhangi bir şey ikrâr etmedikleri belirtilir. Ayrıca adı geçen kâfirler, Allah'ın insana olan üstünlüğüne dair de herhangi bir ikrârda bulunmamışlardır.

Bu yüzden sûrede; gökleri, yeri ve ikisi arasında olanları yaratanın Allah olduğu, bu varlık âleminde sadece O'nun ihsan sâhibi olduğu ve gerçek anlamda O'ndan başka ihsan sâhibi olmadığına dair sözler tekrar edilir: “...Allah'ın göklerden indirip onunla cansız toprağa hayat verdiği rızık imkânlarında ve rüzgârların değişmesinde, [bütün bunlarda] akıllarını kullanan insanlar için mesajlar vardır.” [45. Câsiye, 5.]; “Denizi [kendi kanunları doğrultusunda faydalanmanız için] sizin emrinize veren Allah'tır -böylece gemiler O'nun emriyle denizin üstünde yüzebilsinler ve siz O'nun lütfundan [ihtiyaç duyduğunuz şeyleri] elde edebilesiniz ve şükredenlerden olasınız diye.¹³ O, göklerde ve yerde olan her şeyi, Kendinden [bir bağış olarak] emrinize vermiştir: Bunda düşünen bir topluluk için mesajlar vardır!” [45. Câsiye, 12, 13.]; “Çünkü Allah, gökleri ve yeri [derunî bir] hakikate göre yarattı ve [bu sebeple diledi ki] her insan kazandığının karşılığını görsün ve hiç kimseye haksızlık yapılmassın.” [45. Câsiye, 22.]; “De ki: ‘Size hayat veren ve sonra sizi öldüren, Allah'tır; ve sonunda O, hepinizi Kıyamet Günü bir araya toplayacaktır, ki o [Gün'ün gelip çatacağı,] her türlü şüphenin üstündedir ama insanların çoğu bunu anlamaz.’ ” [45. Câsiye, 26.]²⁵²

Tekrar vurgulamak gerekirse sûrede anlatılmak istenen gerçek şudur: Yüce Allah gökleri, yeri ve oradaki varlıkları yaratandır. Herhangi biri bu hususta kendisine ortak olmamıştır. İnsanı yaratan, göklerde ve yeryüzünde bulunan varlıkları onun emrine veren ve ona ihsanda bulunan O'dur... Yağmuru yağdıran, yeryüzünden rızık çıkartan, denizi insanın emrine âmade kılan ve daha nice şeyler yapan O'dur. Kelimenin tam anlamıyla hamde gerçekten lâıyk olan O'dur. Bu yüzden Zât-ı İlâhî cümle yapısı içinde öne alınmış ve hamd kendisine tahsis edilmiştir. Çünkü makam Fâtiha Sûresi'ndeki durumun tersine bunu gerektirmiştir. Fâtiha Sûresi'nde, müminleri yani ibâdeti Allah'a tahsis eden ve Ondandır hidâyette

²⁵² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 20, 21.

sebat isteyen bir topluluğu yönlendirme söz konusudur. İlâveten Câsiye Sûresi'ndeki ifâdelerin büyük çoğunluğu *hasr* tarzında oluşturulmuştur.²⁵³ Bu açıdan da sûre içinde bir bütünlük olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kısaca, Câsiye'de makam, her bakımdan hamde lâıyk olan zâtın cümle yapılarında takdim edilmesini gerekli kılmıştır.²⁵⁴

Yukarıda vermiş olduğumuz misal, makâmın üslûp üzerine etkisine dairdir. Şimdi de muhâtabın âyetin cümle yapısında nasıl bir değişikliğe yol açtığını gösteren bir misal üzerinde duralım. Meselâ ﴿وَالَهُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ “*Ve sizin Tanrınız, Tek Tanrıdır; O’ndan başka Tanrı yoktur; Râhmandır, Rahîmdir.*” [2. Bakara, 163.] Ele almış olduğumuz bu âyet Allah’ın birliğinden bahseden Medenî bir âyettir. Medine’deki muhâtap bir İslâm toplumdur. Tevhidi inkâr etmemektedir. Dolayısıyla hitap da ona göre te’kidsiz bir şekilde düzenlenmiştir.²⁵⁵

Kur’an üslûbunun teşekkülünde muhâtabın ve bilhassa makâmın ne denli belirleyici olduğunu göstermeye çalıştık. Konuyla ilgili örneklerle ikinci bölümde, “Üslûp İncelemesinin Belâgatle İlişkisi” ve “Tasvîrî Üslûp İncelemesi (II)” başlıkları altında yer verdiğimiz, aynı şekilde bu bölümde “Örnekleme” başlığı altında da fazlasıyla temas edeceğimiz için bu kadar açıklamayla iktifâ etmek istiyoruz.

2. Kur’an Üslûbunun Tanımı ve Kur’ân’ın Anlatım Özellikleri

Kur’an’da olay, düşünce ve eşyâya ait unsurların estetik haz uyandıracak bir tarzda ve özgün bir biçimde kelimelerle ifâde edilmiş olması kendisine *edebî olmak* gibi bir nitelik kazandırmıştır. Kur’an anlatımındaki bu özgünlüğe en genel anlamıyla onun üslûbu diyebiliriz. Kur’ân-ı Kerim edebî olduğu içindir ki duygu, hayal ve estetik heyecana dayalı uyarımlar yoluyla zihinlerde yer edebilme gücüne sahip olmuştur.

Üslûbun ve bilhassa Kur’an üslûbunun tanımından söz ederken, bunun nihâî bir tanım olmadığını, sadece bir tanım çabası olduğunu, geleneğimizden tevârüs eden tanım çabalarına eklenebilecek mütevâzı bir katkı olduğunu belirtelim. Haddizâtında

²⁵³ Bkz. 45. Câsiye, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37.

²⁵⁴ es-Sâmîrî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 22.

²⁵⁵ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, I. 135.

tefsir geleneği içinde Kur'an üslûbunun tanımına ilişkin en derli toplu çaba, Üslûbu'l-Kur'an konusunda îzah ettiğimiz üzere, Zerkânî'ye âittir. Ona göre Kur'an üslûbu, "**Kur'ân'ın, sözünü oluştururken ve kelimelerini seçerken benimsediği kendine özgü yoldur.** Kuşkusuz, Kur'ân'ın kendine özgü bir üslûba sâhip olması yadırganacak bir durum değildir. Zira ister ilâhî olsun ister beşerî her sözün kendine özgü bir üslûbu olmuştur. Şiir ya da nesirde üslûp kişiden kişiye değiştiği gibi, aynı şahısta dahi bir konudan diğerine de değişebilir."

Bu çerçevede biz de bir tanım teklifinde bulunmak istiyoruz: Kur'an üslûbu, Kur'ân'ın, hedef kitlesine vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için Arap dilinin ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı özellikler bütünüdür.

Kur'ân-ı Kerîm'in işlediği konularda *açıklayıcı anlatım*, *delil ve ispat yoluyla anlatım*, *tasvirî anlatım*, *hikâye yoluyla anlatım*, *konuşma yoluyla anlatım*, *soru-cevap yoluyla anlatım* ve *tekrar yoluyla anlatım* olmak üzere başlıca yedi anlatım türüne yer verdiği söylenebilir.²⁵⁷ Burada anlatımın ne anlama geldiği üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Anlatım, Osmanlı Türkçesindeki *ifâde* kelimesinin karşılığı olup, *bir duygu ya da düşüncenin, zihinde tasarlanan bir konunun sözle ya da yazıyla bildirilmesi*, anlamına gelmektedir.²⁵⁸ Bir yerde anlatım iki birim arasında karşılıklı ileti (bildiri) aktarımı demektir.

Kur'ân-ı Kerim; konu, durum, varlık ve nesneler hakkında bilgi vermeyi amaçladığı zaman *açıklayıcı anlatım* biçimini tercih eder. Anlatımın bu türünde sınıflandırma ve karşılaştırma yöntemlerinden yararlanır. Karşılaştırma yapılırken fikirler okuyucuya/muhâtaba önceden bilinen benzer fikirlerin yardımıyla veya meseller yoluyla anlatılır.

Kur'an, muhâtabının düşünce, yargı ve inancını değiştirmek, desteklemek yahut yanlışlığını kanıtlamak istediği zaman ise *kanıtlayıcı anlatım* biçimine başvurur. Burada amaç muhâtabın o konudaki temel duygu ve düşüncelerini değiştirmektir. İnandırıcılık vasfını sağlamak için işlediği konuyu açık, tartışmaya

²⁵⁶ ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 325.

²⁵⁷ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Bin İsa Bitaher, *Turuku'l-Ard fi'l-Kur'an*, Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 2001.

²⁵⁸ Özkırmı, Atilla, *Türk Dili; Dil ve Anlatım*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2002, s. 288, 289. Ayrıca bkz. s. 181.

uygun nitelikte ve tek yönlü olacak şekilde düzenler. Bu anlatım tarzı daha ziyâde îtikat üst başlığında incelenebilecek Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik, haşır gibi konular işlenirken tercih edilmiştir.

Şimdi buna dair iki örnek verelim: “Ama o hem [Bizi tartışmakta ve] Bizim hakkımızda karşılaştırmalar yapmakta, hem de bizzat kendisinin nasıl yaratılmış olduğundan gafıl bulunmaktadır! [Ve bunun şaşkınlığıyla da] ‘Kim, çürüyüp toz olmuş kemiklere hayat verebilir?’ diye sormaktadır!” [36. Yâsîn, 78.] Bu ve benzeri pek çok âyette²⁵⁹ inkârcıların öldükten sonra dirilmeye inanmadıklarını, dolayısıyla hesaba çekilme gibi bir durumun olmadığına dair argüman geliştirdiklerini, Kur’ân’ın bu konudaki haberlerini gerçek dışı bulduklarını görüyoruz. Kur’an onların bu temel yargısını değiştirmek için şu şekilde **kanıtlayıcı bir anlatıma** başvurur: “De ki: ‘Onları yoktan var eden, [yeniden] hayat (da) verir, çünkü O, her tür yaratma eyleminin bilgisine sahiptir; O, yemyeşil ağaçtan sizin için bir ateş çıkarır ve onunla [kendi ateşinizi] yakarsınız.’ Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, [yok olanların] yerine onlar gibi [yeni]lerini yaratmaya muktedir olamaz mı? Elbette olur! Zaten O her şeyin bilgisine sahip olan Yaratıcı’dır: O, Tek’tir, Biricik’tir, öyle ki bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece ‘Ol!’ der -ve o (şey hemen)- oluverir. Her şeyin üstünde tasarruf sahibi olan Allah, ne yücedir ve hepiniz O’na döndürüleceksiniz!” [36. Yâsîn, 79-83.] Bir diğer örnek, birden fazla tanrı olduğu inancına sâhip olan muhâtaplarına yönelik şu hitabıdır: “Allah asla çocuk edinmemiştir, ne de O’nunla beraber başka bir tanrı vardır: [çünkü, eğer başka herhangi bir tanrı] olsaydı, her tanrı kendi yarattığı âlemi kendinden yana çeker ve şüphesiz her biri diğerine baskın çıkmaya çalışırdı!” [23. Mü’minûn, 91.]

Kur’ân’ın anlatım özelliklerinden bir diğeri ise *tasvirici anlatım* şeklidir. Tasvirici anlatımla Kıyâmet gününde yaşanacak olan olaylar, Cennet nimetleri, Cehennem azâbı kısaca Âhiret ahvâli okurun zihninde mümkün olan en gerçekçi şekliyle canlandırılır, adeta kelimelerle tablolar çizilir. Okur görmediği bu dünyânın içine girer ve onunla bir anlamda aynileşir, tasvir edilen dünyânın kendine özgü gerçekliğine katılır. Kur’an, tasvirini yaptığı sahnelerin sadece görünüşünü vermekle kalmaz, duyu organlarını da faaliyete geçirerek onun tadını, rengini, kokusunu,

²⁵⁹ Bkz. 17. İsrâ, 98; 46. Ahkâf, 17; 23. Mü’minûn, 82.

uyandırdığı ruh hâlini vererek okurda heyecan uyandırır. Kur'an tasvîrinde dikkat çeken bir başka husus, anlatıma konu olan şeylerin bütün ayrıntılarını vermek yerine genel bir fikir verecek türden ayrıntıların seçilmesidir.²⁶⁰ Kur'an'da edebî tasvire dair verilebilecek pek çok örnek bulunmaktadır.²⁶¹ Bir fikir vermesi bakımından Kıyâmet'in kopuş sahnelerinden bir tanesini aktarmak istiyoruz: “*Ey insanlar! Rabbinize karşı sorumluluk bilinci taşıyın; çünkü, Son Saat'in sarsıntısı, gerçekten korkunç olacak! O (saate) ulaştığınız Gün, emziren her kadın emzirdiği çocuğu unuttur gider; her gebe kadın [vaktinden önce] yükünü bırakır ve insanlar sarhoş olmadıkları halde sana sarhoşlarmış gibi gözükürler; ama yine de, Allah'ın azabı[nı] gördükleri zaman duyacakları dehşet çok daha] zorlu olacaktır.*” [22. Hacc, 1, 2.]

Kur'ân'ın benimsediği anlatım yollarından bir diğeri de *hikâye etme* yoluyla anlatımdır. Günümüz hikâye anlayışından farklı olarak amaç, okurda heyecan uyandırmanın yanı sıra anlatılan konular üzerinde okuru düşündürmek, hayata, hâdiselere ve iç dünyâsına vahiy perspektifinden kritik bir bakışla bakmaya sevk etmektir. Örnek: “*Bunlar, özünde açık olan ve gerçeği bütün açıklığıyla ortaya koyan ilâhî kitabın mesajlarıdır. Sana Firavun'la Musa arasında geçen olayların bir bölümünü inanmaya eğilimli insanlar için bütün gerçeğiyle anlatacağız.*”

“*O ülkede Firavun kendini büyüklük duygusuna kaptırmış ve ülke halkını kastlara, sınıflara ayırmıştı. (Öyle ki,) onlardan bir kısmını iyice hor ve güçsüz görmek istiyor (ve bunun için de) erkek çocuklarını öldürüyor, [yalnız] kadınlarını sağ bırakıyordu: Çünkü o, gerçekten de, [yeryüzünde] bozgunculuk çıkarmak isteyen kimselerdendi. Fakat Biz istiyorduk ki, yeryüzünde hor ve güçsüz görülen kimselerden yana çıkalım, onların dinde öncüler olmasını sağlayalım, onları [Firavun'un şeref ve itibarına] varis kılalım ve onları güvenlik içinde yeryüzünde yerleştirelim; Firavun'u, Hâmân'ı ve onların ordularını da onların [İsrailoğulları'nın] eliyle korktukları şeye uğratalım. Ve bunun içindir ki, [Musa doğduğu zaman,] annesine: ‘Onu [bir süre] emzir’ diye ilham ettik, ‘ama o’nun başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman o’nu nehrin sularına bırak; ve (o’nun*

²⁶⁰ Konuyla ilgili örnekler için bkz. Kutub, Seyyid, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1966. Yazarın *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an* adlı çalışması da bu alanda zikretmeye değer bir çalışmadır. Bkz. Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty.

²⁶¹ Bkz. 4. Nisâ, 41, 42; 22. Hacc, 1, 2; 77. Mürselât, 1-50; 50. Kâf, 19, 34; 56. Vâkıa, 1-6; 80. Abese, 34-37; 81. Tekvîr, 1-14; 101. Kâria, 1-11.

için) korkma, üzüme; çünkü Biz o’nu sana geri getireceğiz ve kendisini elçilerimizden bir elçi yapacağız!’”

“Ve (sonunda) Firavun ailesi[nden biri] o’nu buldu [ve kurtardı]: Çünkü [Biz] o’nun ileride, Firavun’un, Hâmân’ın ve onların maiyetindekilerin gerçekten yanlış yolda olduklarını görerek karşılına bir düşman ve bir üzüntü [kaynağı] olarak çıkmasını [dilemiştik]! Ve Firavun’un karısı, (Firavun’a): ‘[Bu çocuk] hem benim hem de senin için neşe kaynağı [olabilir]!’ dedi, ‘Onu öldürmeyin; belki bize faydası dokunur; yahut o’nu evlat edinebiliriz!’ Ve [pek tabii, bunları konuşurken, olacak olanlardan] haberleri yoktu.”

“Bu arada, Musa’nın annesi yüreği acıyla dolup taşarak sabahı etti; öyle ki, eğer [sözümüze olan] inancını sonuna kadar canlı tutması için yüreğini iyice güçlendirmemiş olsaydık o’nun kim olduğunu az kalsın açığa vuracaktı. İşte bu haldeyken (Musa’nın) kız kardeşine: ‘Onu izle!’ dedi. Ve [kız da], [Firavun ailesinden] kimseye fark ettirmeden o’nu uzaktan gözetledi. Ve Biz daha ilk günden o’nun [Mısırlı] süt annelerin memesini yadırgamasını sağladık; ve [kız kardeşi bu durumu öğrenince, onlara:] ‘Size o’nun bakımını sizin adınıza üzerine alabilecek ve o’nu güzelce eğitip yetiştirecek bir aile göstereyim mi?’ dedi. İşte böylece, o’nu annesine kavuşturduk ki gözü gönlü aydınlansın, artık üzülsün ve onların çoğu bunu bilmeseler bile o, Allah’ın verdiği sözün mutlaka gerçekleşeceğini bilsin!”

“Derken, [Musa] erginlik çağına ulaşp [zihnen] iyice olgunlaşınca, kendisine [doğruyla eğriyi birbirinden ayırmaya yarayan] güçlü bir muhakeme yeteneği ve ilim verdik; iyiliğe yatkın olanları Biz işte böyle mükâfatlandırırız.” [28. Kasas, 2-14.]²⁶²

Konuşma yoluyla anlatım da zaman zaman Kur’ân’ın başvurduğu bir anlatım yoludur. Konuşma yoluyla anlatım, çoğu zaman hikâye yoluyla anlatımın içinde, geçmiş kavimlerle peygamberler arasında geçen diyalogların nakli,²⁶³ kimi zaman ise vahyin iniş sürecinde bilhassa kâfir ve münâfıklar arasında yaşanan diyalogların nakli²⁶⁴ şeklindedir. Ayrıca yaratılış ve varlıklar konusu anlatılırken Allah ile

²⁶² Kur’an’daki kıssa anlatım tekniği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şengül, İdris, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995, s. 240-249.

²⁶³ Bkz. 11. *Hûd*, 32, 78, 79, 80; 21. *Enbiyâ*, 57; 26, *Şuarâ*, 82, 69.

²⁶⁴ 2. *Bakara*, 14.

melekler arasında geçen konuşmalar;²⁶⁵ geçmiş kavimlerin durumları anlatılırken meleklerle peygamberler²⁶⁶ yahut peygamberlerle evlatları arasında geçen konuşmalar²⁶⁷ bu anlatım şeklinin yer aldığı belli başlı durumlardır. Nuh Peygamber ile kavmi arasında geçen diyalogu burada örnek verebiliriz: “*Ve gerçek şu ki, Biz Nûh’u [da aynı mesajla] kavmine gönderdik: ‘Bilin ki, ben size açık, yalın bir uyarıyla geldim ki Allah’tan başkasına kulluk etmeyesiniz, çünkü sizin için çok acıklı bir Gün’ün azabından korkuyorum!’*”

“*Kavminden hakkı kabule yanaşmayanların ileri gelenleri: ‘Biz senin kişiliğinde bizim gibi ölümlü bir insandan başka bir şey görmüyoruz’ dediler, ‘üstelik, hemen ilk bakışta, içimizde, aşağı tabakadan birtakım (dar görüşlü) insanların dışında kimsenin seni izlediğini de görmüyoruz; dolayısıyla, bize karşı bir üstünlüğünüz olduğu görüşünde değiliz; tersine, yalancı kimseler olduğunuzu sanıyoruz!’*”

“*[Nûh:] ‘Ey kavmim!’ dedi, ‘Ne dersiniz, ya benim, Rabbimin katından apaçık bir kanıta dayandığım; O’nun katından bana (aydınlatıcı) bir rahmetin, [bir vahyin] bahşedildiği doğruysa ve siz de buna karşı kör kalmışsanız, söyleyin, hoşunuza gitmediği halde onu görüp fark etmeniz için sizi zorlayabilir miyiz?’ ‘Ey kavmim; üstelik bu mesaj[ı size ulaştırdığım] için sizden bir çıkar da ummuyorum; benim (çabalarımın) karşılığı ancak Allah katındadır. Ayrıca, ben imana erişenleri[n hiç birini] yanımdan kovmayacağım. Çünkü onlar Rablerine kavuşacaklar[ını biliyorlar]; ama size gelince, sizin [doğrudan eğriden habersiz, yol yordam] bilmez bir topluluk olduğunuzu görüyorum! Hem, ey kavmim, eğer onları yanımdan kovarsam, söyleyin, Allah’a karşı kim korur, kim savunur beni? Bunu hiç aklınıza getirmiyor musunuz? Öte yandan, size Allah’ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum, insanın duyu ve algı alanının ötesini bilirim de [demiyorum], bir melek olduğumu da söylemiyorum; sizin o hor gördüğünüz kimselere Allah’ın bir hayır ulaştırmayacağını ise zaten söyleyemem, çünkü onların kalplerinde olanı Allah daha iyi bilir. [Ve eğer bu kabil şeyler söyleyecek olsaydım] kuşkusuz, zalimlerden biri olurdum.’*”

²⁶⁵ 2. Bakara, 30, 31, 32 ve 34.

²⁶⁶ 11. Hûd, 81.

²⁶⁷ 19. Meryem, 41, 45; 11. Hûd, 41, 43.

“[İnkârcıların ileri gelenleri:] ‘Ey Nûh, bizimle çok tartıştın, tartışmayı [gereksiz yere] fazla uzattın’ dediler, ‘eğer doğru sözlü kimselerdensen artık getir şu bizi tehdit edip durduğun şeyi!’ ‘Eğer dilerse’ dedi, ‘onu size ancak Allah getirebilir ve siz de yakanızı kurtaramazsınız: Çünkü size öğüt vermek istesem de, eğer Allah sizin azgınlık içinde kalmanızı dilemişse, benim öğüdümün size hiçbir yararı olmaz. Rabbiniz O’dur ve hepiniz er geç O’na döneceksiniz.’ ” [11. Hûd, 25-34.]

Soru-cevap yoluyla anlatıma gelince neredeyse Kur’an âyetlerinin *altıda birini kapsayan ve daha çok Mekkî Sûrelerde yer alan* bir anlatım şeklidir.²⁶⁸ Soru formu bazen bizzat Allah’ın yönelttiği sorular, bazen de insanlara âit soruların nakli şeklindedir. Muhâtabı müminler olan sorularda maksat etkili bilgi aktarımı iken, inkârcılara yönelik soruların temel amacı daha ziyâde bu kesimin kafa karıştırmaya yönelik polemiklerini etkisiz hâle getirmektir.²⁶⁹

Kur’an’da dikkat çeken bir diğer anlatım şekli ise tekrarlardır. Buradaki tekrardan kastımız, metnin sözlü anlatım olmasından ileri gelen tekrar olmayıp belâgatteki karşılığı ile *terdîd*’tir.²⁷⁰ Rahman ve Murselât Sûrelerinde görülen bu anlatım şeklinin temel işlevi, tekrar edilen şeyin önemine dikkat çekmenin yanı sıra mesajın muhâtabın zihninde perçinlenmesini sağlamaktır. Rahmân Sûresi’ndeki tekrarlar, muhâtapları nimetlere şükretmeye *teşvik* içindir. Mürselât Sûresi’nde ise *tekdir* içindir.²⁷¹

B. Kur’ân’ın Üslûp Analizi

Üslûp incelemesinin özü, bir metindeki üslûp elemanlarını ve bunların etkileşimlerini belirlemek, içlerindeki düzeni ortaya çıkarmak ve uygun bir şekilde ifâde etmektir.²⁷²

Kur’ân’ın üslûp analizini yapabilmek için, analiz için seçilen pasajın anlatım bütünüünün belirlenmesi, dizibilim ve dizimbilim düzeylerinde olmak üzere pasajdaki üslûp elemanlarının tespiti ve bunların Kur’ân’ın anlatım bütünüyle olan

²⁶⁸ Dağdeviren, Alican, *Kur’ân’da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 223.

²⁶⁹ Konuyla ilgili örnekler için bkz. Dağdeviren, *age.*, s. 21-162.

²⁷⁰ Terdid: Bir ibârede aynı lafızların farklı anlamlarda tekrarlanmasıdır. Bkz. Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 179.

²⁷¹ Abbâs, *el-Belâğa Fünûnüihâ ve Efnânüihâ*, I. 487. Ayrıca bkz. es-Seyyid Hasen, Abdülmümin, *Zâhiratü’t-Tekrâr fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire 1980, s. 91-108; 128-131.

²⁷² Yıldız, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, s. 41.

irtibatlarının belirlenmesi gibi bir dizi ön hazırlığa ihtiyaç vardır. Analiz yapan araştırmacının analizin temel işlemi olan alternatif üslûp varyantlarını üretebilmesi, bunun için de klasik edebî Arapçayı aktif olarak (yazar düzeyinde) kullanabilmesi, bu mümkün değilse edip ya da müfessir gibi bu düzeyde kullanabilen kaynaklardan yararlanması gerekmektedir.

Şimdi sırasıyla analize konu olan pasajın anlatım bütününe belirlemek ne demektir? Dizibilim ve dizimbilim düzeyde üslûp elemanlarının belirlenmesi ve bunların bütünüle yani Kur'an'la olan irtibatının ortaya konması nasıl olur? Bunlar üzerinde duralım.

1. Anlatım Bütününe Belirlenmesi

Anlatım bütününe belirlenmesi bir metnin hem içerik hem de şeklini kapsamaktadır. İçerik bize dil göstergeleriyle verilmektedir. Üslûp incelemesi için içeriğin bileşenlerinin belirlenmesi her hâlükârda şarttır; zira içerik metnin iletişim özünü oluşturmaktadır. İçeriğin belirlenmesi, üslûp incelemesi için birinci şarttır.²⁷³

Konumuz çerçevesinde bakıldığında, Kur'an, her birinin özel bir ismi olan, adına genel anlamda sûre denilen birtakım bölümlere ayrılmıştır. Sûreler isimlerini kimi zaman sûrenin ele aldığı konulardan, kimi zaman da bahsettiği bir insan, hayvan ya da başka bir kelimeden almıştır.²⁷⁴

Kur'an'da, bazı sûreler tek bir konudan bahseder. Meselâ, Nebe, Nâziât ve İnşikâk gibi sûreler Âhiret Günü'nden; Hümeze Sûresi insanları ayıplayanların cezalandırılmasından; Fil Sûresi, fil sâhiplerinin başına gelen hadiseden; Kureyş Sûresi, Allah'ın Kureyş'e verdiği nimetlerden bahseder.²⁷⁵

Bazı sûrelerin de birden fazla amaç ve konusu vardır. Sûrelerin büyük çoğunluğu bu şekildedir. Hangi düzenlemenin daha uygun olduğunu ortaya koymak için şöyle bir soruyla bu konu üzerinde durmamız gerekmektedir. *“Kur'ân'ın konularını belli düzenlemeye tâbi tutması ve her sûreye belli bir konu tahsis etmesi mi (meselâ bir sûre ahkâm konusunu ele alırken diğer bir sûrenin tarih konusunu, bir başkasının kıssaları vb. ele alması, böylece konunun biri bitince bir diğer sûrenin bir*

²⁷³ Yıldız, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, s. 46.

²⁷⁴ Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 216.

²⁷⁵ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 175; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 216.

başka konuya başlaması mı) yoksa mevcut yönteminde olduğu gibi ilk bakışta âyetler arasındaki bağlantıların zayıf ve gevşek olduğu izlenimini veren; hüküm, kıssa, vaat ve vaîdlerinin dağınık bir şekilde bulunması mı Kur'ân'ın amacına daha uygundur?”²⁷⁶

Bu soruya cevap verebilmek için Kur'ân'ın belirlemiş olduğu hedefi tanımlamamız gerekecektir.

Kur'ân'ın temel hedefi, insanı ahlâklı ve kâmil hâle getirmektir. Bunun için de öncelikli olarak insanın inanç dünyasına tevhid inancını yerleştirir ve buna ters düşen unsurları çıkartır. Aynı şekilde, ferdi arındıracak, toplumu (ahlâken) yükseltecek birtakım ilkeler koyar ve ferdi sâlih amel işlemeye teşvik eder.²⁷⁷

Kur'an bu hedefini en ideal şekilde gerçekleştirmiştir. Şöyle ki çağrısını bazen teşvikle mezcetip çağrısına kulak verenlerin kurtulduğuna, göz ardı edenlerin zararda olduğuna dair örnek verir; konuşmayı, müminlerin uymaları gereken bazı hükümleri zikretmek sûretiyle müminlere getirir. Bu durumu sevdirmeye ve korkutmaya yönelik açıklamalar tâkip eder. Ardından Âhiret Günü'ne, Cennet ya da Cehennem'e yer verilir. Bütün bunları insanın psikolojik yapısını temel alarak kimi zaman tatlı kimi zaman sert bir şekilde yapar.²⁷⁸

Tarihî hadiselerden delil getirirken hâdiselere bir tarihçi gibi yaklaşmaz. Tarihçi, tarihî olayları baştan sona adım adım ele alır. Olayların sebep ve sonuçlarını inceler. Kur'an ise tarihî olayları naklederken olayları kendi vermek istediği mesajla örtüşen yönü ve kısmıyla ele alır. Kıssaları naklederken de aynı şekilde, amacı kıssayı bütünüyle anlatmak değil, vermek istediği mesajla ilgili boyutunu aktarmaktır.²⁷⁹

Öyleyse Kur'an, anlatımında bir amaçtan diğerine geçerken bunu gelişigüzel bir şekilde değil, söz konusu amaçlar arasında mevcut, güçlü bir bağlantı ağı çerçevesinde yapmaktadır.

Kur'an âyetleri arasındaki bağlantı çeşitli şekillerde olabilir: Bazen ikinci âyet, birinci âyetteki bir kelimeyi nitelemek için gelir. (Meselâ, Bakara Sûresi 27.

²⁷⁶ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 175; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 216.

²⁷⁷ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 175; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 216.

²⁷⁸ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 175, 176; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 217.

²⁷⁹ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 176; Şeyh Emin, *et-Ta'bîru'l-Fennî*, s. 217.

âyeti, 26. âyetinde yer alan “الْفَاسِقِينَ” kelimesini nitelemek için gelmiştir.) İkinci âyet, birinci âyetteki düşünceyi pekiştirmek üzere gelebilir. (Meselâ, Bakara 94. âyetinde geçen düşünce 95 ve 96. âyetlerinde pekiştirilmiştir.) Bazen de ikinci âyet, birinci âyetteki düşünceyi ret için gelir. (Meselâ, Bakara 80’de kâfirlerden nakledilen düşünce, 81. âyette reddedilmiştir.) Bazen de âyetlerde birbirine zıt iki manzara resmedilir; ikinci âyet, daha önceki âyetlerde yapılan betimlemenin tersi olarak karşımıza çıkabilir. (Meselâ, Bakara 24 ile 25 arasındaki ilişki bu türden bir ilişkidir.)²⁸⁰

Kur’an’da her sûrenin bir hedefi vardır: Örneğin *En’âm Sûresi*’nin hedefi Allah’ın birliğini, Peygamberinin nübüvvetini ispat, haramı helal, helali haram hâline getirme çabası içinde olan bâtil inanç sâhiplerinin görüşlerini geçersiz hâle getirmektir. *A’raf Sûresi* geçmiş kavimlerin kıssalarını nakletmek sûretiyle uyarı ve öğüde yönelir. *Tevbe Sûresi*, Müslümanların; düşmanlarıyla, Ehl-i Kitap, müşrik ve münâfıklarla olan ilişkilerini tanımlar. *Hicr Sûresi*, Kur’ân’ın Allah katından indirildiğini ispata çalışır. Vahyi inkâr eden daha önceki kavimlerden ve akıbetlerinden örnekler vererek, vahyi yalanlayanlara korku verir.²⁸¹

2. Üslûp Elemanlarının Belirlenmesi

Üçüncü bölümde üslûp elemanları konusuna değinmiş bu konuda Kur’an’dan mümkün merteye çok örnek vermeye çalışmıştık. O yüzden bu başlık altında örnekleri sınırlı tutup, daha ziyâde üslûp elemanlarının Kur’ân’ın üslûp analizine yapacağı katkının teorik yönü üzerinde duracağız. Sırasıyla takdim-tehir, hazf-zikr, târif-tenkîr, kasr vd. üslûp elemanlarının durumuna temas edeceğiz.

