

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ ve BELAGATI BİLİM DALI

ARAP BELÂGATINDA HABER-İNŞÂ MESELESİ

Doktora Tezi

MUSTAFA IRMAK

Danışman: Doç. Dr. HALİL İBRAHİM KAÇAR

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi MUSTAFA IRMAK nın ARAP BELÂGATINDA HABER-İNŞÂ MESELESİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 04.11.2011 tarih ve 2011-23/39 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle kabulü ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 09.12.2011

- 1) Tez Danışmanı : DOÇ. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAIL DURMUŞ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
4) Jüri Üyesi : PROF.DR.HÜSEYİN ELMALI
5) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.ABDURRAHMAN ÖZDEMİR



ÖNSÖZ

Dil olgusu, hangi açıdan araştırmaya konu edilirse edilsin, insana özgü ve onun olağanüstü yaratılışını ortaya koyan harikulade bir sistemdir. Dil incelemelerinin derinliklerine inildiğinde onun yalnızca iletişimi sağlamakla kalmadığı, bunun yanı sıra bireylerin umut, üzüntü, sevinç; kısacası insan ruhundaki bütün etkinliklerin başkalarına aktarılmasına imkân sağlayacak bir yapıya ve karaktere sahip olduğu görülür. Günümüz dilbilim çalışmalarının vardığı bir sonuç olarak dil, sınırlı malzemeyle elde edilen sınırsız anlatım yolları dünyası olarak tanımlanmaktadır.

Bu sınırsız ve değişken tabiatına rağmen dilsel ifadeler temel olarak ya bir bildirimde bulunmak ya da emir, nehiy, soru (istifhâm), temennî ve nidâ gibi durumları dile getirmek maksadıyla kullanılır. Birinci kısmı temsil eden hüküm cümleleri (haber), muhatap tarafından doğruluğunun kabul veya reddedilebilmesi özelliğiyle ayrılırken; istek/dilek bildiren yapıların (inşâ) oluşturduğu ikinci kısım ise böyle bir sorgulamadan muaftır. Bu özelliklerinden hareketle dil ve belâgat kaynaklarının büyük çoğunluğu haberi “*(Söyleyeni dikkate alınmaksızın) salt kendi mâhiyeti açısından doğru veya yalan anlamı yüklenebilen söz*”, mukâbili olan inşâyı ise aynı şartlar çerçevesinde “*Doğru veya yalan anlamı yüklenemeyen söz*” şeklinde tanımlamışlardır. Dildeki bu iki söz türünü Arap belâgatı çerçevesinde incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, belâgat ilminin tarihçesine özet olarak yer verilmiş ve bazı disiplinlerle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu disiplinlerin tercîhinde ise araştırma konumuza yakınlıkları belirleyici olmuştur. Tümdengelim yöntemi kullanılarak daha sonra haber ve inşânın üst birimi olan kelâm (söz) kavramı incelenmiş, sahip olduğu incelik ve farklılıklar Arap dili ekseninde ortaya konmaya çalışılmıştır. Haber-inşâ taksîminin tarihsel gelişimi incelenerek bu bölüm tamamlanmıştır.

İkinci bölüm haber kavramına tahsis edilmiş, bu kavram üzerinde cereyan eden bazı tartışmalar, haberin doğruluğunun mâhiyeti, haber cümlesinin kısımları, haberin

anlamsal maksatları, muhatabın durumu açısından türleri ve haberin, formunun gereğinin (muktezâ ez-zâhir) dışına çıkması gibi konular incelenmiştir. Klasik dönemde yoğun bir şekilde tartışılmakla birlikte bazı araştırmacılar tarafından belâgatla ilgisi olmadığı gerekçesiyle göz ardı edilen birtakım kelâmî-felsefî konular, konunun dağılmasına izin vermeyecek ölçüde ve belâgat kaynakları ekseninde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, haberin mukâbili olan inşâ kavramı üzerinde kapsamlı bir şekilde durulmuştur. İnşânın; emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ gibi alt türlerinin bulunması ve bunların dilde yaygın bir şekilde kullanılması sebebiyle geniş çaplı incelemelere konu edilmiş olması, konuya geniş bir şekilde yer verilmesini zorunlu kılmıştır. İnşâ türlerinin gerçek anlamlarından sıyrılarak kazandıkları mecâzî anlamlar üzerinde yoğunlaşmış ve örnekler çerçevesinde incelenmiştir. Bu mecâzî anlamların arkasında yatan psikolojik etkenlere de imkân nispetinde değinilmiştir.

Dördüncü bölüm haber ve inşâ ile ilgili ortak bazı meselelere ayrılmıştır. Bu bağlamda, öncelikle haberin inşâ ve inşânın haber yerine kullanıldığı durumlar ele alınmıştır. Bu iki üslûbun maksadını doğru algılayamama sonucu olarak ortaya çıkan yanlış anlamalara, sahip oldukları anlam inceliklerinin Kur'ân meallerine yansıtılması gereğine ve kıraatlerde görülen haber-inşâ dönüşümünün anlama etkisine örnekler çerçevesinde dikkat çekilmiştir. Konunun dil felsefesindeki karşılığı sayılabilecek Söz Edimleri Teorisi'ne (Speech Acts Theory) de tanıtıcı mâhiyette yer verilmiştir.

Çalışmanın bu aşamaya gelmesindeki önemli katkılarından dolayı danışman hocam Doç. Dr. Halil İbrahim KAÇAR'a, Prof. Dr. İsmail DURMUŞ, Prof. Dr. Ali DURUSOY, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR'e en kalbî duygularıyla teşekkür ederim. Değerli görüş ve yardımlarından faydalandığım Doç. Dr. Ali BULUT, Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖZDEMİR, Arş. Gör. Ali BENLİ, Arş. Gör. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU, Arş. Gör. Hüseyin SARIKAYA, Öğr. Gör. Abdullah YILDIRIM, Öğr. Gör. İsmail ERİŞ ve Dr. Muhammed ABAY'a da ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Çalışmanın belâgat sahasına mütevazı bir katkı sağlamasını ümit ediyorum.

Mustafa IRMAK
Üsküdar 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	II
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	XI

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI.....	3
III. KAYNAKLAR VE LİTERATÜR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGATA GENEL BİR BAKIŞ VE KELÂM (SÖZ)

I. BELÂGAT İLMİ.....	12
A. Fesâhat ve Belâgat	13
B. Belâgat Tarihine Kısa Bir Bakış	14
1. İlk Dönem	15
2. Metotlu Çalışmalar Dönemi.....	17
3. Olgunlaşma Dönemi	19
4. Duraklama ve Gerileme Dönemi	19
C. Belâgat Ekolleri.....	22
1. Kelâm ve Felsefe Ekolü.....	22
2. Edebiyat Ekolü.....	23
D. Belâgat İlminin Bazı Disiplinlerle İlişkisi	24
1. Belâgat ve Tefsîr	25
2. Belâgat ve Hadis	27
3. Belâgat ve Fıkıh Usûlü	28
4. Belâgat ve Kelâm.....	30
5. Belâgat ve Nahiv.....	33
6. Belâgat ve İletişim	35
7. Belâgat ve Psikoloji	36
II. KELÂM (SÖZ)	38
A. Kelâm Lâfzının Mâhiyeti.....	39
B. Kelâmın Sahîh Olmasının Şartları	40
C. Kelâmın Temel Unsurları.....	45

1. Müsnedün İleyh	47
2. Müsned.....	48
D. Kelâmın Haber ve İnşâ Olarak İkiye Taksimi	49
E. Haber-İnşâ Ayırımının Kavramsal Gelişimi	51

İKİNCİ BÖLÜM

HABER VE ANLAM ÖZELLİKLERİ

I. HABERİN TANIMI.....	56
A. Haberin Tanımına Yönelik Tartışmalar	59
B. Haberin Doğru (Sâdık) ve Yalan (Kâzib) Oluşunun Mâhiyeti	62
1. Cumhurun Görüşü.....	62
2. Nazzâm'ın Görüşü ve Tenkidi	63
3. Câhız'ın Görüşü ve Tenkidi.....	68
4. Modern Bazı Yaklaşımlar	71
5. Sadece Doğru veya Sadece Yalan Olan Haberlerin Durumu	73
6. Geleceğe Dair Haberlerin Durumu	74
II. HABER CÜMLESİNİN KISIMLARI.....	76
A. Fiil Cümlesi.....	76
B. İsim Cümlesi	77
III. HABERİN TEMEL MESAJLARI	81
A. Muhatabı Bilgilendirme (Fâide-i Haber)	81
B. Muhatabın Bildiği Bir Şeyi Bildiğini Gösterme (Lâzım-ı Fâide-i Haber).....	83
C. Haberin Mecâzî Maksatları	84
1. Zaafiyet Dile Getirme (إظهار الضعف).....	84
2. Üzüntü (التحسر/التحزن)	86
3. Vaaz ve Nasihat (الوعظ والنصيحة)	87
4. Sebep Bildirme (التعليل)	88
5. Dua (الدعاء).....	90
6. Azarlama (التوبيخ).....	91
7. Şefkat ve Merhamet Dileme (الإسترحام والإستعطاف).....	92
8. Sevinç Gösterme (إظهار الفرح).....	93
9. Temennî (التمني).....	94
10. Yüceltme ve Tenzîh Etme (التعظيم والتنزيه)	95
11. Vaat (الوعد)	95
12. Tehdit (الوعيد/التهديد).....	96
13. Medih/Senâ ve Hiciv (المدح/الثناء والهجاء).....	97
14. İğneleme (التعريض)	99

15. Övünme (الفخر)	100
16. Sakındırma (التحذير)	101
17. Teselli Verme (التسلية)	102
18. Şevk ve Gayreti Artırmak (حث الهمم)	103
19. Konum Farklılığını Hatırlatma (تذكير تفاوت المراتب)	103
20. Diğer Bazı Maksatlar	104
D. Haberin Mecâzî Maksatlara Delâlet Yönü	106
IV. MUHATABIN DURUMU AÇISINDAN HABER CÜMLELERİ	107
A. Düz Anlatım (İbtidâî Haber)	109
B. Tercîhan Pekiştirmeli Anlatım (Talebî Haber)	110
C. Zorunlu Pekiştirmeli Anlatım (İnkârî Haber)	111
V. HABERDE İFADE FORMUNUN GEREĞİ DIŞINA ÇIKILMASI	115
A. Bilenin Bilmeyen Konumunda Değerlendirilmesi	116
B. Soru Sormayanın Soru Soran Konumunda Değerlendirilmesi	117
C. İnkâr Etmeyenin İnkâr Eden Konumunda Değerlendirilmesi	120
D. İnkâr Edenin İnkâr Etmeyen Konumunda Değerlendirilmesi	122

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNŞÂ VE ANLAM ÖZELLİKLERİ

I. İNŞÂNIN TANIMI	125
II. İNŞÂNIN KISIMLARI	130
A. Talep Bildirmeyen İnşâ (Gayr-ı Talebî İnşâ)	130
B. Talep Bildiren İnşâ (Talebî İnşâ)	132
1. Emir Üslûbu ve Mecâzî Anlamları	135
a) Dua (الدعاء)	138
b) İstekte Bulunma ve Rica (الالتماس والرجاء)	140
c) Nasihat ve Yol Gösterme (النصح والإرشاد)	143
d) Âciz Bırakma ve Meydan Okuma (التعجيز والتحدي)	145
e) Mubahlık (الإباحة)	147
f) Eşitlik (التسوية)	149
g) Muhayyer Bırakma (التخيير)	150
h) İkrâm (الإكرام)	151
i) Edep Öğretme (التأديب)	152
j) Tehdit (التهديد/الوعيد)	153
k) Temennî (التمني)	155
l) Şaşıрма-Hayret Etme (التعجب)	157
m) Danışma (المشورة)	157

n) İbret Alma (الاعتبار).....	159
o) Devam (الدوام).....	160
p) Yaratma ve Tam Kudret (التكوين وكمال القدرة).....	161
q) Küçümseme (الإهانة/الاحتقار).....	163
r) Nedb/Mendubluk (الندب).....	165
s) Teslimiyet (التسليم).....	166
t) Haber (الخبر).....	167
u) Diğer Mecâzî Anlamlar.....	168
2. Nehiy Üslûbu ve Mecâzî Anlamları.....	170
a) Dua (الدعاء).....	172
b) İstekte Bulunma ve Rica (الالتماس والرجاء).....	173
c) Nasihat ve Yol Gösterme (النصح والإرشاد).....	174
d) Edep Öğretme (التأديب).....	176
e) Temennî (التمني).....	177
f) Kınama ve Azarlama (اللوم والتوبيخ).....	178
g) Ümitsizliğe Düşürme (التيئيس).....	179
h) Tehdit (التهديد).....	180
i) Meydan Okuma (التحدي).....	182
j) Küçümseme (الإهانة/التحقير).....	183
k) Çirkin Bulma-Mekruhluk (الكراهة).....	184
l) Sonuç Bildirme (بيان العاقبة).....	185
m) Devam (الدوام).....	186
n) Diğer Mecâzî Anlamlar.....	187
3. İstifhâm (Soru) Üslûbu ve Mecâzî Anlamları.....	188
a) Takrîr/Onaylatma (التقرير).....	192
b) İnkâr/Yadırgama (الإنكار).....	198
c) Emir ve Nehiy (الأمر والنهي).....	203
d) Şaşırma (التعجب).....	208
e) Tehdit (التهديد/الوعيد).....	210
f) Alay Etme (التهكم).....	211
g) Küçümseme ve Hafife Alma (التحقير والإستخفاف).....	212
h) Akıldan Uzak Görme (الإستبعاد).....	213
i) Ürkütme ve Korkutma (التهويل والتخويف).....	215
j) Serzenişte Bulunma (العتاب).....	216
k) Ayıplama (التبكيث).....	217
l) Yolun Yanlışlığına Dikkat Çekme (التنبيه على الضلال).....	218

m) Bir İşin Yavaşlığını Bildirme (الإستبطاء)	220
n) Nefy/Olumsuzluk (النفي).....	221
o) Muhatabı Susturma (الإلزام والإبطال).....	223
p) Teşvik (التشويق/التحريض/الترغيب).....	224
q) Eşitlik (التسوية)	225
r) Bilgi Verme (الإخبار)	226
s) Kolay ve Hafif Bulma (التسهيل والتخفيف)	228
t) Ünsiyet (الإناس).....	229
u) Hatırlatma (التذكير)	230
v) Yüceltme (التعظيم/التفخيم).....	231
y) Arz ve Teklif (العرض والتكليف).....	232
z) Diğer Mecâzî Anlamlar	233
4. Temennî Üslûbu ve Anlam Özellikleri	236
a) Temennînin Kısımları	237
b) Temennî Edatları	238
c) Temennînin Pişmanlık Bildirmesi	241
5. Nidâ Üslûbu ve Anlam Özellikleri	242
a) Nidâ Edatları	243
b) Nidâ Edatının Hazfinin Anlama Etkisi	245
c) Nidânın Teşvik ve Sakındırma İçin Kullanılması	246
d) Nidânın Üzüntü ve Hayıflanma İçin Kullanılması	247
e) Nidânın İhtisas İçin Kullanılması	249
f) Nidânın Başka Maksatlarla Kullanılması.....	250

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABER-İNŞÂ İLİŞKİSİ VE BAZI MESELELER

I. HABERİN İNŞÂ YERİNE KULLANILMASI	253
A. İyimserlik (التفاؤل).....	254
B. Aşırı Rağbet Gösterme (إظهار الحرص).....	255
C. Dua (الدعاء).....	256
D. Tenbih (التنبيه)	258
E. Emir (الأمر)	259
F. Nehiy (النهي)	261
G. Emirvâki Üsluptan Kaçınma (الاحتراز عن صورة الأمر).....	263
H. Muhatabı Teşvik Etme (حمل المخاطب على المطلوب)	264
İ. Yönlendirme ve Yol Gösterme (التوجيه والإرشاد)	264
II. İNŞÂNIN HABER YERİNE KULLANILMASI.....	265

A. Öneme Dikkat Çekme (إظهار العناية).....	265
B. Sakınma (الاحتراز).....	267
C. Ayıplama (التبكيث).....	268
D. Razı Olma (الرضا).....	269
III. HABER VE İNŞÂYA BENZEYEN KULLANIMLAR.....	269
A. Nidâ.....	270
B. İsim-Fiiller.....	271
IV. HABER VE İNŞÂYA DAİR DİĞER MESELELER.....	272
A. Haber ve İnşâ Cümlelerinin Birbirine Dönüşümü.....	272
B. İletişim Problemlerinde Haber ve İnşâ Etkisi.....	273
1. Haber Cümlelerinin Maksadını Kavrayamama.....	275
2. İnşâ Cümlelerinde Mecâzî Anlamı Görememe.....	277
C. Kur'ân Kıraatlerinde Haber-İnşâ Dönüşümü ve Anlama Etkisi.....	278
D. Haber-İnşâ Üslubunun Kur'ân Meallerine Yansıması.....	280
E. Söz Edimleri Teorisi (Speech Acts Theory).....	283
1. J. L. Austin ve Söz Edimleri Teorisi.....	284
2. J. R. Searle ve Söz Edimleri Teorisi.....	292
SONUÇ	300
KAYNAKÇA	303

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.t.	: Adı geçen tez
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b./bt.	: bin/binti
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
HÜİFD	: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve ÖNEMİ

Söz söyleme sanatı olan belâgat, insan ruhunda derin tesirler bırakan yapısıyla hayatın her alanında varlığını etkin bir şekilde sürdürmektedir. Arapların en fasîhi olduğunu belirten Hz. Peygamber (s.a.v.) de insanların bazı sözlerinin, etkileyiciliği bakımından bir tür sihir özelliğine sahip olduğunu beyân etmiştir.¹ Bu açıdan bakılınca belâgatın, meşru sihir olduğunu söylemek mümkündür.² Söz konusu meşru sihrin en vazgeçilmez aracı ise tabiatıyla dildir. Hüküm bildiren haber cümleleri ile emir, nehiy, soru (istifhâm), temennî ve nidâ kısımlarından oluşan inşâî yapılar, dilin bu etkileyici karakterinin açıkça görüldüğü temel dilbilimsel olguların başında gelmektedir.

Dilin anlamsal açıdan temel fonksiyonu, bir bildirimde bulunmak ya da emir, nehiy, soru vb. üsluplarda kendini gösterdiği üzere belirli bir talebi dile getirmektir. Fakat dilin, tabiatı gereği değişken ve bunun doğal bir sonucu olarak çoğu zaman karmaşık bir yapıya sahip olması, dilsel kullanımların amacını tespit etmenin her zaman bu kadar kolay olmaması sonucunu doğurmaktadır. Haberî veya inşâî unsurların başka maksatlarla mecâzî ve bazen de birbirlerinin yerine kullanılabilme imkânı, söz sahibine, meramını muhtelif şekillerde anlatabilme fırsatı sunmaktadır. Bu yönüyle haber-inşâ olgusu dile, bol miktarda alternatifin bulunduğu edebî bir esneklik ve anlatım zenginliği kazandırmaktadır. Bu esneklik ve zenginlik bir rastlantı olmayıp, söz sahibinin, bağlam gereği tasarladığı belirli bir amaç çerçevesinde gerçekleşmektedir. Zira sözün düz bir şekilde kurulmak yerine bu tür farklılıklara müracaat edilmesinin, mutlaka, kişiyi sözünü bu şekilde kurmaya sevk eden psikolojik bir arkaplanı mevcuttur.

¹ Buhârî, Nikâh 47; Tıb 51.

² Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'ulûm*, (thk. Na'îm Zerzûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, Beyrut 1407/1987, s. 323; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa: Fünûnuhâ ve efnânuhâ*, Dâru'l-Furkân 11. Basım, Ammân 1428/2007, I, 13.

Dilin ve bunun doğal bir sonucu olarak haber ve inşânın esnek ve değişken bir karaktere sahip olması, bazı anlam problemlerini de beraberinde getirmektedir. Dilin en temel işlevinin bireyler arası iletişimi sağlamak olduğu düşünüldüğünde, bir ifadenin doğru anlamını yakalamada haber-inşâ inceliklerine dikkat etmenin ve söz sahibinin maksadının, bu iki kavramın ihtivâ ettiği anlamsal ihtimaller zincirinin hangi halkasına karşılık geldiğini tespit etmenin büyük önem arz ettiği anlaşılabacaktır. Haberî ve inşâî yapıların kullanım özelliklerinin doğru şekilde tespit edilememesi, sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesinin önünde ciddi bir engel teşkil edecek ve bunun tabîî bir sonucu olarak muhatapların birbirlerini yanlış anlamalarına sebep olacaktır.

Haber ve inşânın bireyler arası sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesinde sahip olduğu bu önem; çok küçük bir algı farklılığının bile çok ciddi pratik sonuçlara yol açtığı dinî metinler söz konusu olunca, çok daha fazla dikkat çekici boyutlara ulaşmaktadır. Özellikle fıkıh ve kelâm literatürü içerisinde yer alan mezhepsel tartışmaların önemli bir kısmının, ilim adamlarının Kur’ân ve hadisler aracılığıyla kendilerine ulaşan dilsel malzemeyi algılama farklılıklarından kaynaklandığı; bu fikir ayrılıklarının meydana gelmesinde haber ve inşâ meselelerinin önemli bir yer işgal ettiği hususu göz önüne alındığında, konunun fikhî ve itikâdî karakterli dinî metinlerin anlaşılmasında ne derece belirleyici bir etkiye sahip olduğu anlaşılabacaktır. Bu önemi erken dönemlerden itibaren fark eden usûlcüler, özellikle emir ve nehiy gibi inşâî karakterli yapılar başta olmak üzere dilin anlamsal özelliklerini ortaya koymaya çalışan gayretleriyle bu alanda önemli bir ilmî miras bırakmışlardır.

Dilin iletişim işlevi yanında sanat ve edebî zevk boyutu bulunmaktadır. Edebiyatta zirve sayılan kimi eserlerin en belirgin özelliği dili kullanma ustalıklarıdır. Dilin bu yönü edebî mucize Kur’ân-ı Kerîm’de daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi ilâhî hitâbın parça parça nâzil olarak meydana geldiği ortam, başta şiir olmak üzere edebiyatın zirvede olduğu ve çeşitli edebî ürünlerin verildiği bir dönemdi. Araplar Kur’ân’ın geldiği dönemde edebiyatın zirvesinde olmalarına rağmen onun hitâbından ve içeriğinden oldukça etkilenmişlerdir. Kur’ân, kısa bir süre içinde Arapçanın en üstün metni hâline gelmiştir. Onun bu başarısı, bir ölçüde hitap ve üslûbunun etkileyici olmasında yatmaktadır.³ Arap dili ve belâgatına dair çeşitli eserleri de bulunan Celâlüddîn es-Suyûtî’nin (911/1505), *Mu‘terakü’l-akrân fî i‘câzi’l-Kur’ân*

³ Süleyman Gezer, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı”, *HÜİFD*, c. 6, sy. 11, s. 136.

adlı eserinde haber ve inşâyı Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olarak takdim etmiş olması,⁴ bu iki olgunun genel anlamda dilin, özelde ise Kur'ân dilinin büyüleyici vasfına katkısını göstermesi bakımından oldukça manidardır. Nitekim ilk dönemlerden itibaren dilciler ve müfessirler başta olmak üzere İslâm âlimleri, eserlerinde, haber ve inşânın üslup değerini îzâh etme konusundaki gayretlerini gösteren önemli açıklamalara yer vermişlerdir. Hâsılı, Kur'ân-ı Kerîm'in edebî bir mucize ve haber-inşânın da etkili söz söylemenin önemli araçlarından biri olması, Kur'ân'da aranacak edebî güzelliğin belirlenmesinde bu iki olguyu gözden kaçırmamanın gereğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, haber ve inşâ, dilde anlam olgusunun temel dinamiklerinden olup gerek iletişim dilinde gerekse dinî metinlerin anlaşılmasında hayatî bir öneme sahiptir. Diğer taraftan haber ve inşâ üsluplarındaki esnek tabiat, söz sahibine, sözünü muhataba daha etkili bir şekilde aktarmanın çok çeşitli yollarını sunmaktadır. Anlamın belirlenmesinde taşıdığı büyük önem sebebiyle araştırma konusu edindiğimiz “*Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*” adlı bu çalışma, dilin pek çok yönüyle ilgisi bulunan bir problemi, yani haber ve inşâ çerçevesinde anlam problemini, temel olarak belâgat ilmi ve kaynakları çerçevesinde ele almaya çalışmaktadır.

II. ARAŞTIRMANIN METODU ve SINIRLARI

Araştırmada, gerek klasik kaynakların gerekse son dönem belâgat eserlerinin konuyla ilgili söylemlerini tespit edip betimlemeye öncelik verilmiştir. Fakat belâgat incelemelerinin edebî zevke dayanması ve bunun tabîî bir sonucu olarak herhangi bir konu hakkında birbirinden farklı pek çok yorumun ortaya konmuş olması, bize, bazen farklı söylemler arasında tercihte bulunma sorumluluğu yüklemiştir. Tercih yaparken, bazen çoğunluğun eğilimi bazen de kendi edebî anlayışımız temel belirleyici unsurumuz olmuştur. Bununla birlikte farklı görüşlere de imkân nispetinde temas edilerek konu hakkında başka görüşlerin var olduğuna vurgu yapılmıştır.

Haber ve inşâ ile ilgili anlam meseleleri, doğal olarak, konuyu çeşitli örneklerle îzâh etmeyi gerektirmektedir. Belâgat kaynakları bazı başlıkları açıklarken çok sayıda âyet, hadis, Arap kelâmı ve şiirle istişâh etmekle birlikte, bazı meselelerde, gösterilen misal sayısı biri veya birkaçı aşmamaktadır. Yoğun örneklemelerin yapıldığı noktalarda,

⁴ Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbeker, *Mu'teraku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, I, 319.

konuyu en iyi yansıttığını düşündüklerimiz tercih edilmeye çalışılmış, bu bağlamda öncelik âyetlere verilmiştir. Hadis ve şiirden örnekler bulunduğu sürece her birinden genelde birer tane nakledilmiş, imkân nispetinde günlük dilden kullanımlara da yer verilmiştir. Örneklerin sayısal yetersizliği veya meseleyi yansıtmadaki eksikliği sebebiyle bir başlığın altını dolduramayacak yapıda olan konulara ise ya dipnotta değinilmiş ya da bu tip örnekler “diğer” başlığı altında toplanmıştır.

Konunun İslâmî ilimlerin pek çok sahasıyla ilgili olması, tezin sınırlarını net bir şekilde çizme ihtiyacı doğurmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki, çalışmamız öncelikli olarak haber ve inşânın üslup ve anlam düzeyini ortaya koymayı mesele edinmektedir. Bu nedenle, konuyla ilgili uzun teknik ayrıntılara -istifhâm bahsinde soru hemzesi ile “hel” arasındaki şeklî farklılıkların etraflıca incelenmesinde görüldüğü gibi- anlam değişimine etkisi bulunduğu düşünülen yerler hâricinde girilmemiştir. Meselenin nahivle ilgili yansımalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Haber-inşâ olgusunu hem nahiv hem belâgat açısından incelemek tezin sınırlarını fazlasıyla aşacak düzeyde bir genişliğe sahip olduğundan, özellikle inşâî üsluplarla ilgili olduğu görülen gramatik îzâhlar kapsam dışı bırakılmıştır. Fakat anlama katkısı olduğu düşünülen noktalarda bu tür îzâhlara zaman zaman yer verildiği de görülecektir.

Haber ve inşâ, kelâm-felsefe ekolü mensubu belâgatçıların eserlerinde, ekolün adından da rahatlıkla anlaşılabileceği gibi, kelâmî meselelerin etkisiyle derin bir kavramsal analize tâbi tutulmuştur. Bu bakış açısı, edebiyat ekolü tarafından, belâgatı amacından saptırdığı gerekçesiyle yoğun bir şekilde tenkit edilmiştir. Bazı açılardan haklı sayılabilecek bu tenkitlere rağmen, çalışmamızla birebir örtüşen ve belâgatın temel kaynakları tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınmış olan bu meseleleri görmezden gelmek, şüphesiz araştırmamız açısından önemli bir eksiklik olurdu. Bu nedenle yeri geldikçe kelâmî-felsefî îzâhlara yer verilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, dilde haber-inşâ olgusunu, anlam ve üslup özellikleri bakımından incelemeyi hedeflemekte ve kaynak ağırlığını klasik ve modern belâgat kitapları oluşturmaktadır. Bu kaynaklarda ele alınan bazı kelâmî meseleler ve anlama doğrudan katkısı bulunmayan şeklî ve gramatik îzâhlara ise yer yer değinilmiştir.

III. KAYNAKLAR ve LİTERATÜR

Araştırmada yararlanılan kaynakların temelini klasik ve modern dönem belâgat kitapları oluşturmaktadır. Fakat Sîbeveyhi'nin (180/796) *el-Kitâb*'ı, Ferrâ'nın (207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı gibi ilk dönem eserleri de belâgat verileri içermesi sebebiyle önem arz etmektedir. Bunların yanı sıra Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (471/1079) *Delâilü'l-i'câz*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*'ı, İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (637/1239) *el-Meselü's-sâir*'i ve Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin (749/1348) *et-Tırâzu'l-mütedammin*'i gibi eserler de belâgat konularını daha sistematik olarak ele alan temel kaynakların en önemlilerindendir. Çalışma boyunca bu eserlerin verilerinden özellikle haber ve inşânın üslup özelliklerini ortaya koyma noktasında yararlanılmıştır.