Bilindiği gibi Arapçada vav harfinin fonksiyonu mutlak anlamda öğeleri bir araya getirmektir; söz konusu harf sıralama yahut ardı sıra gelme ifâde etmez. Bu Kur’an âyetlerindeki vav ile yapılan atıfların gelişigüzel yapıldığı anlamına gelmemektedir. Kur’an’da cümleye ilişkin öğelerden bir gayeye mâtufen öne alınması gerekenler öne alınmış, geriye alınması gerekenler de aynı şekilde geriye alınmıştır.

²⁸⁰ Şeyh Emin, *et-Ta’bîr l-Fennî*, s. 217.

²⁸¹ Bedevî, *min Belâğati’l -Kur’an*, s. 178.

Bu düzenleme yukarıda ifâde ettiğimiz gibi bir gayeye mâtufen, bir hedefe işaret etmek üzere yapılmıştır. Bir yerde âyetin (sentaks yapısının) oluşum sürecinde, insan psikolojisi dikkate alınarak cümle içinde öne alınması gereken unsurlar öne alınmış, geriye alınması gerekenler de geriye alınmış ve böylelikle cümlelerin yapısı oluşturulurken psikoloji eksenli bir yol izlenmiştir.²⁸²

Kur'ân-ı Kerim'deki bütün bu takdim-tehirler, muhâtap üzerinde etki bırakmaya yönelik birer üslûp elamanı olup, anlatımın akışı içinde anlamın vurgulanması yahut öne çıkartılması istenilen yönünü gösterir.²⁸³

Kur'an, bağlamın hazf edilmesine onay verdiği bir cümle ögesini, anlamı güçlendirmek, onu muhâtabın zihnine yerleştirmek için hazf etmeyip zikredebilir. Öyle ki bu tür öğelerin zikredilmemesi hâlinde, yukarıda belirtilen özelliklerin kaybolmasının yanı sıra anlam buharlaşması da söz konusu olabilir.²⁸⁴

Örneğin İhlâs Sûresi'nin ilk iki âyetine dikkat edilirse **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** **اللَّهُ الصَّمَدُ** ikinci cümledeki Lafza-i Celâl zikredilmeyip (**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الصَّمَدُ**) denebilirdi. Fakat bu takdirde mevcut hâliyle vermiş olduğu; *insanların ihtiyaçlarını görmek için tek mabut olduğu* şeklindeki anlam ifâde edilmiş olmazdı.²⁸⁵

Kur'ân-ı Kerim'de (يا)'dan başka nidâ edatı kullanılmamıştır. Bilindiği gibi (يا) nidâ edatı, önemli hususlara kulak verilmesi istenildiği zaman başvuru bir edattır. Nidânın emir, nehiy ve soru gibi çeşitli üslûp ve yapısal elemanlarla kullanımı söz konusudur: Bazen nidâ cümlesinin başında emir cümlesi bulunur,²⁸⁶ bazen de tam tersi nidâ, önüne bir haber cümlesi almak sûretiyle emir cümlesinden önce zikredilir.²⁸⁷ Kimi zaman da emir cümlesine hiçbir şekilde yer verilmez.²⁸⁸

Aynı şekilde soru cümleleri de kimi zaman nidâdan sonra²⁸⁹ kimi zaman da önce zikredilir.²⁹⁰ Nidâ harfi olan (يا)'nın Kur'an'da bir yer hariç *Rab* kelimesiyle

²⁸² Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 90.

²⁸³ Kur'ân-ı Kerim'deki takdim tehir örnekleri ve analizi için bkz. Şeyhûn, Mahmud es-Seyyid, *Esrâru't-Takdim ve't-Tehir fî Lüğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire 1883, s. 11-123. Ayrıca bkz. es-Sâmîrî, *et-Tabîru'l-Kur'ânî*, s. 49-74.

²⁸⁴ Bedevî, *min Belâğati'l -Kur'an*, s. 95.

²⁸⁵ Abbâs, *el-Belâğâ Fünûnüha ve Efnânüha*, I. 250, 251.

²⁸⁶ Bkz. 36. *Yâsîn*, 59.

²⁸⁷ Bkz. 12. *Yûsuf*, 78.

²⁸⁸ Bkz. 27. *Neml*, 29.

²⁸⁹ Bkz. 9. *Tevbe*, 38.

²⁹⁰ Bkz. 39. *Zümer*, 64.

birlikte kullanıldığı hemen hemen vâki değildir. Bu tek istisna üslûp açısından oldukça önemlidir. ﴿وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “Peygamber ‘Ey Rabbim! Bunlar inanmayacak bir kavimdir!’ dedi.” [43. Zuhruf, 88.]

Bu ifâde tarzı, Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu bunalmış ruh hâlini yansıtmaktadır. Bütün çabalarına rağmen kavminin gittikçe artan bir inatla inkârda ısrarı karşısında sanki Cenâb-ı Hakk’ın bir an için yardım elinin uzak olduğu gibi bir hisse kapılmış ve sesini yükseltmek, tazarru ve niyazını son noktasına vardırarak istemiştir. Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in yakarışını, uzak için olan bu nidâ edatıyla nakletmesi böyle bir psikolojiyi yansıtmaktadır.²⁹¹

Nidâ ile ilgili bir başka üslûp özelliği ise Kur’ân-ı Kerim’de يا الله şeklinde Lafza-i Celâl’e nidâda bulunulmamış olmasıdır. Onun yerine, اللَّهُمَّ kelimesi kullanılmıştır. Ahmed Bedevî’ye göre bu tercihin altında, اللَّهُمَّ’nin يا الله’a göre daha saygı ve azamet dolu olması yatmaktadır.²⁹²

a) Dizibilimsel Düzeyde

Analize konu olan metindeki üslûp elemanlarını belirlerken, bunları dizibilimsel ve dizibilimsel düzeyde ele almanın analizi daha sistematik bir yapıya kavuşturacağı muhakkaktır. Bu çerçevede ikinci bölümde tafsîlatlı bir şekilde yer vermiş olduğumuz dizibilimin ne olduğunu kısaca hatırlatalım. Dizim, birbirlerinin yerini alamayacak ve ancak yan yana görülebilecek öğelerin oluşturduğu bütünlüktür. Cümleler, kelimelerin diziminden meydana gelir ve bir cümledeki kelimenin yerini aynı cümledeki başka bir kelime alamaz.²⁹³ İşte dizibilim söz konusu bu öğelerin, söz zincirinde birbirlerini izlemeleri bakımından incelenmesini konu edinir.²⁹⁴

Analize konu olan metindeki üslûp elemanlarını söz zincirinde bulundukları yer bakımından ele almak, yazının üslûp değerini ortaya koymaya yönelik önemli bir adımdır.

²⁹¹ Bedevî, *min Belâğati’l -Kur’an*, s. 131.

²⁹² Bedevî, *min Belâğati’l -Kur’an*, s. 131.

²⁹³ Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 127.

²⁹⁴ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 83.

b) Dizibilimsel Düzeyde

Dizi bir dilbilim terimi olarak, belirli bir bağlam içinde birbirinin yerini alabilecek ve birden fazlasının aynı anda yan yana bulunamayacağı parçaların oluşturduğu bütünlük demektir.²⁹⁵

Konuşmacının, söz zincirinin her bir noktasında içinden bir tanesini getirebileceği kelimelerden oluşan gruplardır, dizim. Bu kelime gruplarından her biri, kendi grubundaki kelimeler arasında, birbirinin yerini alabilmek gibi bir bağlantı ilişkisi tesis eder. Seçim eksenindeki kelimelerden biri seçildiği zaman diğeri geri plana çekilir. Nitekim bu ilişkiye *görünmeyen bağlantılar* denilmiştir. Mevcut olan yani seçilen unsur, mevcut olmayanı belirlemektedir. Buna göre dizibilim söz zincirinin her noktasında konuşmacının/yazarın bu dil birimlerini seçme eylemini inceler.²⁹⁶

c) Bütünle Olan İrtibatının Belirlenmesi

Kur’ân-ı Kerim, konularını günümüz yazım tekniğinde olduğu üzere, bölüm, ana başlık ve alt başlık gibi belirli bir düşünce ve anlatım çerçevesi içinde mütalaa edilebilecek bir tertip ve düzen içinde ele alıp işlememiştir. Esâsen günümüz okuru olarak bu konuda herhangi bir beklenti içine girmek de doğru değildir. Zira bugünün inşâ geleneği ve edebî zevkinden hareketle asırlar öncesine âit dînî-edebî bir metni değerlendirmek bir tür anakronizmdir. Vücûda geldiği dönemde, edebî türlerin anlatım birimleri arasında irtibat zorunluluğu gibi bir geleneğin bulunmadığı bir hitâbın anlatım birimleri arasında irtibat aramak, bu kabilden bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, Kur’ân’ın bir pasajındaki bağlam çerçevesinin diğer pasajlarda anlatılan konularla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde irtibatlı olduğu, günümüz deyişiyle metin içi atıflara sâhip olduğu görülmektedir.²⁹⁷

Kur’an pasajları arasındaki bu ilişki biçimine *anlam göletleri* diyebiliriz. Bu göletler, birbirinden bağımsız konular içerisinde yer alan ortak konuları temsil etmektedir. Göletler arasında anlam veya lafız bakımından birbirlerini besleyen

²⁹⁵ Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 126.

²⁹⁶ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 82.

²⁹⁷ Bu konuda değerli bir katkı için bkz. Abdul-Raof, Hussein, “Conceptual and Textual Cahining in Qur’anic Discourse”, *Journal of Qur’anic Studies*, V. S: 2, Londra (2003), s. 72-94.

birtakım arklar yani atıflar söz konusudur. Burada gölet benzetmesiyle Kur'an'daki anlatımın tabîî sınırlarına işaret edilmek istendiğini de belirtelim. Bu tabîî sınır, Fâtiha Sûresi örneğinde olduğu gibi kimi zaman baştan sona bir sûreyi içine alırken, kimi zaman ise birkaç âyetten oluşan bir pasajdan ibâret olabilmektedir.

Kur'an metnindeki bu ilişki ağı sebebiyledir ki, *Kur'ân'ın Kur'an ile tefsiri* şeklinde bir yaklaşım tefsir geleneğinde en başından beri önemli bir yere sâhip olmuştur. Zira mâlûm olduğu üzere Kur'an kimi zaman mutlak olan ifâdeleri kayıtlamış, kimi zaman genel anlamlı ifâdeleri tahsis yoluna gitmiş, bir yerde kapalı olarak verdiği bir husûsu bir başka yerde açmış, bir yerde icmâli olarak verdiği bir husûsu ise bir başka yerde tafsîlâtı bir şekilde vermiştir.²⁹⁸

Analizi yapılacak pasajdaki üslûp elemanlarının diğer pasajlarda hangi bağlam çerçevesinde nasıl kullanıldığını ve bu kullanımların anlatıma kattığı değerler neler olduğunu belirlemek, bunların mukâyeseli bir şekilde kullanım açısından benzer ve farklı yanlarının ortaya konulması ile mümkün olacaktır.

IV. FÂTİHA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ

A. Sûredeki Anlatım Bütününün Belirlenmesi

Her üslûp incelemesinin başında şu iki sorunun cevaplanması gerekmektedir:

1- Analiz için seçilen metinde yüzeyde anlatılan içerik nedir? Kur'an metnine adapte edersek, lafzın zâhirî anlamı nedir?

2- Metnin özünde bulunan ana fikir nedir?²⁹⁹

Kaynakların belirttiğine göre analiz için seçmiş olduğumuz sûrenin Mekkî bir sûre olduğu husûsunda ittifak vardır.³⁰⁰ Sûrenin en bâriz vasfı; Kur'ân'ın hulâsası kabul edilecek kadar kapsamlı ve üsâreli bir içeriğe sâhip olmasıdır.³⁰¹ Anlatım açısından âyetler arasında parça-bütün ilişkisi ya da yukarda temas ettiğimiz şekliyle birbirlerini besleyen anlam göletleri şeklinde bir bağlantının olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹⁸ Kur'ân'ın bütünselliği konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1993.

²⁹⁹ Yıldız, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, s. 46

³⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 133.

³⁰¹ Bu konudaki tespit ve yorumlar için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 133.

Bundan daha geniş bir çerçeve ise, Kur'ân'ın temel amaçlarıyla ele aldığı mikro konular arasındaki anlamsal ilişkidir. Fâtiha Sûresi bu ilişkiyi en net şekilde göstermesi bakımından da gayet mânîdardır.

Sûrede yüzeyde anlatılan şöyle özetlenebilir:

Kula, işe besmeleyle başlamanın bereket ve uğur olduğu öğretilmiştir. Nimet verenin nimetine şükretmesi; rızık konusunda Allah'a tevekkül etmesi telkin edilmiştir. Allah'ın rahmeti noktasında kulun ümidini diri tutması istenmiş bu arada kulun Kıyâmet Günü'nde hesap ve karşılık bekleyeceğine dikkat çekilmiştir.³⁰²

Kulluğun îfâsında şirkten beri olmak ve bu konuda Allah'tan tevfik ve ismet istemek gerektiği belirtilmiş, ibadetlerin yerine getirilmesinde Allah'tan yardım istemenin altı çizilmiştir. Kula, has kullarının gittiği yolda gitmek için Allah'tan sebat ve istikâmet istemesi öğretilmiş; kulun, gazabına uğramak ve yolundan sapmaktan kendisini muhâfaza buyurması için Allah'tan niyazda bulunması tâlim edilmiştir.³⁰³

B. Üslûp Elemanlarının Belirlenmesi

1. Dizimbilimsel Düzeyde

İkinci âyette (اللَّهُ) lafzı ve ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ile ilişkisi.

Üçüncü âyette ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ art arda gelmesi ve bu sıfatların (رَبُّ) kelimesinden sonra gelmeleri. Terkibin ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ile olan ilişkisi.

Dördüncü âyette ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾ ile ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ilişkisi.

Beşinci âyette (نَعْبُدُ) ile (نَسْتَعِينُ) arasındaki ilişki.

2. Dizibilimsel Düzeyde

Dizibilimsel açıdan, *birinci âyette*, ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ yerine, (بِسْمِ الْخَالِقِ), (بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ), (بِسْمِ الْقَادِرِ) ya da (بِسْمِ الْمُتَكَبِّرِ) denilebilirdi. Aynı şekilde, ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ yerine, (الْقَوِيُّ الْقَاهِرُ), (الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ) ya da (الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ) denilebilirdi.

³⁰² el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, I. 129.

³⁰³ el-Fîruzâbâdî, *Besâir*, I. 129.

- (الْمَدْحُ لِلَّهِ) yerine (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ﴿ İkinci âyette ﴾ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) - (تَحْمَدُ اللَّهَ) - (أَحْمَدُ اللَّهَ) - (الشُّكْرُ لِلَّهِ) ya da (الْحَمْدُ لِلْقَادِرِ) - (الْحَمْدُ لِلْخَالِقِ) yerine de (الْحَمْدُ لِلَّهِ) denilebilirdi. İkinci unsur olan (الْحَمْدُ لِلَّهِ) veya (الْحَمْدُ لِلْبَارِئِ) denilebilirdi.

Âyetteki bir diğer öge olan ﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾'de Rab yerine başka bir sıfat kullanılabileceği gibi, ﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ yerine de eşdeğer bir ifâde olarak gözüken (رَبُّ الْعَالَمِ) veya (رَبُّ الْعَالَمِ) denilebilirdi.

﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ yerine (يَوْمُ الْقِيَامَةِ) denilebilirdi. ﴿ Dördüncü âyette ﴾ (يَوْمُ الدِّينِ) kıraatinin anlatıma kattığı değer.

﴿ إِيَّاكَ أَعْبُدُ وَإِيَّاكَ ﴾ yerine (نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ) ﴿ Beşinci âyette ﴾ (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ) ya da (إِيَّاهُ نَعْبُدُ وَإِيَّاهُ نَسْتَعِينُ) - (أَسْتَعِينُ) denilebilirdi.

(الصِّرَاطِ) denilmiştir. (إِهْدِنَا) değil de (إِهْدِنِي) veya (إِيَّانَا اِهْدِ) ﴿ Altıncı âyette ﴾ (السَّبِيلِ) kelimeleri seçilebilirdi.

(صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) yerine ﴿ Yedinci âyette ﴾ (صِرَاطِ الْمَغْضُوبِ) yerine ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ denilebilirdi. (صِرَاطِ الْمَغْضُوبِ) (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) denilebilirdi. (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) ya da (صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ile arasındaki ilişki. (صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ile arasındaki yapısal bağlantı.

3. Kur'an'ın Bütünüyle Olan İrtibâtının Belirlenmesi

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözünün, En'âm, 1; Kehf, 1; Sebe,1; ve Fâtır, 1 sûrelerindeki kullanımı.

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ âyeti ile Zümer 64, 66; Mümtetine, 4; Hûd, 88; Mâide, 23 âyetleri arasındaki bağlantı.

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ âyeti bağlamında (هَدَى) fiilinin Kur'an'daki kullanımları; Meryem, 43; Nisâ, 68; İbrâhîm, 12; Fetih, 2; Sâd, 22; Beled,10; Nahl, 121; A'raf, 43; Muhammed, 17.

﴿ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ile Nisâ, 93; Yûnus, 32.

Üslûp analizinin ilk aşaması diyebileceğimiz, sûrenin anlatım bütününü belirledik. Bunun ardından ikinci aşama olarak dizibilim, dizimbilim düzeylerinde üslûp elemanlarını belirlemiş bulunuyoruz. Sûredeki üslûp elemanlarından kullanım benzerliği olanların Kur'ân'ın bütünüyle olan irtibâtını da ortaya koyduktan sonra şimdi üslûp analizi uygulamasına geçebiliriz.

C. Örnekleme

■ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

Cümlelerin standart kurallara göre olması gereken şekli بِسْمِ اللَّهِ (أقرأ) الرَّحْمَنِ dir. Fiilin hazf edilerek câr ve mecrûrun öne alınması “başkasının ismiyle değil, Allah'ın ismiyle başlarım!” şeklinde vurgulu bir anlamı vermek içindir. Âyetteki bu vurgunun tarihî arka planında ise, müşriklerin işlerine *Lât'ın*, *Uzzâ'nın* ismiyle diyerek putlarının isimleriyle başlaması vardır.³⁰⁴

■ Besmelede Allah lafzı yerine, meselâ, *Hâlık'ın adıyla* veya *Râzık*, *Hayy* ya da *Kâdir olanın adıyla* şeklinde, sıfatlarından herhangi birini kullanmamıştır. Çünkü eğer Lafza-i Celâl yerine herhangi birini kullanmış olsaydı, başka bir sıfatla değil de sadece bu sıfatı ile Kur'ân'ı okumaya başlanabileceği gibi bir anlayışa kapı açabilirdi. Bütün sıfatlarını mündemiç olan Lafza-i Celâl ile başlanması, bu tür bir anlayışın önüne geçmesinin yanı sıra, çok kullanılıyor olması ve yüce ismiyle teberrükte bulunmaya da uygun olması îtibârîyledir.³⁰⁵

■ ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ yerine اسم kelimesi kullanılmayıp doğrudan بالله de denebilir ve böylece birincisiyle ifâde edilen saygı ve edep, ikincisiyle de hâsıl olabilirdi. Buna rağmen ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ tercih edilmiştir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾'ın بالله'ye göre yemini çağrıştırma ihtimâli daha düşüktür. İkincisi ise, ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ Allah'ın adıyla ifâdesi, yardım ve teberrükün Yüce Allah'ın sadece zâtıyla değil adıyla da hâsıl olacağını gösterir.³⁰⁶ Bu ise ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾'ın, anlatılmak istenilen anlamı,

³⁰⁴ Bkz. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 12, 13.

³⁰⁵ el-Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Risâletü'l-Besmele*, el-Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1304, s. 34, 35.

³⁰⁶ es-Sabbân, Muhammed b. Ali, *er-Risâletü'l-Kübrâ ale'l-Besmele*, el-Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1291, s. 19.

alternatif üslûp varyantı diyebileceğimiz بالله'ye göre çok daha etkili anlatması demektir.

■ Allah'ın Kahhâr, Cabbâr, Müheymin, Azîz vb. doksan dokuz tane ismi varken neden ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ seçilmiştir? Bilhassa, kuvvet, izzet, hükümlanlık, dâimî murakabe ve kudreti gösteren sıfatları tercih edilip, بِسْمِ اللَّهِ الْقَوِيَّ الْعَزِيزِ , بِسْمِ اللَّهِ الْقَوِيَّ الْقَاهِرِ , بِسْمِ اللَّهِ الْمُتَكَبِّرِ , denilmemiştir? Bu tercihin altında, Allah'ın kullarına karşı engin rahmeti vardır. Besmeleyi okuyan insan kendisini, emniyet, rahmet, barış, huzur, inâyet ve koruma içinde hisseder.³⁰⁷

el-Hâdimî'ye göre, “Allah Teâla için yapılan tüm nitelemeler, kesinkes övgü içindir” sözünde belirtildiği gibi, Lafza-i Celâl'in *rahman* kelimesiyle tavsif edilmesi de övgü içindir. Bir diğer görüşe göre ise bu niteleme, söylenmek isteneni beyân kabilindendir. Zira O'nun yüce ismini anmaktan maksat, rahmetini ümit etmektir. Daha açık bir ifâdeyle, *çok hayır, büyük fayda* gibi anlamlara gelen *teberrük* kelimesinin de işâr ettiği üzere, Zâta delâlet eden isimle teberrükte bulunmaktan maksat, rahmetidir.³⁰⁸ Burada Allah'ın ihsan ve keremine delâlet eden diğer sıfatlar arasında bilhassa *rahman* sıfatının tercih edilmesinde, diğer sıfatlarının tersine, bunun sadece Allah için kullanılıyor olması yatmaktadır.³⁰⁹

■ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

Dizibilim açısından ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ yerine (الْمَدْحُ لِلَّهِ) veya (الشُّكْرُ لِلَّهِ) da denebilirdi. Bu alternatif terkipler yerine ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ tâbirinin tercih edilmesinin anlatıma kattığı bir değer olmalıdır. Bu gibi değerlerin ortaya konması, hiç kuşkusuz âyetin anlamını berraklaştıracak ve bizi âyetteki derin anlama ulaştıracaktır. O yüzden bu alternatif ifâdelerde geçen kavramların açılımı ve aralarındaki nüans zenginlikleri üzerinde duralım.

(الْحَمْدُ)'nün anlamı, nimet vs. türü³¹⁰ güzel bir şeye dair sevgi ve saygı dolu bir şekilde³¹¹ yapılan övgüdür. Buna göre *hamd*, bir kimsenin güzelliklerini

³⁰⁷ Avde, Ebû Avde, *Şevâhid fî'l-Î'câzi'l-Kur'ânî*, Dâr Âfâk, Ammân 1996, s. 57, 58.

³⁰⁸ el-Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 35, 36.

³⁰⁹ el-Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s. 36.

³¹⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1328, I. 18; ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 18.

zikretmektir. Bu güzellikler ister ilim, sabır, rahmet ve şecâat gibi zâtî sıfatlara dair olsun ister o kimsenin başkalarına yapmış olduğu atâ ve ihsandan dolayı olsun... Ayrıca *hamd* yalnızca canlı ve akıl sâhibi varlıklar için söz konusudur. Bu değerin daha iyi anlaşılması için ilk olarak (المَدْح) ile (الْحَمْدُ) kelimeleri arasındaki nüanslar üzerinde durmamız gerekmektedir:

(المَدْح) medih ile (الْحَمْدُ) hamd arasındaki en meşhur ayrım, *cansız varlıklar ve hayvanlar methedilebildiği hâlde bunlara hamd edilemez*, şeklindedir.³¹²

Nitekim Râzî şu tespitte bulunur: “Medih, âkil ve gayr-i âkil varlıklar için kullanılır. Meselâ son derece güzel bir inci ya da yakut gören bir kimse bu metâi methedebilir, ama bu metaa ‘hamd’ etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla ‘medih’, ‘hamd’den daha umûmidir.”³¹³

“Medih, ihsandan önce olabilir; hamd ise sadece, ihsandan sonra olur.”³¹⁴ Hamd, sıfat ya da fiillerdeki güzelliklerden hâsıl olan şeylere dairdir. Sâhip olduğu niteliklerde hamdi gerektirecek bir şey bulunmayan kimseye *hamd* edilemeyeceği gibi, güzel bir şey yapmayan kimseye de hamd edilemez. *Medih* ise bu şekilde değildir. Bir kimse güzel bir şey yapmasa da medih edilebilir. Bu yüzden, hamd emredilen bir şeyken, medih nehyedilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sa); “İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah’a da şükretmez.”³¹⁵ buyururken, diğer taraftan “Medhiye düzenlerin yüzüne toprak saçın!”³¹⁶ buyurmuştur.³¹⁷

Böylece ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözünden Allah’ın hay/diri olduğunu, güzel sıfatlar ve fiillere sâhip olduğunu anlıyor ve bu özellikleri ve ihsânından dolayı da kendisine *hamd* ediyoruz. Hâlbuki (المَدْحُ لِلَّهِ) denilseydi bunların hiçbirini ifâde etmeyecekti.³¹⁸

Hamd ile *medih* arasındaki bir başka fark da *hamd* kavramında tâzim, saygı ve sevgi varken *medih*de bunların olmamasıdır.³¹⁹ Bu sebeple bulunduğu bağlam

³¹¹ el-Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’s-Sebi’l-Mesânî*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1997, I. 119.

³¹² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyânîyye*, s. 11.

³¹³ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 178.

³¹⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 178.

³¹⁵ Ebû Davud, (*Edeb*), 11; et-Tirmizî, (*Birr*), 35.

³¹⁶ Müslim, (*Zühd*), 69; Ebû Dâvûd, (*Edeb*), 9; İbn Mâce, (*Edeb*), 36; et-Tirmizî, (*Zühd*), 55. et-Tirmizî hadisin hasen-sahih olduğunu belirtir.

³¹⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyânîyye*, s. 12.

³¹⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyânîyye*, s. 12.

³¹⁹ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 119.

îtibâriyle *hamd*in tercih edilmesi *medih*in tercih edilmesinden daha münâsip görünmektedir.

Şimdi de (الشُّكْرُ) ile (الْحَمْدُ) kavramları arasındaki fark üzerinde duralım:

■ Râzî, *hamd*, *ihsan*/iyilik ister bize ister başkasına yapılsın hepsini içine alırken, *şükür*in sadece şahsımıza yapılan iyilik mukâbilinde yapıldığını belirtir.³²⁰

Kişi kendisine iyilikte bulunan kimseye teşekkür anlamında *şükür* kelimesini kullanır. Hâlbuki bir kimseye teşekkür kabilinden *hamd* etmek için ille de o kişinin iyiliğinin bize dokunmuş olması gerekmemektedir; o kişi başka birisine de iyilik yapmış olabilir.³²¹

Diğer taraftan, *şükür* yalnızca nimet karşılığında yapılır; bir kimsenin zâtî sıfatlarından dolayı kendisine *şükredilmez*. Meselâ bir kimseye ilminden ya da kudretinden dolayı *şükredilmez*, hâlbuki bu özelliklerinden dolayı *hamd* edilir. İbn Manzûr *Lisânu'l-Arab*'ta şu tespitte bulunur: “*Hamd ve şükür birbirine yakın anlamlı kelimelerdir. Hamd daha umûmidir. Bir kimseye zâtî sıfatlarından ve ihsanından dolayı hamd edersin, ama şükretmezsin.*”³²²

es-Sâmirrâî'ye göre de âyette *şükür* yerine *hamd*in tercih edilmesi daha münâsip olmuştur. Zira *hamd* daha kapsamlıdır. Bir kimse, bize ve diğer tüm varlıklara yapmış olduğu iyilikten dolayı övülebilir. Bir kimsenin bizimle bir ilgisi olmasa dahi onu zâtî güzel sıfatlarından dolayı övebiliriz. Dolayısıyla, (الْحَمْدُ)'in seçilmesi, (الْمَدْحُ)'in seçilmesinden de (الشُّكْرُ)'ün seçilmesinden de daha isâbetli olmuştur.³²³

■ Diğer taraftan, âyette fiil yerine mastar kullanılmış, (أَمَدُ اللَّهِ), (نَحْمَدُ اللَّهَ) ya da emir formuyla (احمدا الله) denilmemiş de ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ denilmiştir. Kuşkusuz bunun üslûp açısından anlatıma kattığı bir değer vardır. Şimdi bu tercihin sebebini sırasıyla ortaya koymaya çalışalım.

a. (أَمَدُ اللَّهِ) “Allah’a **hamd ederim.**” ya da (نَحْمَدُ اللَّهَ) “Allah’a **hamd ederiz.**” sözü, belirli bir özneye mahsûstur. Yani fiil formuyla anlatım, *hamd*in belli

³²⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 179.

³²¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 13.

³²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (حمد) maddesi.

³²³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 13.

bir özneye mahsus olduğu imajı vermektedir. (اَحْمَدُ)'nün öznesi, tekil birinci şahsa, (نَحْمَدُ)'nünki ise çoğul birinci şahsa âittir. ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾'da ise belirli bir özne yoktur ve bu aktarılmak istenilen mânâyâ daha uygundur. (اَحْمَدُ اللّٰهُ) denildiğinde sadece söz sâhibinin yani tekil birinci şahıs konumunda olan kişinin hamd ettiği belirtilmiş olmaktadır; başkasının hamd edip etmediği hakkında ise herhangi bir şey belirtilmemektedir. (نَحْمَدُ اللّٰهُ) denildiğinde de sadece çoğul birinci şahıs konumunda olan kişilerin hamd ettiği belirtilmiş olmaktadır ama başkalarının hamd edip etmediği konusunda ise herhangi bir şey belirtilmemiştir. Hâlbuki ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ denildiğinde belirli bir fâil yoktur, bu söz genel olarak hamd etmek durumunda olan herkesi içine alır.³²⁴

b. (اَحْمَدُ فُلَانًا) “Falancaya hamd ederim.” denildiği zaman, bu eylem o kişinin hamdi hak ettiği anlamına gelmez. Çünkü övgüyü hak etmeyen bir kimse övülebildiği gibi, yergiyi hak etmeyen birisi de yerilebilir. Kişi, övgüyü hak etmeyen birisini övüp, hicvi hak etmeyen birisini de hicvederek yapılmaması gereken işler yapabilir. Buna göre (اَحْمَدُ اللّٰهُ) ifâdesiyle belki hamd etme eylemini ifâde etmiş oluruz, ama bu hamd ettiğimiz varlığın hamdi hak ettiği anlamına gelmez. Oysa ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ ifâdesi ile hamd edenin kim olduğu bahismevzû edilmeksizin Allah Teâla'nın hamde layık olduğu ifâde edilmiş olur. Anlatıma bu mezkûr etkiyi, mevcut yapı içindeki, *istihkak* ifâde eden lâm harfi katmaktadır.³²⁵

c. (اَحْمَدُ اللّٰهُ) ya da (نَحْمَدُ اللّٰهُ) sözü, muzâri fiil cümlesi olması hasebiyle belirli bir zamanla irtibatlıdır: Şimdiki zamanı ya da gelecek zamanı gösterir. Bunun anlamı hamd, hamd ettiğimiz o belirli zaman diliminin dışında meydana gelmemiş demektir. Kuşkusuz, kişi ya da kişilerin hamd edebildiği zaman dilimi sınırlıdır. Aslında kişinin yapmış olduğu her fiil zaman bakımından sınırlıdır. Bir insan için en geniş zaman dilimi ömrüdür. Bunun ötesinde bir fiil olmayacağına göre hamd, olması gerektiğinden daha az olacaktır. Oysa Allah'a hamdin, kesintisiz ve bir özne ya da zamanla sınırlanmamış olması gerekir. ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ ifâdesi belirli bir zamanla ya

³²⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 13.

³²⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 14.

da özneye sınırlanmış olmayan genel bir ifâdedir. Hamd bu mevcut yapıda sürekli olup kesintisizdir.³²⁶

Râzî bu konuda şöyle der: “Allah (اَحْمَدُ اللّٰه) demiş olsaydı, bunu söyleyenin hamde kâdir olduğunu belirtmiş olurdu. Hâlbuki ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ sözü, hamd edenlerin hamd etmesinden önce de Yüce Allah’ın kendisine hamd edilen olduğunu ifâde eder. Böylece, O’na ister hamd etsinler ister etmesinler; ister şükretsınler ister etmesinler, Yüce Allah, kadîm hamdi ve kadîm kelâmıyla ezelden ebede, kendisine hamd edilendir.”³²⁷

d. (اَحْمَدُ اللّٰه) fiil cümlesidir. ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ ise isim cümlesidir. Mâlûm olduğu üzere, fiil cümlesi oluş ve teceddüde delâlet ederken isim cümlesi sübûta delâlet eder. İsim cümlesi, fiil cümlesinden daha fazla güç ve devamlılık arz eder. Örneğin, (مُتَبَصِّرٌ) : mütefekkir, (يَتَبَصَّرُ) : tefekkür ediyordan; (مُتَقَفٌ) : öğrenimli, (يَتَقَفُّ) : öğrenim görüyordan; (مُتَدَرِّبٌ) : eğitilmiş, (يَتَدَرَّبُ) : eğitim görüyordan daha güçlü ve devamlıdır. Buna göre ilgili âyette, isim cümlesinin tercih edilmesi, fiil cümlesinin tercihinden daha uygun düşmüştür. Zira isim cümlesi, hamdin sürekliliğine fiilden daha çok delâlet etmektedir.³²⁸

e. ﴿ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ﴾ sözümüzün anlamı, hamd ve övgü Allah’ın hakkı ve mülküdür. Zira Yüce Allah, kullarına lütfettiği nimetlerin gerek çokluğu gerekse çeşitliliği ile hamde lâıyk olandır. Hamd Allah’ın hakkıdır, zâtı gereği buna lâıyktır. Eğer (اَحْمَدُ اللّٰه) buyurmuş olsaydı, bu ifâde Yüce Allah’ın zâtı itibâriyle buna lâıyk olduğunu göstermeyecekti. Mâlûm olduğu üzere anlatım açısından, Allah’ın hamde lâıyk olduğunu gösteren yapı, sadece bir şahsın hamd ettiğini gösteren yapıdan daha uygundur.³²⁹

f. Hamd, kalbe âit bir sıfat olup hamd edilen varlığın lütfeden, nimet veren, tâzim ve saygıya lâıyk bir varlık olduğuna inanmaktır. İnsan (اَحْمَدُ اللّٰه) dediğinde, kalbi Yüce Allah’ın hak ettiği tâzimin ne anlama geldiğinden gâfilse yalancı konumuna düşmüş olur. Çünkü bu hamd etmediği hâlde hamd ettiğini söylemektedir. Fiil formu şeklindeki tercihler îtikâdî bir sıkıntıya da kapı açmaktadır. Oysa kişi

³²⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 14.

³²⁷ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I. 179.

³²⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 15.

³²⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I. 179.

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ dediği zaman, ister tâzimin ne anlama geldiğinin farkında olarak söylesin isterse bundan gâfil söylesin, doğru söylemiş olur. Zira ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ demek, hamd Allah'ın hakkı ve mülkü demektir. Bu anlam, kul ister tâzim ve saygıyla ilgili olsun, ister olmasın ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözünde vardır.³³⁰

g. Âyette “Allah’a hamd edin.” anlamında (احمدا الله) da denilmemiştir. Çünkü emir mükellefiyet gerektiren bir durumdur. Mükellefiyetse çoğu zaman insanların hoşlanmadığı bir şeydir. Kendilerine yeni mükellefiyetler getirmek isteyen Yüce Allah iç dünyalarını bu duruma hazırlamak için haber formunu tercih etmiştir.³³¹

Böylece ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözünün bu bağlama (اُحْمَدُ الله), (نَحْمَدُ الله) ya da (احمدا الله) sözlerinden niçin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

■ Diğer taraftan ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ibâresini merfû okuduğumuz gibi, (الْحَمْدُ لِلَّهِ) şeklinde mansup da okuyabiliriz. Hangisinin daha tercihe şâyan olduğuna gelince: Müfessirlere göre; merfû kıraat, cümlelerin isim cümlesi olduğunu, mansup kıraat ise (اُحْمَدُ), (نَحْمَدُ) ya da (اِحْمَدُوا) şeklinde bir takdirle cümlelerin fiil cümlesi olduğunu gösterir. Daha önce belirtildiği gibi, isim cümlesi fiil cümlesinden daha güçlüdür ve devamlılık arz eder.

Zemahşerî'nin açıklaması dikkate alınırsa “Mansup kıraatin bırakılıp, mübtedâ olmak üzere merfû kıraatin tercih edilmesi, mânânın sübut ve istikrârına işâret içindir. Allahu Teâlâ'nın ﴿ اِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴾ “O [semavî elçi]ler İbrahim’e gelip ona selâm verdiklerinde, ‘[Size de] selâm olsun!’ demişti; [ve kendi kendine,] ‘Bunlar, yabancı kimseler!’ (diye düşünmüştü.)” [51. Zâriyât, 25.] İkinci selamın merfû oluşu, İbrahim (as.)’in melekleri kendi selamlarından daha

³³⁰ Benzeri bir durum, (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sözünü (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sözü arasındaki farkta vardır: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sözünde diğerrinin tersine tezkîp söz konusu değildir. Yani bu sözü söyleyen kimse inanmadan söylese bile yalancısının denmez. Hâlbuki (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) derken yalancılıkla itham edilebilir. Bu yüzden ki münâfıkları tezkîp ederken yüce Allah (لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ) “İkiyüzlüler sana geldiklerinde: ‘Senin gerçekten Allah’ın Elçisi olduğuna tanıklık ederiz!’ derler. Ama Allah, senin Kendi Elçisi olduğunu bilir; ve Allah, ikiyüzlülerin [inandık demelerinde] asla samimî olmadıklarına tanıklık eder.” [63. Münâfikûn,1.] buyurmuştur. Bkz. es-Sâmîrî, Lemesât Beyânîyye, s. 15, 16.

³³¹ Tantâvî, Muhammed Seyyid, et-Tefsîru’l-Vasîl li’l-Kur’âni’l-Kerîm, Nahdatü Mısır, Kahire 1997, I. 18.

güzeliyle selamladığını göstermek içindir. Çünkü merfûluk, onlara verilen selâmın teceddüt ve hudûsuna değil, sürekliliğine delâlet etmektedir.”³³²

Konuyla ilgili olarak *el-Bahru’l-Muhît*’de ise şu açıklamaya yer verilmiştir: “Merfû okunuş anlam bakımından daha köklüdür. Bu yüzden yedi kıraat imamı da merfû kıraat üzerinde icma etmişlerdir. Çünkü *hamd*, merfû kıraatte sübût ve istikrâra delâlet eder. Böylece âyet *hamdin* Yüce Allah için olduğunu haber vermiş olmaktadır. Mansup kıraate göre ise takdîri, (اَحْمَدُ اللّٰه) ya da (حَمَدْتُ اللّٰه) şeklinde bir âmil takdir edilmesi gerekmektedir. Buna göre *hamd*, bir fâilin tahsîsiyle husûsiyet kazanmış olur; *teceddüt* ve *oluş* ifâde eder.”³³³

el-Beydâvî de tefsirinde şöyle der: “Mansupluktan merfûluğa geçiş, *hamdin* teceddüt ve oluşa değil, sübût ve umûmiliğine delâlet etmesi içindir.”³³⁴

Burada, gramer açısından nasp kıraatinde emir fiilin takdir edilmesi, anlam bakımından merfû kıraatten daha kuvvetli değil midir? “Koşunuz!” anlamına gelen (اِسْرَاعُ فِي الْاَمْرِ) tâbirinde olduğu gibi, (اِحْمَدُوا الْحَمْدَ لِلّٰه) anlamında bir emir fiilin takdiri daha kuvvetli değil midir? şeklinde bir soru akla gelebilir.

Konunun uzmanlarının belirttiğine göre, “daha kuvvetli değildir”. Zira merfû kıraat aynı şekilde daha uygundur. Şöyle ki; bir şeyi emretmek, emre muhâtap olan şahsın o fiile layık olduğu anlamına gelmez. Örneğin, “Zeyd’i methet!” denildiğinde bundan Zeyd’in methe lâayık olduğu anlamı çıkmaz. “Halid’i hicvet!” denildiğinde, aynı şekilde, Halid’in hicve müstahak olduğu anlamına gelmez. Bazen emrin yöneltildiği şahıs, kendisine emredilen konunun doğruluğu konusunda inanmamış/iknâ olmamış olabilir; birine, “Falancayı hayırla yâd et!” demek gibi. Hâlbuki o kişi hayırla yâd edilmeye lâayık olmamış olabilir ya da emre muhâtap olan taraf, merfû kıraatin aksine buna iknâ olmamış, inanmamış olabilir. Merfû kıraat, hak etmeyi de içine alacak şekilde, bir şeyin sübût ve istikrârına delâlet eder. Buna göre emir yapısı -sabret anlamındaki (صَبْرٌ جَمِيلٌ يَا فَتَى) örneğinde görüldüğü üzere- sübût

³³² ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 391, 392. Müfessirimizin îzâhını biraz açmak gerekirse, Meleklerin selâmı fiili cümlesi olup, (نَسَلَمُ عَلَيْكَ سَلَامًا) takdirindedir. Cümle fiil cümlesi olduğu için teceddüt ve hudûs bildirmektedir. Hz. İbrahim’in (سَلَام) cümlesinin aslı ise (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) şeklinde olup, isim cümlesidir. İsim cümleleri ise süreklilik ve sübut bildirir. Bu sebeple, Hz. İbrahim’in selâmı, yapı îtibâriyle, dolayısıyla anlam îtibâriyle meleklerin verdiği selâmdan daha güzeldir. Bkz. Şeyh Emin, *et-Ta’bîru’l-Fennî*, s. 194.

³³³ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 18, 19; el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 156, 157.

³³⁴ el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I. 13.

ve istimrâr cihetinden bu anlamı ifâde etse bile, ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ okunuşu, (الْحَمْدُ لِلَّهِ) okunuşundan her hâlükârda; ister emir yapısı ister haber yapısı dikkate alınsın daha uygundur.³³⁵

■ Âyette (حَمْدًا لِلَّهِ) denilmeyip de mârife şeklinde ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ denilmesine gelince; daha önce belirttiğimiz gibi ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ isim cümlesidir. (حَمْدًا لِلَّهِ) ise fiil cümlesidir. Ve isim cümlesi anlam bakımından fiil cümlesine göre daha güçlü ve daha süreklidir.

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ mârifedir. Öte yandan (حَمْدًا) nekradır. Mârifelik bu noktada nekranın ifâde etmediği bir anlamı ifâde etmektedir. Şöyle ki;

a. (ال)'in *ahd* için olduğunu kabul edersek anlam, bildiğimiz anlamıyla hamd Allah'a mahsustur, demektir.

b. (ال)'in istiğrâk yoluyla *cins* için olduğunu kabul edersek anlam, tüm *hamd* çeşitlerini içine almış olur.³³⁶ Bazıları birinci anlamı, bazıları da Hz. Peygamber'in, "Allah'ım her türlü hamd sanadır." sözünden hareketle ikinci anlamı tercih etmişlerdir.³³⁷

Fâdıl es-Sâmirrâî'ye göre tercihe şâyan olan görüş, her iki anlamın da birlikte kastedilmiş olmasıdır ki, tâbir her iki anlamı da ifâdeye uygundur. Buna göre anlam, bildiğiniz şekliyle ve her neviyle hamd Allah'a mahsustur, demektir. Kısaca mevcut yapı, her hâlükârda anlatım bakımından mârife şekliyle bu anlamı taşımayan nekra şeklinden daha uygundur.³³⁸

■ Arap dilinin imkânları içinde, sûrede neden (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) denilmemiştir de ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ denilmiştir? Bu tercihin anlatıma kattığı bir üslûp değeri olup olmadığı üzerinde de kısaca duralım.

Ifâde edildiğine göre sûredeki ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ibâresi, bulunduğu makâma göre pek çok açıdan (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) cümlesinden daha münâsiptir. Çünkü makam şek ya da inkâr makâmı değildir. Dolayısıyla tevkide ihtiyaç duyulmasına gerek yoktur! Söz

³³⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 17.

³³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 18.

³³⁷ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Lübnan 1987, I. 25; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973, I. 19.

³³⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 18.

konusu cümlelerin, hamdin Allah’a âit olduğunu ikrar eden, bu konuda herhangi bir inkâr ya da tereddüt içinde bulunmayan müminlere yöneltilmiş olduğu düşünülürse te’kide niçin gerek duyulmadığı daha iyi anlaşılacaktır.³³⁹

Öte yandan, ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ibâresi, daha önce belirttiğimiz gibi hem haber yapısındaki anlamı hem de inşâdaki *tâzim* anlamını taşımaktadır. Hâlbuki (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) denilmiş olsaydı, cümle mahzâ haber olacak, inşâ anlamını içermemiş olacaktı. Benzeri bir yapıyı (رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ve (اللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ) duasında görebiliriz. Bu cümlelerin başına (إِنَّ) getirip (إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ) ve (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لَهُ) dediğimizde cümle dua değil, salt haber cümlesi yapılmış olur. Binâenaleyh ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ cümlesi, anlatım bakımından haber ve inşâ anlamlarını kendisinde toplaması yönüyle, (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) cümlesinden daha münâsiptir.³⁴⁰

■ Benzer bir soruyu (لِلَّهِ الْحَمْدُ) cümlesi için de sorabiliriz. Niçin (لِلَّهِ الْحَمْدُ) tercih edilmemiştir de ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ tercih edilmiştir?

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ibâresi de aynı şekilde pek çok yönden, bulunduğu bağlama ve vermek istediği mesaja (لِلَّهِ الْحَمْدُ) cümlesinden daha uygundur.

(لِلَّهِ الْحَمْدُ) ibâresinde ihtisas ya da hamdin Allah’tan başka bir zâta âit olduğunu iddia eden veya hamd konusunda Allah’la ortak olan başka bir varlığın mevcudiyetini ileri süren bir kimsenin şüphesini izâle söz konusudur ki bu şüpheyi ya da *ihtisâs* kastını ortadan kaldırmak için câr ve mecrûr, cümlede öne alınmıştır. Hâlbuki Fâtîha’da makam şüpheyi izâle makamı değildir. Çünkü ortada böyle bir iddia, yani hamdin Allah’tan başkasına âit olduğu şeklinde bir iddia yoktur.³⁴¹

Nitekim Tunuslu Müfessir Tahir b. Âşûr da bu yapının tercih edilmesini muktezây-ı hâl ve makamla -ama bir başka açıdan- açıklar: Burada hamd, Kur’ân’ın indirilmesinden ve Müslümanların İslâm’la şereflenmelerinden dolayı Allah’a karşı duyulan minnete mukâbilidir. Taşımış olduğu bu ehemmiyetten dolayı müsned-ileyh konumunda olan *hamd*, cümlede müsned konumunda olan Allah lafzının önüne alınmıştır.³⁴²

³³⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 18, 19.

³⁴⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 19.

³⁴¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 19.

³⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 165.

Diğer taraftan, Sâmirrâî'ye göre, “Her ne kadar hakîkî sebep *ortada hamdin Allah’tan başkasına âit olduğu şeklinde bir iddia olmaması* olsa da, hamd dünyâda sadece Allah’a mahsus değildir. İnsanlar da birbirlerine teşekkür anlamında hamd ederler. Öğretmen, öğrencinin hamdini hak eder; âdil idareci halkın kendisine hamdini hak eder.”³⁴³ Hadiste, “*İnsanlara hamd etmeyen, Allah’a da hamd etmez.*”³⁴⁴ buyrulmuştur. Bunun anlamı her erdem sâhibine erdemini bildirmek gerektiğidir. Nitekim Yüce Allah bazı kimseleri zem sadedinde şöyle buyurmuştur: ﴿وَيَحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ “ve yapmadıkları ile övülmekten hoşlananlar...” [3. Âlü İmrân, 188.] Bunun anlamı; yaptıkları şeylerle övülürlerse mahzûru yok demektir.³⁴⁵

Mefâtîhu'l-Ğayb'da, sûrenin üslûp analizi açısından gayet önem arz eden bir yönü olan ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ile ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ibârelerinin üslûp açısından kullanım özellikleri üzerinde durulmuştur. Açmak gerekirse, sûrede kulluk noktasında Lafza-i Celâl'i temsil eden zamir öne geçirilip ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ buyrulurken, ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ cümlesinde aynı şey yapılmamıştır. “Zira, hamd Allah’a olabileceği gibi, başkasına da olabilir. (لَهُ) (*denilmiş olsaydı, hamd Allah ile sınırlanmış olacaktı. Hâlbuki aynı takdim-tehir* ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ *de yapılmış olsaydı, kulluğun Allah’a olabileceği gibi, başkasına da olabileceği gibi bir anlam çıkardı ki bu küfürdür.*” Râzî burada ince bir noktaya da temas etmeden geçmez: “Hamd, zâhirde Allah’tan başkası için câiz olunca, kuşkusuz hamdin takdimi güzel olabilirdi. Ama ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ örneğinde, kesinlikle takdim gerekiyordu.”³⁴⁶

■ Şimdi de ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ cümlesinde, Lafza-i Celâl'in tercih edilmesindeki sebep, anlatıma kattığı üslûp değeri üzerinde duralım. Arap dilinin imkânları içinde Lafza-i Celâl yerine Cenâb-ı Hakk'ın bir başka ismi zikredilerek, örneğin (*الْحَمْدُ*) (*الْحَمْدُ لِلْحَيِّ*) “Hamd Hay olana mahsustur.” veya (*الْحَمْدُ لِلْقَادِرِ*) “Hamd Kâdir olana mahsustur.” denebilirdi ya da Lafza-i Celâl hiç zikredilmeyip, ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [83. Muttaffifîn, 6.] âyetinde olduğu gibi doğrudan (*الْحَمْدُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ*) denilebilirdi. Neden bu alternatiflerden biri yerine mevcut form tercih edildi?

³⁴³ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 180.

³⁴⁴ Adı geçen haber Ebû Davud ve et-Tirmizî'de, “İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah’a da şükretmez.” şeklinde rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Davud, (*Edeb*), 11; et-Tirmizî, (*Birr*), 35.

³⁴⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 19, 20.

³⁴⁶ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 200.

Sondan başlayarak cevap vermek gerekirse, Tahir b. Âşûr'un tespitine göre bunun sebebi, Yüce Allah'ın zâtıyla olduğu gibi sıfat(lar)ıyla da hamde lââyık olduğunu anlatmak içindir. Üstelik bu رَبِّ'î tâkip eden الْعَالَمِينَ - الرَّحْمَنَ - الرَّحِيمَ - مَالِكِ يَوْمَ - الدِّينِ gibi sıfatları işâr eden isimler için de mevzûbahistir.³⁴⁷

Öte yandan yukarda alternatifleri sunulan şekilde bir seçim yapılmış olsaydı başka bir sıfatın değil de sadece bu sıfatın hamdi hak ettiği şeklinde anlaşılacaktı. Meselâ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) denmiş olsaydı, hamde sadece *halk* sıfatının lââyık olduğu şeklinde anlaşılacaktı. (الْحَمْدُ لِلْقَادِرِ) denmiş olsaydı, hamdi sadece *kudret* sıfatının hak ettiği şeklinde anlaşılacaktı. Diğer sıfatlar için de durum aynıdır. Bu yüzden, yüce Allah'ın herhangi bir sıfat sebebiyle değil de bizâtîhi zâtı sebebiyle bunu hak ettiğini göstermek için *Allah* lafzı tercih edilmiştir. Görüldüğü gibi mevcut tercih kapsamlı olması bakımından diğerlerinden daha münâsiptir.³⁴⁸

Konuyla ilgili olarak *Ruhu'l-Meânî* tefsirinde şu şekilde bir îzah yer alır: “*Cenâb-ı Hak, hamdelede, hamde belirli bir sıfatla lââyık olduğu, (diğer sıfatlarıyla lââyık olmadığı) şeklinde vehmedilmemesi için ism-i zât olan Allah lafzını kullanmıştır. Zira denildiğine göre, (اللَّهُ) deki lââm harfî ‘istihkak’ anlamı taşımaktadır. ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ denildiğinde bu ifâde, zâtın hamde lââyık olduğunu ifâde etmiş olur. Onun yerine Cenâb-ı Hakk'ın bir sıfatı konulmuş olsaydı, o sıfatla mevsûf zâtın hamde lââyık olduğu ifâde edilmiş olacaktı. Zâtı îtibârîyle lââyık oluşundaki anlam, ‘sıfatın’ kullanılması durumunda mevzûbahis olmazdı.*”³⁴⁹

Aynı şekilde (اللَّهُ) lafzı, ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾'ye de uygundur. Zira Allah lafzı, ubûdiyete uygundur. Malum olduğu üzere bu kelime meşhur olan görüşe göre mabûd anlamına gelen (الاله) lafzından alınmıştır; (إِلَه), (عِبَاد) anlamına gelir. Bu sebeple Allah lafzı çağrışım bakımından ibâdet bağlamına uygundur. Kur'ân-ı Kerim'de ibâdet en çok *Allah* kelimesiyle irtibatlandırılmıştır. Elliden fazla yerde³⁵⁰ bu şekildedir.³⁵¹

Diğer taraftan, Allah özel ismi yerine sıfat kullanılmış olsaydı, onunla kastedilenin *Allah* olduğu açıkça anlaşılmayabilirdi. Şâyet meselâ (الْحَمْدُ لِلْحَيِّ)

³⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 166.

³⁴⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 23.

³⁴⁹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 128, 129.

³⁵⁰ Bkz. 39. Zümer, 64, 66; 13. Ra'd, 36.

³⁵¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 23.

denilmiş olsaydı, keyfiyetleri farklı da olsa hay yani diri olmak Allah’la diğer varlıklar arasında ortak bir sıfattır. Aynı şekilde Alîm, Kâdir, Semî, sıfatları da böyledir. Hatta Allah’ın dışında başka bir varlık tarafından kullanılması doğru olmayan bir sıfat kullanılsaydı bile bu durum değişmezdi. Meselâ: (الْحَمْدُ لِلْبَارِئِ) “Hamd, Bâri’e mahsustur” ya da “Kayyûm” veya “Fâtır’a mahsûstur vs.” denilmiş olsaydı, burada kastedilen varlığın Allah olduğu açıkça anlaşılmış olmazdı. Bu yüzden, Allah lafzının kullanılması diğer başka bir ismin kullanılmasından daha uygun olmuştur.

Bu tahlil sonucunda, ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ifâdesinin bulunduğu bağlam îtibâriyle, kendisine alternatif olabilecek, (أَحْمَدُ اللَّهِ) - (نَحْمَدُ اللَّهَ) - (الْمَدْحُ لِلَّهِ) - (الشُّكْرُ لِلَّهِ) - (لِلَّهِ الْحَمْدُ) - (الْحَمْدُ لِلْقَادِرِ) - (الْحَمْدُ لِلْعَلِيمِ) - (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) - (الْحَمْدُ لِلَّهِ) - (اِحْمَدُ اللَّهَ) ifâdelerinden daha uygun olduğunu ifâde edebiliriz.³⁵²

■ ﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ derken niçin bir başka sıfat yahut ism değil de (رَبُّ) sıfatı tercih edilmiştir? gibi bir soru akla gelebilir. Bu sorunun cevabını bulmak için öncelikle kelimenin sözlük anlamına göz atmamız gerekmektedir:

(الرَّبُّ) Mâlik, efendi, mürebbî (terbiye eden), idâreci, nimet veren;³⁵³ ﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ise âlemlerin mâliki, mürebbîsi, nimet vereni demektir. Bir şahsın mâliki, efendisi, mürebbîsi, idârecisi, nimet vereni hamd edilmeye elbette ki başkalarından daha lââyık, daha evlâdır. “Âyette ‘Rab’ tercih edilmiştir. Çünkü idâresi altında bulunan varlıklar hakkında hayır ya da şer iradesinde bulunma tasarrufu kendisine aittir.”³⁵⁴

■ Aynı şekilde âyette ﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ yerine, eşdeğer bir ifâde olarak gözüken (رَبُّ الْعَالَمِ) veya (رَبُّ الْعَوَالِمِ) denmiş olsaydı, anlatıma kattığı değer bakımından neyin değişeceğine temas edelim.

Müfessirlerimize göre (الْعَالَمِينَ) kelimesi, عالم kelimesinin çoğuludur. (عالم), Allah’ın dışındaki tüm varlıklardır. Kelimenin çoğul şekliyle neye delâlet ettiği hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazıları, ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ “Bütün insanlığa (âlemlere) bir uyarı olsun diye kuluna hakkı bâtıldan ayırıcı bir

³⁵² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 23, 24.

³⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (ر - ب - ب) maddesi.

³⁵⁴ Ebû Hayyân, *en-Nehrü’l-Mâdd*, (el-Bahru’l-Muhît kenarında), I. 19.

ölçü indiren (Allah) ne yüce, ne cömerttir!” [25. Furkân, 1.]; “Göklerin ve yerin yaratılması, renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması (da) O’nun alâmetlerindendir: Bunda, kuşkusuz, [fitrî] bilgiye (anlama ve kavrama yeteneğine) sahip insanlar (**âlemler**) için dersler vardır!” [30. Rûm, 22.] gibi âyetlerden hareketle,³⁵⁵ (الْعَالَمِينَ) kelimesinin bilhassa ilim sâhibi varlıkları ya da mükellef durumda olan varlıkları ifâde ettiği görüşünü tercih etmişlerdir. Zira Kur’ân’ın hayvanlara ya da cansız varlıklara uyarıcı olması söz konusu değildir. Bazıları da ﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴾ “İnsanların içinden [tab‘an ve hukuken meşru olan cinsi bırakıp da] erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?” [26. Şuarâ, 165.] “Bir zaman Musa, halkına: ‘Ey halkım!’ demişti, ‘Allah’ın size bahşettiği nimetleri hatırlayın ki O, aranızdan peygamberler çıkarmış, sizi kendi-kendinizin efendisi yapmış ve dünyâda başka hiç kimseye göstermediği lütfunu size göstermişti.’ ” [5. Mâide, 20.] âyetlerinden hareketle, (الْعَالَمِينَ)’le insanların kastedildiğini söylemişlerdir.

Şu görüş de ileri sürülmüştür: (عالم), kendisine (عالم) ismi verilen bütün türleri içine alması için çoğul yapılmıştır. (الْعَالَمِينَ)’in tekili (عالم)’dir. İnsanlar âlemi, hayvanlar âlemi, böcekler âlemi gibi âlemler vardır. Her sınıf ve cinse aynı şekilde (عالم) denir.³⁵⁶ Ayrıca her asır ve nesle de (عالم) denir. Her asrın insanına (عالم) denir.³⁵⁷ (الْعَالَمِينَ) derken tüm nesilleri içine alması için çoğul yapılmıştır.

Tekil şekliyle (عالم) dendiği takdirde zihnin bu duyular âlemini anlama ihtimalinden dolayı çoğul şekli kullanıldığı söylenmiştir.

Görünen o ki Cenâb-ı Hakk’ın İsrailoğulları hakkında buyurduğu ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلَيَّ قَضَلْتُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ “Ey İsrailoğulları! Size bağışladığım nimetleri ve sizin diğer kavimlere karşı üstün gelmenizi sağladığım günleri hatırlasanıza!” [2. Bakara, 47.] âyetinden hareketle (الْعَالَمِينَ) lafzının bir nesle ya da nesillere ıtlak edilmesi doğrudur. Zira bu üstün kılınış, âyetle adı geçen İsrailoğulları’nın dönemine, o dönemde yaşayan nesillere mahsustur. Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Meryem hakkında buyurduğu “Ve o zaman melekler ‘Ey Meryem!’ dediler, ‘Allah seni seçti ve tertemiz kıldı; seni bütün dünya kadınlarının üstünde (bir

³⁵⁵ Bkz. el-Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, I. 132.

³⁵⁶ ez-Zemahşerî, Keşşâf, I. 20, 21; el-Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, I. 131; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, I. 25.

³⁵⁷ eş-Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, I. 21; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, I. 25.

konuma) çıkardı.’ ” [3. Âlü İmrân, 42.] bu üstün getiriliş de Hz. Meryem’in yaşadığı döneme mahsustur. Aynı şekilde ﴿ قَالُوا أَلَمْ نُنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ “Cevap verdiler: ‘Biz sana insanlarla görüşmeyi, [onlara kol kanat germeyi] yasaklamamış mıydık?’ ” [15. Hicr, 70.] Bu yasaklama yaşadıkları dönemdeki bir grup erkeği kapsamaktadır.³⁵⁸

(عَالَم) kelimesinin (الْعَالَمُونَ) ve (عَوَالِم) şeklinde iki biçimde çoğul yapılır. Sâmirrâî’ye göre (عَوَالِم) çoğul şekli, mükellef varlıklar ve onların dışındaki bitki hayvanat vs.yi de içine alacak şekilde kullanılır. (الْعَالَمُونَ) çoğulu ise özellikle ilim sâhipleri için kullanılır ya da akıl sâhibi varlıklarla diğerlerinin birlikte bulunduğu ve böylelikle akıl sâhibi varlıkların tağlib tarikiyle ağır bastığı durumlarda kullanılır.³⁵⁹

(الْعَالَمُونَ)’nin sırf akılsız varlıklar için kullanımı söz konusu değildir. Böcekler ve kuşlar için (الْعَالَمُونَ) kullanılmaz, (عَالَم) ya da (عَوَالِم) kullanılır. Ama Kur’ân-ı Kerim’de vârid olduğu üzere, insan veya insan topluluğu yahut insanoğlunun bir kuşağı için ya da Cenâb-ı Hakk’ın mahlûkatı içinden cin olsun insan olsun mükellef konumunda olan varlıklar için kullanılır. Kısaca (الْيَاء) ve (الْتُون) ile yapılacak çoğul akıllı varlıklara mahsûstur.³⁶⁰

Buna göre ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözü ya insanların ya da mükelleflerin Rabbi anlamında veya akıl sâhiplerinin baskın olduğu tüm varlıkların Rabbi anlamındadır. Bu tahsis ya da tağlibin sebebi şu şekilde açıklanmıştır: “Fâtiha Sûresi’ndeki hitap akıl sahiplerine yöneliktir. İbâdet, yardım isteme, doğruya hidâyet talebi, mahlûkatın kendilerine nimet verilenler ve gazap edilenler ve doğru yoldan sapanlar şeklinde tasnif edilmesi, mükellef konumunda olanlara özgüdür. Dolayısıyla (الْعَالَمُونَ) tercihi en uygun tercihtir. Şâyet (رَبُّ الْعَالَمِ) veya (رَبُّ الْعَوَالِمِ) demiş olsaydı, bu derece güzel olmazdı. Çünkü terkip mükellef olmayanları da ihtivâ etmektedir. Diğer taraftan, bu tercihte kendilerine gazap edilenlere bir reddiye vardır. Kendilerine gazap edilenler cümlesinden olmak üzere, Yahudiler, Tanrı’nın İsrailoğulları’nın Rabbi olduğu, diğer yaratıkların Rabbi olmadığı iddiasındadırlar. Onlara, Allah’ın,

³⁵⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 26.