Haber ve inşâ ile ilgili kelâmî tartışmalar özellikle Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile bu esere Celâlüddîn el-Kazvî'nin (739/1338) tarafından yapılan *Telhîs* ve aynı müellif tarafından bu eserin şerhi mâhiyetinde kaleme alınan *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*'da konu edilmiştir. Meseleyi daha ileri boyutlara taşıması ve genel kabul görmüş olması sebebiyle Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) *Mutavvel* adlı *Telhîs* şerhi ve bunun özeti olan *Muhtasaru'l-me'ânî* adlı eseri, konunun özellikle kelâmî boyutu incelenirken belirleyici kaynaklar olarak benimsenmiştir.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413), Hasan Çelebî (891/1486) ve Abdülhakîm Siyâlkûtî (1067/1657) gibi âlimlerin *Mutavvel* üzerine yazdıkları hâşiyelerle Desûkî'nin (1230/1815) *Muhtasaru'l-me'ânî* hâşiyesi konuyu tamamlamada önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ramazanzâde Abdünnâfi İffet Efendi (1307/1890) tarafından kaleme alınan *en-Nef'u'l-mu'avvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel* adlı Osmanlıca *Telhîs* ve *Mutavvel* tercümesi, gerek mâhiyeti gerekse üslûbu bakımından anlaşılması oldukça zor olan bu meselelerin hallinde başvurulmuş en önemli kaynaklardan biri olması itibarıyla araştırmamız açısından müstesna bir yere sahiptir. Bahâuddîn es-Sübkî'nin (773/1372) *'Arûsu'l-efrâh*'ı, İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin (943/1536) *el-Etval*'i, İbn Ya'kûb el-Mağribî'nin (1128/1716) *Mevâhibu'l-fettâh*'ı, Ekmelüddîn el-Bâbertî (786/1384) ve Abdurrahmân el-Berkûkî'nin (1363/1944) *Şerhu't-Telhîs* adlı eserleri gibi, diğer *Telhîs* şerhlerinden de yararlanılmıştır.

Modern dönem belâgat çalışmaları ise araştırmanın önemli başka yönlerini tamamlamaya katkıda bulunmuştur. Klasik kaynaklarda pek çok konunun aynı örnek veya örnekler çerçevesinde tekrar edilip durduğu yerlerde, modern bazı kaynaklar, özellikle örnek zenginliği sağlama ve klasik kaynakların üslup zorluğundan doğan anlama sorununu en aza indirgemedi ciddi düzeyde fayda sağlamıştır. Ayrıca bu kaynaklarda, klasik kitaplarda temas edilmeyen bazı belâğî kullanımlara değinildiği de görülmektedir. Bazılarını şöylece zikredebiliriz: Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*; Abdülfettâh Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*; Abdülazîz Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*; Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğati'l-'arabiyye*; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa: Fûnûnuhâ ve efnânuhâ*; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'arabiyye fî sevbihe'l-cedîd*; Tâlib Muhammed ez-Zevbe'î, *el-Belâğatü'l-'arabiyye: 'İlmü'l-me'ânî beyne belâğati'l-kudemâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn ve Ebû Mûsâ, Delâlatü't-terâkîb*.

Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi belâgat araştırmalarının da çıkış noktasının Kur'ân olması, tefsirlerden yararlanmayı zorunlu hâle getirmektedir. Klasik tefsirlerden Zemahşerî'nin (538/1143) *el-Keşşâf*'ı ve çağdaş tefsirler içerisinde Tâhir b. Âşûr'un (1394/1973) *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*'i, belâğata özel önem vermeleri sebebiyle temel iki kaynağımızı oluşturmaktadır. Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı, Ebû Hayyân'ın (745/1344) *el-Bahru'l-muhî't*'i, Ebussuûd Efendi'nin (982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i ve Âlûsî'nin (1270/1854) *Rûhul-me'ânî* adlı eseri de sıklıkla müracaat ettiğimiz tefsirlerdendir. Bu kaynaklardan yararlanırken öncelikli amacımız, incelediğimiz âyetin üslup değerini ve onu diğer üsluplardan ayıran ince noktaları tespit etmek olduğundan, âyetle ilgili olan; fakat hedefimize doğrudan katkısı bulunmayan yorumlara yer vermemeye özel ihtimam gösterilmiştir.

Haber ve inşâ meselelerinin fıkıh usûlünün temel ilgi alanlarından biri olması, usûl kitaplarında da konunun geniş bir şekilde işlenmesine vesile olmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Âmidî'nin (631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı ve Sübkî'nin (756/1355) *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* adlı eseri istifade ettiğimiz fıkıh usûlü kaynaklarındandır. Tefsîr usûlü kaynakları içerisinde ise Bedruddîn ez-Zerkeşî'nin (794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı haber-inşâ bahislerine yer veren kaynaklar

arasındadır. Fakat Suyûtî'nin, meseleyi, *Mu'terakû'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde daha düzenli bir şekilde incelediğini de belirtmek gerekir.

Haber-inşâ meselesini doğrudan ele almamasına rağmen araştırmamıza önemli katkılarda bulunan bir kaynak türünden daha bahsetmek gerekir. Bu kaynak türü, belâgat konularını belirli bir müfessirin veya muhaddisin eseri çerçevesinde inceleyen ya da doğrudan bir şahısla sınırlı olmayıp, belâgat bahislerini herhangi bir sûre özelinde ele alan lisansüstü tezler ve akademik çalışmalardır. Haber ve inşâ, Meânî ilminin temel konularından olduğu için sözü edilen çalışmalar, diğer Meânî konularıyla beraber haber ve inşâyı da incelemişlerdir. Bu araştırmalar, ilgili müellifin haber ve inşâya dair açıklamalarına veya bir sûrenin haber ve inşâ bahislerine konu olabilecek âyetlerine ve bu âyetler üzerine yapılan yorumlara ulaşmamızda kolaylık sağlamıştır.

Sözelimi, Fâize Sâlim Yahyâ Ahmed'in *'İlmü'l-me'ânî fî t-Tefsîri'l-kebîr li-Fahri'r-Râzî ve eseruhu fî dirâsâti'l-belâğîyye* adlı doktora tezi, Râzî'nin (606/1209) geniş hacimli tefsîrinin genelde Meânî, özelde ise haber ve inşâya dair görüşlerinden önemli bir kısmına kolayca ulaşma imkânı sunmuştur. Yine Mehmet Zeki Karakaya'nın *Ebussuûd Tefsîrinde Belâgat İlmi Uygulamaları* adlı çalışması, Hadîce Muhammed Ahmed el-Bennânî'nin *Sûretü'n-nisâ: Dirâse belâğîyye tahlîliyye*'si, Dahîlullâh b. Muhammed es-Safhâ'nın *Sûretü Hûd 'aleyhisselâm: Dirâse li-hasâisi nazmihâ ve esrârihi'l-belâğîyye*'si ve 'Avâtîf Hamza Hayyât'ın *Binâü'l-me'ânî ve 'alâkâtihâ fî sûreti'l-A'râf*'ı da benzer tarzdaki doktora tezlerindendir. Muhammed Rif'at Ahmed Zencîr tarafından yazılan *Mesâilü 'ilmi'l-me'ânî fî kitâbi Feyzi'l-kadîr şerhi Câmi'i's-sağîr li'l-Münâvî* isimli makaleden ise, haber-inşâ meselelerini hadis örnekleriyle îzâh etmesi açısından faydalanılmıştır.

Haber ve inşâ bahislerinin belâgat, tefsir ve fıkıh gibi temel İslâmî ilimlerde önemli ve belirleyici bir yerinin bulunması, doğal olarak, konuyla ilgili pek çok çalışma yapılması sonucunu doğurmuştur. Bu alandaki çalışma yoğunluğuna rağmen haber ve inşâ kavramlarını bir bütün olarak incelediğini tespit edebildiğimiz kitap düzeyindeki tek çalışma, Hüseyin Cum'a tarafından kaleme alınan *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ* isimli eserdir. Tahsin Görgün'ün *İnşa-Haber (Performative-Constative) ve Kur'ân'ın Anlaşılması -Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-* adlı bildirisi, Süleyman Gezer'in *İnşâ-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı* konulu makalesi ve Saliha Ayyıldız

(Bayraktar) tarafından hazırlanan *Haber ve İnşâ Üslûbu'nun Yusuf Sûresindeki Anlam Yansımaları* isimli yüksek lisans tezi de haber ve inşâyı bir arada incelemesine rağmen konuyu doğrudan belâgat açısından ele almadığı görülmektedir.

Hüseyin Cum'a tarafından yazılan yukarıdaki kitabı istisna edersek, gerek Arap dünyasında gerekse Türkiye'de konuyla ilgili çalışmaların ve akademik araştırmaların haber-inşâ bütünlüğü içerisinde değil de daha çok inşâ üslupları çerçevesinde işlendiği dikkatleri çekmektedir. Tek başına haber bahsinin incelendiği bazı çalışmalara da rastlanmakla birlikte bu konuda yalnızca İsa Bovisio tarafından hazırlanan *el-Haber 'inde 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve's-Sekkâkî* ile Ahlâm Mûsâ Haydar tarafından hazırlanan *Üslûbu'l-haber fi'l-Kur'ânî'l-Kerim: Dirâse belâğîyye nakdiyye* isimli iki yüksek lisans tezi tespit edebildik. Hatta bu çalışmalardan ilki daha çok nahiv ağırlığıyla temâyüz etmektedir.

Haber konusundaki çalışmaların azlığına rağmen inşâ ve kısımları ile ilgili araştırmalarda bir yoğunluk gözlenmektedir. Rastlantıyla îzâh edilemeyecek kadar yaygın bu tercihte, büyük bir ihtimalle, inşânın kısımları olan emir, nehiy, istifhâm vb. üslupların, kullanım açısından habere nazaran daha esnek bir karaktere sahip ve bu nedenle dil-belâgat hatta usûl araştırmalarına daha yatkın olmalarının büyük payı bulunmuş olmalıdır. Bazıları nahivle ilgili olan bu çalışmalara birkaç örnek olarak, Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un *el-Esâlîbü'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-'arabî'si*, Kays İsmâ'îl el-Evsî'nin *Esâlîbü't-taleb 'inde'n-nahviyyîn ve'l-belâğîyyîn'i*, Sabbâh 'Ubeyd Drâz'ın *el-Esâlîbü'l-inşâiyye ve esrâruhe'l-belâğîyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm'i*, Ahmed Muhammed Fâris'in *en-Nidâ fi'l-luğa ve'l-Kur'ân'ı* ve Abdül'alîm Seyyid Fevde'nin *Esâlîbü'l-istifhâm fi'l-Kur'ân'ın*ı zikretmek mümkündür.

Arap dünyasında yapılan konuyla ilgili tezlerden bir kısmı inşâ üsluplarını Kur'ân çerçevesinde ele almaya çalışırken bazıları da meseleyi, herhangi bir şairin şiirlerini merkez alarak araştırma konusu edinmektedir. Yûsuf Abdullah el-Ensârî'nin, *Esâlîbü'l-emr ve'n-nehy fi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve esrâruhe'l-belâğîyye'si*, Bedriyye Münevver el-Uteybî'nin *el-Esâlîbü'l-inşâiyye fî şî'ri Lebîd b. Rebî'a: Mevâki'uha ve delâlatuhâ'sı*, Limyâ bt. Muhammed el-Matrafi'nin *Mine'l-esâlîbi'l-inşâiyye fî cüz'i'z-Zâriyat: Mevâki'uhâ ve esrâruhâ'sı* ve Tâhir Kutbî'nin *el-İstifhâm beyne'n-nahv ve'l-belâğa* adlı tezi bunlardan sadece birkaçıdır.

Türkiye’de de Arap Dili ve Belâgatı, Tefsir veya Fıkıh çalışmaları ekseninde konunun incelendiği görülmektedir. Mustafa Kayapınar tarafından hazırlanan *Belagatta Talebî İnşa (Dilek Bildiren Anlatımlar)* adlı çalışma, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz tek doktora tezidir. Yüksek lisans düzeyinde ise Mustafa Kayapınar, “Hemze” ve “Hel” *İstifham Edatlarının Kur’ân-ı Kerim’de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı*; Fatih Özdemir, *Me’ânî İlmi Açısından Kur’ân-ı Kerim’deki Emir’lerin Mânaları*; Sahip Aktaş, *Kur’an’da İstifhâm Üslûbu*; M. Cevat Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*; Mehdi Çiftçi, *Arap Dili ve Belâgatına Göre Kur’an-ı Kerim’de Nehiy*; Emine Karaduman, *Kur’an-ı Kerim’de Nida*; Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsîye Göre Emir ve Nehiy*; Yusuf İbrahim Yücel, *İslam Hukuk Usûlünde Nehiy* ve Mikail Özkan, *Emirler ve Nehiyler Açısından İsra Suresi* isimli çalışmaları yapmışlardır. Konuyla ilgili benzer başka tezlerin de bulunduğu ve bazılarının mükerrer çalışıldığı tespit edilmiştir.

Bu noktada, sadece bir kısmını zikrettiğimiz bu geniş literatür içerisinde çalışmamızın nerede durduğu ve nasıl bir boşluğu doldurduğu sorusuna cevap vermek bilimsel açıdan büyük önem arz etmektedir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, yukarıdaki çalışmalardan Hüseyin Cum’a’nın *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ* adlı eseri dışında kalanlar, meseleyi kısmî açıdan incelediği ve haber-inşâ bütünlüğüne yer vermediği için esasında bu araştırmanın önünde bir engel teşkil etmemekte ve bizi herhangi bir tekrara düşme endişesine götürmemektedir. Cum’a’nın bahsi geçen eseri ise, haber ve inşânın sanatsal ve edebî güzelliğini incelemeyi hedef edinmektedir. Dikkatle okuduğumuz bu çalışma, akademik üslûba da meyilli olmakla birlikte duygusal (lirik) üslup daha baskındır. Bazı orijinal görüşlerinden istifade ettiğimiz eserde, tartışmaya açık kimi yorumların ve altı doldurulamamış birtakım başlıkların varlığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Araştırmamızda, adı geçen kitabın görmediği pek çok kaynak eser görülmüş ve ele almadığı pek çok mesele incelenmiştir. Bu anlamda, tezimizin, yukarıda zikredilen çalışmalar içerisinde, belâgatta haber-inşâ meselesini en kapsamlı şekilde inceleyen araştırma olduğunu iddia edebiliriz. Fakat daha önce ısrarla vurguladığımız üzere, konunun esnek ve değişken bir karaktere sahip olması, bu alanda söylenebilecek farklı sözlere de açık kapı bıraktığından, tezin haber ve inşâyâ dair son sözü söylediğini öne

sürmemiz kesinlikle mümkün değildir. Bu çalışma, bundan sonraki çalışmaların yolunu aydınlatıp hızlı mesafe katetmelerine vesile olursa, amacına ulaşmış olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGATA GENEL BİR BAKIŞ ve KELÂM (SÖZ)

Dil, her toplumun kendisiyle maksatlarını ifade ettikleri seslerdir.¹ Bu yönüyle insanı diğer varlıklardan ayıran, dünyadaki yerini ve değerini belirleyen insan nitelikli bir olgudur. Bu olgu bir anda düşünülemeyecek kadar çok yönlü olan ve değişik açılardan bakıldığında farklı farklı nitelikleri beliren, kimi sırları bugün de çözülememiş toplumsal özellikler taşıyan bir iletişim aracıdır. Bu araç, insan odaklı olmakla birlikte, evrenin herşeyiyle ilgisi ve bütün oluşumlarda etkisi bulunan bir sistemdir. Bu büyüklü sistem olmasaydı insanların birlikte yaşamaları, anlaşılabilmeleri ve dolayısıyla toplumsal hayatı devam ettirmeleri mümkün olmazdı.²

Dil, iletişimi sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bu iletişim sonucu doğan kültür unsurlarının nesilden nesile aktarılmasını sağlar. Millî kültür ve tarih gelecek nesillere aktarılacak tarih bilinci oluşturulur. Toplum derinden etkileyen olaylar dil sayesinde kalıcı hâle getirilir ve millî özellikler bu vesileyle yeni nesillere öğretilir. Başta edebiyat olmak üzere sanat eserleri dille oluşturulur ve milletin estetik anlayışı onunla ortaya konur. Dil kendi canlılığı ve sosyalliği ile de milleti canlı ve bir arada tutar.³

Dünya üzerinde beş-altı bin civarında dilin konuşulduğu tahmin edilmektedir. Bunlar arasında, milyonlarca insan tarafından konuşulan Çince gibi dillerin yanı sıra, konuşanlarının sayısı ancak yüzlerle ifade edilebilen hatta yalnızca bir veya birkaç kişi tarafından konuşulan kabile dilleri de bulunmaktadır. Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, İspanyolca vb. tek tek dillere “doğal dil” denilmektedir. Akdeniz kıyılarında konuşulan ve Fransızca, Arapça ile İspanyolca’nın karışımı olan Sabir dili gibi dillere ise “karma dil” adı verilmektedir. Eski Yunanca, Latince, Hititçe gibi diller ise, günümüzde bunları iletişim amacıyla kullanan herhangi bir topluluk bulunmaması sebebiyle “ölü dil” kavramı altında değerlendirilmektedir. “Yapay dil” veya “ideal dil” terimleriyle ise,

¹ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (thk. Abdülhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, Beyrut 1429/2008, I, 34.

² Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yayınları, 4. Basım, Ankara 2007, I, 11.

³ Civelek, Yakup, *Arap Dilbilimine Giriş*, Van 2003, s. 59.

çeşitli nedenlerle küresel dil birliğini sağlamak maksadıyla icat edilmiş, tarihin ürünü olmayan diller kastedilmektedir.⁴

Dilbilim, dili, etnolojik, sosyolojik, fizyolojik vb. insanla ilgili bilim dallarının birçoğuyla birlikte ve bütün boyutlarıyla inceleyen, diğer dillerle mukâyesesini yapan bilim dalının adıdır.⁵ Dillerin gruplara ayrılması, ana dillerin yeniden değerlendirilmesi, dilin hayatına etkide bulunan unsurların tahlili ve her dile ait özel olguların tespiti gibi konular, dilbilimin temel konularını oluşturmaktadır. İnsanın fizik, düşünce ve ruh yapısıyla ilişkili olan dilbilim konuları; felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi bilim dallarının konularıyla da yakından ilgilidir. Araştırma alanları arasındaki sıkı ilişkiler dolayısıyla dilbilim, günümüzde, farklı alanların uzmanlarının tek tek ya da ortaklaşa çalışmalarla konularına eğildikleri çok geniş çerçeveli bir bilim durumuna gelmiştir.⁶

Milattan önce X. yüzyıl öncesine ait olması gerektiği kabul edilen Hintlilerin kutsal kitabı *Veda*’ların hatalı okunmasını engellemek maksadıyla incelenmesi çabaları, dilbilim çalışmalarının ilk örnekleri olarak görülmektedir. Dilbilim araştırmalarında, yirminci yüzyılla birlikte ve özellikle İsviçreli meşhur dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857/1913) vesilesiyle önemli gelişmeler yaşamıştır. Günümüzde ise dilbilim, sesbilim (fonetik), biçimbilgisi (morfoloji), sözcükbilim (leksikoloji), adbilim (onomastik), lehçebilim (diyalektoloji), anlambilim (semantik) ve kullanımbilim (pragmatik) gibi alt dallara ayrılmıştır.⁷ Belâgatın, özellikle de haber ve inşâ mevzûunu da kapsayan Meânî ilminin, çalışma alanı açısından anlambilim ve kullanımbilim gibi dilbilim dallarıyla paralellik arz ettiği görülmektedir.

I. BELÂGAT İLMİ

Haber ve inşâ, farklı bilim dallarının, kendi ilgi alanlarına göre ele aldığı temel dilbilimsel konulardandır. Haber-inşâ ayırımının bütün dilleri kapsayabilecek şekilde sözün temel iki kategorisini oluşturduğu hususu göz önüne alındığında, konunun dilbilim araştırmaları içerisindeki önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Bu çalışmada haber ve inşâ Belâgat ilmi çerçevesinde inceleneceği için fesâhat-belâgat kavramları, belâgatın

⁴ Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 15.

⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 14-15; Civelek, *Arap Dilbilimine Giriş*, s. 19.

⁶ Civelek, *a.g.e.*, s. 20.

⁷ Dilbilim tarihi ve dalları hakkında geniş bilgi için bkz. Aksan, *a.g.e.*, I, 16-34.

tarihî gelişimi ve alt dalları hakkında genel bir çerçeve çizmek, konunun bu ilim dalındaki yerinin daha açık bir şekilde ortaya konmasına yardımcı olacaktır.

A. Fesâhat ve Belâgat

Fesâhat ve belâgat kelimeleri bazı belâgat âlimleri tarafından aynı veya yakın anlamlarda kullanılmış, bu iki kelimenin, lâfızları farklı anlamları aynı kelimeler grubundan olduğu söylenmiştir.⁸ Fakat gerek sözlük gerekse terim anlamları dikkate alındığında aralarında bazı farklı noktaların bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu kavramları eşanlamlı kabul ettiği anlaşılan Abdülkâhir el-Cürcânî'den (471/1079) sonra gelen ilim adamları, fesâhat ve belâgatın birbirlerinden farklı oldukları konusunda neredeyse ittifak etmişlerdir.⁹

Fesâhat sözlükte “açık olma, bir şeyin bulanıklıktan kurtulması” gibi anlamlara gelir. İlk zamanlarda, hayvanlardan sağılan sütle ilgili olarak kullanılmıştır. Bilindiği gibi süt, sağılma esnasında kendisini örtecek şekilde köpüklenir. Araplar, sütün, köpüğü alınıp da berrak bir şekilde ortaya çıkması hâlini فَضَحَ اللَّبَنُ “Süt berraklaştı” şeklinde ifade ederler. Köpüğü alınmış bu sütü ise فَصِيحٌ olarak isimlendirirler. Gecenin karanlığı kaybolmaya başladığında أَفْصَحَ الضُّبْحُ, konuşmayı yeni öğrenen bir çocuk harfleri ve kelimeleri güzel bir şekilde telâffuz etmeye başladığında ise أَفْصَحَ الصَّبِيُّ derler. Bu kelime daha sonraki süreçte sahip olduğu bu ilk anlamlarıyla bağlantılı olarak, manası açık, telâffuzu dile ağır gelmeyen söz için kullanılmıştır.¹⁰

Belâgatın türediği بَلَغَ fiili; “bir yerden başka bir yere ulaşmak, ulaştırmak, sona ermek, yeterlilik, süvarinin atın yularına elini uzatması, ergenliğe girmek, yaklaşmak, olgunlaşmak, kaliteli olmak, uygulamak, gayret göstermek” vb. anlamlara gelse de masdar olan belâgat sadece “sözde açıklık” anlamı taşımaktadır.¹¹ Terim olarak belâgat, “meleke” ve “ilim” olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Meleke olarak

⁸ Matlûb, Ahmed, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 2000, s. 545; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye fî sevbihe’l-cedîd*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 28.

⁹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 18-19.

¹⁰ Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn b. Ömer, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, (thk. Nasrullah Hacımuftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrut 2004, s. 31; Kerîme Mahmûd Ebû Zeyd, *‘İlmü’l-me‘ânî: Dirâse ve tahlîl*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 11; Matlûb, *a.g.e.*, s. 545; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 16-17.

¹¹ Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr, *Kitâbu’l-ayn*, (nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî) Müessesetü’l-Âlem li’l-Matbû‘ât, Beyrut 1988, IV, 421; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts. VIII, 419-421; Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir, *Muhtârü’s-sıhah*, (nşr. Mahmûd Hâtûr) Mektebetü Lübnân, Beyrut 1995, I, 26; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Kâmûsu’l-muhîr*, yy., ts., s. 1007; Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, (thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), et-Türâsü’l-Arabî, Kuveyt 1385/1965, XXII, 444.

belâgat, sözlük anlamı ile irtibatlı olarak, bir sözün veya bir fikrin, sözlü veya yazılı olarak yer ve zamana uygun bir şekilde açık ve net ifade edilmesidir. Söz konusu melekeye sahip olana da *belîğ kimse* denir. İlim olarak belâgat ise, hem düzgün hem de yerinde söz söyleme usûl ve tekniğini öğreten ilimdir. Bunlara vâkıf olan ilim sahibine *belâgat âlimi* denir.¹²

Fesâhatın yalnızca lâfızla ilgili bir özellik olmasına karşın belâgat, hem lâfız hem de mânâyla ilgilidir. Nitekim kendisine söylenenleri, anlamını idrâk etmeksizin kurallara uygun olarak tekrarlayabilme becerisine sahip bir papağan “fasîh” olarak nitelenebilmesine rağmen onun “belîğ” olduğu söylenemez.¹³ Belâgat için yapılan tanımların hemen hemen hiçbirinde *fesâhat şartlarına riâyet* ilkesinin ihmâl edilmediği göz önüne alınırsa; her belâgatın fesâhat olduğu, fakat her fesâhatın belâgat olmadığı sonucuna varılır. Lâfız-mana ilişkisi, bir anlamda, fesâhat-belâgat ilişkisi demektir.¹⁴

İnsan, gönlünden geçen duyguları açık bir şekilde anlatabilecek potansiyelde yaratıldığı için, belâgat insanda doğuşundan itibaren var olan bir melekedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ “*Rahman Kur’ân’ı öğretti, insanı yarattı, ona beyânı (düşündüğünü açıklamayı) öğretti*”¹⁵ buyrulur bu melekeye işaret edilmiştir.¹⁶ Bu nedenle belâgat, henüz kuralları yazılı olarak ortaya konmadan önce de şâirlerin, hatiplerin hatta diğer insanların sözlerinde mevcuttu. Teşbîh, mecâz, kinâye, ta’rîz, isti’âre, seci, cinâs vb. birçok edebî sanat, terim olarak ifade edilmeden önce de bütün dillerde kullanılmaktaydı. Kur’ân-ı Kerîm, hadis-i şerîfler, câhiliye şiiri vb. kaynaklarda bunların misalleri görülmektedir.¹⁷

B. Belâgat Tarihine Kısa Bir Bakış

Belâgat, geç dönemlerde müstakil bir ilim dalı hâline gelmiştir. Terimlerinin doğuşu, meselelerinin ortaya çıkışı ve bu alanda eser telifi, diğer edebî ilimlere nazaran

¹² Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *AÜİFD*, sy. 11, Erzurum 1999, s. 268; Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, V, 380. Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 26; Farklı tanımlar için bkz. Râzî, *Nihâyetü’l-icâz*, s. 62; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 415.

¹³ Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Sa’îd, *Sirru’l-fesâha*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 60; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 546-547.

¹⁴ Hafâcî, *a.g.e.*, s. 60; Matlûb, *a.g.e.*, s. 547; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur’ân’ın Belâgatı ve İ‘câzı Üzerine*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001, s. 26.

¹⁵ Rahmân 55/1-4.

¹⁶ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, Tunus 1984, XXVII, 233; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *AÜİFD*, sy. 8, Erzurum 1988, s. 115.

¹⁷ Kılıç, “agmd”, *DİA*, V, 380.

çok daha sonraki zamanlara tesâdüf etmektedir.¹⁸ Önceleri şiir tenkidıyla kendini gösteren belâgat araştırmaları, Kur'ân'ın nüzûlünden sonra diğer dinî ilimler içerisinde dağınık bir şekilde işlenir olmuştur. İlerleyen dönemlerde metotlu çalışmalar ortaya konmuş, Abdülkâhir el-Cürçânî (471/1079) ile bu ilim en olgun çağını yaşamıştır. Sonraki dönemlerde ise bir duraklama sürecine girmiştir. Bu noktadan hareketle belâgat tarihi, **ilk dönem, metotlu çalışmalar dönemi, olgunlaşma dönemi ve duraklama dönemi** olmak üzere dört kısımda incelenmektedir.

1. İlk Dönem

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden önce ve İslâm'ın ilk asrında belâgat algısı, sözün güzelliğini veya çirkinliğini tespit amacına yönelik bazı temel kuralların varlığına da rastlanmakla birlikte, tamamen edebî zevkin kontrolü altındaydı. Fetihlerin genişlemesi sebebiyle Arapların diğer milletlerle karışması sonucu, söz konusu edebî zevke dayanma ilkesi zaafa uğramış, teorik çalışmalara yönelik esaslı adımların atılması ihtiyacı hâsıl olmuştur.¹⁹

Kur'ân'ın anlaşılması için bir taraftan hadis-i şerîfler tedvin edilirken diğer taraftan Kur'ân üzerine filolojik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Me'âni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân adları altında yapılan bu filolojik çalışmalarda, Kur'ân'ın gramer yönü incelenip garîb lâfızlarının anlamları îzâh edildiği gibi, lâfzı açısından da mucize sayılan Kur'ân'ın edebî boyutuna yönelik ilk gayretler de yerini almıştır. Ferrâ (207/822) ve Ahfeş el-Evsat'ın (215/830) *Me'âni'l-Kur'ân*'ları, Ebû Ubeyde'nin (209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri, bu tür telifler içinde günümüze ulaşan ilk çalışmalardır.²⁰

Sîbeveyhi'nin (180/796) *el-Kitâb*'ı, Müberred'in (285/898) *el-Muktedab*'ı vb. ilk nahiv eserlerinde de Kur'ân'ın nahvî yönüne ait bilgilerin yanı sıra edebî sanatlarına yönelik bilgilere de yer verilmiştir. Nitekim Sîbeveyhi teşbîh ve mübâlağa sanatlarını

¹⁸ Bulut, Ali, *Hamza b. Turgut el-Aydî ve el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri*, Samsun 2009, s. 26.

¹⁹ Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fî târihi'l-belâğa*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1981, s. 24; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 73.