³⁵⁹ el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I. 14; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I. 21.

³⁶⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 27.

diğer insanların ve mükellef varlıkların tamamının da Rabbi olduğu şeklinde bir cevap vardır. Dolayısıyla ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ her bakımdan yerinde olmuştur.”³⁶¹

■ Burada dikkat çeken bir husus da Kur’ân-ı Kerim’de, رَبُّ kelimesinin geçtiği başka sûrelerde rubûbiyetin tezâhürlerinden detaylı bir şekilde bahsedildiği hâlde,³⁶² bu husus Fâtiha Sûresi’nde detaylı bir şekilde ortaya konulmamıştır. Buradaki inceliği her iki bağlamı karşılaştırarak ortaya koyabiliriz.

Bilindiği gibi her makâmın yer verilmesini iktizâ ettiği bir ifâde tarzı vardır. Câsiye Sûresi’nde gökler ve yer ve o ikisi arasındaki varlıklar pek çok defa zikredilmiş, Cenâb-ı Hakk’ın onlara dair rubûbiyet tezâhürlerine de müteaddit defalar yer verilmiştir.³⁶³ Bütün bunlar gök ve yerlerdeki rubûbiyetinin tezâhürleridir. Aynı şekilde kendisinin akıl sâhibi varlıkların ve diğer canlıların Rabbi olduğu da zikredilmiştir.³⁶⁴ Câsiye’de insanlığa indirilen şeriatlere yer verilir. Bütün bu hususlar Cenâb-ı Hakk’ın âlemlerin Rabbi oluşunun tezâhürüdür. Bu yüzden Câsiye’de böylesine bir tafsîlâtlı anlatım uygun düşerken Fâtiha’da sadece mükellef olan sınıfların zikredilmesi uygun düşmüştür.³⁶⁵

■ Kur’an’da içinde Allah’a hamdin geçtiği kimi sûrelerde³⁶⁶ Allah’ın *Halk* gibi *Fâtır* gibi sıfat ve isimleri kullanılırken neden Fâtiha’da (رَبِّ) kelimesinin kullanıldığı, üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Kur’an’da her tercih, bulunmuş olduğu sûrenin bağlamına uygun olarak yapılmıştır. Bu başlangıç âyetleri bulundukları sûrelerdeki diğer âyetlerle bir bütünlük oluşturmaktadır. Nitekim Cenâb-ı Hak, Fâtır’da gökleri ve yeri yoktan var ettiğini (فَطَرَ), daha sonra da onları önünde bir örneği olmaksızın orijinal bir şekilde biçimlendirdiğini³⁶⁷ ifâde etmiştir.³⁶⁸ Sûrede zâtının gökleri ve yeri yoktan var eden

³⁶¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 27, 28.

³⁶² Meselâ 45. Câsiye, 36, 37’de olduğu gibi.

³⁶³ Bkz. 45. Câsiye, 3-4, 13, 22, 27, 36.

³⁶⁴ Bkz. 45. Câsiye, 4, 12, 13, 26, 30.

³⁶⁵ Ayrıca Fâtiha’da (رَبُّ الْعَالَمِينَ) şeklinde sadece akıllı varlıkların sınıfları zikredilirken Câsiye’de gökler, yer ve yeryüzünde yaşayan varlıklar da tafsîlâtı bir şekilde zikredilmiştir. Dolayısıyla her söz yerinde zikredilmiştir. Aynı şekilde Câsiye’de hamd’e ilâveten Kibriyâ sıfatı zikredilmiştir. Bunun sebebi Câsiye Sûresi’nde haksız yere büyüklenenlere yer verilmiştir. Bu yüzden Cenâb-ı Hakk’ın hakkı olan, sadece Ona özgü olan Kibriyâ sıfatının zikredilmesi uygun olmuştur. Bkz. es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 28, 29.

³⁶⁶ Bkz. 6. En’âm, 1; 35. Fâtır, 1 gibi.

³⁶⁷ (الْخَلْقُ) Arapçada yoktan varlık alemine çıkartmak anlamına gelebileceği gibi -ki bu sâdece Allah’a mahsûstur- biçimlendirmek, şekil vermek anlamına da gelebilir. (Nitekim Âl-i İmran Sûresi 49. âyette

olduğunu zikrettikten sonra, içindekilerin de kendisine âit olduğunu belirtmiştir. Zira bir kimse bir eve sâhip olabilir ama içindeki eşyâya sâhip olmayabilir. Hâlbuki Allah göklerin ve yerin ve içindekilerin sâhibidir. Âyetler bu şekilde kapsamlı bir bütünlük oluşturur. Her âyet, bir diğer âyet topluluğu için tamamlayıcı bir unsur özelliği arz eder. Fâtiha Sûresi'ndeki ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözü bütün bunları kapsamaktadır. (رَبُّ) kelimesi, adı geçen sâhiplik, yaratmak sıfatlarının tamâmını kapsamaktadır.³⁶⁹

Râzî şöyle demiştir: “Yüce Allah Fâtiha Sûresi'nde, (الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْعَالَمِينَ) dememiş, ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ demiştir. Bunun sebebi: Ulemâ, sonradan meydana gelen varlıkların meydana geldikleri sırada, bir yaratıcıya, bir muhdise muhtaç olduğunda mutabıktırlar. Ancak bu mevcudun varlığını sürdürdüğü sürece, bu varlığı devam ettiren bir şeye muhtaç olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları; ‘Bir şey varlığını sürdürmek için herhangi bir sebebe muhtaç değildir’ diye iddia etmişlerdir. Hâlbuki ‘Rab’, o şey varlığını sürdürdüğü müddetçe, onun hâlini düzelten ve onun devamını sağlayan varlıktır. Buna göre ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözü, bütün âlemlerin varlıklarının idâme edebilmesi için kendisine muhtaç oldukları gerçeğine bir tür dikkat çekmektir. Burada maksat, âlemlerin meydana geldiği sırada, bir yaratıcıya muhtaç olduğu husûsunun üzerinde ittifak edilen bir mesele; âlemlerin varlığını sürdürdüğü sırada, bunların bir terbiye edene ve varlıklarının devamını sağlayan birisine muhtaç olduğu hususunun ise ihtilaflı bir konu olduğunu belirtmektir.”³⁷⁰

“Böylece Cenâb-ı Hak kendisinden başka her şeyin, meydana gelmesinde ve varlığını idâme ettirmesinde, kendisinden müstağni olmayacaklarına dikkat çekmek için ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözünü özellikle zikretmiştir.”³⁷¹

■ ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözünün kullanım bakımından Kur'an'ın bütünüyle olan irtibâtına gelince, yine Râzî'nin belirttiğine göre: “Kur'an'da Fâtiha Sûresi dışında dört sûre daha ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ sözüyle başlamıştır ki bu sûrelerin ilki En'âm Sûresi'dir.

Hiz. İsa'nın dilinden şekillendirmek anlamında kullanılmıştır.) Bu anlamda dericilere (خَالِق) denmiştir. Çünkü o da belirli bir ölçü ve örneğe göre deriye şekil verir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 465.

³⁶⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 30.

³⁶⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 30, 31.

³⁷⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 149, 150.

³⁷¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 150.

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ En'âm Sûresi'ne *'Her türlü övgü, gökleri ve yeri yaratan, derin karanlığı ve aydınlığı var eden Allah'a özgüdür: Ama hakikati inkâra şartlanmış olanlar, başka güçleri Rableri ile eş tutarlar!'* [6. En'âm,1.] diyerek başlanmıştır. Burada zikredilenler, ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözünün ifâde ettiklerinin bir kısmıdır. Çünkü 'âlem' lafzı Allah'tan başka her şeyi içine alır. Bu âyette bahsedilen, *gökler, yer, nur ve karanlıklar* da Allah'ın dışında var olan şeylerden bazılarıdır. O hâlde En'âm Sûresi'nin başında zikredilenler, adeta Fâtiha Sûresi'nin başında zikredilenlerin bir parçasıdır. Aynı şekilde sûrenin başında zikredilen husus, Cenâb-ı Hak'ın gökleri ve yeri yaratmış olmasıdır. Fâtiha Sûresi'nin başında zikredilen husus ise, O'nun âlemlerin Rabbi olmasıdır."

"Hamd ile başlayan ikinci sûre, Kehf Sûresi'dir. Cenâb-ı Hak şöyle buyurarak sûreye başlar: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾ *'Bütün övgüler Allah'a yakışır; O [Allah] ki, kuluna bu ilahî kelâmı indirmiş ve onun anlaşılmasını güçleştirecek hiçbir çapraşıklığa yer vermemiştir.'* [18. Kehf, 1.] bu âyetten maksat ruhları mârifetle terbiye etmektir. Fâtiha Sûresi'nin başında ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ denmesi de bütün âlemler hakkında umûmi bir terbiyeye işarettir. O hâlde Kehf Sûresi'nin evvelinde bahsedilen şeyin, Fâtiha'nın başında zikredilen şeyler nevinden olduğu anlaşılmıştır."

"Üçüncü sûre ise, Sebe Sûresi'dir. Bu sûre şöyle başlamaktadır: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ *'Hamd, göklerde ve yerde ne varsa tümünün gerçek maliki olan Allah'a mahsustur; ahirette de hamd O'na mahsus olacaktır. Yalnız O'dur hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan.'*" Cenâb-ı Hak En'âm Sûresi'nin başında yer ve göklerin kendisine âit olduğunu, Sebe Sûresi'nin başında ise gökler ve yerde var olan şeylerin kendisine âit olduğunu açıklamıştır. Bu da ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözünün kapsadığı konuların bir kısmıdır."

"Hamd ile başlayan dördüncü sûre Fâtır Sûresi'dir. Bu sûre şöyle başlamaktadır: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا... ﴾ *'Her türlü övgü, göklerin ve yerin yaratıcısı olan ve melekleri iki, üç veya dört kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur.'*" En'âm Sûresi'nin başında bahsedilen Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olmasıdır. Yaratmak (خَلَقَ) takdir etmektir. Bu sûrenin başında bahsedilen

ise O'nun gökleri ve yeri yoktan var ederek yaratan (فَاطِر) olmasıdır. Bu evvelkinden farklıdır. Bununla birlikte bu âyette belirtilenler ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözünün kapsamına girmektedir.”

“Sonra Cenâb-ı Hak, En'âm Sûresi'nde, kendisinin göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu zikredince karanlıkların ve nurun yaratıcısı olduğunu da belirtmiştir. Fâtır Sûresi'nde ise, kendisinin göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu bildirdiğinde melekleri de elçiler olarak yarattığını açıklamıştır. Buna göre, En'âm Sûresi'nde göklerin ve yerin yaratılmasından sonra karanlıklar ve nurların yaratıldığı; Fâtır Sûresi'nde ise Cenâb-ı Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğu zikredildikten sonra rûhânî varlıkların yaratılmış olduğu zikredilmiştir.”³⁷²

Ayrıca ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ sözü, daha sonra gelen ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözüne uygundur. Zira terbiye edenin ilk görevi hidâyettir. Bu yüzden hidâyet kelimesiyle Rab kelimesi Kur'an'da pek çok kez birbiriyle bağlantılı olarak kullanılmıştır.³⁷³

■ ﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾

Dizibilim açısından bakıldığında, âyetteki Allah'a âit bu iki sıfatın الرَّحْمَنُ ﴿ الرَّحِيمُ ﴾ anlatıma kattığı değer nedir? Niçin ikisi ardı ardına kullanılmıştır? Sadece bir tanesi kullanılmış olsaydı ne değişirdi? sorularına verilecek cevaplar konumuz açısından önem arz etmektedir.

(الرَّحْمَنُ) ise (الرَّحِيمُ) kökünün (فَعْلَان) veznine aktarılmış şeklidir. (الرَّحِيمُ) ise aynı kökün (فَعِيل) veznine aktarılmış şeklidir. (عَطِشَان) - (جَوْعَان) - (غَضْبَان) örneklerinde olduğu gibi (فَعْلَان) vezni, oluş ve yenilenme gösterir, sübûta ise delâlet etmez. Aynı zamanda bu kalıp bir sıfatla dolu olmayı da ifâde eder. Meselâ öfkeyle dolu olan kimseye (غَضْبَان), pişmanlık içinde olan kimseye (نَدْمَان), şaşkınlık içinde kalmış bir kimseye (حَيْرَان) denilmesi gibi.³⁷⁴

³⁷² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-G'ayb*, I. 149, 150.

³⁷³ Bkz. 20. *Tâhâ*, 49, 50, 122; 87. *A'lâ*, 1, 2, 3; 6. *En'âm*, 161; 3. *Âlü İmran*, 8; 18. *Kehf*. 24; 42. *Şurâ*, 62; 37. *Sâffât*, 99; 28. *Kasas*, 22. vs.

³⁷⁴ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, (Tah. Muhammed Hâmid el-Fukî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan ty., s. 33.

(فَعِيل) vezni ise kalıcı bir vasfa delâlet eder: (الطَّوِيل) uzun, (قَبِيح) çirkin, (جَمِيل) güzel gibi. Yahut kalıcı denebilecek vasıfta dönüşüme delâlet eder: (خَطِيب) hatip gibi, (بَلِغ) gibi.

Yüce Allah ﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ derken vasıfta ihâtalı olmak için, sâbit ve yinelenen sıfatının *rahmet* olduğunu göstermek üzere iki vasıf getirmiştir. Eğer kendisi sadece (رَحِيم) ile vasedilmiş olsaydı, bunun kendisinin değişmez sıfatı olduğu düşünülebilirdi. Fakat kendisinin merhamet etmeyeceği bir an da gelebilir. Eğer sadece (الرَّحْمَن) demiş olsaydı, bu sefer de bu sıfatın kendisinin geçici bir sıfatı olduğu zannedilecekti. Nasıl ki öfkeli (غَضَبَان) ve (عَطْشَان) susuz olanların bu hâlleri öylece kalmayıp geçiyorsa, (الرَّحْمَن) daki rahmet hâli de geçebilirdi. Bu yüzden sâbit ve yinelenen vasfının rahmet olduğunu belirtmek için iki vasfı birden getirmiştir. Kuşkusuz bu sıfatların ikisinin bir aradayken vermiş olduğu anlamı hiçbirini tek başına vermeyecektir.³⁷⁵

Bu sıfatların (رَبُّ) kelimesinden sonra gelmeleri de gayet yerindedir. Çünkü bu Rab, kendisinden başka rab olmayan, kendisinden başka efendi olmayan, kullarına karşı merhametli olandır. Böylece kullarının içi rahatlamış, Rabbin rahmetine dair beklentileri kuvvetlenmiştir. Burada mürebbînin merhametli olması gerektiğine, terbiye ettiği varlıklara karşı katı olmaması gerektiğine dair de bir işâret vardır. Ayrıca *mâlikin*, sâhip olduğu canlılara karşı merhametli olması gerekir. *Mürebbîn*in merhametli olması gerekir. Efendinin merhametli olması gerekir. İdârecinin keza merhametli olması gerekir. Nitekim Allah en büyük eğitimci ve en büyük ıslâhatçı olan elçisini merhametli olmakla tavsif buyurmuştur.³⁷⁶

■ ﴿ مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ ﴾

Mâlûm olduğu üzere, ﴿ مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ âyeti mütevâtir bir kıraatte (مَلِك) şeklinde de okunmuştur. Bu iki okunuşun anlatıma kattığı bir değer vardır. Şimdi de bunun üzerinde durmak istiyoruz.

﴿ مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ ﴾’in anlamı “*Karşılık Günü’nün sâhibi*” demektir. Mütevâtir bir kıraatte (مَلِك) şeklinde de okunmuştur. Hangisinin daha evlâ olduğu tartışma

³⁷⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 34.

³⁷⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 34. Hz. Peygamber (sa.)’in rahmetle tavsif edildiği ayet için Bkz. 9. *Tevbe*, 128.

konusudur. Sâmirrâî'ye göre doğrusu, her iki kıraat arasında tercih yapılmamasıdır. Her iki kıraat da Hz. Peygamber'den tevâtüren gelmiştir. Her iki okuyuşun da kendine özgü tedâileri vardır. (مَالِك), (مَلِك) olabileceği gibi olamayabilir de... Bunun tersi de mümkündür. Birisinin tasarruf şekli diğerininkinden farklıdır.³⁷⁷ Şimdi bu farklara değinelim:

1- Mâlikîyet, kişiye mâlik olduğu şey üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkı verir. Meselâ insan, sâhibi olduğu şeyi satmak, hibe etmek, kiraya vermek vs. istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına da sâhiptir. (مَلِك)'in ise yönetimi altındakileri satmak gibi bir tasarruf hakkı yoktur.

2- (مَلِك) yönettiği kişilerin hükümdârıdır. (مَالِك) ise kölelerin sâhibidir. Köle konum bakımından normal tebaadan daha aşağı durumdadır. Bu sebeple mâlik oluştaki hâkimiyetin, hükümdârlıktan daha fazla olması gerekir. Mahlûkat Cenâb-ı Hakk'ın kullarıdır, tebaası değildir.³⁷⁸

3- Tebaanın kendi isteğiyle hükümdârın tebaası olmaktan çıkmaları mümkündür. Kölenin ise kendi isteğiyle sâhibinin kölesi olmaktan çıkması mümkün değildir. Böylece hâkimiyetin mâliklikte, meliklikte olduğundan daha mükemmel olduğu tespit edilmiştir.

4- (مَلِك)'in tebaasının durumunu kollayıp gözetmesi gerekir. Zira Hz. Peygamber, “Hepiniz çobansınız güttüğünüzden sorumlusunuz.” buyurmuştur. Tebaanın (مَلِك)'e hizmet etme gibi bir durumu yoktur. Ama kölenin sâhibine hizmet etmek gibi bir durumu vardır. Köle ancak efendisinin izniyle iş yapabilir.³⁷⁹

5- (مَالِك) kıraati (مَلِك) kıraatinden daha ümit verici bir içeriğe sâhiptir. Çünkü (مَلِك) 'ten en fazla beklenen şey, âdil ve inşafı olması, her insanın karşısında eşit haklara sâhip olmasıdır. (مَالِك)'e gelince kölesi kendisinden giyecek, yiyecek, merhamet ve terbiye ister. Bu mânâda olmak üzere sanki Cenâb-ı Hak şöyle demektedir: “Ben sizin mâlikinizim. Sizin yemeniz, giyiminiz, mükâfatınız ve cennetiniz bana âittir.”³⁸⁰

³⁷⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 35.

³⁷⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 35.

³⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 192, 193.

³⁸⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 195.

6- (مَالِك) övgüye daha lâyıktır. Çünkü (مَلِك)'in izâfe edilemeyeceği pek çok şeye izâfe edilebilir: İnsanların, hayvanların, eşyânın sâhibi (mâlikî) gibi... Akıl sâhibi varlıkları ve diğerlerini de kapsaması bakımından daha şümullüdür. (مَلِك) ise böyle değildir.³⁸¹

7- (مَالِك) sâhip olduğu şeyler konusunda, (مَلِك)'in tebaası üzerinde sâhip olduğundan daha fazla nüfûza sâhiptir. Mâlik sâhip oldukları üzerinde zulüm, aşırı şiddet ya da ileri gitmek gibi tasarruflarda bulunsa bile, hiç kimse sâhibi olduğu şeyi elinden çekip alamaz.³⁸²

8- (مَالِك) sâhibi olduğu varlıklara (مَلِك)'ten daha faydalıdır. (مَالِك) sâhip olduğu şeylere bakar, ihtimam gösterir, bakımını üzerine alır, eksiklerini giderir. İçlerinde hasta olanları tedavi ettirir, zayıflarına yardım eder, açları varsa doyurur, bir belaya düşen olursa kurtarır. Sâhibi olduğu şeyi müdâfaa eder, saldırıdan korur. Bunlar (مَلِك)'in yapmayacağı şeylerdir. (مَلِك)'in en fazla yapacağı şey, kendisine bir görevi yerine getirmek üzere birisi arz edildiği zaman, arz edilen kişi hastaysa, onu geri çevirir ve görevden muaf tutar.³⁸³

Sâmirrâî'nin de belirttiği üzere ﴿ مَالِك يَوْمَ الدِّينِ ﴾ kıraati, ﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ sözündeki rahmete uygun düşmektedir. Halk o gün işlerine sâhiplenecek, kendilerini kollayacak, merhamet edecek bir varlığa daha fazla muhtaç olduğu için, bu kıraat ﴿ مَالِك يَوْمَ الدِّينِ ﴾ ifâdesine de uygun düşmektedir.³⁸⁴ ﴿ مَالِك يَوْمَ الدِّينِ ﴾ kıraati *Ruhu'l-Meânî* sâhibinin de dediği gibi; “Bu kıraat bencileyin günahkârların hâline daha uygun, bağlama daha münâsiptir. ﴿ مَالِك يَوْمَ الدِّينِ ﴾'e izâfeti, din gününün hararetini kırmak içindir.”³⁸⁵

(مَلِك) insanların en büyüğü, en yücesi olur. Ve sadece bir kişi olur. Öte yandan bir ülkede herkes mâlik olabilir. Böylece (مَلِك)'in (مَالِك)'ten daha şerefli olduğu söylenmiştir.³⁸⁶

³⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 22; es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 35.

³⁸² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 21.

³⁸³ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 195.

³⁸⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 37.

³⁸⁵ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 140.

³⁸⁶ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 193.

Anlaşılan o ki, her iki kıraat de (مَلِك) ve (مَالِك) anlamlarını bir araya getirmek için indirilmiştir. Böylece Yüce Allah kendisinin mâlik bir melik olduğunu ifâde buyurmuştur. Kuşkusuz bu maksat bir kıraatle gerçekleşmezdi.³⁸⁷

■ (مَلِك) yerine (رَب) kullanılıp (رَبِّ يَوْمِ الدِّينِ) de denilebilirdi, şâyet böyle denilmiş olsaydı ortalığı karıştırmak isteyenler (رَب) kelimesinden hareketle merhamet ve af beklentisi içinde olabilirdi. Hâlbuki mevcut tercih, Kıyamet Günü'nde her fiile en uygun karşılığın verileceğini işâr etmektedir.³⁸⁸

■ Yüce Allah niçin hesap gününün hâkimi olduğunu vurguladı da dünyadaki hâkimiyetini belirtmedi? gibi bir soru zihinlere takılabilir.

Dikkat edilirse dizim sırası bakımından âyette ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ifâdesi, ﴿ يَوْمِ الدِّينِ ﴾'den önce zikredilmiştir. Mevcut tâbir bu dünyâyı da içine alır. ﴿ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ demek, *Karşılık Günü* demektir. Kuşkusuz karşılık gününün sâhibi olan bir varlık, ondan önceki amel günlerinin de sâhibi demektir. Aksi takdirde sâhibi olmadığı bir şeyin mükâfat ve cezasını nasıl verebilir?³⁸⁹ Nitekim müfessir Tâhir b. Âşûr bu cümle diziminden hareketle, Allah'ın bu dünya ve âhirette otorite sâhibi olduğuna işaret olduğunu belirtmiştir.³⁹⁰

■ Bir başka soruyla analizimize devam etmek istiyoruz: Niçin ﴿ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ denildi de (يَوْمِ الْقِيَامَةِ) ya da (يَوْمِ الْحِسَابِ) denilmedi? Bu tercihin anlatıma kattığı değer nedir?

(الدِّينِ) kelimesinin tercihi, fâsıla dikkate alınarak ve daha genel bir anlam içermesi göz önünde tutularak yapılmıştır. *Karşılık* anlamına gelen (الدِّينِ) kelimesi, ilk yaratılıştan ebediyete kadar kıyametin bütün ahvâlini içine alır. Hâlbuki (يَوْمِ الْقِيَامَةِ) ifâdesinden ﴿ يَوْمِ الدِّينِ ﴾'in benzeri bir *karşılık* anlamı anlaşılmaz.³⁹¹ Mevcut tercihin, amellerin karşılığı ne ise ona muâdil bir muâmele görüleceğini yani o günün sadece hesap günü olmadığını, bilakis mutlak adâletin tecelli edeceği bir gün olduğunu bildiren bir tarafı da vardır.³⁹²

³⁸⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 37.

³⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 174.

³⁸⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 38.

³⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 175.

³⁹¹ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 142.

³⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 177.

Ayrıca (الدِّين) kelimesinin karşılık, hesap, kâhır gibi çeşitli anlamları vardır. Kelime bütün bu anlamları kendisinde toplamaktadır. ﴿ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ aynı zamanda *hesap günü* demektir; *Karşılık Günü* demektir; *Allah’a itaat ve boyun eğme günü* demektir; *isyan edenlerin cezalandırıldığı gün* demektir. Nitekim (الْيَوْمَ يَوْمُكَ) *Gün, senin günün* demektir. (الْيَوْمَ يَوْمُ الْمُجِدِّينَ) “Gün işi sıkı tutanların günüdür.” gibi tâbirlerin içermiş olduğu anlamları taşıyan ﴿ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ ifâdesinin sâhip olduğu anlamı (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ifâdesi karşılamamaktadır.³⁹³

Bu noktada bir diğer husus da şudur: ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ifâdesi, ﴿ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ ifâdesine daha uygundur. Çünkü (الْعَالَمِينَ) ifâdesi kaçınılmaz olarak mükellefleri kapsamaktadır. Ayrıca (الدِّين) kelimesinin karşılık, hesap, itaat ve kahr gibi anlamları olduğunu hatırlarsak sûrenin zikrettiği, kendisine nimet verilenler, gazap edilip yoldan sapanlar şeklindeki sınıflar için de daha uygun olduğu görülecektir. Böylece ﴿ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ terkîbinin her bakımından (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ifâdesinden daha münâsip olduğu anlaşılmaktadır.³⁹⁴

■ (مَلِك) niçin güne izâfe edilmiştir? Hâlbuki güne hükümrân olunmaz, o günde olanlara hükümrân olunur. Bu izâfetin anlatıma kattığı değer nedir? şeklinde bir soruyla analize devam edelim.

İzâfetlerin çeşitli amaç ve fonksiyonları olup âyetteki bu izâfet genelleme amacıyla yapılmıştır. (مَلِكِ الْيَوْمِ) günün hükümrânı olmak demek, o gündeki varlıkların hükümrânı olmak demektir. (مَالِكِ الْيَوْمِ) demek, o gün olmuş ve olacak maddî manevî her duruma hâkim olmak demektir. Günün hükümrânlığı, o gün gerçekleşen, o gün var olan her şeye hükümrân olmak demektir. Bu izâfetin, yerini başka bir izâfetin tutamayacağı genel bir izâfet olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.³⁹⁵

Konuyla ilgili olarak *Ruhu’l-Meânî*’de şu şekilde bir açıklama yer almıştır: Cenâb-ı Hak her vakitte, her şeyin melik ve mâliki olduğu hâlde, (الْيَوْمِ)’in (مَالِكِ)’e tahsis edilmesi ya tâzim içindir ya da dünyâda zâhirde bazı insanlara âit saltanat ve mülk, Âhiret Günü’nde yok olurken; “ve onların her biri Kıyamet Günü’nde O’nun huzuruna tek başına çıkacaktır.” [19. Meryem, 95.] Cenâb-ı Hak o gün açıkça tek

³⁹³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 38.

³⁹⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 39.

³⁹⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 39.

olacağı içindir. Bu yüzden böyle buyurmuştur: “Hiçbir insanın başka birine zerre fayda sağlayamayacağı bir Gün[dür o]: çünkü o Gün [açık seçik görülecektir ki] hâkimiyet yalnız Allah’a âittir.” [82. İnfitâr, 19.]; “ki o Gün Allah’tan gizli saklı hiçbir şeyleri olmadan [öldükleri yerden] meydana çıkacaklardır. O Gün hükümlerlik kimin olacak? Elbette bütün varlıklar üzerinde mutlak otorite Sahibi olan Tek Allah’ın [olacak]!” [40. Ğâfir, 16.]³⁹⁶

Sâmirrâî de konuya şu tarz bir açılım getirir: “Hamd bu sıfatlarla en ideal şekilde bir araya gelmiştir. Allah zâtı ve sıfatlarıyla övgüye lâyıktır. (الله) Lafza-i Celâl yüce sıfatlarla muttasıf, yüce zâta âit bir isimdir. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ sözünün anlamı, zâtı ve bütün sıfatları îtibâriyle *hamdî* hak eden demektir. Cenâb-ı Hak, rabliği sebebiyle övgüye lâyıktır. Zira öyle sâhipler vardır ki rabliğine hamd edilmez. Cenâb-ı Hak ise, her anlamda övgüye lâyıktır; Rahman ve Rahim oluşuyla övgüye lâyıktır. Hâlbuki her rahmet övgüye lâyık değildir. Nitekim merhamet yerli yerinde gösterilmediği zaman sâhibi için bir nâkıs da olabilir. Yüce Allah ise rahmeti yerinde ve hak edenlere göstermesi cihetiyle övgüye lâyık bir varlıktır. Bu yüzden insanları *kendilerine nimet verilenler* ve *gazap edilenler* şeklinde tasnif etmiştir.”³⁹⁷

“Allah Teâla *Karşılık Günü* mâlikiyeti ve melikliği cihetiyle övgüye lâyıktır. Bu yönüyle ‘hamd’ bütün zamanları içine alır. Hamd, sadece Allah varken başka hiçbir şey yokken de söz konusudur; ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ sözü bunu ifâde eder. Âlemi yaratıp onu terbiye edip inşâ edince de hamd vardır; ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ sözü de bunu ifâde eder. Rahmet kesintisiz bir şekilde nâzil olurken de hamd vardır ve var olacaktır; ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ sözü bunu ifâde eder. Hamd, süresiz bir şekilde bütün ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ *Karşılık Günü*’nü kaplar. Ceza ya da mükâfat, bağlamında verilecek olan karşılıklar süresiz olduğu için ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ karşılık günü de süresizdir: Cennet ehli Cennet’te karşılıklarını süresiz bir şekilde alacaktır, aynı şekilde Cehennem ehli de Cehennem’de hak ettikleri karşılığı süresiz alacaktır. Hamdin bütün bir karşılık gününü kapsamasının anlamının bu olduğunu söyleyebiliriz.”³⁹⁸

³⁹⁶ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 142.

³⁹⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 40.

³⁹⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 40.

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.1413) olaya şu şekilde yaklaşır: “ ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ karşılık, ebediyete varıncaya kadar âhiretteki tüm hâlleri içine alır.”³⁹⁹ Hamd ezelden ebede tüm zamanları içindir: “Çünkü O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah’tır. (Hayatın) başında da sonunda da tüm gerçek övgüler yalnızca O’na yaraşır; nihâî hüküm O’nundur; çünkü O’na döndürüleceksiniz.” [28. Kasas, 70.] Şu âyet de bu gerçeği kapsar: “Ve meleklerin [Allah’ın] kudret tahtının çevresinde toplanıp Rablerinin yüceliğini hamd ile andıklarını göreceksin. [Ölen] herkes hakkında adaletle hükmedilecek ve (şu) sözler telaffuz edilecektir: ‘Bütün övgüler âlemlerin Rabbi olan Allah içindir!’ ” [39. Zümer, 75.]; “orada [o mutluluk makamında] onlar ‘Ey Allahım! Sınırsız kudret ve izzetinle ne yücesin!’ diye çığırşırlar; ve onlara, ‘Size selâm olsun’ diye karşılık verilir; bunun üzerine onlar da son söz olarak: ‘Bütün övgüler, âlemlerin Rabbi olan Allah’a özgüdür!’ derler.” [10. Yûnus, 10.] Allah Teâla bu âyette hamde dair ne varsa her şeyi zikretmiş, içinde hamd olmayan hiçbir zaman dilimi olmadığını belirtmiştir. Böylece bu sûre kitabın anası unvânını hak etmiştir.⁴⁰⁰

Bu meyanda *et-Tefsîru’l-Kayyım*’da şu şekilde bir açıklamaya yer verilir: “Bu isimlerin hamd’ten sonra zikredilmesinde ve hamdin bu ismin mazmun ve muktezâsına uygun düşmesinde Cenâb-ı Hakk’ın ilahlığı, rabliği, mâlikliği, rahmanlığı cihetinden hamde lââyık olduğuna; diğer bir ifâdeyle O’nun hamde lââyık bir ilah, hamde lââyık bir rab, hamde lââyık bir rahman, hamde lââyık bir melik olduğuna dair işâret vardır.”⁴⁰¹

■ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

Bir diğer soru, ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ âyetinde niçin (نَعْبُدُ) ve (نَسْتَعِينُ)’nün mefulleri öne alınmıştır? Eğer (نَعْبُدُكَ وَ نَسْتَعِينُكَ) denilmiş olsaydı, anlatımda nasıl bir değişiklik ortaya çıkacaktı? şeklindedir.

Kuşkusuz (نَعْبُدُكَ وَ نَسْتَعِينُكَ) denmiş olsaydı, başkasına ibâdet etmenin ve başkasından yardım istemenin reddedildiği ifâde edilmiş olmazdı. Bunu bir örnekle

³⁹⁹ Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Hâşiyetü’l-Cürcânî ale’l-Keşşâf*, (Keşşâf kenarında), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1948, I. 45.

⁴⁰⁰ es-Sâmîrî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 41.

⁴⁰¹ İbnü’l-Kayyım, *et-Tefsîru’l-Kayyım*, s. 35.

açıklamak gerekirse (أَكْرَمْتُكَ) ile (إِيَّاكَ أَكْرَمْتُ) arasında şöyle bir fark vardır: (أَكْرَمْتُكَ) muhâtaba ikramda bulunduğumuzu ama başkasına da ikramda bulunmuş olabileceğimizi ifâde ederken (إِيَّاكَ أَكْرَمْتُ) cümlesinde ise başkasına değil, sadece muhâtaba ikramda bulunduğumuz anlamı vardır.⁴⁰²

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾: (نَعْبُدُ) ve (نَسْتَعِينُ) fiillerinin mefulleri ihtisas kastıyla öne alınmıştır. Bunun anlamı, ibâdeti sana mahsus kılarız, yardım istemeyi sana mahsus kılarız. Senden başkasına ibâdet etmeyiz. Senden başkasından yardım istemeyiz, demektir. Çünkü ibâdet ancak Allah için doğru olur. Yardımın ancak Allah’tan istenmesi câizdir. Bu anlam Kur’ân’ın bütünlüğü açısından şu âyetlerce doğrulanmaktadır: “Hayır, [yalnız] Allah’a kulluk etmeli ve [O’na] şükredenlerden olmalısın!” [39. Zümer, 66.]; “De ki: ‘Siz ey [doğru ile eğriden] habersiz olanlar! Allah’tan başkasına kulluk etmemi mi teklif ediyorsunuz?’ ” [39. Zümer, 64.]; “[Ve İbrahim ile ona uyanlar,] ‘Ey Rabbimiz!’ diye yalvardılar, ‘Sana güveniyor ve Sana yöneliyoruz.’ ” [60. Mümtehhine, 4.]; “Ben O’na güvenip dayanıyor ve her zaman, her konuda O’na yöneliyorum!” [11. Hûd, 88.]; “Ve eğer [gerçek] müminler iseniz Allah’a güven duymalısınız!” [5. Mâide, 23.]

■ (إِيَّاكَ)’nin (نَسْتَعِينُ) fiiliyle birlikte tekrar etmesi anlatıma nasıl bir değer katmıştır? Şâyet (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) denmiş olsaydı anlamda nasıl bir değişiklik olurdu?

(إِيَّاكَ)’nin (نَسْتَعِينُ) fiiliyle birlikte tekrar etmesi, yardım istenecek varlığın sadece Allah olduğunu göstermektedir. Eğer (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) denmiş olsaydı, ibâdetin sadece Allah’a mahsus olduğunu ifâde ederdi ama yardım istemenin sadece Allah’a mahsûs olduğunu ifâde etmez, hatta kendisinden yardım istenecek varlığı belirlemiş olmazdı.

Aynı şekilde, tek bir zamirle iktifâ edilmiş olup (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) denseydi, Allah’a ancak ibâdetle yardım istemek birleştirildiği takdirde yaklaşılabileceği, yardım istemek olmaksızın ibâdetin olmayacağı, aynı şekilde ibâdet olmadan da yardım istenemeyeceği anlaşılırdı ki bu doğru değildir.

Bunu da bir örnekle açalım: (إِيَّاكَ أُعْطِيَ وَ أُحْذَرُ) Sadece sana veriyorum ve uyarıyorum dediğimizde, bununla sana vermekle birlikte uyarıyorum. Yani ne

⁴⁰² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 41, 42.

yalnızca veriyorum ne de sadece uyarıyorum, şeklinde anlaşılabileceği gibi, *müstakil olarak vermek* ve *müstakil olarak uyarlamak* şeklinde de anlaşılabilir. Eğer (إِيَّاكَ أُعْطِيَ) demiş olsaydık, *vermek* ile *uyarı* ister birlikte olsun, ister olmasın sadece muhâtabımıza verdiğimiz ve sadece onu uyardığımız anlamına gelecekti.⁴⁰³

Ruhu'l-Meânî'de bu husus şu şekilde îzah edilmiştir: “ (إِيَّاكَ) ’nin tekrarındaki sır şudur: Bu ifâdeyle, *yardım istemek* Allah’a hasredilmiştir. (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ) denmiş olsaydı, yardımın kimden isteneceği belirlenmeksizin yardım talebinde bulunulmuş olacaktı. Şöyle de denmiştir: Eğer (إِيَّاكَ) tek zamire inhisar etmiş olsaydı, her iki durum yani ibâdet ve yardım isteme bir arada olmaksızın Allah’a yaklaşılamayacağı tevehhüm edilirdi ki bu vâkıyanın hilâfına bir durumdur.”⁴⁰⁴

(إِيَّاكَ) ’nin tekrar edilmesi, anlatıma hazfinde olmayan bir önem ve güç katmıştır. İbnü'l-Kayyım’ın bu meyandaki tespitleri oldukça önemlidir: “Böyle olması iktizâ ettiği için zaminin tekrarında, hazfinde olmayan bir durum vardır. Meselâ bir krala hitâben (إِيَّاكَ أُحِبُّ وَ إِيَّاكَ أَخَافُ) sözünde, sevgi ve korkunun kralın zâtına tahsisi söz konusudur. Bu tahsis, (إِيَّاكَ أُحِبُّ وَ أَخَافُ) sözünde yoktur.”⁴⁰⁵

■ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ifâdesinde yardım istemenin hangi konuda olacağı niçin belirtilmemiş ve meselâ, ibâdet konusunda ya da itaat vb. konularda yardım istiyoruz denmemiştir?

Yardım istemenin böyle genel olarak kullanılması, insanın istediği her şeyi içine almak irade edildiği içindir. Cenâb-ı Hak yardım istemeyi herhangi bir şeye tahsis etmemiştir: Kul, Rabbinden ibâdet, zafer, rızık, işlerin kolaylaştırılması, ihtiyaçlarının karşılanması gibi konularda yardım ister. Kısaca, *yardım isteme* ifâde bakımından, din ve dünya işlerine dair her konuyu içine alabilecek genişliktedir.⁴⁰⁶

Yardım isteme, ibâdet ve itaate tahsis edilmiş olsaydı, başka konularda yardım isteme durumu belirsiz kalırdı. *Ruhu'l-Meânî*'de şöyle denilmiştir: “*Yardım istemenin genel olarak kullanılmasıdaki sır, anlatımın her konuda yardım istemeyi kapsamaması içindir. Burada hazfe gidilmesi, (فُلَانٌ يُعْطَى) sözünde olduğu gibi, umuma*

⁴⁰³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 42.

⁴⁰⁴ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 150.

⁴⁰⁵ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, s. 68, 69.

⁴⁰⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 43. Krş. Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, I. 22.

delâlet etmesi içindir. Şâyet kastedilen, ibâdeti edâ konusunda bir yardım olmuş olsaydı, diğer konularda yardım istemek belirsiz kalmış olurdu.”⁴⁰⁷

■ Diğer taraftan, ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ derken niçin birinci çoğul şahıs kullanılmıştır da, (أَعْبُدُ) ve (أَسْتَعِينُ) şeklinde birinci tekil şahıs kullanılmamıştır?

Burada bir anlamda İslâm'da cemaatin önemine işaret edilmek istenmiştir. İslâm dîni bireyi önceleyen bir din değildir. İslâm dîninde cemaate ilişkin pek çok tezâhür vardır. Örneğin, cemaatle namaz. Namazın her rekâtında tekrar eden bu sûrede cemaatin önemine, نَعْبُدُ - نَسْتَعِينُ - اِهْدِنَا kelimeleriyle işaret vardır.⁴⁰⁸

Bu konuda Râzî şu tespitite bulunur: “Çoğul formu kullanılması, insanın namazı cemaatle kılmasının evlâ olduğuna dikkat çekmek içindir. Ayrıca kul (إِيَّاكَ أَعْبُدُ) demiş olsaydı, sûreyi okuyan sadece kendi ibâdetini belirtmiş olacaktı. Hâlbuki ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ demekle bütün müminlerin ibâdetine yer vermiş oldu. Böylece birey, Müslümanların meselelerini düzeltmesi için çaba sarf etmiş oldu.”⁴⁰⁹

Şeyhü'l-İslâm İbn Kemal (ö.1534), kelimenin tekil formunda (أَعْبُدُ) tekebbür işâr eden bir anlam, çoğul formunda (نَعْبُدُ) ise ibâdet ve itaat makâmına uygun tevâzu anlamı olduğunu söyler.⁴¹⁰

Fethu'l-Kadir'de ise şöyle denmiştir: “Fiillerin çoğul kullanılması, duâ edenin kendisinden ve diğer kullardan haber vermek kastıyladır. Şöyle denmiştir: Makam büyük olunca duâ eden şahıs kendisini kusurlu bulduğu, küçük gördüğü için tekil formda kullanmamıştır. Çoğul olarak kullanılması, kendine saygı anlamında olmayıp, tevâzu amaçlıdır.”⁴¹¹

■ İbâdetin yardım istemekle beraber zikredilmesinin sebebi nedir? Bunun anlama kattığı değer nedir?

İbâdetin yardım istemekle birlikte zikredilmesi, insanın ibâdetini Allah'ın inâyet ve tevîki olmadan yapamayacağını, Allah'a tevekkül olmadan ibâdetle yükselmenin mümkün olmadığını göstermek içindir. Bu, Allah yardım etmediği

⁴⁰⁷ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 151.

⁴⁰⁸ es-Sâmîrî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 43, 44.

⁴⁰⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I. 200. Krş. Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, I. 22.

⁴¹⁰ İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Rasâilu İbn Kemal*, (Nşr. Ahmed Cevdet), İkdâm Matbaası, Dâru'l-Hılâfeti'l-Aliyye 1316, I. 12.

⁴¹¹ eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I. 22, 23.

takdirde, bu ağır emaneti taşımanın aczini ikrârdır. Allah’tan yardım istemek, insanın gurur ve kibrinin ilacıdır. Gurur ve kibir, öldürücü iki illetir. Bunları beraber zikretmek, kulu Allah’a yaklaştıran şeyle, kulun istediği, ihtiyaç duyduğu şeyi bir araya getirmek demektir.⁴¹²

■ Söz diziminde *ibâdet* (نَعْبُدُ) niçin *yardım isteme* (نَسْتَعِينُ)’den önce zikredilmiştir? Bunun anlatıma katmak istediği değer nedir? sorusu önem arz etmektedir.

İbâdet insanların ve cinlerin yaratılış sebebidir.⁴¹³ *Yardım isteme*, *ibâdeti* yerine getirme aracıdır. Bu yüzden *ibâdetin* önce zikredilmesi evlâdır. Çünkü gaye araçtan önceliklidir. el-Âlûsî konuya şöyle yaklaşmıştır: “*İbâdet kesinlikle vaciptir. Kul için onu yerine getirmekten başka yol yoktur. Öyle ki insanların ve cinlerin yaratılış sebebi olarak ortaya konmuştur. Bu yüzden daha önce zikredilmeye lâyıktır.*”⁴¹⁴

İbnü’l-Kayyım da benzeri bir açıklama getirir: Fâtîha’da *ibâdetin yardım istemenin önüne alınması*, gayenin vasıtanın önüne alınması bâbındandır. Zira *ibâdet* kulun kendisi için yaratıldığı gaye, yardım isteme ise bunun aracıdır.⁴¹⁵

Bir diğer açıklama ise şu şekildedir: *İbâdet Rabb’in payı ve hakkıdır. Yardım isteme kulun muradıdır. Kulun Rabb’inden bir şey istemedenden önce, Onun rızâsını cezbedecek, icâbetini celbedecek olanı -ki o Allah’a karşı tevâzudur- öne alması tabîîdir. Bu yüzden ibâdeti yerine getirmek, yardım tâlebine karşılık verildiğinin göstergesi olabilir.*⁴¹⁶

■ Sözü’n akışına baktığımız zaman, (إِيَّاهُ نَعْبُدُ وَإِيَّاهُ نَسْتَعِينُ) demek gerektiği hâlde, gâipten muhâtaba geçilmiştir. Belâgatte buna *iltifat* adı verilmektedir. İltifat, muhâtabtan gâibe olabileceği gibi, gâipten muhâtaba yönelik de olabilir.⁴¹⁷

İltifat sanatının genel bir faydasının yanı sıra, makâmın iktizâ ettiği birtakım başka faydaları da vardır. İltifatta gözetilen genel fayda şudur: Konuda bir

⁴¹² ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 24.

⁴¹³ Bkz. 51. *Zâriyât*, 56.

⁴¹⁴ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 147.

⁴¹⁵ İbnü’l-Kayyım, *et-Tefsîru’l-Kayyım*, s. 66.

⁴¹⁶ es-Sâmîrî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 45; el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 147.

⁴¹⁷ Örnek için bkz. 10. *Yûnus*, 22.

anlatımdan diğerine geçilmesi, yeknesâk (tekdüze) bir anlatıma göre muhâtabın konuya karşı dikkatini çok daha güzel çeker ve ilgisini çok daha güzel tazeler.⁴¹⁸

Makâmın gerektirdiği faydaların ne olduğuna Zemahşerî şu cümlelerle temas eder: “Övgüye lâıyk olanı zikredip bu yüce sıfatları onda gerçekleştiren ilim şanı yüce olana, övgüye lâıyk olana taalluk eder. Bu sıfatlarla temâyüz eden zâta hitap edilerek şöyle denilir: ‘Ey sıfatları bu olan, ibâdet ve yardım istemeyi sana tahsis ediyoruz, senden başkasına ibâdet etmiyoruz, başkasından yardım da istemiyoruz.’ İbâdetin ona âit olduğunu göstermek için, gâipten muhâtaba geçilmiştir.”⁴¹⁹

Bir diğer îzah: Yüce Allah kendisinin âlemlerin Rabbi olduğunu zikredince her zaman ve mekânda hâzır olduğu gâip olmadığı, herkesin Rabbi olduğu muhâtap tarafından bilindi. Cenâb-ı Hakk’ın hâzır olduğu bilinince kendisine muhâtap zamiriyle hitap edildi.⁴²⁰ Ebû Hayyân bunu şöyle bir örnekle açıklar: “Büyük sıfatlarla muttasıf bir şahıstan bahsederken, şahıs yanımızda olduğu hâlde, üçüncü tekil şahıstan bahsediyormuş gibi bahsederiz. Sonra da dönüp (إِيَّاكَ أَقْصِدُ) deriz. Bu hitapta, maksûda ulaşma noktasında, üçüncü tekil şahıs zahirinde olmayan bir letâfet vardır.”⁴²¹ Bir diğer vecih: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾, bir yerde (اهْدِنَا) duâsına giriş kabilindendir. Sonra muhâtabtan bir şeyi istemek, gâipten istemekten daha güçlüdür.⁴²²

Şeyhü’l-İslâm İbn Kemal de buradaki iltifat sanatını makâmın gerektirdiğini belirterek şu tespitte bulunur: “Sûrenin başından buraya kadar ki kısmı övgüdür. Övgünün gıyâben yapılması evlâdır. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾’den îtibâren sonuna kadar ki kısmı ise duadır. Duânın ise huzurda yapılması evlâdır.”⁴²³

Burada Âlûsî’ye âit şu tespiti de vermek gerekir: “Hamd ister gıyâben olsun ister huzûrunda olsun farketmediğine göre, hatta hamd gıyâben daha uygun olduğuna, ibâdete de gâip değil, hâzır olan daha lâıyk olduğuna göre, En’âm Sûresi

⁴¹⁸ ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 24.

⁴¹⁹ ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 23.

⁴²⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 47.

⁴²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 24.

⁴²² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 48.

⁴²³ İbn Kemal Paşa, *Rasâilu İbn Kemal*, I. 11.

76. âyetinde görüldüğü üzere, Yüce Allah hamdi gâip sığasıyla, diğerini de muhâtap sığasıyla ifâde buyurmuş, her birini uygun olan dizgeye koymuştur.”⁴²⁴

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ ■

Bilindiği gibi ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ ifâdesindeki (الهداية) fiili, harf-i cerrle de geçişli olarak kullanılabilirdi. Bu şekilde harf-i cerrsiz geçişli kullanılması anlatıma ne katmıştır?

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ Ayette geçen *hidayet* kelimesinin, *irşât*, *yol göstermek*, *açıklamak* ve *ilham* gibi anlamlara geldiği söylenmiştir.⁴²⁵ (الهداية) fiili doğrudan geçişli olabileceği gibi,⁴²⁶ (إِلَى)⁴²⁷ ve (ل) harf-i cerrleriyle de⁴²⁸ geçişli olabilir. (الهداية) kelimesinin harf-i cerrle geçişli olmasıyla doğrudan geçişli olması arasında şu fark vardır: Kişi doğru yolda değildir, hidâyetle doğru yola erişir, burada fiil harf-i cerrle geçişli olur. Harf-i cerrsiz kullanımı ise doğru yolda olmayıp kendilerine doğru yolun gösterildiği kimseler için kullanıldığı gibi; doğru yolda olduğu hâlde, bunun farkında olmayan kimselerin bu durumu görmelerini sağlamak için de kullanılır.⁴²⁹

Şimdi bu tespiti Kur'an'dan bazı örneklerle temellendirelim. Allah İbrahim (as.)'in doğru yolda olmayan babasına şöyle dediğini nakleder: ﴿ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ﴾ “Ey babacığım, gerçek şu ki, senin hiç haberdâr olmadığın bir bilgi ışığı ulaştı bana; öyleyse bana uy ki seni dosdoğru bir yola çıkarayım.” [19. Meryem, 43.] aynı şekilde münâfıklar hakkında şöyle buyrulmuştur: ﴿ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴾ “ve onları dosdoğru bir yola yöneltirdik.” [4. Nisâ, 68.]

Öte yandan peygamberinin dilinden şöyle buyurmuştur: ﴿ وَمَا لَنَا أَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْنَاكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَلِيلُ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ “Hem, izlediğimiz yolu bize gösteren Allah olduğuna göre, artık nasıl güvenmeyebiliriz ki O’na? Bunun içindir ki, bize çektiydiklerinize mutlaka göğüs gereceğiz; çünkü bir kere Allah’a

⁴²⁴ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 148.

⁴²⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 25.

⁴²⁶ Misaller için bkz. 76. *İnsan*, 3; 48. *Fetih*, 2.

⁴²⁷ Bkz. 26. *Şuarâ*, 52; 79. *Nâziât*, 19.

⁴²⁸ Bkz. 7. *A’raf*, 43.

⁴²⁹ el- Cürçânî, *Hâşiye*, I. 53; el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 152.

güven bağlamış olanlar sonuna kadar O'na güvenmekte devam edeceklerdir!" [14. İbrahim, 12.] Dikkat edilirse söz peygamberlerin yani zâten doğru yolda olan kimselerin ağzından söylenmiştir. Hz. Peygamber'e hitâben de şöyle buyurmuştur: ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيَمُتَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ "...böylece Allah, senin hem geçmişte hem de gelecekteki bütün hatalarına karşı bağışlayıcılığını gösterecek; ve [böylece] bütün nimetlerini sana verecek ve seni dosdoğru bir yola sevk edecektir." [48. Fetih, 2.] Hz. Peygamber doğru yolda olduğu hâlde ﴿وَيَهْدِيكَ﴾ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا denmiştir. Demek ki fiilin doğrudan geçişli hâli, doğru yolda olanlar için de olmayanlar için de kullanılmaktadır. Misal: İki davalının Davud (as.)'un huzûruna gelerek aralarında hükmetmelerini istemeleri, bu tür bir kullanımla ifâde edilmiştir. ﴿وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ "ve [ikimize] dürüstlük yolunu göster." [38. Sâd, 22.]

İbn Kesir, kelimenin Kur'an'daki kullanımıyla ilgili olarak şu tespiti yer vermiştir: " (الهداية) kelimesi, ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ âyetinde olduğu gibi doğrudan geçişli olabilir. O takdirde âyet, 'Bize ilham ver!', 'Bizi muvaffak et!', 'Bizi rızıklandır!' veya 'Bize ver!', anlamına gelir. ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ "ve ona [kötülüğün ve iyiliğin] iki yolunu da göstermedik mi?" [90. Beled, 10.] âyetinde hayır ve şerri açıklamak anlamında kullanılmıştır."

"[Çünkü] ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَنِبْهُ وَهْدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ile kullanılır: (إلى) kelime o, kendisini seçip doğru yola yönelmesini sağlayan (Allah'a), nimetlerinden ötürü her zaman şükranla doluydu." [16. Nahl, 121.]; ﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْتَدُوا إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ "ve hepsini yakıcı ateşin yoluna sürün." [37. Sâffât, 23.] Burada kelime irşât anlamındadır."

﴿وَقَالُوا﴾ "Kelime (ل) ile de kullanılır: Cennet ehlinin şu sözünde olduğu gibi: ﴿بُتُّنُ الْوِغُولِ، بِيْزِي بُو الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا اَنْ هَدَانَا اللّٰهُ﴾ [bahtiyarlığa] erıştiren Allah'a yakışır; çünkü eğer O bize yol göstermeseydi biz asla doğru yolu bulamazdık!" [7. A'raf, 43.]⁴³⁰

Kelimenin kullanımını daha etraflı bir şekilde incelemek için Lisânü'l-Arab'a mürâcaat etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Konuyla ilgili olarak İbn Manzûr şöyle

⁴³⁰ İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, I. 29.

der: “ (هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ وَالْبَيْتَ هِدَايَةً) *Ona yolu, evi târif ettim* demektir. Bu kelimenin Hicaz lehçesindeki kullanımıdır. Diğer lehçelerdeki kullanımı (إِلَى) harf-i cerri ile. İbn Berri (ö.1076) şöyle demiştir: *Yolu târif ettim* anlamında (هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ) ifâdesi kullanılır. İki nesne alır. *Ona yolu gösterdim* anlamında (هَدَيْتُهُ إِلَى الطَّرِيقِ وَالطَّرِيقِ) şeklinde kullanılır. Bir de *ona yolu târif ettim, açıkladım* anlamında, (هَدَيْتُهُ لَهُ الطَّرِيقَ) denilir. Kelimenin *açıklamak* anlamındaki kullanımına bir örnek de Secde Sûresi’nin 26. âyetidir: ﴿ أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴾ [Fakat] onlar, [o hakikati inkâr edenler,] kendilerinden önce gelip geçmiş kaç nesli –bugün yurtlarında dolaşıp durdukları [kaç toplumu]- yok ettiğimizi görüp ders almazlar mı? Bunda elbette açık dersler vardır: hâlâ dinlemezler mi?”⁴³¹ Buna göre, (هَدَاهُ الطَّرِيقَ) demek, *yolu târif ettik* demektir. (هَدَاهُ إِلَى الطَّرِيقِ لِلطَّرِيقِ) ise, *bir kimseyi doğru yola yönlendirmek* demektir.

Görünen o ki, *hidâyet* mertebe mertebedir. Yolunu kaybetmiş kimse yoldan çok uzakta ise kendisine yolu gösterecek bir rehber muhtaçtır. Burada (يَهْدِي إِلَى) kullanılır. Yola ulaşmış ama yolun durumu, yoldaki tehlikeler kısaca yol güvenliği ve yolcunun gereksinim duyacağı şeyler hakkında kendisine bilgi verecek bir rehber muhtaç olan kimse için (هَدَاهُ الطَّرِيقَ) tâbiri kullanılır. Kelimenin *lâmla* kullanılması ise talil için yani olayın gayesini açıklamak içindir. Meselâ, (جِئْتُ لِطَلْبِ الْعِلْمِ) : *İlim talep etmek için geldim* cümlesinde, geliş amacı ilim talebidir.⁴³²

(هَدَى) fiilinin *lâm* harf-i cerri ile, olayın amacını açıklamak için kullanılması da söz konusudur. Yola düşen, yola koyulan kimse, bir amaca ulaşmak ister, onun için yol bizâtihi amaç değildir. Bu durumda *lâm* kullanılır ve (هَدَاهُ لِكَذَا) denilir.⁴³³

İnsan bütün bu *hidâyet* çeşitlerine muhtaçtır. Eğer yolunu kaybetmişse kendisine yolu gösterecek kimseye; eğer yola ulaşmışsa kendisine yolun durumu hakkında bilgi verecek bir rehber; eğer yola koyulmuşsa hedefe ulaşmaya ve yoldan ayrılmamaya muhtaçtır. Bu yüzden Cennet ehli yolu kat edip amaçlarına ulaştıktan sonra şöyle der: ﴿ بُتُّنَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾

⁴³¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (د - د - د) maddesi.

⁴³² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 51.

⁴³³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 51.

övgüler, bizi bu [bahtiyarlığa] erıştiren Allah’a yakışır; çünkü eğer O bize yol göstermeseydi biz asla doğru yolu bulamazdık!” [7. A‘raf, 43.]⁴³⁴

Nitekim Kur’an’da (هَدَاهُ لَصِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) yahut (هَدَاهُ لِسَبِيلٍ مُسْتَقِيمٍ) şeklinde, (هَدَى)’nın (السَّبِيل) ya da (الصِّرَاط) kelimesiyle birlikte kullanıldığını görmeyiz. Çünkü yol amaç değil, amaca ulaştıran araçtır. Onun için talep edilmesi başka bir şey sebebiyledir. Bundan dolaydır ki (هَدَاهُ الصِّرَاط) – (هَدَاهُ إِلَى الصِّرَاط) denilir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَّا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ ۖ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Birçok insan, [sana] teslim olmak sûretiyle [ey Muhammed], sana bir lütufta bulunduklarını zannederler. De ki: ‘Teslimiyetinizi bana bir lütuף olarak görmeyin: hayır, tersine size iman yolunu göstermek sûretiyle Allah size lütufta bulunmuştur; eğer sözünüzde samimi iseniz!’ ” [49. Hucurât, 17.] Âyette iman araç hâline getirilmiştir. (الإِيمَان) , (أَمَن) kökünden gelip nefsin huzûra ermesidir. İnsanı en çok zorlayan, can güvenliğini kaybetmesidir. Ona ulaşmak en büyük gayedir. Örnek: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [10. Yûnus, 35.] Bu tür âyetlerin hiçbirinde lâmla (السَّبِيل) vs. beraber zikredilerek kullanılmamıştır.⁴³⁵ Bu ve benzer âyetlerde zikredilenlerin hepsi (iman, hak, nur, cennet) amaçtır. Bu yüzden beraberinde lâm kullanılmıştır.⁴³⁶

Kur’an’daki kullanıma bakıldığında, hidâyetin bu türlüşü Cenâb-ı Hakk’ın kendisine yahut Kur’ân’ına tahsis edilmiştir. Bir diğer ifâdeyle Kur’an’da (هَدَاهُ كَذَا) yapısı, sadece Cenâb-ı Hak ya da kitabı için kullanılmıştır. (هَدَاهُ لِكَذَا) yapısı ise hem Allah için hem onun dışındakiler için kullanılmıştır.⁴³⁷ Fakat Kur’an her iki yapıyı, aynı anlama gelecek bir bağlamda kullanmıştır, denebilir. Örneğin ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ ۖ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ “...ki onunla Allah, kendi rızasını arayan herkese kurtuluşa götüren yolları gösterir, rahmetiyle onları karanlığın derinliklerinden aydınlığa çıkarır ve dosdoğru bir yola yöneltir.”

⁴³⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 51.

⁴³⁵ Diğer örnekler için bkz. 17. *İsrâ*, 9; 7. *A‘raf*, 43; 24. *Nûr*, 35.

⁴³⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 51, 52.

⁴³⁷ Bkz. 42. *Şûra*, 52; 19. *Meryem*, 43.

[5. Mâide, 16.] Âyette fiil birincisinde doğrudan nesne almış, ikincisinde ise (إلی) ile nesne almıştır.⁴³⁸

Sâmirrâî'ye göre bu kullanımlar aynı anlamda değildir. Ortada bunu gerektirecek bir durum vardır. Âyetin birinci bölümünde *Allah'ın rızasını arayanlar* yoldan çıkmış değildirler, tam aksine yoldadırlar. Öyleyse kendilerini yola ulaştıracak birine değil de gidecekleri yolu târif edecek birine muhtaçtırlar. Âyetin ikinci kısmında yer alan, *karanlığın derinliklerinde* olanlar ise, kendilerini buradan çıkartacak, kendisine yolu gösterecek, yola ulaştıracak birisine muhtaçtır. Çünkü kendisi doğru yolda değildir. Kısaca her ifâde yerli yerince kullanılmıştır.⁴³⁹

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ sözüne geri dönersek; (الهداية) kelimesi, aynı anda birkaç anlamı kendisinde toplamak için harf-i cerrle değil de doğrudan geçişli yapılmıştır. Harf-i cerrsiz kullanımının her iki kesim; hem doğru yolda olanlar hem de olmayanlar için olduğunu belirtmiştik. Burada doğru yolda olan kimse, yolun durumunu kendisine tanıtmaması, göstermesi için talepte bulunmaktadır; sapmış olansa doğru yola gelmek için...⁴⁴⁰

Bu hidâyet talebinde bulunan kesim, muvahhid kimselerden oluşuyorsa, yukarıda geçen anlama ilâveten, *doğru yolda sürekli kalma, sâbit olma isteği* anlamına da gelir ki Muhammed Sûresi 17. âyetinde bu durum açıkça ifâde edilir: ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَابَهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ “Doğru yola ulaşanlara gelince, Allah, onların [kendi] rehberliği[ne uyma arzu ve yetenekleri]ni çoğaltır ve Allah’a karşı sorumluluk bilinçlerinin derinleşmesini sağlar.”⁴⁴¹ Kul, her an ve her durumda kendisini hidâyette sâbit kılması, derinleştirmesi, hidâyetini artırması ve dâim kılması için Allah’a muhtaçtır.⁴⁴²

Buna göre ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ âyetinin anlamı; bize doğru yolu târif et ve yoldan saptığımız zaman güzel bir şekilde bizi doğru yola geri çevir, bizi hidâyette sâbit kıl ve hidâyetimizi artır, şeklindedir.⁴⁴³

⁴³⁸ Diğer bir örnek için bkz. 10. Yunus, 35.