²⁰ Mübârek, a.g.e., s. 38; Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1999, s. 89-96.

zikreden ilk dilci olarak kabul edilir. Bunların yanı sıra *el-Kitâb* adlı meşhur eserinde, emir-nehiy gibi belâgat konularını ele almıştır.²¹

Câhız'ın (255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri, belâgat ilmine ait izleri taşıyan somut ilk çalışmadır. O, bu eserinde, fesâhat ve belâgatla ilgili bilgiler sunmuş, bazı belâgat terimlerine işaret etmiştir. Lâfız-mana uyumu, kelime seçimi, îcâz, itnâb, harflerin çıkış yerleri, harf-kelime uyumu ve uyumsuzluğu gibi belâgat konularından bahsetmiştir. Ayrıca seci, izdivâc, iktibâs, taksîm, lugaz, üslûbu'l-hakîm, ihtirâs, hezl, i'tirâz, ta'rîz, kinâye, isti'âre vb. konularla ilgili bilgiler sunmuştur.²² Müellif *Kitâbü'l-hayevân* adlı eserinde de hakikat, mecâz, teşbîh, isti'âre, mesel, kinâye, serikât-ı şî'riyye gibi belâgat konularına yer vermiştir.²³ Câhız'ın kullandığı terimlerin bir kısmı daha sonraki devirlerde aynen muhafaza edilirken, bazıları da anlam değişmesine uğramıştır. Onun eserlerinde dağınık bir vaziyette bulunan bu bilgiler kendisinden sonraki çalışmaların nüvesini oluşturmuştur.²⁴

Câhız'ın görüşlerinin hicri üçüncü asırda yaşayan dil bilginleri üzerinde çok ciddi etkileri olmuştur. Onlar, bir taraftan söz konusu görüşleri hazmetmeye çalışırken, bir taraftan da bunlara birtakım ilâvelerde bulunmaya çalışmışlardır. Câhız'dan aldığı mülâhazaları geliştirenlerin başında, öğrencisi İbn Kuteybe (276/889) gelir. Kendisi *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde isti'âre, kinâye, mecâz, ta'rîz, takdîm-te'hîr, hazif, ihtisâr, müfrede çoğul, çoğula müfred kipiyle hitap etme, emir ve istifhâm ile edatların kendi manaları dışında kullanılması gibi konuları ele alarak belâgat tedvînine önemli katkılarda bulunacak malzemeler bırakmıştır.²⁵

Ebu'l-Abbâs Sa'leb (291/904) de Câhız'dan (255/869) önemli ölçüde etkilenen dilcilerden biridir. *Kavâ'idü's-şî'r* adlı eserinde genel olarak cümle çeşitlerini ele almış, bunları emir, nehiy, haber ve istihbâr (soru) olarak dört kısma ayırmıştır. Daha sonra bu

²¹ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, Kahire 1988, I, 23, 98, 127, 142; II, 14, 170, 398, 408 vdğr.; Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Usûlü'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruha fî'l-bahsi'l-belâğî*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1999, s. 362; Mübârek, *a.g.e.*, s. 51-52.

²² Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, Kahire 1998; I, 88, 92, 98, 297 vdğr.; Dayf, Şevkî, *el-Belâğa: Tatavvur ve târîh*, Dâru'l-Me'ârif 12. basım, Beyrut 2003, s. 46-58; Mübârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâğa*, s. 53-60.

²³ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, Beyrut 1969, I, 90-92 vdğr.

²⁴ Dayf, *a.g.e.*, s. 46-58; Kassâb, Velîd, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Katar-Doha 1405/1985, s. 61; Bulut, *Hamza b. Turgut el-Aydî*, s. 29.

²⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, 2. Basım, Kahire 1393/1973, s. 15, 153, 199 vdğr.; Kaçar, Halil İbrahim, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)* Ocak Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 23.

dört aslî türün alt dalları olarak medih, hiciv, mersiye, i'tizâr, teşbîb ve teşbîhi zikretmiş, her birine bir veya iki beyit örnek vermiştir. Bunun yanı sıra edebî sanatların doğru ve yanlış kullanımlarını örneklerle îzâh eden Sa'leb, şiirle ilgili bazı terimleri de açıklamıştır.²⁶ Bireysel gayretlere bağlı olarak gelişip dağınık vaziyette bulunan ve pek çok meseleye değinen bu ilk dönem çalışmaları, belâgatın ilk nüvelerini temsil ediyordu. Sayıları daha da artırılabilir olan bu mülâhaza ve işâretler, bu dönemden sonra başlayacak olan metotlu çalışmalara kaynaklık etmiştir.²⁷

2. Metotlu Çalışmalar Dönemi

Abbassiler döneminde belâgat tetkiklerinin hız kazandığı görülmektedir. Bu dönemde meydana gelen kültürel etkileşimler, metotlu belâgat çalışmalarına olumlu katkılarda bulunmuştur. Söz konusu etkileşim, dönemin bütün düşünce hareketlerine damgasını vurduğu gibi, dil ve edebiyat alanını da derinden etkilemiştir. Bazı dil ve edebiyat âlimlerinin, Yunan edebiyatı kriterlerini esas alarak onları Arap diline uyarlamaya kalkışmaları, karışık yönde bir akımın ortaya çıkmasına sebep olmuş, neticede başta Aristo'nun fikirleri olmak üzere Yunan felsefesinden etkilenen ve Yunan belâgatını Arap diline uyarlamaya çalışan gruba karşı, dış müdâhaleyi kabullenmeyen muhafazakâr bir cereyan doğmuştur. İki grup arasındaki çekişme ve rekabet, belâgat araştırmalarında önemli ve metodik ürünlerin ortaya konmasına vesile olmuştur.²⁸

Halîfe şâir İbnü'l-Mu'tezz'in (296/909) *Kitâbu'l-bedî'* adlı eseri, eski ve yeni şâirleri sanat açısından karşılaştırarak belâgat konularının derli toplu bir şekilde tertip edildiği ilk eserdir. Müellif kitabında, edebî sanatların, Beşşâr b. Bürd (167/784), Ebû Nüvâs (198/814) ve Ebû Temmâm (231/846) gibi muhdes şâir ve ediplerin ortaya koyduğu yeni bir şey olmadığını, aksine Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde, Câhiliyye ve İslâmî dönem edebiyatında var olduğunu örnekleriyle açıklamaya çalışmıştır.²⁹ Eserinde belâgatın her üç disiplinine ait çeşitli konuları inceleyen müellifin *el-bedî'*

²⁶ Dayf, *el-Belâğa*, s. 61; Hımsî, Muhammed Tâhir, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, Câmi'atü'l-Ba's, Suriye 1991, s. 11.

²⁷ Hımsî, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, s. 11; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 23.

²⁸ Dayf, *a.g.e.*, s. 62, 66; Hımsî, *a.g.e.*, s. 11-12; Kaçar, *a.g.e.*, s. 24.

²⁹ Dayf, *a.g.e.*, s. 67; Mübârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâğa*, s. 68; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğatü'l-müfterâ 'aleyhâ beyne'l-asâleti ve't-tebe'yye*, Dâru'l-Furkân, Amman 1407/1999, s. 131; Bulut, *Hamza b. Turgut el-Aydî*, s. 29; Hacımüftüoğlu, Nasrullah "Bedî" *DîA*, V, 320.

kavramıyla, sadece lâfzı ve manayı süsleyen sanatları kapsayan Bedî ilmini değil, aynı zamanda beyân ve meânîyi de kastettiği anlaşılmaktadır.³⁰

Kudâme b. Ca'fer (337/948), *Nakdü's-şi'r* adlı eserinde belâgatı eski Yunan kültüründen intikâl eden esaslara uyarlamaya çalışmıştır. Bu eserinde, meşhur Yunan filozofu Aristoteles'in (m.ö. 322) *Poetika* ve *Retorik* isimli kitaplarının tercümesi olan *eş-Şi'r* ve *el-Hatâbe* adlı eserlerin ciddi etkisi bulunmaktadır. Kudâme ayrıca, İbnü'l-Mu'tezz'in tespit ettiği bedî sanatları on üç tane daha ilâve etmiştir.³¹

Hicri dördüncü asır âlimlerinden İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân b. Vehb'in (?) *el-Burhân fî vüçûhi'l-beyân* isimli eserinde³² kelâm haberî ve talebî olmak üzere iki kısma ayrılmış, hazif, iltifât, takdîm-te'hîr, teşbîh ve isti'âre gibi belâgat konularının yanı sıra fasıl ve vasıl konusuna zemin hazırlayacak incelemeler ortaya konmuştur. Bu eser, ayrıca, sözün muktezây-ı hâle uygun olması, fesâhât, îcâz, ıtnâb gibi hususlara da önemli açılımlar getirmiştir.³³

Ebû Hilâl el-Askerî (395/1005) *Kitâbu's-sinâ'ateyn* adlı eseriyle başta Câhız (255/869) olmak üzere İbn Kuteybe (276/889), İbnü'l-Mu'tezz (296/909) ve Kudâme b. Ca'fer (337/948) gibi kendisinden öncekileri çok iyi hazmederek, bu kitaplarda eksik gördüğü bilgileri tamamlamış, hatalı bulduğu kısımları düzeltmeye gayret etmiştir. meânî, beyân ve bedî ilimlerini ve diğer edebî bilgileri dokuz bölümde incelemiş, otuz beş çeşit edebî sanat tespit etmiş, kendisinin de taşîr, muhâvere, tatrîz, muzâ'af, istişhâd ve telattuf isimli yeni altı sanat ilâve ettiğini belirtmiştir.³⁴

Kur'ân'ın i'câzı meselesi de bu dönemde belâgatın gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu mesele, tefsîr, hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerini meşgul ettiği kadar belâgatçıları da meşgul etmiştir. Onlar, Kur'ân'ın i'câzı fikrinden yola çıkarak hicrî dördüncü asırdan itibaren Kur'ân üslûbu üzerinde araştırmalar yapmaya yönelmişler ve onun i'câzının dayandığı belâgat inceliklerini keşfetmeye koyulmuşlardır.³⁵ Bu alanda

³⁰ Hımsî, *a.g.e.*, s. 12; Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-'arabî*, Dâru'l-Menâre-Dâru'r-Rifâ'î, 7. Basım, Cidde-Riyad 1408-1988, s. 117-122; Kaçar, *a.g.e.*, s. 24.

³¹ Dayf, *el-Belâğa*, s. 78-92; Bulut, *Hamza b. Turgut el-Aydîni*, s. 30.

³² Bu eser önce Kudâme b. Ca'fer'e nispetle *Nakdü'n-nesr* adıyla yayınlanmış, fakat araştırmacılar güçlü delillerle, eserin, hicri dördüncü asırda yaşayan İbn Vehb'e ait ve kitabın doğru isminin *el-Burhân fî vüçûhi'l-beyân* olduğunu tespit etmişlerdir. Kitabın Kudâme'ye nispetinin ise, tahkike esas alınan nüshadan kaynaklandığı anlaşılmıştır. Fadl Abbâs, *el-Belâğatü'l-müfterâ 'aleyhâ*, s. 133; Hımsî, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, s. 12.

³³ Hımsî, *a.g.e.*, s. 13; Sellâm, Zağlûl, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâğa*, Münşetü'l-Meârif, İskenderiye 1982, s. 321; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 24-25.

³⁴ Dayf, *a.g.e.*, s. 140-146; Kaçar, *a.g.e.*, s. 25; Bulut, *a.g.e.*, s. 31.

³⁵ Tabâne, *el-Beyânü'l-'arabî*, s. 49-54.

ortaya konan eserler çoğunlukla kelâm âlimlerine ait olduğundan bu konuya belâgat ve kelâm ilişkisinin incelendiği kısımda yer verilecektir.

3. Olgunlaşma Dönemi

Birinci dönemdeki bireysel ve dağınık incelemelerin ikinci dönemde tam anlamıyla sistematik olmasa da belli başlıklar çerçevesinde tasnif edilmesinden sonra bunların belli teoriler ve müstakil çalışmalar hâlinde sunulmasıyla birlikte, belâgat araştırmaları olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu aşamada önceki dönemlerin dağınık ve plansız malzemesi yoğrularak yapı aşamasına girilmiş ve belâgatın genel çerçevesi çizilmiştir.³⁶ Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (471/1079) *Esrâru'l-belâğa'sı* ile *Delâilü'l-i'câz*'ı bunun en somut örneklerini oluşturmaktadır. Cürçânî birinci kitabıyla beyân ilminin esaslarını uygulamalı bir şekilde ortaya koyarken, ikinci kitabıyla da Bâkılânî (403/1013) ile Kâdî Abdülcebbâr'dan (415/1025) aldığı nazım teorisine son şeklini vererek meânî ilminin çerçevesini ideal şekilde belirlemiştir.³⁷

Belâgatın olgunlaşmasına büyük katkıları bulunan bir diğer önemli sima da meşhur Mutezilî âlim Ebu'l-Kâsım Cârullâh ez-Zemahşerî (538/1143)'dir. O, kısaca *el-Keşşâf* adıyla bilinen tefsîrinde, Cürçânî'nin (471/1079) belirlediği belâgat esaslarını Kur'ân üslûbuna uygulayan ilk kişi olarak ilim dünyasındaki mümtâz yerini almıştır. Eserinde Kur'ân üslûbunun inceliklerini ortaya koyarak edebî tefsîr ekolünün öncüsü olmuştur. Cürçânî'nin derin etkisini *el-Keşşâf*'ın hemen her yerinde gözlemlemek mümkündür. Bunun yanı sıra Zemahşerî, mûsned (yüklem) ve mûsnedün ileyhin (özne) nekrelî ve ma'rifeli kullanımı (tenkîr-ta'rîf), kasr, fasl ve vasl üslûbuna getirdiği özgün açılımlarla da belâgatın olgunlaşmasına önemli katkılarda bulunmuştur.³⁸

4. Duraklama ve Gerileme Dönemi

Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (471/1079) söz konusu iki eserinde belâgatı hem teorik hem de pratik anlamda ideal şekilde ortaya koyması, kendisinden sonra gelen ilim adamlarını bir hayli etkilemiştir. Cürçânî'yi aşamayan müellifler, alana kayda değer hiçbir yenilik getirmeden onun söylediklerini olduğu gibi tekrar etmeye koyulmuşlar, o zamana kadar bol miktarda metinlerle işlenmiş olan belâgat konularını bu metinlerden soyutlayarak kuru ve teorik kurallar etrafında tasnif etmek sûretiyle, belâgatın rûhu olan

³⁶ Dayf, *el-Belâğa*, s. 161; Hımsî, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, s. 16.

³⁷ Fadl Abbâs, *el-Belâğatü'l-müfterâ 'aleyhâ*, s. 141; Hımsî, *a.g.e.*, s. 16; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 26-27.

³⁸ Dayf, *a.g.e.*, s. 219; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, s. 143; Hımsî, *a.g.e.*, s. 18; Kaçar, *a.g.e.*, s. 27.

edebî zevkin körelmesine sebep olmuşlardır. Ya anlaşılmayacak derecede özetlemeler yapmak ya da yoğun bir şekilde kelâmî nitelikler taşıyan şerh ve hâşiyelere dalmak sûretiyle okuyucuyu usandıracak gereksiz uzatmalara gitmişlerdir.³⁹

Belâgatın mevcut zengin birikimini mantık, felsefe, kelâm ve usûl gibi birçok ilme ait ifade ve terimler katarak özetleme yoluna gidenlerin başında Fahreddîn er-Râzî (606/1209) gelmektedir. Onun *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz min Esrâri'l-belâğa ve Delâili'l-i'câz* adlı eseri, adından da anlaşılacağı üzere, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin iki eserinin özetidir. Râzî, bu iki klasik eserde tertipsiz ve dağınık halde bulunan belâgat konularını kendine özgü bir sistemle yeniden düzenlemiştir. Bunun yanı sıra müellif, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Ebu'l-Hasen er-Rummânî'nin (386/996) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı ve Reşîdüddîn Vatvat'ın (573/1177) Farsça *Hadâiku's-sihr* adlı eserinden yararlanmıştır. Bütün bunlara rağmen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerinde görülen ifade canlılığı ve okuyucunun iç dünyasını etkileyen üslûbun Râzî'nin bu eserinde kaybolduğu zikredilmektedir.⁴⁰

Fahreddîn er-Râzî'den sonra Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (626/1229) gelmiştir. *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü belâgata ayıran Sekkâkî, konuları çok özet olarak ele almıştır. meânî ve beyân ilimlerinin mevzûlarını ilk defa birbirinden ayırarak Bedî ilmini de Meânî ilmi kategorisinde değerlendiren o olmuştur. Sekkâkî'nin tariflere ve teorik kurallara dayalı ihtisar metodu sebebiyle eserinin anlaşılmasının güç olması, kendisinden sonra gelenleri şerh ve hâşîye türü eserler kaleme almaya sevk etmiştir.⁴¹ Buna rağmen Sekkâkî'nin, genel hatlarıyla belâgatın sınırlarını belirlediği ve bu ilme sistemli olarak nihâî şeklini verdiği kabul edilmektedir. Bu yönüyle eser büyük bir şöhret kazanmış ve Sekkâkî (626/1229) Abdülkâhir el-Cürcânî'den (471/1079) sonraki bir diğer dönüm noktası olarak görülmüştür.⁴²

Sekkâkî'den sonra gelen önemli simalardan biri olan Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr el-Cezerî (637/1239), edebiyatla ilgili *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr* ve *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir* adlı eserlerini telif etmiştir.⁴³

³⁹ Dayf, *a.g.e.*, s. 273; Hımsî, *a.g.e.*, s. 20; Kaçar, *a.g.e.*, s. 27.

⁴⁰ Dayf, *el-Belâğa*, s. 274-286; Tabâne, *el-Beyânü'l-'arabî*, s. 259; Bulut, *Hamza b. Turgut el-Aydîni*, s. 33.

⁴¹ Mübârek, *el-Mûcez fî târihi'l-belâğa*, s. 111-112; Hımsî, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, s. 21. Kaçar, *Edebî Yönden Hazîf*, s. 28.

⁴² Dayf, *a.g.e.*, s. 286-313; Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im-Şeref, Abdül'azîz, *el-Belâğatü'l-'arabiyye beyne't-taklîd ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1412/1992, s. 36; Bulut, *a.g.e.*, s. 34.

⁴³ Dayf, *a.g.e.*, s. 314; Bulut, *a.g.e.*, s. 34.

İbn Ebi'l-İsba' el-Mısıri'nin (654/1256) *Bedî'u'l-Kur'ân* ve *Tahrîru't-tahbîr fî 'ilmi'l-bedî'* isimli eserleri de önemlidir. İlk eserinde Kur'ân'daki 108 bedî sanatına yer veren müellif, ikinci eserinde ise 122 adet bedî sanatını incelemiştir. Bedruddîn b. Mâlik (686/1287), *el-Misbâh fî 'ulûmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* adlı eserinde Sekkâkî'nin *el-Miftâh*'ının üçüncü bölümünü tertiple ilgili bazı değişiklikler yaparak ihtisar etmiş, onun "tahsînu'l-kelâm" olarak kullandığı terim yerine ilk defa "bedî" terimini kullanmış ve bu kullanım belâgat âlimleri tarafından kabul görmüştür.⁴⁴

Belâgat çalışmalarına damgasını vuran en önemli isimlerden bir diğeri de Hatîb el-Kazvîni (739/1338) olmuştur. *Miftâhu'l-'ulûm*'un belâgata dair üçüncü bölümünü özetleyerek *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserini meydana getiren ve daha sonra buna *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* ismiyle şerh eden müellif, bu eseri seçmesinin gerekçesi olarak, kitapta belâgat konularının güzel bir tertip ile ele alınmış olmasını göstermektedir. Kazvîni, eserinde *el-Miftâh*'ı sadece özetleyen bir âlim olarak kalmamış, gördüğü karmaşık ifadeleri açıklamış, noksanlıkları tamamlamış, gereksiz gördüğü yerleri çıkarmış, birçok konuda da Sekkâkî'nin görüşlerini reddedip orijinal görüşler ortaya koyarak kendi belâgat anlayışını eserine yansıtmıştır.⁴⁵

Telhîs'le birlikte belâgatta yeni bir dönem başlamış ve Kazvîni'den sonra gelen âlimler, onun bu eserine büyük ilgi duyarak pek çok şerhe konu etmişlerdir. Bahâuddîn es-Sübki'nin (773/1371) *'Arûsu'l-efrâh*'ı, Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) *el-Mutavvel*'i ile *Muhtasaru'l-me'ânîsi* ve İsmâuddîn İbrâhîm b. Arabşâh el-İsferâyînî'nin (951/1544) *Etval*'i bunların en meşhur olanlarıdır. XX. asrın ortalarına kadar daha birçok kimse tarafından *Telhîs*'e şerh ve bunlar üzerine hâşiyeler yazılmıştır. Fakat altı asır boyunca kaleme alınan çok sayıda şerh ve hâşiyenin, Kazvîni'nin (739/1338) ibâresini açıklamak ve onu Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079) ve Zemahşerî'den (538/1143) misallerle beslemekten öteye geçemediği, bir anlamda bütün bu çabaların söz konusu iki âlimin seviyesini aşamadığı görülmektedir. Bu nedenle Arap belâgatını yeniden canlandırma ve Batıdaki üslup çalışmaları seviyesine taşıma gayretleri, Abdülkâhir el-Cürcânî'yi hareket noktası kabul etmiş ve öncelikle onun metodunu ihyâ etmeye çalışmıştır. Böylece teorikten ziyâde edebî metinlerle iç içe olan, edebî metnin târihi, sosyolojik ve psikolojik boyutuna vurgu yapan çalışmalar daha ön plana çıkmış

⁴⁴ Dayf, *el-Belâğa*, s. 315-316; Hacımüftüoğlu, "Bedî", *DİA*, V, 321; Bulut, *Hamza b. Turgut el-Aydîni*, s. 34.

⁴⁵ Dayf, *a.g.e.*, s. 335-336; Hafâcî-Şeref, *el-Belâğa*, s. 36; Durmuş, İsmail, "Kazvîni, Hatîb", *DİA*, XXV, 157.

ve edebî metnin zevk boyutu okuyucuların dikkatine sunulmaya çalışılmıştır. Bu çabaların ilk örneklerini ise Emîn el-Hûlî (1386/1966) *Fennü'l-kavl, el-Belâğa ve 'ilmü'n-nefs* ve *Menâhîcu't-tecdîd fi't-tefsîr ve'l-belâğa* adlı eserleriyle, Ahmet Hasan ez-Zeyyât (1388/1968) *Difâ' 'ani'l-belâğa* ile Ali el-Cârim (1368/1949) ve Mustafa Emîn (1418/1997) de *el-Belâğatü'l-vâzîha* ile ortaya koymuşlardır.⁴⁶

C. Belâgat Ekolleri

İslâmî dönemde çeşitli kaynaklardan beslenen Belâgat ilmi, aldığı bu değişik gıdalar sebebiyle temel iki karaktere bürünmüştür. Böylece başlangıcından bu döneme kadar gelen belâgat araştırmaları, uyguladıkları metot bakımından “kelam ve felsefe ekolü” ile “edebiyat ekolü” olarak ikiye ayrılmıştır. İbn Haldûn (808/1406) ise belâgat âlimlerini bölgelerine göre tasnif ederek, genelde manaya ağırlık veren ve Horasan-Maveraünnehir bölgesinde yaşayanlara *Meşârika*, manadan ziyâde lâfızların süsüne ağırlık veren Endülüs ve Kuzey Afrika belâgatçılarına da *Meğâribe* adlarını vermiştir.⁴⁷ Dolayısıyla başlangıçta “Edebiyatçılar” ve “Kelâmcılar” ayrımı ile başlayan bu ekolleşmede, İbn Haldûn’un ortaya koyduğu *Bedîciler* ile sayı üçe çıkmıştır. Bu durumda, mantık ve felsefenin ağırlıklı olduğu kelâm üslûbuna *Meşârika*, edebiyatın ağırlıklı olduğu üslûba *Arap ve Büleğâ*, bedîî sanatların ağırlıklı olduğu üslûba ise *Meğâribe* denmiştir.⁴⁸ Bedîî sanatlara ağırlık veren grup edebiyat ekolünden keskin çizgilerle ayrılamayacağından burada temel iki ekol incelenmiştir.

1. Kelâm ve Felsefe Ekolü

Bu ekol, belâgat terimlerini açık bir biçimde sınırlamak, doğru mantıksal tanımlamalar yapmak, terkip özelliklerini anlamada sanatsal veya edebî hususları hesaba katmadan edebî örneklemelere az yer vererek doğruluğu kabul edilmiş kurallar ortaya koymakla temâyüz etmektedir.⁴⁹ Bu yüzden, bizzat ekol mensupları başta olmak üzere, ortaya koydukları metinlerin anlaşılabilmesi için ayrıca şerh, hâşiye ve ta’lîkât yazma ihtiyacını duydular. Belâgati birtakım tarif ve tasniflere indirgedikleri ve ona

⁴⁶ Tabâne, *el-Beyânü'l-'arabî*, s. 347, 380, 393; Atîk, Abdülazîz, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye: 'ilmü'l-me'ânî el-beyân el-bedî'*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut tsz., s. 28-30; Kılıç, “Belagat”, *DİA*, V, 383.

⁴⁷ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Dervîş Cüveydî), el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, Beyrut 1415/1995, s. 552.

⁴⁸ Hacımuftuoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *AÜİFD*, sy. 8, Erzurum 1988, s. 116.

⁴⁹ Hûlî, Emin, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, (trc. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin), Kitâbiyat, Ankara 2006, s. 146.

yeni bir şekil veremedikleri için, gerek klasik gerekse çağdaş dönem bazı belâgat araştırmacıları tarafından yapılan ağır eleştirilere maruz kaldılar.⁵⁰

Ne var ki, belâgat gibi önemli fakat anlaşılıp anlatılması güç bir disiplinin çerçevesini dakik bir şekilde çizme, terimlerini yerli yerine oturtma ve konularını tasnif etme, gecikmeli de olsa yapılması gereken bir gayretti. Daha açık bir ifadeyle, hicrî ikinci asırdan başlayıp altıncı asrın sonuna kadar devam eden belâgat araştırmalarının, tarif, tasnif ve ıstılahlarıyla, çerçevesi belli bir disiplinle noktalanması yapılması gereken bir şeydi.⁵¹ Diğer taraftan, bu zaman zarfında İslâm dünyasında hâkim olan ilmî anlayış da bunu zorunlu kılıyordu. Zira sadece belâgat değil bütün dinî ilimler aynı metotla işleniyordu. Dolayısıyla Sekkâkî'nin (626/1229) yaptığı, döneminin yaygın anlayışını belâgat ilmine uyarlamaktan ibâretti.⁵²

Bu ekol mensuplarının, daha çok İslâm dünyasının doğu kesimini temsil ettiği görülmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*'ı, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u, Bedreddîn b. Mâlik'in (686/1287) *el-Misbâh fî 'ulûmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*i, Hatîb el-Kazvînî'nin (739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'ı ile *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*'sı, Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) *el-Mutavvel* ile *Muhtasaru'l-me'ânî*'si ve daha sonra bunlara yazılan şerh, hâşiye ve ta'likler, ekolün önde gelen bazı eserlerini oluşturmaktadır.⁵³

2. Edebiyat Ekolü

Bu ekol mensupları, kelâm-felsefe ekolünün aksine, gayretlerini Kur'ân ve edebî metinlere yöneltip onlardaki edebî zevk ve sanatı hazzetmeyi tercîh ettiler. Bu nedenle, diğerlerinin yaptığı felsefî ve mantıkî terim ve tariflerden uzak durmayı yeğlediler.⁵⁴ Ekolün temsilciliğini yapanların özellikle şâir ve kâtiplerden (küttâb) oluşması yadırganacak bir durum değildir. Çünkü şâirlerle kâtipler garîb ve müptezel olmayan kelimeleri kullanmada en çok titizlik gösteren edebiyatçılardır. Bu ekol mensupları tarafından telif edilen eserlerde kelâm ekolünün aksine, taksimat az olmakla beraber edebî örneklerin bolca yer aldığı görülmektedir. Bir veya iki satır içinde

⁵⁰ Dayf, *el-Belâğa*, s. 272-274; Hımsî, *Mebâhis fî 'ilmi'l-me'ânî*, s. 20-22; Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 382.

⁵¹ Hüseyin, Abdülkâdir, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâğa*, Beyrut 1402/1982, s. 198; Rabî'î, Hâmid Sâlih Halef, *Mekâyisü'l-belâğa beyne'l-üdebâ ve'l-'ulemâ*, Menşûrâtu Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1996, s. 724.

⁵² Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 30.

⁵³ Şeyh Emîn, *el-Belâğa*, I, 46-47; Kaçar, *a.g.e.*, s. 30.

⁵⁴ Kılıç, "agmd.", *DİA*, V, 382-383; Kaçar, *a.g.e.*, s. 30.

gösterilen bir kâideyi îzâh için şiir ve nesirden getirilen örnekler sayfaları geçer. Mesela bu grubun önde gelen temsilcilerinden İbnü'l-Mu'tezz'in (296/908), isti'âre veya cinâsî îzâh ederken Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerîfler, sahabe sözleri, eski ve yeni şâirlerin şiirlerinden bolca örnekler vererek üstün bir edebî his ve zevk içinde konuları işlediği görülmektedir.⁵⁵

Edebiyat ekolüne mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelâm ekolüne göre daha kolay olması sebebiyle bunlarla ilgili şerh, hâşiye ve ta'lîkâta ihtiyaç duyulmamıştır. Daha çok, Arapçanın anadil olarak kullanıldığı Arabistan yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Mağrib'de etkin olan bu ekolün başlıca temsilcileri ve eserleri sadedinde İbn Reşîk'in (456/1064) *el-'Umde'si*, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (466/1073) *Sirru'l-fesâha'sı*, Usâme b. Münkız'ın (584/1188) *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r'i*, Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr'in (637/1239) *el-Meselü's-sâir'i* ile *el-Câmiu'l-kebîr'i* ve İbn Ebi'l-İsbâ' el-Mısırî'nin (654/1256) *Bedî'u'l-Kur'ân'ı* zikredilebilir.⁵⁶

Yahya b. Hamza el-Alevî (749/1348) bu iki ekolün görüşlerini birleştirmek sûretiyle *et-Tırâzu'l-mütedammin* adlı bir eser kaleme almışsa da bu görüşün takipçisi çıkmamıştır. Diğer yandan, aynı kültür potası içinde doğup gelişen bu ekolleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmak da imkânsızdır. Ancak, İslâm dünyasında belâgat denince akla ilk gelen, kelâm-felsefe ekolü ve bu ekole mensup müelliflerin eserleri olmuştur.⁵⁷ Bu eserlerin tüm medreselerde hâkimiyet kurmasının en önemli sebebi, ekolün birinci derecede temsilcisi sayılan Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) manacı, lâfızcı ve bedîci bakış açılarını sentezleme becerisinde aranmalıdır.⁵⁸ İbn Haldûn (808/1406), onların meânî ve beyân ilimlerinde edebiyat ekolünden çok daha güçlü olduklarını belirtmiş, doğudaki maddî gelişmişliğin (ümrân) kazandırdığı kemâl ve yüksek seviye ile Arap olmayan unsurların bu ilimlere gösterdikleri ilgiyi buna gerekçe olarak göstermiştir.⁵⁹

D. Belâgat İlminin Bazı Disiplinlerle İlişkisi

Günümüzde dilbilim araştırmaları, neredeyse hekimlik alanları kadar dallanıp budaklanmış, değişik bilim dallarıyla ortak etkinlikler neticesinde dilin pek çok yönüyle

⁵⁵ İbnü'l-Mu'tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *Kitâbu'l-bedî'*, (thk. Abdülmün'im Hafâcî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990, s. 3, 25; Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri", s. 118.