⁴³⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 53.

⁴⁴⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 53.

⁴⁴¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 53.

⁴⁴² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 30.

⁴⁴³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 55. *el-Bahru'l-Muhîr*'te şu açıklamaya yer verilmiştir: “Bu cümlelerin anlamı, sürekli olarak kendilerine nimet verilenlerin yolunu göstermesini talep etmektir.

Ruhu'l-Meânî'de şu açıklamaya yer verilmiştir: “ (اِهْدِنَا)’nın anlamı konusunda muhakkikler bazı yaklaşımlar sergilemişlerdir:

1- Şüphelerin ayağımızı kaydırmaması için bizi dinde sabitkadem kıl, demektir. Nitekim Kur'an'da ilimde derinleşmiş kimselerin şu şekilde dua ettikleri nakledilir: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ “Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi hakikatten (bir daha) saptırma.” [3. Âlü İmrân, 8.] Hz. Peygamber'in duasında da aynı gerçek vurgulanmıştır: ‘Ey kalpleri evirip çeviren Allah, kalplerimizi dininde sabit kıl!’

2- Bize daha fazla hidâyet ver, demektir. Nitekim âyette şöyle buyrulmuştur: ﴿ وَالَّذِي اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآثَامًا تَقْوَاهُمْ ﴾ “Doğru yola ulaşanlara gelince, Allah, onların [kendi] rehberliği[ne uyma arzu ve yetenekleri]ni çoğaltır ve Allah’a karşı sorumluluk bilinçlerinin derinleşmesini sağlar.” [47. Muhammed, 17.]

3- Hidâyet, karşılık, mükâfat demektir. Nitekim bir diğer âyette bu durum şu şekilde dile getirilmiştir: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ﴾ “[Ama], doğrusu, imana erişip doğru ve yararlı işler yapanlara gelince, Rableri **imanlarından dolayı** onları doğru yola eriştirmektedir.” [10. Yûnus, 9.]

4- Geçmişte olduğu gibi, gelecekte de bize hakkı göster demektir.”⁴⁴⁴

■ Burada şu soru akla gelebilir: Niçin ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ de olduğu gibi nesne zamiri öne alınarak (إِيَّاْنَا اِهْدِ) denilmemiştir?

Burada nesne zamirinin öne alınması doğru olmaz; çünkü hidâyetin sadece belirli kimseler için talep edilmesi doğru değildir. Bir diğer ifâdeyle, (إِيَّاْنَا اِهْدِ) demek, *yalnızca bizi hidâyete erdir, başkasını değil* demektir ki bu doğru değildir.⁴⁴⁵

■ Âyette niçin (اِهْدِنِي) değil de (اِهْدِنَا) denilmiştir?

1- Çoğul formu ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ sözüne uygun düşmüştür. “Konuşmacı, kendisinin ve beraberindekilerin Allah’a ibâdet edip O’ndan yardım istediğini haber verince Allah’tan kendisine ve beraberindekilere doğru yolu göstermesini ister.

Çünkü Allah’a hamd eden, kendisinin ona ibâdet ettiğini ve ondan yardım istediğini haber veren kimse zaten hidâyete ermiş demektir. Ama Allah’tan bu durumun devam etmesini ister.” Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, I. 28.

⁴⁴⁴ el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I. 155.

⁴⁴⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 55, 56.

Çünkü doğru yolun gösterilmesi sâyesinde yaptıkları ibâdetler kabûle şâyan olur. Dikkat edilirse maksûduna ulaştıracak yola ulaşamayan, maksadına ulaşamaz.”⁴⁴⁶

Râzî bu bağlamda şu açıklamayı yapar: “Sanki kul şöyle der; ‘Rasulü’nün *Birlikte rahmet, ayrılıkta azâp var.*⁴⁴⁷ dediğini duydum. O yüzden hamd etmek istediğimde her türlü hamdi zikrettim ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ dedim. İbâdeti dile getirdiğimde herkesin ibâdetini dile getirdim ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ dedim. Yardım istemeyi dile getirdiğimde herkesin talebini dile getirdim ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ dedim. Şüphesiz, senden hidâyet talep ettiğimde herkes için talep ettim ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ dedim. Senden sâilihler uymayı talep ettiğimde bütününe uymayı talep ettim ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ dedim. Reddedilen kesimden uzaklaşmayı talep ettiğimde tamamından uzaklaşmayı talep ettim ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ dedim.”⁴⁴⁸

2- “Duâ daha umûmi olduğu zaman, kabul edilmeye daha yakın olur.”⁴⁴⁹

3- “Bu ifâdede inanan kimsenin kendisi için istediğini başkaları için de istemesi söz konusudur. Böylece nefisteki bencillik kiri, tek olma temâyülû hayırla yıkanmış ve Müslümanlar arasında yardımlaşma sevgisi yaygınlaşmış olur.”⁴⁵⁰

4- “Fertler arasında cemaat ruhu yaygınlaştırmak.”⁴⁵¹

5- “Hidâyette birleşmek güç demektir. Doğru yolda yürüyenlerin çokluğu, tek başına olmanın aksine ünsiyet oluşturur, yolda karşılaşılması muhtemel zorlukları kolaylaştırır. Yolda tek başına olmak, beraberinde yalnızlık ve bıkkınlık getirir. İnsan yanında yol arkadaşları olduğu zaman yalnızlık hissetmez. Yolcu sayısı ne kadar çok olursa güvenlik o kadar yaygın, huzur o denli derinleşmiş olur. Yolcu tek başına olduğu zaman, yalnızlık hissedebilir. Zayıf düşebilir, yolda kalabilir. Kurtlara yem olabilir. Allah toplulukla beraberdir; kurt, sürüden ayrı düşen koyunu yer.”⁴⁵²

⁴⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 28.

⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 278.

⁴⁴⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 207, 208.

⁴⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, I. 207.

⁴⁵⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

“Gerçek hayattaki yollar için husûle gelen bu durum, prensip ve değerler yolunda da bire bir aynıdır. Hatta ikincisinden daha ön planda ve daha önemlidir.”⁴⁵³

Sonra, diğer bir açıdan ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ sözünü sûrenin başı, ortası ve sonuyla nasıl irtibatlı hâle getirdiğine bakmak gerekir. Âyet sûrenin başında yer alan ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Zira (رَبِّ)’in bir anlamı da mürebbî demektir. Mürebbînin en öncelikli görevi doğru yolu göstermektir.⁴⁵⁴

﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü Allah kime doğru yolu göstermişse ona merhamet etmiş demektir. Rahman ve Rahim olan bir varlıktan seni yolda kaybetmiş bir hâlde bırakmamasını istiyorsun. Rahmeti, kendisinden hidâyet ve kurtuluşu isteyen birisini kendi hâline terk etmeyi kabul etmeyecektir.⁴⁵⁵

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ sözüyle de irtibatlıdır. Çünkü ibâdetin, Allah’ın râzı olduğu doğru şekilde yapılması gerekir. Hidâyet ancak Allah’ın doğru yolu göstermesiyle gerçekleşir. Yolunu kaybetmiş bir vaziyetteyken geçerli bir ibâdet yapmak mümkün değildir.⁴⁵⁶

﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü kendisinden hidâyet ve hidâyette sebat talep etmek yardım istemek kabilindendir.⁴⁵⁷

﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü kendilerine nimet verilenler, doğru yolda olanlardır.⁴⁵⁸

Sûrenin sonunda yer alan ﴿ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ sözüyle alâkalıdır.⁴⁵⁹ Çünkü الضَّالِّينَ demek, yolunu kaybetmiş, yanlış yollara sapmış kimse demektir.⁴⁶⁰

■ Anlatımda (الطَّرِيق) ya da (السَّبِيل) kelimelerinin değil de (الصِّرَاط) kelimesinin seçilmesinin sebebi vardır.

(الصِّرَاط) kelimesi kapsamak, kuşatmak anlamını içeren (فِعَال) veznindendir. Bunun anlamı, bütün yolda olanları içine alacak genişlikte olması demektir. (الطَّرِيق)

⁴⁵³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵⁵ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 57.

⁴⁵⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 58.

⁴⁵⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 58.

⁴⁵⁹ (الْهَدَى) (الضَّلَال) ’nin zıddıdır. Kur’an’da böyle olduğuna dair pek çok kullanım vardır. Bkz. *Nahl*, 93; *Bakara*, 26.

⁴⁶⁰ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 58.

ise (فَعِيل) vezninde olup bu anlamı yansıtmamaktadır. Yani (الطَّرِيق) bütün yolda olanları almayabilir, onları taşımayabilir. (السَّبِيل) kelimesi için de benzeri şeyleri söylemek mümkündür.⁴⁶¹

(الصِّرَاط) müfred ve iki yerde mârife, bir yerde mevsûf olarak gelmiştir: Mârife olarak gelmesi birinde harf-i târifle diğerinde izâfetledir. Mevsûf olarak gelmesi ise ortada tek bir yol olduğunu, başka yol olmadığını göstermek içindir. Çünkü iki nokta arasından sadece bir doğru geçer. ﴿ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ İslâm yolu, Allah'ın dini demektir. *Doğru*, şeklinde tavsif edilmesi ise yolların en kısası, en yakını olduğu, yolcuya zor olmadığını, başka yolların ise eğri bükürü olup maksada götürmeyeceğini göstermek içindir.⁴⁶²

Yolda olmaktan maksat, âyette de belirtildiği gibi,⁴⁶³ Allah'a ulaşmaktır. Allah'a ulaşmaktan maksat O'nun rızasına ulaşmaktır.⁴⁶⁴

Râzî âyetteki anlatımı geometrik bir postulat ile bağlantı kurarak şöyle der: “Geometri ile uğraşanlar, doğrunun iki noktayı birleştiren en kısa çizgi olduğunu söylemişlerdir. Buna göre doğru bütün eğri çizgilerden daha kısadır. Binâenaleyh, kul birkaç bakımdan ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ demiştir:

Birincisi: Sırât-ı müstakîm, en yakın ve en kısa yoldur. Ben âcizim, benim âcizliğime ancak dosdoğru yol uygun olur.

İkincisi: Dosdoğru olan bir tektir. Onun dışındakiler ise birbirine benzeyen bir sürü eğri yanlış yollardır. Bu sebeple yollar birbirine karışır. Ama dosdoğru yola gelince o başkasına benzemez. Böylece de bu yol, korkulardan ve belâlardan uzak olarak en emniyetli yol olur.

Üçüncüsü: Dosdoğru yol maksada götürür. Eğri yollar ise hedefe götürmez.

Dördüncüsü: Dosdoğru olan değişmez, eğri olansa değişebilir. İşte bu sebeplerden ötürü kul sırât-ı müstakîm istemiştir.”⁴⁶⁵

⁴⁶¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 58.

⁴⁶² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 58, 59.

⁴⁶³ Bkz. *İnsan*, 29.

⁴⁶⁴ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 59.

⁴⁶⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 208.

İbnü'l-Kayyım ise: “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” müfred ve mârife olarak zikredilmiştir. Bu durum kelimenin tayin ve tahsisini ve *yolun* tek bir yol olduğunu ifâde eder. Gazaba uğrayanların ve yoldan sapanların ise *yolları*⁴⁶⁶ olduğundan bahsedilir.”⁴⁶⁷ der.

Kur'an (السَّبِيل) kelimesini hem tekil hem de çoğul olarak kullanırken (الصِّرَاط)'ı sadece tekil olarak kullanmıştır. Bunun sebebi, (الصِّرَاط)'ın (السَّبِيل)'den daha geniş olmasıdır. (الصِّرَاط) yolların (السَّبِيل) kendisine çıktığı yoldur.⁴⁶⁸

Kur'ân-ı Kerim daha sonra bu (الصِّرَاط)'ı açıklamış ve “nimet bahsettiklerinin yoluna; gazab[ına] uğrayanların ve sapkınlarınkine değil!” [1. Fâtiha, 7.] buyurmuştur. Bu yolun, kendilerine nimet bahsettiklerinin, gazap ve sapmadan selamette olanların yolu olduğunu belirtmiştir. Âyette mükellefler Allah karşısındaki konumlarına göre sınıflandırılmıştır. Bunlar, الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ şeklinde ifâdesini bulan hakîkati bildiği hâlde, ona muhalefet edip gereğini yerine getirmeyenlerdir. Diğer sınıf ise hakîkati bilmeyenler olup (الضَّالِّينَ) şeklinde ifâdesini bulmuştur. Çünkü hakîkati bilmeyen yolunu kaybetmiş demektir. Kur'an bu durumu şu âyetle dile getirir: “De ki: ‘Size, yapıp-ettiklerinde en büyük kayba uğrayan kimseleri haber vereyim mi? Bunlar, güzel işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatının peşinde tüm çaba ve koşuşturmaları eğri ve çarpık olan kimselerdir.’ ” [18. Kehf, 103, 104.]⁴⁶⁹

Beydâvî de benzer bir yaklaşım sergiler: “Âyetteki الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ isyankârlardır; (الضَّالِّينَ) ise Allah'ı bilmeyenlerdir.”⁴⁷⁰

Râzî şöyle der: “Bu âyet mükelleflerin üç sınıf olduğunu gösterir:

- a. İtaatkâr olanlar. Bunlara أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ sözüyle işaret edilmiştir.
- b. İsyankâr olanlar. Bunlara da الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ sözüyle işaret edilmiştir.
- c. Allah'ın dinini ve küfrü bilmeyenler. وَلَا الضَّالِّينَ sözüyle de buna işaret edilmiştir.”⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Bkz. En'âm, 153.

⁴⁶⁷ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, s. 14, 15.

⁴⁶⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 60.

⁴⁶⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 60, 61.

⁴⁷⁰ el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 17.

⁴⁷¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 211, 212.

■ Âyet hakkında diğer bir soru da şudur: Âyette makbul kimseler bir grup -ki bunlar Allah'ın nimet verdiği kimselerdir- ret olunan kimseler de kendilerine gazap edilmiş olanlar ve sapıtanlar olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu tasnifteki hikmet nedir?

Allah'ın kendilerine nimetlerini eksiksiz olarak verdiği kimseler, hakîkatin bilgisini hakîkatin bilgisi olduğu için, hayrı da amel etmek için kendilerinde toplayan kimselerdir ki, Cenâb-ı Hakk'ın ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ sözüyle kastedilenler işte bunlardır. Amel şartı ihlâl edilirse bu kimseler fâsık olurlar ve Allah'ın *kendilerine gazap edilenler* dediği kimseler bunlardır: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ “Fakat her kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası, cehennemde kalmak olacaktır. Allah onu mahkûm edecek, lânetleyecek ve onun için korkunç bir azap hazırlayacaktır.” [4. Nisâ, 93.]

﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ “İlim kaydı ihlâl edilirse, bu kimseler Allah'ın ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ “hakikat [terk edildik]ten sonra, geriye sapıklıktan başka ne kalır?” sözünden dolayı yoldan sapan kimselerdir.” [10. Yûnus, 32.]⁴⁷²

İbnü'l-Kayyım şöyle der: “İnsanlar hakîkati bilme ve onunla amel etme noktasında bu üç gruba ayrılır. Çünkü kul ya hakîkati bilir veya onun câhilidir. Hakîkati bilen ya onun gereğiyle amel eder veya ona muhalefet eder. Bu mükelleflere yönelik tasnîfidir. Hakîkati bilip onunla amel edenler, kendilerine nimet verilenlerdir. Hakîkati bilip arzularının peşinden gidenler, kendilerine gazap edilenlerdir. Hakîkatin câhili olanlar, yoldan sapanlardır. ﴿الْمَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ Yoldan sapmış gazap edilenlerdir. Fakat hakîkati bildiği hâlde onunla ameli terk edenleri gazapla tavsif etmek, daha uygun ve yerindedir.”⁴⁷³

Aynı şekilde şu açıklamaya yer verilmiştir: “Kalp hastalığı iki esâsa dayanır; ilmin bozukluğu, niyet/tutum bozukluğu. Bunların sonucu da iki öldürücü hastalıktır: *Yoldan sapmak* ve *gazap*. Açmak gerekirse yoldan sapmak bilgi bozukluğunun sonucudur. Gazap ise niyet bozukluğunun sonucudur. Bu iki hastalık, bütün kalp hastalıklarının temelidir. Doğru yolu göstermek, sapma hastalığının şifasını içerir.”⁴⁷⁴

⁴⁷² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I. 211, 212.

⁴⁷³ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, s. 11.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, s. 46; es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 62.

﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ ■

﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ âyetinde mâzî fiil kullanıldığı hâlde ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ derken neden isim cümlesi kullanılmış ve meselâ ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ ﴾ (غَيْرِ الَّذِينَ غَضَبْتَ عَلَيْهِمْ وَ الَّذِينَ يَضِلُّونَ) denilmemiştir? Bir diğer soru, ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ ﴾ yerine, ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ نُنْعِمُ عَلَيْهِمْ ﴾ denilmiş olsaydı ne değişirdi?

(الإِنْعَام) fiilinin mâzî kullanılması zamanı belirlemek, kendilerine nimet verileden maksadın peygamberler, hakîkatten hiç sapmamış olanlar, hakîkate [hayatlarıyla] şahitlik yapanlar ve dürüst ve erdemli olanlar olduğunu belirtmek içindir.⁴⁷⁵

“(صِرَاطَ الَّذِينَ نُنْعِمُ عَلَيْهِمْ) demiş olsaydı, muzâri fiil daha çok hâli gösterdiği için daha önce geçmiş olan peygamber ve sâlihler göz ardı edilmiş olurdu. Hatta geçmişte kendisine nimet verilenlerden hiçbirini göstermemiş olurdu. Bunun örneği şu cümledir: (أَعْطِنِي مَا أُعْطِيتَ أَمْثَالِي) ‘Bana emsallerime ne verdiysen onu ver!’ veya (أَعْطِنِي مَا تُعْطِنِي أَمْثَالِي) ‘Bana emsallerime ne vereceksen onu ver!’ Birinci cümle daha önce vermiş olduğu, ikinci cümle ise daha önce vermediği hatta bunun ilk defa gerçekleştiği anlamına gelir.”⁴⁷⁶

“Bu durumda öncekilerin yolunun sonrakilerin yolundan farklı olma ihtimâli olacaktır. Hz. Âdem’den kıyâmete kadarki müminler arasında bir devamlılık/bağlantı olmadığını ifâde ederdi. Bu yolun, bizden önceki peygamberlerin ve onlara tâbi olanların yolları olduğu anlaşılmaz; kendilerine nimet verileceklerin durumu verilenlerin durumundan daha aşağı konumda olurdu. Çünkü Allah’ın kendilerine nimet verdiği kimseler içinde kararlılık sâhibi peygamberler, nebiler ve onların takipçileri vardır. Kendilerine nimet verileceklerde ise içlerinde ne bir nebi ne de rasul olacaktı.”⁴⁷⁷

“Sonra, mâzî fiil kullanımı, zaman geçtikçe kendilerine nimet verilenlerin arttığı anlamına da gelir. Hâlbuki (صِرَاطَ الَّذِينَ نُنْعِمُ عَلَيْهِمْ) de durum böyle değildir. Muzâri kullanım geçmişi kapsamadığı için zaman bakımından bir sınırlama

⁴⁷⁵ Konuyla ilgili âyet için bkz. Nisâ, 69.

⁴⁷⁶ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 63, 64.

⁴⁷⁷ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 64.

olabileceği gibi, hidâyete ermiş olanların sayısı bakımından da bir azlık söz konusu olabilirdi.”⁴⁷⁸

■ Zaman bakımından daha kapsamlı olması için ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ifâdesinde isim formu olarak kullanıldığı hâlde, niçin nimet verilenler için (صِرَاطِ) (الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ) şeklinde isim formu kullanılmamıştır?

Kur'an'da her ifâde, alternatifine nispetle, bulunduğu yerde daha ideal ve daha güzeldir. Eğer (الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ) denmiş olsaydı nimet verileni belirtmemiş olurdu. Nimet, bir yerde nimet verenin kadrine göre takdir edilir. Nimet veren, bir arkadaşsa durum farklıdır, prens ya da sultansa daha farklıdır. Bu farklılık, nimetin miktarı ve nimete nâil olanın onurlandırılması yönüyledir. Eğer nimet veren büyük bir varlıksa nimeti de büyük olur. Daha aşağı konumdaysa ona göre olur. Durum onurlandırılma noktasında da aynıdır. Sultan tarafından kendisine nimet verilen kimsenin nâil olduğu şerefle, sıradan bir kimse tarafından onurlandırılan kimsenin nâil olduğu şeref aynı değildir.⁴⁷⁹

(الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ) ifâdesindeki onurlandırma ve nimetin büyüklüğü ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ifâdesinde yoktur. Diğer taraftan Allah sürekli olarak nimeti kendisine şerri meçhule nispet etmiş,⁴⁸⁰ bir kişi hariç⁴⁸¹ Kur'an'da nimeti kendisinden başkasına nispet etmemiştir.⁴⁸² Bu açıdan bakıldığında da ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ifâdesi, nimet verenin belirsiz olduğu (الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ) ifâdesinden daha isabetlidir.⁴⁸³

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ifâdesi, “kendilerine gazap edilenlere” gazap edenlerin belli bir kişiyle sınırlandırılmaması; Allah'ın gazabına ve Allah için gazap edenlerin gazabına uğradıklarının bilinmesi için tercih edilmiştir. Öyle ki bu kimseler Kıyâmet Günü'nde en samimi dostlarının, en yakın akrabalarının gazabına uğrayacaklardır.⁴⁸⁴

Kısaca ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ifâdesindeki edilgen yapı, bulunduğu bağlamda alternatif formlarda olmayan bir kapsayıcılığa sâhiptir. Zira kendisinden hidâyet istenen, nimet veren olduğu belirtilen varlığa gazap nispet edilmesi uygun olmaz. Bu

⁴⁷⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 64.

⁴⁷⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 64, 65.

⁴⁸⁰ Örnek için bkz. *Cin*, 10; *İsrâ*, 83.

⁴⁸¹ O kişi de Hz. Peygamber'dir. Bkz. *Ahzâb*, 37.

⁴⁸² Bkz. 4. *Nisâ*, 72; 28. *Kasas*, 17; 43. *Zuhruf*, 59.

⁴⁸³ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 65, 66.

⁴⁸⁴ İlgili âyetler için bkz. 6. *En'âm*, 94; 29. *Ankebût*, 25.

yüzden âyette edilgen çatı kullanılmıştır.⁴⁸⁵ Çünkü makam, Allah'ın ihsanı istendiğinden dolayı itaat ve nezâket makâmıdır. Buna intikam vasfıyla mukâbele etmek uygun olmazdı. Ayrıca edilgen yapının tercih edilmesinin bir sebebi de, yapının sûrenin (الضَّالِّين)'le sona ermesine, mevsûlün mevsûle atfına ve âyet sonundaki ses uyumuna zemin hazırlaması içindir.⁴⁸⁶

Bu bağlamda İbnü'l-Kayyım da benzeri bir yaklaşım sergiler: “Cenâb-ı Hak nimeti kendisine izâfe ettiği hâlde, gazabın fâilini çeşitli sebeplerden dolayı belirtmemiştir. Birincisi: Nimet hayır demektir, gazapsa intikam kabilindendir. Adâlet ve rahmet gazaba galip gelir. Böylece, iki durumdan en mükemmel, en öncelikli ve en güçlü olanını kendisine izâfe etti. Kur'ân'ın iyilik ve nimetleri Allah'a isnad etme, karıştırlarını da hazf etmesi Kur'ân'a mahsus bir tarzıdır.

İkincisi: Allah nimetler konusunda yegânedir. Bu yüzden tek olduğu husus kendisine izâfe edilmiştir. Allah'ın dışında kendisine nimet izâfe edilenler de yok değildir. Bunlara nimetin izâfe edilmesi, sırf o nimete aracı oldukları içindir. Düşmanlarına olan gazabına gelince, bu Allah'la sınırlı olmayıp, melekleri, peygamberleri, velilerini de içine alır. Nitekim ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ sözünde, dostlarının kendisine bu mevzûda muvâfakat etmesi sebebiyle, nimet vermedeki yegâneliğine ve mutlak nimetin yalnızca kendisinden olduğuna (الْمُتَّعَمَّ عَلَيْهِمْ) ifâdesinde olmayan bir işaret vardır.

Üçüncüsü: Gazap edenin belirtilmemesinde, bir nevi, gazaba uğrayanların aşağılanmasına işaret vardır. Nimet verenin belirtilmesinde de -nimete nâil olan açısından- hazfinde olmayan bir onurlandırış vardır. Sultan tarafından onurlandırılmış bir kimse için, ‘Bu şahıs, sultanın kendisine ihsanda bulunduğu, lütufta bulunduğu ve ne istediye verdiği kimsedir.’ ifâdesi, ‘Bu kendisine, ihsanda, bağışta bulunulan kimsedir.’ ifâdesinden daha etkilidir.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Tantâvî, Merhum Muhammed el-Hıdır Huseyn'in bu konuda şöyle dediğini nakleder: “Bu tarz bir ifâdeyle biz kullara Allah'a karşı nasıl bir edep takınmamız gerektiği gösterilmektedir. Her ne kadar hepsi ondan sâdır olsa da, insan ihsan ifâde eden filleri Allah'a isnad etmeli, ama ceza ve bela ifâde eden fiilleri ona isnad etmekten kaçınmalıdır.” Bkz. Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, I. 25.

⁴⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 30; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 160, 161. Konuyla alâkalı Şeyhü'l-İslâm İbn Kemal'in *latif bir nükte* şeklinde tavsif ettiği bir tesbit için bkz. İbn Kemal Paşa, *Rasâilu İbn Kemal*, I. 15.

⁴⁸⁷ İbnü'l-Kayyım, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, s. 12, 13.

Sûrenin sonundaki ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ve ﴿ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ şeklindeki her iki ifâdenin isim olması, sübûta delâlet etmesi içindir. Buna göre, gazap bunların üzerinde dâimi olup, zâil olmaz. Yoldan sapanlar şeklinde tavsifleri de aynı şekilde kalıcı bir vasıftır. Dolayısıyla bu kimseler için herhangi bir hayır ve hidâyet umulmaz. Anlatımda fiil kullanmak sûretiyle, gazap ya da dalâleti belirli bir zamana hasrederek (صِرَاطَ الَّذِينَ غَضِبَ عَلَيْهِمْ وَضَلُّوا) denmemiştir. Bilakis bu vasıf bu kimseler için kıyâmete kadar devam edecektir.⁴⁸⁸

■ Burada dikkat çeken bir diğer husus, ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ âyetinde her iki ifâde arasında (لَا) zikredilmiş, (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ الضَّالِّينَ) denmemiştir.

Şâyet böyle denmiş olsaydı anlam, “gazabına uğrayanların ve sapkınlarınkine değil!” demek olurdu. Yani her iki kesimin yolunu da istemediği anlaşılabileceği gibi; bu iki kesimden sadece birisinin gittiği yolun istenmediği de anlaşılabilirdi. Hâlbuki âyette her iki kesimin yolu da istenilmemektedir.⁴⁸⁹

■ *Gazabına uğrayanlar* niçin *sapkınlardan* önce zikredilmiştir de tersi olmamıştır?

Makam, birkaç açıdan, *gazabına uğrayanların* önce zikredilmesini gerektirmiştir.

Birincisi: *Gazabına uğrayanlar* sapma, suç ve ceza bakımından daha ileri düzeydedirler. Çünkü bu kesim bildiği hâlde inkâr etmektedir. Hâlbuki bilen bilmeyen gibi değildir. Yolunu kaybeden kimse, hakîkati bildiği zaman, hakîkate tâbi olması muhtemeldir. Bu kimsenin hakîkati öğrendiği zaman hakîkate muhalefet edip *gazabına uğrayanlardan* olması da muhtemeldir.

İkincisi: Hadiste *gazabına uğrayanların* Yahudiler, *sapkınların* ise Hristiyanlar olduğu belirtilmiştir.⁴⁹⁰ Yahudiler tarih bakımından daha önce olduğu için *gazabına uğrayanların* önce zikredilmesi uygun olmuştur.

Üçüncüsü: *Gazabına uğrayanlar* sıfatı ilk ortaya çıkan en kadim masiyet olup İblis’in masiyetidir. Bilindiği gibi İblis hakîkati bildiği hâlde, Rabbine isyan etmiş,

⁴⁸⁸ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 67, 68.

⁴⁸⁹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 68.

⁴⁹⁰ et-Tirmizî, (*Tefsîr*), 2.

emrine karşı gelmiştir. Bunun üzerine Allah kendisine gazap edip, lanet etmiştir. Sonra İblis insanoğlunu yoldan saptıracağına dair kendi kendine söz vermiştir: ﴿ وَلَا ضَلَالَتَهُمْ وَلَا مَلِيَّتَهُمْ ﴾ “Onları saptıracağım ve boş hevesler, özlemler ile dolduracağım...” [4. Nisâ, 119.] Bütün bunlardan dolayı ilk günahın önce zikredilmesi, ardından da İblis’in kendine verdiği söz olan *saptırma* eylemi gelmiştir.

Dördüncüsü: Bu sıfat yani *gazabına uğrayanlar* sıfatı yeryüzünde işlenen ilk günahdır: Âdemoğlu’nun kardeşini kasten öldürme günahıdır. Bu yüzden söze ilk olarak onunla başlanmıştır.

Beşincisi: ﴿ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾, ﴿ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ifâdesinin mukâbilidir, ﴿ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾’in değil! Dolayısıyla ﴿ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾’in ﴿ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ ifâdesinden yani mukâbili olan ifâdeden sonra gelmesi uygun düşmüştür.

Altıncısı: ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ifâdesi, sûrenin başlangıcı ve devamına uygundur. Zira Allah’a hamd eden, ibâdet ve yardım istemek sûretiyle ona özgü sıfatları bilen kimse, ayağı kaydığı zaman, *gazabına uğrayanlar* sınıfına girer. Çünkü bilmekte ve muhalefet etmektedir. Münâsip olanı kişinin bundan sonra, Allah’tan, الضَّالِّينَ sınıfından önce, bu kesimden yani kendilerine gazap edilenlerden olmamayı istemesidir. Hamdi müteâkip âyetlerde ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ denilerek Allah’tan hidâyet talep edilmiş olması, gazaba uğrayanlardan uzak durmayı talebe uygun düşmüştür.

Yedincisi: Âyet sonlarındaki ses uyumuna uygun olduğu için böyle gelmiştir.⁴⁹¹

﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ifâdesi, ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ifâdesiyle de uyumludur. Hamd herhangi bir zaman ve muayyen bir fâille mukayyet olmayan, mutlak bir ifâdedir. Süreklilik ve devam ifâde eder. ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ ifâdesi de aynı şekilde böyledir.

Son olarak, Sâmirrâî’nin de isâbetle kaydettiği gibi, Allah’a hamd etmeyen kimse O’nun gazabına uğramış ve sapmıştır. Aslında Allah’ın âlemlerin Rabbi olduğunu ikrâr etmeyen kimse, bir yerde O’nun gazabına uğramış ve sapmış

⁴⁹¹ es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 68, 70. Benzer bir yorum için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I. 30. Farklı bir yorum için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I. 196.

demektir. Rahmeti kendisine ulaşmayan kimse, O'nun gazabına uğramış ve sapmış demektir. *Karşılık Günü*'ne, Allah'ın bu günün mâliki olduğuna iman etmeyen kimse, O'nun gazabına uğramış ve sapmış demektir. İbâdeti ve yardım istemeyi Allah'a mahsûs kılmayan kimse, O'nun gazabına uğramış ve sapmış demektir. Doğru yola, kendilerine nimet verilenlerin yoluna ulaşmayan kimse, O'nun gazabına uğramış ve sapmış demektir. Bütün bunlar dikkate alındığında görülecektir ki sûredeki bu bağlantılar gerçekten çok yönlü ve girift bağlantılardır.⁴⁹²

Analiz sonunda anlamın yüzeysel yapısından katmanlarına inme ve anlamı adeta tek boyutuyla değil üç boyutuyla görme imkânı bulduk. Aynı şekilde anlatımdaki vurgunun yönünü belirlemek sûretiyle âyetlerdeki anlam akışını tâkip etme imkânı bulduk..

Buna göre analizden anlama ve anlatımın estetik ve etki boyutuna dair bazı çıkarımlarda bulunabiliriz:

1. Anlatımın Anlam Boyutuna Yönelik Çıkarımlar

■ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ derken işlerimize *başkasının ismiyle değil, yalnızca Allah'ın ismiyle başlarız* vurgusunu yapmaktayız. Yardım ve teberrükün Yüce Allah'ın sadece zâtıyla değil adıyla da hâsıl olacağını öğrenmiş olmaktayız. Besmeledeki kelime ve yapısal düzeydeki tercihlerin insana kendisini, emniyet, rahmet, barış, huzur, inâyet ve koruma içinde hissetmesini sağladığını görmekteyiz.

■ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ söz diziminden Allah'ın hay/diri olduğunu, güzel sıfatlar ve fiillere sâhip olduğunu anlıyor ve bu özellikleri ve ihsânından dolayı da kendisine *hamd* edilmesi gerektiğini öğreniyoruz. Bu yapıyla, Allah'a hamdin kesintisiz ve bir özne ya da zamanla sınırlanmayan bir keyfiyette olduğunun keza Allah'ın -farz-ı muhal- bize bir iyiliği, ihsânı olmasa bile övgüye layık olduğunun anlatılmak istendiğini kavırıyoruz. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ demekle, bildiğiniz şekliyle ve her neviyle hamdin Allah'a mahsus olduğunu ifâde etmekte, Yüce Allah'ın zâtıyla olduğu gibi sıfat(lar)ıyla da hamde layık olduğunu idrak etmekteyiz.

⁴⁹² es-Sâmirrâî, *Lemesât Beyâniyye*, s. 70, 71.

■ ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

Terkip bu şekliyle rahmet vasfının sâbit ve yinelenen bir keyfiyet arz ettiğini gösteriyor. Eğitim hayatımızla ilgili olarak, eğitimci ve otorite konumunda olan kimselerin merhametli olması gerektiğine, terbiye ettiği, emri altında çalıştırdığı varlıklara karşı katı olmaması gerektiğine dair bir işâret olduğunu anlıyoruz.

■ ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾

Âyetteki söz dizimi ve tercihlerden hareketle Yüce Allah'ın hem bu dünyâda hem de âhirette hükümler bir melik olduğunu, o gün var olan ve gerçekleşecek olan her şeyin tek hâkimi olacağını ifâde ettiğini anlamaktayız. *Karşılık Günü* kavramının, ilk yaratılıştan ebediyete kadar kıyâmetin bütün ahvâlini içine aldığını ve o gün her fiile en uygun/âdil karşılığın verileceğini görmekteyiz.

Kuşkusuz *Karşılık Günü*'nde yegâne söz sâhibi olan bir varlık, amellerin işlendiği zaman diliminin de sâhibi olacaktır. Aksi takdirde hâkimi olmadığı bir şeyin mükâfat ve cezasını vermesi de söz konusu olmaz.

■ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

Âyetteki vurguyla Allah'tan başkasına ibâdet etmenin ve Ondan başkasından yardım istemenin reddedildiği görüyoruz. Aynı şekilde Ona kulluğumuzu arz ederken bunu sadece kendi adımıza değil, tüm Müslümanlar adına yapmamız istendiğini öğreniyoruz. Dünya yahut âhiretle ilgili her konuya dair kendisinden yardım isteyebileceğimizi, onun yardımı olmadan ibâdet de muvaffak olamayacağımızı anlıyoruz. Yaratılış amacımızın ibâdet, bunu gerçekleştirme aracımızın ise Allah'tan yardım istemek olduğunu kavriyoruz.

■ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

Âyetiyle Allah'tan bize doğru yolu târif etmesini ve yoldan saptığımız zaman, güzel bir şekilde bizi doğru yola geri çevirmesini, bizi hidâyette sabit kılıp ve hidâyetimizi artırmasını istemekteyiz. Kulluğumuzu arzda olduğu gibi, hidâyet talebinde bulunurken de bunu sadece kendi adımıza değil, bütün Müslümanlar adına istemekteyiz. Burada Râzî'nin bu bağlamdaki yakarış içerikli açıklamasını tekrar etmek istiyoruz:

“Sanki kul şöyle der; ‘Rasulü’nün *Birlikte rahmet, ayrılıkta azâp var*.⁴⁹³ dediğini duydum. O yüzden hamd etmek istediğimde her türlü hamdi zikrettim ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ dedim. İbâdeti dile getirdiğimde herkesin ibâdetini dile getirdim ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ dedim. Yardım istemeyi dile getirdiğimde herkesin talebini dile getirdim ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ dedim. Şüphesiz, senden hidâyet talep ettiğimde herkes için talep ettim ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ dedim. Senden sâlihlerle uymayı talep ettiğimde bütününe uymayı talep ettim ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ dedim. Reddedilen kesimden uzaklaşmayı talep ettiğimde tamamından uzaklaşmayı talep ettim ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ dedim.”⁴⁹⁴

■ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

Âyet, önceki inananların yoluyla bizim yolumuz arasında bir fark olmadığını; Hz. Âdem’den kıyâmete kadarki müminler arasında bir devamlılık/bağlantı olduğunu göstermektedir. Bu yolun, bizden önceki peygamberlerin ve onlara tâbi olanların yolu olduğunu; her ne kadar daha öncekiler içinde kararlılık sâhibi peygamberler, nebiler ve onların tâkipçileri olsa da bundan sonra kendilerine nimet verilecek olanların durumunun öncekilerden aşağı olmadığı anlatılmaktadır.

İnsanların hakîkat karşısında sergiledikleri tutum ve davranışa göre nasıl bir kategori oluşturdıklarını da görmekteyiz: Hakîkat karşısında insanlar iki gruba ayrılır. Hakîkati bilenler ve bilmeyenler. Hakîkati bilmeyenler, bu bilgisizlikleri yüzünden doğru yoldan *saparlar*. Hakîkati bilenler de onun gereğini yerine getirip getirmemeleri yönüyle ikiye ayrılırlar: Gereğini yerine getirip onunla amel edenler *kendilerine nimet verilenlerdir*. Hakîkati bildiği hâlde gereğini yerine getirmeyenler *de kendilerine gazap edilenlerdir*.

Gazaba uğrayanların, sadece belli bir varlığın gazabına uğramayacaklarını, Allah için gazap edenlerin gazabına da uğrayacaklarını görmekteyiz.

⁴⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 278.

⁴⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I. 207, 208.

2. Anlatımın İç Bütünlüğü ve Etki Boyutuna Yönelik Çıkarımlar

■ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

(بِسْمِ اللَّهِ) ile verilmek istenen anlam, alternatif üslûp varyantı diyebileceğimiz بالله'ye göre çok daha etkilidir. Mevcut yapının tercih edilmesi, alternatiflerinin tercih edilmesi hâlinde ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların önüne geçmiştir.

■ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

Hamd kavramının alternatifi olabilecek diğer kavramlardan en önemli farkı; *hamd* kavramı tâzim, saygı ve sevgi gibi anlamları da kendisinde bulundururken, diğerlerinde bunların bulunmamasıdır. Bu sebeple bulunduğu bağlam ve oluşturması beklenen etki îtibârîyle *hamd*in tercih edilmesi, *medih*in tercih edilmesinden daha münâsiptir.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ifâdesi ile hamd edenin kim olduğu bahismevzû edilmeksizin Allah Teâlâ'nın hamde lâayık olduğu ifâde edilmiş olmaktadır. Anlatıma bu mezkûr etkiyi, mevcut yapı içindeki, *istihkak* ifâde eden lâm harfi katmaktadır.

Kendisinden bahsedilen varlık Kâdir-i Mutlak bir varlık olduğuna göre Ona yapılacak *hamd*in, kesintisiz ve bir özne ya da zamanla sınırlanmamış olması gerekir. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ifâdesi de belirli bir zamanla ya da özneye sınırlanmış olmayan genel bir ifâdedir. Yapı mevcut şekliyle sınırsızlığı ve kesintisizliği göstermektedir.

■ ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

Âyette sadece (رَحِيم) denmiş olsaydı bunun kendisinin değişmez sıfatı olduğu şeklinde bir algı ortaya çıkabilirdi. Oysaki Allah'ın merhamet göstermeyeceği durumlar da söz konusudur. Eğer sadece (الرَّحْمَنُ) demiş olsaydı bu seferde bu sıfatın kendisinin geçici bir sıfatı olduğu zannedilecek ve ona göre bir tasavvur geliştirilecekti. Dolayısıyla bu sıfatların ikisinin bir aradayken vermiş olduğu anlamı tek başına vermeleri mümkün değildir.

■ ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ kıraati ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ sözündeki rahmete uygun düşmektedir. İnsanlar o gün işlerini sâhiplenecek, kendilerini kollayacak, merhamet edecek bir varlığa daha fazla muhtaç olduğu için, bu kıraat ﴿يَوْمِ الدِّينِ﴾ ifâdesine de

uygun düşmektedir. Ayrıca anlatımda *Karşılık Günü*'nün meydana getirmiş olduğu harareti ve endişeli atmosferi de kırmaktadır.

﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ ifâdesi alternatiflerine göre, ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ifâdesine daha uygundur. Çünkü (الْعَالَمِينَ) ifâdesi kaçınılmaz olarak mükellefleri kapsamaktadır. Ayrıca (الدِّينِ) kelimesinin karşılık, hesap, itaat ve kahır gibi anlamları olduğunu hatırlarsak sûrenin zikrettiği, *kendilerine nimet verilenler, gazap edilip yoldan sapanlar* şeklindeki sınıflar için de daha uygun olduğu görülecektir.

■ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

(إِيَّاكَ)'nin tekrar edilmesi, anlatıma hazfinde olmayan bir önem ve güç katmıştır. İbnü'l-Kayyım'ın bu meyandaki tespitleri oldukça önemlidir: *Zamirin tekrarında, hazfinde olmayan bir durum (etki) vardır.*

(نَعْبُدُ) kelimesinin tekil formunda tekebbür işâr eden bir anlam, çoğul formunda ise ibâdet ve itaat makamına uygun tevazu anlamı vardır.

Âyetteki zamirlerin gaipten muhâtaba geçmesi ile dikkatleri toparlamak gibi bir etki oluşturmak amaçlanmıştır. Öte yandan sûrenin başından buraya kadar ki kısmı övgü olduğu dikkate alınırsa, övgünün gıyâben yapılması evlâdır. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾'den îtibâren sonuna kadar ki kısmı ise duadır. Duanın ise huzurda yapılması evlâdır. Bu da anlatımın estetik boyutu demektir.

■ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

Âyetin, sûrenin başı, ortası ve sonuyla bağlantı içinde olması, anlatımdaki bütünlük boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Âyet sûrenin başında yer alan ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Zira (رَبِّ)'nin bir anlamı da mürebbî demektir. Mürebbînin en öncelikli görevi doğru yolu göstermektir.

﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü Allah kime doğru yolu göstermişse ona merhamet etmiş demektir. Rahman ve Rahim olan bir varlıktan kulunu yolunu kaybetmiş bir hâlde bırakmaması istenmektedir.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ sözüyle de irtibatlıdır. Çünkü ibâdetin, Allah'ın razı olduğu doğru şekilde yapılması gerekir. Hidâyet ancak Allah'ın doğru yolu göstermesiyle gerçekleşir.

﴿وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü kendisinden hidâyet ve hidâyette sebat talep etmek yardım istemek kabilindendir.

﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ sözüyle irtibatlıdır. Çünkü kendilerine nimet verilenler, doğru yolda olanlardır.

Sûrenin sonunda yer alan ﴿وَالضَّالِّينَ﴾ sözüyle alâkalıdır. Çünkü (الضَّالِّينَ) demek, yolunu kaybetmiş, yanlış yollara sapmış kimse demektir.

■ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

Makam, Allah'ın ihsanının istendiği bir makam olduğundan dolayı ﴿غَيْرِ﴾ ifâdesinde edilgen yapı tercih edilmiş; gazap/öfke Allah'a nispet edilmemiştir. Ayrıca edilgen yapının tercih edilmesinin bir sebebi de yapının sûrenin (الضَّالِّينَ)'le sona ermesine, mevsûlün mevsûle atfına ve âyet sonundaki ses uyumuna zemin hazırlaması içindir.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ifâdesiyle de uyumludur. Hamd herhangi bir zaman ve muayyen bir fâille mukayyet olmayan, mutlak bir ifâdedir. Süreklilik ve devam ifâde eder. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ ifâdesi de aynı şekilde böyledir. Bu da anlatımda estetik bir unsur meydana getirmektedir.

SONUÇ

Üslûp kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı *style* olup, Latince kazık yahut yazmak için ucu sivri alet anlamına gelen *stilus* kelimesinden gelmektedir. Kelime XIV. yüzyılın başlarında, “*yazılı metin veya metinler, edebî telif, daha sonraki kullanımlarda söz ya da güfte telifi*” anlamındadır. Metin ve edebî telif anlamının yanı sıra, “*bir yazarın ya da edebî bir grubun ya da dönemin üslûbu, bir yazarın açıklık, etkileyicilik, güzellik vb. açılardan tarzı.*” anlamında kullanılmaya başlanır. XV. yüzyıla gelindiğinde, “*bir şeyi resmi yazıya dökmek için kullanılan biçim, sözcük dizini*” gibi bir anlamla karşımıza çıkar.

XVI. yüzyılın başlarında, “*kitâbe veya efsâne*” anlamı dikkat çeker. Bu yüzyılda konumuz açısından asıl önemli olan anlamı, “*gündelik konuşmalarda muhâtab kişiyle iletişim kurmakta kullanılan söylem, konuşma biçimi*” şeklindeki anlamıdır. Kelime aynı yüzyılın üçüncü çeyreğinde, “*genel anlamda, edebî yapıtların içeriğinden çok biçimine yönelik özellikler. Genelde iyi, güzel üslûp*” şeklinde kullanılır. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, “*belli bir düşüncenin, fikrin ifâde edildiği kelime, ifâde, cümle biçimleri*” anlamında kullanılacaktır.

XVII. yüzyılın ortalarında ise, “*genel anlamda, bir ifâde tarzı ya da inşâdaki hukûkî detay*” anlamında da kullanılır. Üslûbun İngiliz dilindeki bu anlam ve kullanımlarından bir kısmı artık eskimişken diğer bir kısmı XIX. ve XX. yüzyılda da devam etmiştir. Üslûp kelimesinin doğuşu, gelişimi ve yüzyıllara göre kazandığı anlamlar bu şekildedir.

Batı’da üslûp düşünce ve nazariyeleri, kaynak birim/yazar merkezli tanımlar, hedef birim/okur merkezli tanımlar ve söylem/eser merkezli tanımlar olmak üzere şu üç sacayağı üzerine oturmaktadır. **Kaynak birim/yazar merkezli** yaklaşımı benimseyenlere göre üslûp, inşâ sâhibinin, dili kullanım tarzı ve dilin imkânları üzerindeki tasarrufudur. Bir başka tâbirle, belirli bir durumu ifâde amacıyla, belirli dil özellikleri ve unsurlarını seçerek kullanmasıdır.

İkinci sacayağı olan **hedef birim/okur merkezli** yaklaşımda ise metin ya da sözle, metnin muhâtabı arasındaki ilişkinin önemine, muhâtabın konumuna, muhâtabta ortaya çıkan tepki ve bu tepkinin önemine vurgu yapılmıştır. Bu zâviyeden hareketle üslûp, söz dizimine âit bazı unsurları ön plana çıkarmak ve

okurun dikkatini bu unsurlara çekmek sûretiyle okurun hassâsiyeti üzerinde hâkimiyet kuran etkin bir güç olarak tasavvur edilmiştir. Yaklaşımın özü, *okurla metnin ifâde yapısı arasındaki ilişki ve ifâde yapısının okur üzerinde meydana getirdiği etki*, şeklinde özetlenebilir.

Söylem/eser merkezli yaklaşımda ise metni inşâ edenin de metnin muhâtabının da bir tarafa bırakılması gerektiği görüşü ileri sürülmüş, metni bağlam itibâriyle kendine benzer bir metinle karşılaştırmak yahut kıyas etmek sûretiyle metnin bizzat kendisine, tavsîfine ve değerlendirilmesine önem verilmesinin zârureti üzerinde durulmuştur. Sonra, standart dil kullanımını aşan, metne katılan yeni unsurlara ve tercih edilmiş dil özelliklerine bakılmıştır. Bunların ışığında üslûbu, *standart dil kullanımının dışına çıkmak yahut söz konusu standarda yeni ilâve yapmak ya da ortam ve bağlama göre çeşitlilik arz eden dil özelliklerine ilişkin husûsiyetler* şeklinde görmüşlerdir.

Bazı araştırmacılar bu üç yaklaşım arasında ortak bir payda olduğu görüşündedirler. Söz konusu ortak payda, üslûbu, dile âit birtakım imkân ve ihtimaller içinde belirli bir kısmını tercih etmeyi ve buna vurgu yapmayı temel alan dile âit özel bir kullanım olarak kabul etmektir.

Batı'daki üslûba dair bu yaklaşımlar XX. yüzyılın başlarında yerini, adına *stylistics (üslûpbilim)* denen yeni bir disipline bırakmıştır. Bu süreci, retorikten üslûba, üslûptan üslûpbilime giden bir süreç olarak tanımlayabiliriz. Üslûpbilim, edebî metni norma ve zevke dayalı hükümlerden kurtarmayı, edebî olguyu ilmîleştirmeyi, mümkün mertebe izlenime dayalı eleştirel hükümlerden uzak durmayı, kişisel zevke dayalı hükümlerin ötesine geçmeyi ve edebî eserin muhâtap üzerinde ne tür infialler yarattığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Üslûpbilimin zamanla Biçimselci, Anlatımsal, Etkileyici ve Süreçsel Üslûpbilim gibi pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır.

İslâm dünyasında ise İslâm edebiyat tarihinde üslûpla ilgili meseleleri müstakil olarak konu edinen bir kitap olmadığı gibi, belâgatle ilgili eserlerde de bu meseleler belirli bir başlık altında ele alınıp işlenmemiştir! Üslûba ilişkin ipuçlarını belâgat, tenkit ve Kur'ân'ın i'câzını konu edinen eserlerde lafız-anlam, şekil-mazmun veya *nazım* gibi başlıklar altında ve çoğu kere dağınık bir vaziyette

bulabilmekteyiz. Bu bağlamda üslûptan bahseden âlimlerin, üslûba dair açık bir tanımlama getirdiklerini yahut üslûbu oluşturan unsurları detaylı bir şekilde ele aldıklarını söylemek güçtür. Bununla birlikte ortaya koydukları çabaların, yaşadıkları asra göre küçümsenemeyecek boyutta olduğunu da kabul etmek gerekir.

IX. yüzyılda üslûba dair tespitler içinde en mânîdar olanı, İbn Kuteybe (d.828-ö.879)'nin üslûbun Kur'ân'ı anlamadaki fonksiyonuna işâret etmesidir. Ne var ki tespitimize göre, müellifin yaşadığı dönem de dâhil, Klasik İslâm Kültüründe (أساليب) üslûplar denilince, cümle düzeyinde alternatif anlatım teknikleri kastedilmektedir. Bu ise modern anlamda üslûba tekâbül etmediği gibi, onunla bütün bütün alâkasız da değildir. Günümüzdeki anlamıyla üslûp, anlatımın bütününü temel alırken, Klasik Dönemde bahsedilen üslûp(lar) cümleyle sınırlı kalmıştır.

X. asra gelindiğinde Hattâbî (d.931-ö.998) i'câzü'l-Kur'an konusunu işlerken üslûpla amaç ya da konu arasında bağlantı kurar. Ona göre edîbin ele aldığı tema değiştikçe üslûp da değişmiş ve üslûp, söz konusu temanın tabiatına göre şekillenmiştir.

XI. asrın sonlarında yine i'câzü'l-Kur'an bağlamında üslûp konusuna yer veren bir diğer âlimi, Bâkılânî (ö.1013)'yi görürüz. Bâkılânî Kur'ân'ın mucize oluşunu ispat için, indiği dönemdeki edebî türler ve bunların alt kategorileriyle üslûp arasında bağlantı kurmaya çalışır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı, indiği dönemdeki edebî türlerin üslûbuna benzemeyişinden ileri gelmektedir. Müellifin burada kastettiği, hiç kuşkusuz tür/nevi üslûbudur. Üslûp konusunda seleflerinden farklı olarak üslûpla üslûp sâhibinin mizâcî arasındaki ilişkiye işâret eder.

Bâkılânî'nin *bağlam ve kelime seçimi* konusundaki görüşünün XX. yüzyılın Batılı araştırmacılarından Graham Hough'un görüşüyle bire bir örtüştüğünü belirtelim. Aralarındaki tarihî, coğrafi, kültürel ve ideolojik mesâfeye rağmen XI. asırda yaşamış bir âlimle Batılı bir araştırmacının aynı yerde buluşmaları oldukça anlamlıdır. Üstelik iki kültür arasındaki bu tür benzerlikler bir istisna da değildir.

XI. asrın üslûp konusunda özellikle de Kur'an üslûbu konusunda en dikkat çeken ismi, hiç kuşkusuz, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.1078)'dir. Cürcânî bu âlim neredeyse ismiyle özdeş hâle gelen nazım teorisiyle, hem Arap dili belâğati konusunda hem de Kur'ân'ın üslûp teorisi konusunda çığır açmıştır. Cürcânî'ye göre;

“üslûp, nazımın bir nevi ve nazımda bir yoldur”. Nazım, sözün ifâde edilmek istenen anlama uygun olacak şekilde tasarlanmak sûretiyle düzenlenmesidir. Bu durumda nazımda iki unsur bulunmaktadır: “Anlatmak istediğimiz anlam” ve “bu anlamı kendisiyle ifâde ettiğimiz lafızlar”. İfâde etmek istediğimiz anlam değişince kaçınılmaz olarak lafızlar da -unsurları sabit kalarak- dizimi îtibârıyla değişecektir. Cürcânî’nin nazım, üslûp ve bunların dil, sentaks ve belâgatle olan ilişkisine dair görüşlerinin çağdaş yapısalcı ve yenilikçi üslûpbilimcilerin edebiyat eleştirisi ve retoriğe dair görüşleriyle örtüştüğünü belirtelim.

XIII. asırda Hâzım el-Kartâcennî (d.1211-ö.1285), Cürcânî’nin cümle ya da cümle hükmündeki dil birimlerindeki sentaks ilişkilerini temel alan ve cümleyle sınırlı olan nazım incelemesini bir anlamda hapsoldüğü sınırların dışına çıkartmıştır. el-Kartâcennî üslûp anlayışını, bir yönüyle Aristo’nun edebî esere bir bütün olarak bakan yaklaşımından diğer yönüyle Cürcânî’nin nazım anlayışından etkilenerek oluşturmuştur. Müellifin orijinal fikirler serdettiği *Minhâcû’l-Büleğâ*’sı çeşitli sebeplerden dolayı Doğu’da hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Mağrip’te ise halefi İbn Haldun üzerinde etkili olmuştur.

İbn Haldun (d.1332-ö.1406), denilebilir ki üslûbun anlamını dönemine göre en iyi anlayan ve kavramın anlam alanını en ince ve net bir şekilde belirleyen düşünürdür. Tunuslu düşünür, kanaatimizce, üslûbun tanımından çok zihindeki oluşum sürecine ve şekline temas etmiş, bu sürece ilişkin mekanizmayı o günkü anlayış ve dil imkânları çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır.

İslâm dünyâsında üslûp anlayışında altı çizilmesi gereken en önemli nokta, üslûbun konu ve muhâtapla olan ilişkisine dikkat çekildiği hâlde, kaynak birimle olan ilişkisine temas edilmemiş olmasıdır. Bunun sebebi, İslâm dünyâsında üslûp algısının Kur’an eksenli gelişmiş olmasıdır. el-Kartâcennî ve İbn Haldun bir kenara bırakılacak olursa üslûba dair ileri sürülen görüş ve tespitlerde hareket noktası istisnasız Kur’an üslûbu olmuştur. Kur’an üslûbu incelenirken, Kur’ân’ın ifâde formuyla vahyin sâhibi olan Yüce Allah’ın hâlleri(!) arasında irtibat kurmak muhal olduğu için de üslûp incelemeleri ve algıları hedef kitlenin durumuyla sınırlı kalmıştır.

Kavram - Cürçânî ve İbn Haldun’a gelinceye kadar- vuzuh yönünden Batı’da (XVIII. yy.da) olduğundan çok da farklı değildir. Üslûpla ilgili tespitler birtakım işâretlerden öteye geçmemiştir. Klasik metinlerde çoğu zaman *esâlîb* şeklinde çoğul formuyla kullanılmıştır. Kullanıldığı bağlamlara dikkat edildiğinde, sözlük anlamı olan *çeşitli söz sanatları* anlamına gelebileceği gibi ıstılâhi bir anlam yüklenmeye de açık olduğu görülür. Yerinde işâret ettiğimiz gibi, kelimenin zaman zaman sözlük anlamını aşacak ve günümüzdeki şekliyle örtüşecek kullanımlara sâhip olması, henüz kavramlaşma sürecinin başında olmasından olsa gerektir.

Cürçânî ve İbn Haldun’a gelindiğinde ise; bu iki âlimin ortaya koydukları açıklamaların tanım olarak kabul edilebilecek düzeyde îzahlar olduğunda kuşku yoktur. Hatta denilebilir ki üslûp kavramı, Batı’da edebî anlamda XVI. yy.ın sonlarında tanımlanmaya ve bu çerçevede kullanılmaya başlandığı hâlde, İslam dünyâsında henüz XI. yy.da Cürçânî tarafından *nazm* ismi altında ele alınıp incelenmiştir. İslâm dünyâsında (XI. yy.dan XV. yy.a gelinceye kadar) üslûba dair pek çok hakikat yakalanmış olmasına rağmen bunların arkası getirilememiştir.

Batı’daki gelişim süreci ise (bilhassa XVIII. ve XIX. yüzyıllarda) bir hayli hızlı ve girift olmuştur. Özellikle XIX. yüzyılda sistemleştirme ve bilimselleştirme yönüne gidilmiştir. Kuşkusuz üslûp anlayışının gelişip tekâmül etmesi, bulunduğu kültürdeki düşünce ve edebiyat faaliyetleri ve verilen edebî ürünlerin nitelik ve niceliği ile yakından alâkalıdır. Batı’daki bu hızlı ve girift tekâmülün sebebini bu noktada aramak gerekir.

İslam dünyâsında, 1800’lü yılların son çeyreğinden günümüze gelinceye kadar yapılan tanım çabalarına bakıldığında, -Cürçânî ve İbn Haldun’dan gelen- ana damardan herhangi bir kopuş yaşanmamakla birlikte, Batı’daki kimi yaklaşımlarla bir senteze gitme çabası içine girildiği görülmektedir.

Tarihsel sürecin ortaya koyduğu bu birikimin bir sonucu olarak, bugün üslûp konusunda çok daha rahat fikir yürütebilmekte ve bir tanım geliştirebilmekteyiz. Zira üslûbun çeşitleri ve üslûba yön veren âmillerin nelerden oluştuğu konusunda net bir fikre sâhibiz. Bunlar üslûp sâhibinin yetiştigi ortam, kişiliği, dünya görüşü, sözü söylemekteki amacı, dile olan hâkimiyeti ve imkânlarını kullanmadaki kâbiliyeti olmak üzere *öznen kaynaklanan etkenler*; muhâtabın psikolojisi yanı sıra kaynak

birime ve konuya karşı tutumu şeklinde ifâde edebileceğimiz *muhâtap*tan kaynaklanan etkenler ve nihâyet konu ve makamdan kaynaklanan etkenler şeklinde sıralanabilir.

Üslûbun zihindeki oluşum sürecinden başlayarak, yazarın iç dünyâsını, birikimini ve muhâtabı üzerindeki tesiri bakımından söylemini dikkate alan bir tanım yapmamız gerekirse; *üslûp, kaynak birimin, hedef birime vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için, dilin ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı kişisel nitelikteki özelliklerin bütünüdür.* Üslûbun tabiatına dair bakış açımız ne olursa olsun şurası açıktır ki üslûptan bahsederken esâsen kastettiğimiz şey seçimdir; belirli bir dilin çeşitli kelime ve söz dizim imkânları arasından yapılan seçim...

En genel anlamda bir edebî eserin/söylemin biçim ve içerik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Üslûp, biçim kavramının kapsamına girerken, anlam ise içerik içinde ele alınabilecek bir mâhiyet arz etmektedir ve her iki olgu arasında inkâr edilemez bir irtibat söz konusudur.

Anlam, her şeyden önce, *bir cümle*nin bir iletişim ortamında taşıdığı içeriktir. *Bu içerik, konuşan kişinin, o cümleyle o iletişim ortamında, kendisini dinleyen kişi ya da kişilere vermeğe çalıştığı bir ileti kümesinin dilsel bölümüdür.* Bir yerde anlam, mesajın kaynak birim tarafından dil sistemi içerisinde seçme, kodlama ve transfer etme süreçlerinden geçirilmesidir. Konuşmacı bu iletiler kümesini dile âit göstergelerle kodlarken, kullandığı dil, kelime ve ifâde düzeyinde kendisine bir dizi imkân sunacaktır. Bu imkânlar içinde kendisine en uygun anlatım araçlarını seçmesi ve bunu dile dökmesi, anlamın üslûpla olan bağlantı noktasıdır. Esâsında bir eseri üslûp açısından incelemeye sevk eden âmillerden bir tanesi de üslûbun anlamla olan bu bağlantı noktasıdır.

Keyfiyetleri aynı olmamakla birlikte, beşerî üslûba etki eden faktörler olduğu gibi, Kur'an üslûbunun oluşumunda yer alan faktörler de vardır. Bunların başında Allah'ın kudreti ve dilin imkânları gelmektedir. Vahyin gönderiliş amacı, ele aldığı konular, muhâtapları ve sözün söylendiği makam Kur'an üslûbuna etki ettiğini düşündüğümüz belli başlı hususlardır. Kur'an üslûbu derken bununla, *Kur'ân'ın hedef kitlesine vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için, Arap dilinin*

ifâde imkânlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmak sûretiyle anlatıma kattığı özellikler bütünü anladığımızı belirtelim.

Üslûp inceleme faaliyeti, dildeki genel kullanımların ötesinde metinde veya eserde ortaya çıkabilen değer sistemini bulmayı hedefler. Tasvîrî, istatistikî ve tekevvüni olmak üzere kimi metotlardan bahsedilebilir. Bunlar içerisinde tasvîrî üslûp incelemesi bir kavramı, bir fikri, bir duyguyu veya bir hâli ifâdeyle vazîfeli dil unsurlarının sâhip olduğu değerleri incelemektedir. Yani metin veya ifâdenin anlamını şekillendiren duygusal, estetik, öğretici değerlerin araştırılması ve gözler önüne serilmesinden ibârettir.