⁵⁶ Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 382.

⁵⁷ Kılıç, "agmd.", *DİA*, V, 382; Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri", s. 120-121.

⁵⁸ Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri", s. 208.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 433, 543, 552; Hacımüftüoğlu, "a.g.m.", s. 117.

ilgili önemli bulgular elde edilmiştir.⁶⁰ Dili daha kuşatıcı bir şekilde ele alabilmek için dilbilim, tıbbın çeşitli dallarının, psikolojinin, mantığın ve insanla ilgili bilimlerin ortak çabalarına, aydınlatıcı katkılarına ihtiyaç duymaktadır.⁶¹ Dilin çok yönlü ve başka disiplinlerle yakından ilişkili bir olgu olduğu hususu böylece ortaya konunca, Kur'ân araştırmaları vesilesiyle gelişip önem kazanan Belâgat'ın, Tefsîr, Hadis, Fıkıh Usûlü, Kelâm vb. İslâmî ilimlerin yanı sıra İletişim ve Psikoloji gibi sosyal bilimlerle yakın irtibatını anlamak da kolaylaşmaktadır. Bu kısımda Belâgat'ın, konumuzla doğrudan ilgisi bulunduğu düşünülen bazı disiplinlerle ilişkisi söz konusu edilecektir.

1. Belâgat ve Tefsîr

Bu iki ilim dalının Kur'ân'ın inmeye başladığı ilk günden itibaren yakın bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim müfessirler Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında belâgatın sahip olduğu önemin farkında olmuşlar ve onu, Allah'ın kitabını tefsîr etme ve inceliklerine vâkıf olmanın en önemli araçlarından biri olarak görmüşlerdir. Ferrâ (207/822) *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eseriyle, bu konuya temas eden ilk ilim adamlarından biri olmuştur. Bu eserinde müellif, teşbîh, isti'âre, mecâz, kinâye, istifhâmın mecâzî anlamları, takdîm-te'hîr ve hazif gibi Kur'ân'da örnekleri bulunan bazı belâgat meselelerine yer vermiştir.⁶² Onun ele aldığı bu meselelerin, belâgatçıların eserlerinde yer verdiği en önemli konulardan olması, belâgat-tefsîr ilişkisinin ne kadar köklü ve derin olduğunun açık bir göstergesidir.⁶³

Ebû Ubeyde (208/823) garîb kelimeler ve mecâz konularıyla ilgilendiği *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde ve İbn Kuteybe (276/889) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*'ında, âyetlerin anlamını tespit etmede belâgatın önemini gösterecek şekilde teşbîh, takdîm-te'hîr, îcâz, iltifât, istifhâmın bazı mecâzî anlamları, te'kîr ve tekrâr gibi belâgat konularını incelemişlerdir.⁶⁴ Özellikle İbn Kuteybe, mecâzın yalan söylemek anlamına geldiğini ve Kur'ân'ın da mecâzî kullanımlar ihtivâ ettiğinden yalan kabul edilmesi gerektiğini iddia edenlere cevap vermek maksadıyla dilin mecâzî boyutuna özel önem

⁶⁰ Aksan, Doğan, Dil: *Şu Büyülü Düzen...*, Bilgi Yayınevi, 2. Basım, Ankara 2006, s. 25.

⁶¹ Aksan, a.g.e., s. 100.

⁶² Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, Beyrut 1403/1983, I, 23 vdğr.

⁶³ Zehrânî, Sâlih b. Muhammed, "Dirâsetü'l-belâğa: Ehdâfuhâ ve simâruhâ", *Mecelle Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sy. 27, Riyad 1999, s. 236.

⁶⁴ Ebû Ubeyde, et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut 1981, s. I, 18-19; İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 20-21.

atfetmiştir. O, bu iddia sahiplerinin belâgattan nasibi olmadığını belirtmiş ve Kur’ân’ı anlamada belâgatın önemli etkisi bulunduğunu vurgulamaya çalışmıştır.⁶⁵

Taberî (224/838), rivâyet tefsîrlerinin en önemlisi kabul edilen *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* adlı eserinde Hz. Peygamberin Arap olduğunu, Kur’ân’ın, onun diliyle inmesi sebebiyle Arapçanın özelliklerini taşıdığını belirterek bazı belâğî ve edebî hususları zikretmiş, bunları yeri geldiğinde inceleyeceğini belirtmiştir.⁶⁶ Taberî’ye göre Kur’ân’ın diğer semâvî kitaplardan daha üstün olmasının bir sebebi, belâgat inceliklerine hâkim bütün belîğ kimseleri şaşkınlık ve acziyete düşürecek derecede yüksek bir nazım güzelliğine sahip olmasıdır. Onun bu hususa dikkat çekmesi ve ayrıca rivâyet yönüyle temâyüz etmiş olmasına rağmen tefsîrinde belâgat konularına bolca yer vermiş olması, bütün tefsîrcilere, özellikle de Zemahşerî’ye (538/1143) daha derin belâgat tetkiklerinin yolunu açmıştır.⁶⁷

Zemahşerî, Kur’ân tefsîrinin önemli kaynaklarından biri kabul edilen *el-Keşşâf* adlı eserinde, âyetlerin yorumunda Meânî ve Bedî ilimlerinin sahip olduğu özel konuma işâret etmiştir.⁶⁸ Mutezile ve Eş‘arî mezheplerinin Kur’ân belâgatı ile ilgili görüşlerini iyi bir şekilde hazmeden müfessir, bir Eş‘arî olan Abdülkâhir el-Cürcânî’nin (471/1079) görüşlerine ağırlık vermiş, sahip olduğu güçlü arkaplanın desteğiyle, Kur’ân’ın sadece manasını değil aynı zamanda i‘câzındaki esrârı ve incelikleri de açıklayan muhteşem bir tefsîr meydana getirmiştir.⁶⁹ *el-Keşşâf*’a kabaca göz atıldığında bile, âyetler açıklanırken belâgat verilerinden yoğun bir şekilde nasıl yararlandığı rahatlıkla görülecektir. Nitekim sahip olduğu bu geniş çaplı muhtevâ ile kendisinden sonra gelen tefsîrleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.⁷⁰

Müfessirlerin yanı sıra belâgatçılar da, hem Kur’ân’ı anlamak hem de i‘câzını araştırmak maksadıyla belâgat sanatlarını inceleme ve konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alma yoluna gitmişlerdir. Ortaya koydukları bu eserlerin en önemli istişhâd kaynağı ise yine Kur’ân olmuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî’nin *Delâilü’l-i‘câz*’ı, Sekkâkî’nin (626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm*’u, Ziyâuddîn İbnü’l-Esîr’in (637/1239) *el-*

⁶⁵ Tabâne, *el-Beyânü’l-‘arabî*, 33-38; Zehrânî, “Dirâsetü’l-belâğa”, s. 240.

⁶⁶ Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad 1424/2003, I, 6.

⁶⁷ Hacımuftüoğlu, “Belâgatın Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 276.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 7.

⁶⁹ Hacımuftüoğlu, “a.g.m.”, s. 276.

⁷⁰ Zehrânî, “a.g.m.”, s. 240.

Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir'i, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (749/1348) *et-Tırâzu'l-mütedammin'i* gibi temel eserler, belâgat ve tefsîrin güçlü ilişkisini gösteren îzâh ve örneklerle doludur.⁷¹

2. Belâgat ve Hadis

Belâgatın hadisle ilişkisi Hz. Peygamberin (s.a.v.) sahip olduğu yüksek fesâhat ve belâgattan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber bir ümmî olmasına rağmen, Allah'ın kendisine bahsetmiş olduğu duygu duruluğu, düşünce sağlamlığı ve fizik ötesi âlemlere açık vicdan enginliği sayesinde ilâhî mesajları, orijinallerini hiç bozmadan olduğu gibi alıp insanlara aktaracak fıtrat ve kabiliyette yaratılmış mükemmel bir rehberdi. Âlemlerin Rabbi tarafından her an kontrol altında tutulan Hz. Peygamber, tebliğ görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için gerekli hususiyetlerle donatıldığı gibi tebliğin en etkili gücü olan üstün dil melekesiyle de donatılmıştı.⁷²

Hz. Peygamber şiir ve hitâbetle hiç uğraşmamış olsa da, gerektiğinde en büyük belâgatçı ve en büyük hatip olarak görülmüş, îrâd ettiği hutbelerde kendisine yardım edildiğine dair günümüze hiçbir bilgi intikâl etmemiştir. Ondaki belâgat tamamen Allah vergisiydi ve Kur'ân gibi bir belâgat mucizesi de ancak normal insan belâgatının üstünde birtakım meziyetlere sahip olması gereken böyle bir peygamber tarafından tebliğ edilebilirdi. Bazı rivâyetlerde nakledildiği gibi o, Arapların en fasîhi olduğunu ifade ederek⁷³ sahip olduğu bu nimeti dile getirmiş fakat belâgatıyla hiçbir kimseye meydan okumadığı gibi, sözünün i'câz derecesinde olduğunu da hiçbir zaman iddia etmemiştir.⁷⁴ Bir hadisinde *أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَأَخْتَصِرَ لِي الْكَلَامُ اخْتِصَارًا* “Bana özlü ve son derece vecîz sözler söyleme melekesi (cevâmiu'l-kelim) verildi”⁷⁵ demek sûretiyle, belâgatın özünü teşkil eden “az lâfız çok mana” prensibine işâret etmiştir. Hadislere murâdın ifade ediliş tarzı açısından bakıldığında, nazımda güzelliğin, üslupta fesâhatın, delâlette açıklığın, tavsîf ve anlatımda inceliğin, lâfızlarda hoş bir musikînin, ifadede

⁷¹ Zehrânî, “Dirâsetü'l-belâğa”, s. 240-243.

⁷² Vecih Uzunoğlu, “Hz. Peygamberin Edebî Yönü”, *DEÜİFD*, XXXII, 2010, s. 42.

⁷³ Nitekim bir hadisinde “Ben peygamberim, bunda yalan yok! Abdülmuttalib'in torunuyum. Araplar içinde sözü en fasîh olanım. Zira ben Kureş'in içinde doğdum ve Sa'd b. Bekr kabilesi içinde büyüdüm. Bana lahn (hatalı konuşma) nereden bulaşacak!” buyurmuştur. Hadis için bkz. Taberânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefi), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1983, VI, 35-36; Hindî, Ali b. Müttakî, *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-ef'âli ve'l-akvâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, XI, 402.

⁷⁴ Hacımüftüoğlu, “Belâgatın Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 274.

⁷⁵ Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, XVI, 112.

i‘câzın, hâlin gereğine (muktezây-ı hâl) uygunluğun ve zorlamadan/tekellüften kaçınmanın mevcut olduğu görülür.⁷⁶

Hadislerde uzun veya kısa ifadeler, yerine ve makâmına göre kullanılmıştır. Hz. Peygamberin sözleri vahşî ve garîb kelimelerden sâlim oldukları gibi, müptezel sokak lâflarından da uzaktır. Telâffuzları kolay, manaları açıktır. Kelime ve cümlelerine bakıldığında, harflerde uyumsuzluk, dil kurallarına ters düşme ve müzikal uyumsuzluk görülmez. Kelimeler birbirini tam bir âhenk içinde kucakladığı gibi, maksadı îfâ ve manayı edâda tam bir dayanışma vardır. Nitekim Zemahşerî (538/1143) “*Yüce Allah Arap dilinin kaymağını Hz. Peygamberin diline ilkâ etti*”⁷⁷ sözüyle bu gerçeği dile getirmiştir.⁷⁸ Hadis âlimleri de onun Arapların en fasîhi olduğu bilinciyle hadislerdeki dil ve belâgat özelliklerine dikkat çekmişler ve kaleme aldıkları eserlerde bunları işlemeye özen göstermişlerdir. Sözelimi Buhârî şârihlerinden Bedruddîn el-Aynî (855/1451), ‘*Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* adlı eserinin hemen girişinde hadislerin Arapça metinler olduğuna; hakikat, mecâz, kinâye, sarîh, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhûm, iktizâ, işâret, ibâre, delâlet, tenbîh ve îmâ gibi çeşitli yönleriyle Arap kelâmına vâkıf olmayanların Hadis ilminden uzak ve nasipsiz kimseler olduklarına işâret etmiştir.⁷⁹

3. Belâgat ve Fıkıh Usûlü

Belâgat ilminin gelişiminde fıkıh usûlü âlimlerinin önemli etkisi olmuştur. İlk dönemlerden itibaren fıkıh usûlü âlimleri, delillerden sağlıklı dinî hükümler çıkarmada belâgatın önemini fark etmişler ve haber-inşâ, hakikat-mecâz gibi belâgat konularına eserlerinde geniş bir şekilde yer vermişlerdir. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (204/819), şer’î hükümlerin istinbâtında belâgatın önemine temas eden ilk ilim adamlarındandır. Nitekim *er-Risâle* adlı eserinde Şafiî, Kur’ân’ın Arap diliyle indirilmesi sebebiyle bu

⁷⁶ Kardâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), Kayseri 1991, s. 33; Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi” *Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, 2002, s. 131. Hz. Peygamber zorlama kullanımlara yer vermediği gibi, etkili olmak adına manayı öldüren yapmacık tavırlar sergileyen kimseleri de eleştirmiştir. Nitekim bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “*Şüphesiz Allah, diliyle beslenen inekler gibi (fesâhatını göstermek maksadıyla dilini dışlerinin ve ağzının etrafında çevirerek ve) avurtlarını şişirerek konuşan belîğ insanlara buğz eder.*” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü’l-Risâle, Beyrut 1997, XI, 101, 370.

⁷⁷ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Fâik fî garîbi’l-hadîs*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Becavî), İsa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, Kahire 1971, I, 11.