Adına üslûp analizi ya da incelenmesi denilmese de tefsir geleneğimizde Cürçânî ile başlayan, Yahya b. Hamze el-Alevî (d.1267-ö.1348) ile genişleyerek devam eden -sistematiğe olmasa da- bir analiz örneği bulunmaktadır. Bu arada kaynağı Batı dünyâsında retorik, bizde ise belâgat olan tasvîrî üslûp incelemesinin Batı’da en fazla Romantik Döneme (XVIII. yy.ın sonlarına kadar) uzandığını görmekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla her iki örnekte de, âlimlerimiz Kur’an’daki tercihin üslûba ilişkin değerini ortaya koymak için muhtemel varyantlar arasından niçin mevcut şeklinin seçildiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Açmamız gerekirse; alternatif varyantlar arasından mevcut yapının muhâtap üzerinde ne tür bir etki bırakmak üzere seçildiğini ve bu seçimin mesajın muhâtaba ulaşmasında nasıl bir katkı sağladığını göstermeye çalışmışlardır. Bunu da bağlam, amaç ve muhâtap faktörlerini dikkate alarak yapmışlardır. Kelime düzeyindeki alternatiflerin eşanlamlı kelimeler, ifâde düzeyindeki alternatiflerin ise eşdeğer ifâdeler arasından yapılacak bir seçimle gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu arada, işâret etmiş olduğumuz bu analiz şeklinin, günümüz Türk edebiyatında, Batı referanslı bir yaklaşımla bire bir uygulandığını ve güncelliğini koruduğunu ifâde edelim.

Kur’an üzerinde bir üslûp analizi yapmadan önce genel anlamda Arapçanın anlatım imkânları, özelde ise Kur’ân’ın dil dokusu hakkında kâfi miktarda bilgi ve fikir sâhibi olmamız gerekmektedir. Aksi takdirde üslûp varyantları arasından yapılan mevcut tercihin sebeplerini tespit ve îzah imkânsız hâle gelecektir.

Aynı şekilde, analiz için seçilen pasajın *anlatım bütünü*nün belirlenmesi, dizibilim ve dizimbilim düzeylerinde olmak üzere pasajdaki *üslûp elemanlarının tespiti* ve bunların *Kur'ân'ın anlatım bütünüyle olan irtibatlarının belirlenmesi* gibi bir dizi ön hazırlığa da ihtiyaç vardır. Bunlara ilâveten analiz yapan araştırmacının analizin temel işlemi olan *alternatif üslûp varyantlarını* üretebilmesi yahut klasik tefsirler aracılığı ile üretilenlere ulaşabilmesi gerekmektedir.

Bu tarihsel belirlemeler ve analize dair tespitler doğrultusunda Fâtîha Sûresi'ni incelediğimizde şunu görmekteyiz: Üslûp analizi okura, anlamın yüzeysel yapısından katmanlarına inme ve anlamı adeta tek boyutuyla değil üç boyutuyla görme imkânı vermektedir. Aynı şekilde anlatımın iç bütünlüğü ve etki boyutunu görmemizi sağlamaktadır. Bütün bunlar âyetlerde denilmek isteneni daha sağlıklı anlamamıza yardımcı olan hususlardır.

Kur'ân'ın üslûp analizinin; lafzı örselemeyen, aşırı ve keyfî yorumların önüne geçecek bir tefsir usûlünün geliştirilmesinde önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- Abbâs**, Fadl Hasen, *el-Belâğatü'l-Müfterâ aleyhâ beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'îyye*, Dâru'n-Nur, Beyrut 1989.
- el-Belâğa Fünûnüihâ ve Efnânühâ*, Dâru'l-Furkân, Ammân 1997, (I-II).
- İtkânü'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Ammân 1997, (I-II).
- Abdumuttalib**, Muhammed, *el-Belâğa ve'l-Üslûbiyye*, eş-Şeriketu'l-Mısıryye, Kahire 1994.
- Abdûlbaki**, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1988.
- el-Aclûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs an mâ'stehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, (I-II).
- Ahat**, Azra, *Üslûp İlminde Yeni bir Usul*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1937.
- Âişe Abdurrahman**, *el-İ'câzü'l-Beyânî*, Mısır ty.
- Akarsu**, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp, İstanbul 1998.
- Akdemir**, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir 1999.
- Akdemir**, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.
- Aksan**, Doğan, *Yunus Emre Şiirinin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2005.
- Her Yönüyle Dil*, Ankara 1990, (I-III).
- Aktaş**, Şerif, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Akçağ Yay., Ankara 1986.
- Albayrak**, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1993.
- el-Alevî**, Yahya b. Hamze, *Kitabü't-Tırâz*, (Nşr. Abdüsselam Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- el-Âlûsî**, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, (I-XVI).
- Âmir**, Fethî Ahmed, *el-Meânî's-Sâniye fî'l-Üslûbi'l-Kur'ânî*, İskenderiye ty.

- el-Atraş**, Atıyye Sıdkî, *Dirâsât fî Kütübi'l-Müteşâbihi'l-Lafzî; el-İşkâfî, el-Kirmânî, el-Gırnâtî*, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi, Ammân 1997, (I-II).
- Atîk**, Abdülaziz, *İlmü'l-Meâni*, Dâru'n-Nehda'l-Arabiyye, Beyrut 1985.
- Avde**, Ebû Avde, *Şevâhid fî'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, Dâr Âfâk, Ammân 1996.
- Aysever**, Levent, *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- Ayverdi**, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyât, İstanbul 2005, (I-III).
- Ayyâşî**, Münzir, *Makâlât fî'l-Üslûbiyye*, Menşûrât İttihadi Dâri'l-Küttâbi'l-Arab, Dimaşk 1990.
- Azzâm**, Muhammed, *el-Üslûbiyye Menhecen Nakdiyyen*, Menşûrât Vezârâtî's-Sekâfe, Dimaşk 1989.
- el-Bâkullânî**, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'an*, (Tah. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1963.
- Barthes**, Roland, *Yazının Sıfır Derecesi*, (Çev. Tahsin Yücel), Metis Yayınları, İstanbul 2006.
- Bayrav**, Süheylâ, *Yapısal Dilbilim*, Multilinguel, İstanbul 1998.
- Bedevî**, Ahmed, *min Belâğati'l-Kur'an*, Nahdatü Mısır, Kahire 2005.
- Belba'**, Abdülhakîm, *en-Nesru'l-Fennî ve Eseru'l-Câhız fîhi*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1975.
- Berakat**, Muhammed Hamdî, *Mefhûmu'l-Manâ beyne'l-Edeb ve'l-Belâğâ*, Dâru'l-Beşir, Ammân 1988.
- el-Beydâvî**, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâr Sâdır, Lübnan 2001, (I-II).
- el-Beyyûmî**, Muhammed Receb, *el-Beyânü'l-Kur'ânî*, Kahire 1971.
- Bin İsa Bitaher**, *Turuku'l-Ard fî'l-Kur'an*, Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 2001.

- Bor**, İbrahim, *İlâhî Kelâmın İmkân ve Tabiatı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Bû Hûş**, Râbih, *el-Üslûbiyyât ve Tahlîlü'l-Hitâb*, Câmiatü Bâcî Muhtâr, Cezair 2005.
- Bû Mulham**, Ali, *fî'l-Üslûbi'l-Edebî*, el-Mektebetu'l-Asrıyye, Beyrut 1968.
- el-Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Elif Ofset, İstanbul 1979, (I-IV).
- Büyük Larousse**, Milliyet, İstanbul 1992, (I-XXIV).
- el-Câhız**, Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Hayevân*, (Tah. Abdusselam Harun), Mektebetu Mustafa Halebî, Kahire 1944, (I-VII).
- el-Cârim**, Ali-Emin, Mustafa, *el-Belâğatü'l-Vâdîha*, Kahire ty.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1988.
- el-Cevâlikî**, Ebû Mansûr, *el-Muarrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, (Tah. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1990.
- el-Cevherî**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tah. A. Abdülgaffâr Atar), Beyrut 1990,
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999.
- el-Cündî**, Enver, *el-Fushâ Lüğatü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut ty.
- el-Cürcânî**, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İ'câz*, (Tah. M. Muhammed Şakir), Mektebetu'l-Hancı, Kahire 2004.
- el-Cürcânî**, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdilazîz, *el-Vasâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*, (Tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut ty.
- el-Cürcânî**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ale'l-Keşşâf*, (Keşşâf kenarında), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1948, (I-II). *Tarifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1991.
- el-Cüveynî**, Mustafa es-Sâvî, *el-Meânî: İlmü'l-Üslûb*, Dâru'l-Marifiyye, by. 1993.
- Çandar**, Tûba, *Murat Belge Bir Hayat*, Doğan Kitap, İstanbul 2007.
- Çetişli**, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Akçağ Yay., Ankara 2006.

- Çetin**, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973.
- Çetin**, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü Basımevi, Ankara 2004.
- Dağ**, Mehmet, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektliği: İltifât*, Salkımsöğüt, Ankara 2008.
- Dağdeviren**, Alican, *Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- ed-Dâmeğani**, *el-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Tah. A. Seyyid Ehl), Beyrut 1985.
- Demirci**, İbrahim, *Muhteva ve Şekil Hususiyetleriyle Ahmet Hâşim'in Nesir Dünyası*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- ed-Dinâvî**, Sadî, *Şerhu Divânı Tarafe İbni'l-Abd*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- Dıraz**, Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm*, Matbaatü's-Seâde, by. 1969.
- Kur'an'a Giriş*, (Çev. Salih Akdemir), Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen Ebî Dâvûd*, (Haz. Kemal Yusuf el-Hut), Beyrut 1988, (I-II).
- Ebû Hayyân** el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1328, (I-VIII).
en-Nehrü'l-Mâdd, (el-Bahru'l-Muhit kenarında) Matbaatü's-Seâde, Mısır 1328, (I-VIII).
- Ebu's-Sü'ûd**, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, (I-VI).
- Ekber b. Ali-âbâd**, *Al-Damgani ve Kitab Al-Vucuh va'l-Nazair'i*, İstanbul 1968.
- el-Enbârî**, Muhammed İbnü'l Kasım, *el-Ezdâd*, (Tah: M. Ebu'l-Fadi İbrahim), Kuveyt 1960.
- Eren**, Hasan vd., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, (I-II).
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Ter. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1997.
- Ersoy**, Mehmet Akif, *Safahât*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Çağrı Yay., İstanbul 2006.
- Enis**, İbrahim, *Delâletü'l-Elfâz*, Mektebetü'l-Anglo'l-Mısıryye, Kahire 1963.

- el-Fenîsân**, Suud b. Abdullah, *Ihtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997.
- el-Fîruzâbâdî**, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l- Kitâbi'l- Azîz*, (Tah. Ali en-Neccar), Kahire 1969, (I-VI).
- el-Okyanusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (Çev. Mütercim Asım, el-Matbaatü'l-Osmaniyye), İstanbul 1305, (I-III).
- Gezer**, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara 2008.
- el-Gırnatî**, Ahmed b. ez-Zübeyr, *Milâkü't-Te'vîl*, (Tah. Mahmud Kamil Ahmed), Beyrut 1985, (I-II).
- Göktürk**, Akşit, *Okuma Uğraşı*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1988.
- Guiraud**, Pierre, *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 1999.
- Güler**, İlhami - Özsoy, Ömer-, *Konularına Göre Kuran (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Hacerzâde** Recep Efendi, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Vad'ıyye*, İstanbul 1308.
- el-Hâdimî**, Ebû Saîd Muhammed, *Risâletü'l-Besmele*, el-Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1304.
- Halîl**, İbrahim, *el-Üslûbiyye ve Nazariyyetü'n-Nass*, Dâru'l-Fâris, Ammân 1997.
- Halîl**, Hilmi, *Dirâsât fî İlmi'l-Lüğâ ve'l-Me'âcim*, Dâru'n-Nehda'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
- Hârûf**, Muhammed Fehd, *el-Müyesser fî'l-Kırâati'l-Erbea Aşara*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1995.
- Hasen**, Abbâs, *en-Nahvü'l-Vâfî*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ty., (I-IV).
- Hassân**, Temmâm, *el-Beyân fî Ravâi'l-Kur'an: Dirâse Lüğaviyye ve Üslûbiyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî*, Alemü'l-Kütüb, Kahire 2000, (I-II).
- Haşim**, Ahmet, *Bütün Şiirleri*, (Haz. Asım Bezirci), Can Yayınları, Ankara 1985.
- el-Hâşimî**, Ahmed, *Cevâhiru'l-Edeb fî Edebiyyât ve İnşâi Lüğati'l-Arab*, el-Mektebetü't-Ticâriyye'l-Kübrâ, Mısır 1960, (I-II).

Cevâhiru'l-Belâğa, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2002.

el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, [Selâse Resâil fî İ'câzi'l-Kuran içinde], (Tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1968.

Hengirmen, Mehmet, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Engin Yayınları, Ankara 1999.

Hough, Graham, *Style and Stylistics*, London 1969.

Huseyn, Âlû Yasin, *el-Ezdâd fi'l-Lüğa*, Bağdad ty.
ed-Dirâsâtü'l-Lüğaviyye inde'l-Arab, Beyrut 1980.

Huseyn, Tâhâ, *Hadîsü'l-Erbiâ*, Dâru'l-Me'ârif, ty., (I-III).
min Hadîsi's-Şiir ve'n-Nesr, Dâru'l-Me'ârif, Mısır ty.
min Târihi'l-Edebi'l-Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1991, (I-III).
Elvan, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1981.

el-Isfehânî, Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (Tah. Safvan Adnân Dâvûdî) Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992.
Mukaddime fi't-Tefsîr, (Nşr. Salahuddin b. Abdillatif en-Nâhî, el-Havâlid min Ârâi'r-Râğıb içinde), Ammân 1987.
Mukaddimetü Câmi't-Tefsîr, (Nşr. Ahmed Hasen Ferhat) Dâru'd-dave, el-Kuveyt 1974.
el-İtikâdât, (Tah. Şemran Aclî), Müessesetü'l-Eşref, Beyrut 1988.

İbn Arabşâh, Muhammed Isâmuddin, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, (Tah. Abdulhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, (I-II).

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, (I-XXX).

İbn Atıyye el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Kahire 1394, (I-X).

İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Tah. M. Abdulkerîm er-Râdî), Beyrut 1985.

- İbn Cinnî**, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, (Tah. Muhammed Ali en-Neccâr), Matbaatü Dâri'l-Kütüb, Mısır 1952, (I-III).
- İbnü'l-Esîr**, *el-Meselü's-Sâir*, (Tah. Muhammed Uveyda), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, (I-II).
- İbn Faris**, Ebû'l-Huseyn, *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelamihâ*, (Talk. Ahmed Hasen Besec), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Haldun**, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Tah. Ali Abdülvâhid Vâfî), Nahdatü Mısır, Kahire 2004, (I-III).
- Ibn Khaldûn**, *The Muqaddimah*, (Çev. Franz Rosenthal), London, (I-III).
- el-İskâfî**, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Kayyım**, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, (Tah. Muhammed Hâmid el-Fukî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan ty.
- İbn Kemal Paşa**, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Rasâilu İbn Kemal*, (Nşr. Ahmed Cevdet), İkdâm Matbaası, Dâru'l-Hılâfeti'l-Aliyye 1316, (I-II).
- İbn Kesir**, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Lübnan 1987, (I-IV).
- İbn Kuteybe**, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, (Tah. Ahmed Sakr), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1954.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen İbni Mâce*, (Tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1952 (I-II).
- İbn Manzur**, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, (I-XVI).
- İbn Sîde**, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, (Tah. Halîl İbrahim Ceffâl), Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut 1996, (I-V).
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1392.

el-İskenderî, Ahmed-Inânî, Mustafa, *el-Vasît fi'l-Edebi'l-Arabî ve Tarihihî*, Mısır 1924.

el-Kannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, Bhopal, 1295.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, Ankara 1969.

Karataş, Turan, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2004.

el-Kartâcennî, Hâzim, *Minhâcû'l-Büleğâ ve Sirâcû'l-Üdebâ*, (Tah. Muhammed el-Habib el-Hôce), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1981.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul 1943, (I-II).

Kays b. el-Mülevvîh, *Divânü Mecnûni Leylâ*, (Tah. Abdüsettar Ahmed Ferac), Mektebetü Mısır, Kahire 1956.

el-Kazvînî, el-Hatîb, *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâğâ*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992.

el-Kefevî, Ebu'l-Beka, *el-Külliyat*, Beyrut 1993.

el-Kerîmî, Hasen Saîd, *Kavlün alâ Kavl*, Dâr Lübnân li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Beyrut 1975, (I-VIII).

Kıran, Zeynel-Ayşe, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay., Ankara 2006.

el-Kirmanî, Mahmud b. Hamze, *el-Burhân fi Mütâşabi'l-Kur'an*, (Tah. A. Izzuddin Abdullah), by. 1991.

Komisyon, *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, (I-XII).

Kutub, Seyyid, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1966.
et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969.

Little, William, Fowler, H. W., Coulson, J., *The Shorter Oxford English Dictionary; on Historical Principles*, (Revised and edited by C. T. Onions), London 1955, (I-II).

el-Mahallî, Celaledin, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Beyrut, 1990.

el-Marsafî, Huseyn b. Ahmed, *el-Vesiletü'l-Edebiyye li'l-Ulûmi'l-Arabiyye*, Matbuatu'l-Medârisi'l-Melikiyye, Kahire 1292, (I-II).

- Maslûh**, Sa'd, *el-Üslûb: Dirâse Lüğaviyye İhsâiyye*, Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Kuveyt 1980.
- Mehmed Fehmi**, *Târih-i Edebiyât-ı Arabiyye*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul 1917.
- el-Merâgi**, Ahmed, *Ulûmu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Lübnan 1982.
- Meriç**, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yay., İstanbul 1993, (I-II).
 Bu Ülke, İletişim Yay., İstanbul 1992.
 Umrandan Uygarlığa, İletişim Yay., İstanbul 1996.
- el-Meseddî**, Abdüsselam, *el-Üslûbiyye ve'l-Üslûb*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Tunus 1977.
- el-Meydânî**, Abdurrahman Hasen Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Furkan, Dimaşk 1996, (I-II).
- Muallim Naci**, *Istılâhât-ı Edebiye*, (Haz. M. A. Yekta Saraç), Gökkubbe, İstanbul 2004.
- el-Mubarek**, Muhammed, *Fıkhü'l-Lüğa ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fıkr, Lübnan 1981.
- Mubarek**, Zeki, *en-Nesru'l-Fennî*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1973, (I-II).
- Murâd**, Velîd Muhammed, *Nazariyyetü'n-Nazm*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1983.
- Mukatıl b. Süleyman**, *el-Vücuḥ ve'n-Nazair*, (Nşr. Ali Özek), İstanbul 1993.
- Mücâhid**, Abdülkerîm, *ed-Delâletü'l-Lüğaviyye inde'l-Arab*, by. ty.
- el-Müneccid**, Nûruddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Dimaşk 1997.
- el-Mütenebbî**, Ebû't-Tayyib, *Divânü Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, (el-Ukberî şerhi et-Tibyânla birlikte), Haz. Mustafa es-Sekâ vd., Mektebetu Mustafa Halebi, Kahire 1971, (I-IV).
- en-Nahvî**, Adnân Ali Rıza, *el-Üslûb ve'l-Üslûbiyye beyne'l-İlmâniyye ve'l-Edebi'l-Mültezim bi'l-İslam*, Dâru'n-Nahvî li'n-Neşr ve't-Tevzi, Riyad 1999.
- Okay**, Orhan, *Edebiyat ve Kültür Dünyamızdan*, Akçağ Yay., Ankara 1991.
 Sanat ve Edebiyat Yazıları, Dergah Yay., İstanbul 1990.

- Ong**, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon) Metis Yay., İstanbul 2003.
- Ozil**, Şeyda-Işık, Gül-Senemoğlu, Osman, vd., *XX.Yüzyıl Dilbilimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983.
- Ömer**, Ahmed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1993.
- Özdemir**, İbrahim, *Dil ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Özkırımlı**, Atilla, *Türk Dili; Dil ve Anlatım*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.
- Özsoy**, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004.
- er-Rabdâvî**, Mahmud, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nakdiyye ve'l-Edebiyye*, by. 1999.
- er-Râfiû**, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, el-Muktataf, Kahire 1928.
- er-Râzî**, Fahreddin, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, Matbaatu'l-Âdâb ve'l-Müeyyed, Kahire 1317.
- Mefâtihi'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, (I-XI).
- Esâsü't-Takdîs*, (Tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Rifat**, Mehmet, *Mecâmiu'l-Edeb*, Kasbar Matbaası, Derseâdet 1308.
- es-Sabbân**, Muhammed b. Ali, *er-Risâletü'l-Kübrâ ala'l-Besmele*, el-Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1291.
- es-Sâmirrâî**, Fâdıl, *Lemesât Beyâniyye fî Nusûs mine't-Tenzil*, Dâr Ammâr, Ammân 2003.
- et-Ta'bîru'l-Kurânî*, Dâr Ammâr, Ammân 1998.
- Saraç**, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, Gökkuşbe, İstanbul 2004.
- es-Seâlebî**, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-Lüğâ*, (Tah. Cemal Talebe), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Semîn el-Halebî**, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, (Tah. Muhammed et-Tuncî), Beyrut 1993, (I-IV).

es-Seyyid Hasen, Abdülmümin, *Zâhiratü't-Tekrâr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1980.

Sözen, Edibe, *Söylem*, Paradigma, İstanbul 1999.

es-Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, (Nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut 1988, (I-III).

el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, Beyrut 1973, (I-II).

el-Müzahir fî Ulûmi'l-Lügâ ve Envâihâ, (Talk. M. Ahmed Câd el-Mevla vd.), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ty., (I-II).

es-Sübkî, Ali İbnü Abdülkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh*, (Tah. Halîl İbrahim Halîl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, (I-II).

Süleyman, Fethullah Ahmed, *el-Üslûbiyye Medhal Nazarî ve Dirâse Tatbîkiyye*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2004.

Şahrûrî, Ahmed vd., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Menhel, Ammân 2005.

eş-Şâyib, Ahmed, *el-Üslûb*, Mektebetü'n-Nahda'l-Mısıryye, Kahire ty.

eş-Şâyi, Abdurrahman b. Salih, *el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eseruhâ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1994.

Şehhâte, Abdullah Mahmud, *Ehdâfû külli Sûra ve Makâsidühâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Heyetü'l-Mısıryye el-Âmme li'l-Kitab, Mısır 1986, (I-IV).

Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973, (I-V).

el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi', Beyrut ty.

Şeyh Emin, Bekrî, *et-Ta'bîru'l-Fennî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1994.

el-Belâğatü'l-Arabiyye fî Sevbihâ'l-Cedid, (ilmü'l-meâni) Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1982, (I-III).

Şeyhûn, Mahmud es-Seyyid, *Esrâru't-Takdîm ve't-Tehir fî Lügati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire 1883.

Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-Arabî*, Dâru'l-Menâra, Cedde 1988.

et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut 1988.

- et-Taftâzânî**, Sa'du'ddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, (Tah. Abdulhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Tahiru'l-Mevlevî**, *Edebiyat Lügatı*, (Haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.
- Tantâvî**, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Nahdatü Mısır, Kahire 1997, (I-XV).
- Tasa**, Muhammet, *Kur'an'da Cümle Yapısı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- et-Tehânevî**, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, (I-IV).
- et-Tirmizî**, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahih*, (Nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut ty. (I-V).
- Turner**, G. W., *Stylistics*, Penguin Books, New Zealand 1975.
- Udayme**, Muhammed, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadis, Kahire ty., (I-XI).
- Ukkârî**, İnâm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Ullmann**, Stephen, *Language and Style*, Basil Blackwell, Oxford 1966.
Meaning and Style, Basil Blackwell, U.S.A. 1973.
- Vardar**, Berke, vd., *Açıklamalı Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Vendryes**, Joseph, *Dil ve Düşünce*, (Çev. Cemil Meriç-Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 2001.
- Wales**, Katie, *A Dictionary of Stylistics*, Longman, Londra 1989.
- Wellek**, Réne-Varren, Austin, *Edebiyat Teorisi*, (Çev. Ömer F. Huyugüzel), Akademi Yayınevi, İzmir 1993.
- Yakıt**, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- Yetkin**, Suut Kemal, *Edebiyat Üzerine*, Yenilik Yay., İstanbul 1952.

- Yetiş,** Kâzım, *Belâgattan Retoriğe*, Kitabevi, İstanbul 2006.
- Yemût,** Ğâzî, *İlmu Esâlîbi'l-Beyân*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1995.
- Yıldırım,** Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000.
- Yıldırım,** Suat, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Yıldız,** Cemal, *Üslûp ve Üslûp İnceleme Metodları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.
- ez-Zebîdî,** Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, Silsiletu't-Türasi'l-Arabî, Matbuatu Hukûmeti'l-Kuveyt 1987.
- ez-Zehebî,** Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut ty., (I-II).
- ez-Zehra,** Şevkî Ali, *el-Üslûb beyne Abdilkâhir ve J. Murry*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ty.
- ez-Zemahşerî,** Mahmûd b.Ömer, *el-Keşşâf*, (Tas. M. Abdusselam Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, (I-IV).
Esâsü'l-Belâğa, Kahire 1960.
- ez-Zerkânî,** Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, (I-II).
- ez-Zerkeşî,** *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah. Y. Abdurrahman Maraşlı vd.), Dâru'l-Marife, Beyrut 1994, (I-IV).
- ez-Zevzenî,** el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallâkâtî's-Seb'*, (Tah. M. Hayr Ebu'l-Vefâ), Dâru İhyâi Ulûm, Beyrut 1990.
- Zeydan,** Corcî, *Târihu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, Menşûrât Dâr Mektebeti'l-Hayat, Lübnan 1983, (I-II).
- Zeyyât,** Ahmed Hasen, *Târihu Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, (I-II).
Difa' ani'l-Belâğa, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1967.
- ez-Zûbeî,** Tâlib Muhammed İsmail, *min Esâlîbi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1996.

MAKÂLELER

- Abdulmuttalib**, Muhammed, “Mefhûmu’l-Üslûb fi’t-Tûras”, *Fusûl*, V, S: 3, Nisan-Eylül, (1987), s. 46-61.
- Abdul-Raof**, Hussein, “Conceptual and Textual Cahining in Qur’anic Discourse”, *Journal of Qur’anic Studies*, V. S: 2, Londra (2003), s. 72-94.
- Akdemir**, Salih, “Kur’an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine”, *İslâmiyât*, V, S: 1, Ocak-Mart, Ankara (2002), 143-161.
- Ateş**, Şeref, “Üslûp Kullanımı, Anlaşılma ve Etkili Olma”, *Türk Kültürü*, XXXV, 408, (1997), s. 228-237.
- Bukhish Jarullah**, Elahi, “Imam al-Jurjani and his Contribution to Arabic Literature”, *Islamic Studies*, XXI, S: 1, Bahar Islamabad, 1982, s. 1-28.
- Çağrı**, Mustafa, “Kur’an’ın Muhtevası”, XXVI, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (2002), s. 390-393.
- Dölek**, Ali, “Biçim İçerik Sorunu ya da Sanat Eserinin Diyalektik Yapısı”, *Kayıtlar*, S: 26, Ekim, (1991), s. 27-32.
- Durmuş**, İsmail, “Kartâcennî”, XXIV, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul (2001), s. 518-519.
- Ersoy**, Mehmet Akif, “el-Hansâ”, *Sırat-ı Müstakim*, VII, Ağustos, S: 157, (1327), s. 5-6.
- Hacımüftüoğlu**, Nasrullah “Cürcânî”, I, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul (1998), s. 247-248.
- Karakaya**, Zeki, “Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları”, *Akademik Açı*, S: 2, (1996), s. 117-133.
- Kılıç**, Hulûsi, “Belâğat”, V, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul (1992), s. 380-383.
- Kılıç**, Savaş, “Türkiyede İlk Stilistik Çalışmaları: Leo Spitzer ve İzleyicileri”, *Varlık*, Ağustos, (2005), s. 84-89.

- el-Ma‘tûk**, Ahmed Muhammed, “Mefhûmu’l-Üslûb”, *et-Tevbâd*, S: 15, Zu’l-Hicce, (1413), s. 4-19.
- Nagel**, Tilman, “Tarihî Araştırma Konusu Olarak Kur’an”, (Çev. Ali Dere), *İslâmî Araştırmalar*, IX, S: 1-4, (1996), s. 54-61.
- Rifat**, Mehmet, “Eleştiri Tarihinden Leo Spitzer: Yazınsal Eleştiride Biçem Araştırmaları”, *Varlık*, Ekim, (2004), s. 68-72.
- Spitzer**, Leo, “Üslûb Tedkikleri ve Muhtelif Memleketler”, (Çev. Fikret Elpe), *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, VIII, S: 13, (1965), s. 151-164.
- Yıldız**, Cemal, “Üslûp İncelemesinde Ortak Yaklaşım Arayışı ve Bir Tahlil Denemesi”, *Anadili Dergisi*, XXXIII, 5, (2004), s. 7-23.
- Yücel**, Tahsin, “Çeviride Anlatı Dili”, *Türk Dili* (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), S: 322, (1978), s. 76-79.
- Zebiri**, Kate, “Towards a Rhetorical Criticism of the Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies*, V. S: 2, Londra (2003), s. 95-120.

ÖZET

Divlekci, Celalettin, Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi (Fâtîha Sûresi Örnekleme), Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Salih Akdemir, I-XII, 1-411 s.

Bu çalışma, Kur'ân'ın üslûp analizini anlam-üslûp ilişkisi bağlamında ele almakta ve Fâtîha Sûresi üzerinde uygulamalı olarak göstermektedir. Çalışmamız yeni bir analiz metodu koymaktan çok, tefsir geleneğimizde mevcut üslûp analizine dair bir damarın -günümüz üslûpbilimin inceleme şekillerini de dikkate alarak- sistematik hale getirilmesinden ibârettir.

Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, yöntem ve kaynakları ile ilgili bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Batı ve İslâm dünyâsındaki üslûba dâir tanım ve yaklaşımlara yer verilmiş, bu arada bir üslûp tanımı denemesinde bulunulmuştur. Ayrıca üslûba etki eden faktörler, üslûp çeşitleri; anlam, anlam çeşitleri ve üslûbun anlamla olan ilişkisi ele alınmıştır.

İkinci bölümde tanım ve târihçesiyle üslûpbilim; amacı, temel kavramları, belâgatle olan ilişkisi ve metotlarıyla üslûp inceleme şekilleri ele alınmış, bunlar içerisinden tasvîrî üslûp incelemesi üzerinde örnekleriyle durulmuştur.

Üçüncü bölümde nevi-dönem üslûbu çerçevesinde nüzul dönemi Arap edebiyatı ve Arap dilinin anlatım araçlarına ana hatlarıyla yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde tefsir geleneğinin Kur'an üslûbuna olan ilgisi, Kur'ân'ın dil dokusu, Kur'ân'ın ferdî üslûbu, üslûbuna etki eden faktörler, üslûp analizi ve nihâyet Fâtîha Sûresi örnekleme verilmiştir.

SUMMARY

Divlekci, Celalettin, Analysis of Style of The Holy Quran in the Context of the Relation Between Meaning and Style (In the example of Surah Fatiha) Doctoral Thesis. Advisor: Prof. Dr. Salih Akdemir, I-XII, 1-411 p.

In this survey, the analysis of style of the Quran is studied in the context of the relation between meaning and style and Surah Fatiha is taken as an applied example. The study systematically puts forward a classical methodology through stylistics which already exists in Tafseer tradition rather than suggesting a brand new methodology for it.

In introduction, topics, aims, methods and sources of the subject are laid down.

In First part, some definitions and certain approaches about style in The West and the Muslim world are given. A new attempt to define the definition of style is also given. In addition to this, effecting factors on style and varieties of styles are discussed in the context of meaning, varieties of meaning and the relation between meaning and style.

In Second part, definition and the history of stylistics in the context of their aim and main concepts are analysed in relation to rhetoric and methodologies. Especially descriptive style-study is analysed with its examples.

In Third part, the framework of the tools of expressions (Expressive Devices) of Arabic literature and language in the time of revelation is given in the context of Period-genre style.

In the Fourth part, interest of Tafseer tradition towards to the style of Quran, language patterns of Quran, singularity of style (Individual style) of Quran, certain effects on the style, analysis of style and finally example of Surah Fatiha are examined.