⁷⁸ Hacımuftuoğlu, “Belâgatın Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 274.

⁷⁹ Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, ‘*Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1392/1972, I, 11; Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi”, s. 129.

dilin taşıdığı özelliklere sahip olduğunu belirtmiş, hakikat-mecâz ve umûm-husûs gibi kullanımları muhtelif başlıklar altında örnekleriyle birlikte ele almıştır.⁸⁰

Eserleriyle İslâm düşüncesini derinden etkileyen ve Hücetü'l-İslâm lakabıyla anılan Şâfiî fakîhi Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*'ünde hakikat-mecâz, istifhâm, hasr, mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, emir-nehiy, âmm-hâss gibi çeşitli konuları incelemiştir. Gazzâlî'nin, belâgatın sınırlarına da dâhil olan bu konuları, müctehidlerin sağlıklı hükümler elde edebilmeleri için ihtiyaç duyacakları önemli bir çalışma alanı olarak nitelemesi,⁸¹ belâgatın fıkıh usûlü ile olan yakın ilişkisini açık bir şekilde göstermektedir.

Dil ve belâgatla ilgili konulara eserinde yer veren bir diğer fıkıh usûlü âlimi, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eseriyle Âmidî (631/1233) olmuştur. Müellif bu eserinde isim, fiil, harf, haberin doğru ve yalan oluşu, emir, nehiy, âmm-hâss, umûmun tahsîsi ve delilleri, mutlak-mukayyed ve mücmel-mübeyyen gibi konuları ele almıştır.⁸² Ayrıca emrin hakikî anlamından sıyrılarak ifade ettiği mubahlık, te'dîb, irşâd, tehdit ve temennî gibi muhtelif mecâzî anlamlarına temas etmiş olması,⁸³ fıkıh usûlü âlimlerinin Kur'ân'ı anlama ve ondan şer'î hükümler istinbât etme konusunda belâgat ilminin verilerinden ne kadar çok faydalandıklarını göstermektedir.⁸⁴

Sekkâkî'nin (626/1229) fıkıh usûlü konularının çoğunun belâgat ilminin tahakkümü altında olduğunu belirtmiş olması,⁸⁵ bu iki ilim dalının birbiriyle yakın ilişkisini göstermektedir.⁸⁶ Hatîb el-Kazvînî'nin (739/1338) *Telhîs*'ine şerh yazan önemli isimlerden biri olan Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) de *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* isimli kitabında Meânî ve Fıkıh usûlü arasındaki sağlam ilişkiyi, bu iki ilim dalının konuları itibarıyla iç içe oluşunu dile getirerek göstermeye çalışmaktadır. Nitekim haber ve inşâ bahisleri, hem Meânî hem de Fıkıh usûlünün ilgilendiği en temel konulardandır. Yine bir usûlcünün araştırma alanı içerisine giren emrin vücûb nehyin

⁸⁰ Zehrânî, "Dirâsetü'l-belâğa", s. 244.

⁸¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, el-Matba'atü'l-Emîriyye, Bulak 1322, I, 315.

⁸² Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Matba'atü Muhammed, Kahire 1968, I, 16-120.

⁸³ Âmidî, *a.g.e.*, I, 367.

⁸⁴ Zehrânî, "a.g.m.", s. 246.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 198

⁸⁶ Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 281.

tahrîm ifade edişi, umûm-husûs, mutlak-mukayyed ve icmâl-tafsîl gibi konular aynı şekilde Meânî ilminin ilgi sahasını oluşturmaktadır.⁸⁷

İbn Haldûn (808/1406) meşhur *Mukaddime*'sinde nahiv, belâgat ve edebiyatın bir usûlcü için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Zira bütün şer'î hükümler Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilmektedir. Bu iki kaynak ise Arapların dilini kullanmış, sahabeden ve tâbiînden, çoğunluğu Arap olan veya Arap olmamasına rağmen büyük ölçüde Arap dilini kullanan âlimler tarafından nakledilmiştir. Bu iki kaynağa yönelik açıklama yapan eserler de ağırlıklı olarak Arap diliyle kaleme alınmışlardır. Bu nedenle dinî hükümler konusunda uzmanlaşmak isteyen bir kişi bu dilin ilişkili olduğu dallardan yararlanmak zorundadır.⁸⁸

4. Belâgat ve Kelâm

İslâmî dönem belâgat kaynakları içerisinde en önemli yere sahip olan kaynağın kelâmcılar olduğunu söylemek mümkündür. Onların ayrılmaz vasıfları olan hitâbet, münâzara ve cedel gibi ilimlerin belâgatla olan yakın münâsebetleri göz önüne alınırsa, bu görüşün doğru ve yerinde bir tespit olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Hâl ve makâmın gereğine göre söz söyleme ustalığını çok iyi bilen ve belâgatı tüm kurallarıyla uygulama melekesine sahip bulunan kelâmcılar, bir yandan Kur'ân'ın i'câzı üzerindeki kalıcı eserlerini telif ederken diğer yandan da belâgatın muhtelif bölüm ve fasıllarını içeren seçkin eserlerini miras olarak bırakmışlardır.⁸⁹

Hitâbet ve münâzara konularında gösterilen ilk başarılı belâgat uygulamaları, Mutezile grubu kelâmcılarında görülür. Başta Vâsıl b. Atâ (181/797) olmak üzere Amr b. Ubeyd (144/761), Ebû Hüzeyl el-Allâf (235/849), Ebû Ali el-Cübbâî (303/915) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (319/931) gibi seçkin Mutezile kelâmcıları, genel anlamda İslâm'ı, özelde ise kendi mezheplerini savunmak için, önceleri görülmeyen bir cedel sistemi içinde belâgat ilminin bütün inceliklerini uygulamışlar ve böylece belâgat ilminin temel esaslarını ortaya koymuşlardır.⁹⁰

Belâgat henüz bir ilim haline gelmeden önce kelâmcı hatipler, harflerin düzenli çıkmasına, cümlelerin tertipli ve ahenkli olmasına azami dikkat göstermişlerdir. Bunun

⁸⁷ Sübkî, Bahâuddîn Ebî Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi, 'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh, (thk. Halîl İbrâhîm Halîl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, I, 47-48.

⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 545.

⁸⁹ Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 276.

⁹⁰ Hacımüftüoğlu, "a.g.m.", s. 277.

ilginç bir örneği Vâsıl b. Atâ'da görülmektedir. Câhız'ın (255/869) belirttiğine göre Vâsıl, dilindeki pelteklik sebebiyle “r” harfini telâffuz edemeyip, bunun yerine istem dışı olarak Arap alfabesindeki “ğ” (ğayn) harfini çıkarıyordu.⁹¹ Bir düşünce akımının temsilcisi ve kendi adıyla tanınmaya başlayan bir fırkanın lideri olarak Vâsıl, çeşitli dinî grupların liderleriyle çarpışmak, uzun nutuklar çekmek zorundaydı. O, güzel ve etkili konuşma yolunda sadece “r” harfini telâffuz edememeyi bile kendisi için büyük bir eksiklik olarak görmüş, konuşmalarından ve cümlelerinden bu harfi tamamen silip çıkarmıştır. Gerek münâzaralarında ve gerekse îrâd ettiği uzun nutuklarda, bu harfin yer aldığı kelimeler yerine eşanlamlılarını kullanmış ve bu kaçıışı dinleyicilere sezdirmeme başarısını göstermiştir.⁹² Vâsıl'ın (181/797) bu harften kaçtığını bilen bazı dostları denemek için ona “*Atına bin, okunu at*” anlamına gelen ve her kelimesinde “r” harfi bulunan *إِزْكَبْ فَرَسَكَ وَأَطْرَحْ رُمَحَكَ* ifadesini nasıl kullanacağını sormuşlar, o da hiç düşünmeden aynı manaya gelen *أُغْلُ جَوَادَكَ وَأَلْقِ قَنَاتَكَ* cevabını vermiştir.⁹³

Kelâm araştırmalarının belâgata katkısını gösteren önemli boyutlardan bir diğeri, kelâmcılar tarafından ortaya konan bazı edebî belgelerdir. Bu belgelerin hemen hemen her cümlesi, bölüm ve fasılları, sonradan gelişecek olan belâgat ilminin, özellikle de Meânî'nin âdetâ temel nüvelerini teşkîl etmiştir.⁹⁴ Nitekim Bîşr b. el-Mu'temir'in (210/825) meşhur *Sahîfe*'si, hicrî üçüncü asrın başlarına kadar, Mutezile ekolünün bu alanda bıraktığı birikimin canlı bir örneği olarak değerini hâlâ muhâfaza etmektedir.⁹⁵ Halîfe Mansûr'a (136/734) vaazlarıyla ün kazanan Mutezile imâmı Amr b. Ubeyd'in (144/761) “*Belâgat nedir?*” sorusuna verdiği cevabı ihtivâ eden belge ile Muammeriye isimli Mutezile fırkasının lideri Ebu'l-Eş'as Muammer b. Abbâd'ın (215/830) Hint filozoflarından naklettiği meşhur belgesi de, belâgat ilminin mayasını oluşturan diğer vesîkalarındandır.⁹⁶

⁹¹ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 35-36.

⁹² İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ Mehdî li-dînillâh, *Tabakâtü'l-Mutezile*, (thk. Susanna Dırwald Wlzer), Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961, s. 28; Belba', Abdülhakîm, *Edebü'l-Mutezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire tsz., s. 191; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kelâmcılar ve İslam Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *AÜİFD*, s. 217.

⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 30.

⁹⁴ Hacımüftüoğlu, “a.g.m.”, s. 223.

⁹⁵ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile*, s. 38-44; Hacımüftüoğlu, “Belâgatın Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 277. *Sahîfe*'nin orijinali için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 135; Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 140; İbn Reşîk, Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Ezdî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, (thk. Muhammed Karkazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1988, I, 186.

⁹⁶ Câhız, *a.g.e.*, I, 114; Hacımüftüoğlu, “Kelâmcılar ile İslam Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, s. 219-223.

Kelâmcıların uğraştıkları en önemli konulardan bir tanesi ve belâgatla doğrudan ilgili olanı, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzı konusudur.⁹⁷ Bilindiği gibi Kur’ân edebî bir mucize olarak nâzil olmuş ve benzerini getirmeleri konusunda bütün insanlığa ve cinler âlemine meydan okumuştur. Bu konuda muhataplarına birbirleriyle yardımlaşma hakkı tanınmasına rağmen ilâhî hitâbı dinleyen Araplar, onun eşsiz belâgat güzelliği karşısında secdeye kapanmışlardır. Bu benzersiz edebî tesir ve güç, ilim adamlarını, Kur’ân’ın i’câzını araştırma yoluna sevk etmiştir.⁹⁸ Nübüvvetle doğrudan ilgili olması yönüyle i’câz meselesi, kelâmcıları birinci derecede ilgilendiren önemli bir mesele olmuştur.⁹⁹

Mutezile’nin önde gelen isimlerinden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (221/836) Kur’ân’ın i’câzı konusunda Sarfe¹⁰⁰ olarak bilinen meşhur teorisini ortaya atmış ve farklı bakış açısıyla başta öğrencisi Câhız (255/869) olmak üzere ilim adamlarının bu alana yoğun bir şekilde yönelmelerine katkıda bulunmuştur. Ebu’l-Hasen er-Rummânî (386/996), Kur’ân’ın, belâgatı açısından mucize olduğunu ve bu açıdan en üst seviyeyi temsîl ettiğini belirtmiştir. Belâgatı, “mananın kalbe en güzel lâfızlarla ulaşması” diye tanımlayan müellif, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân* adlı risâlesinde, îcâz, ıtnâb, teşbîh, isti’âre, telâum, fevâsıl, tecânüs, tasrîf, tazmîn, mübâlağa, hüsnü’l-beyân gibi konulara değinmiştir. Îcâzı ilk defa hazif îcâzı (el-îcâz bi’l-hazf) ve kısâr îcâzı (el-îcâz bi’l-kısâr) diye ikiye ayırıp Kur’ân-ı Kerîm’den âyetlerle uygulamalı bir şekilde ortaya koyduğu gibi nazım konusuna da temas etmiştir.¹⁰¹

Ebu’l-Hasen er-Rummânî’nin çağdaşı olan Hamd b. Muhammed İbrâhîm el-Hattâbî (388/999) tarafından *Beyânu i’câzi’l-Kur’ân* ismiyle başka bir eser daha telif edilmiştir. Kur’ân’ın i’câzı konusunda Rummânî, Mutezilenin görüşünü temsil ederken, Hattâbî de bu eseriyle hadis ehlinin görüşünü temsil etmiştir. Bu iki eser arasında bir

⁹⁷ Hacımuftüoğlu, “Belâgatın Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, s. 277.

⁹⁸ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 146; Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 177.

⁹⁹ Hacımuftüoğlu, “a.g.m.”, s. 277.

¹⁰⁰ Nazzâm, Kur’ân’ın nazım ve telif açısından mucize olmadığını, Arapların benzeri bir eseri ortaya koyabilecek potansiyellerinin bulunduğunu, ilâhî irâde tarafından alıkonuldukları için bunu yapamadıklarını savunmaktadır. Ona göre Kur’ân’ın i’câzı gaypla ilgili haberlerinde aranmalıdır. Geniş bilgi için bkz. Kassâb, *et-Türâsü’n-nakdî ve’l-belâğî li’l-Mu’tezile*, s. 44-54.

¹⁰¹ Rummânî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsâ, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân*, (*Selâsü resâil* içinde), Dâru’l-Me’ârif, 3. Basım, Kahire 1976, s. 75, 76, 80 vdğr.; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 25-26. Rummânî ve bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Arfe, Abdülazîz Abdülmü’tî, *Kaziyetü’l-i’câzi’l-Kur’ân ve eseruhâ fî tedvini’l-belâğati’l-‘arabiyye*, Âlemü’l-kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 322-343; Tabâne, *el-Beyânü’l-‘arabî*, s. 44.

karşılaştırma yapıldığında, birincisinde beyân, ikincisinde ise meânî ilmi konularının ağırlıkta olduğu görülür.¹⁰²

Kur'ân'ın i'câz ve belâgatı üzerindeki telif ve tartışmaların süregeldiği bir ortamda, Eş'arî ekolünün en önemli isimlerinden Ebûbekir el-Bâkılânî (403/1012), bu çalışmaların en kapsamlısını yine *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Gerek kelâmcılar ve gerekse edebiyatçılar tarafından önceden yapılmış bulunan tüm belâgat çalışmaları Bâkılânî'de metodik bir kimlik kazanmıştır. Bâkılânî ile çağdaş olup devrinin en büyük Mutezile lideri sayılan Kâdî Abdülcebbâr'ın (415/1025) *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı da bu alandaki en önemli çalışmalardandır.¹⁰³ Görüldüğü gibi i'câz meselesine mesai harcayan ilim adamlarının başını kelâmcılar çekmektedir.

Belâgat alanında ilim ve fikir dünyasının en etkili eserlerini ortaya koyanların önemli bir kısmını yine kelâmcılar oluşturmaktadır. Fahreddîn er-Râzî (606/1209) kanalıyla Sekkâkî'ye (626/1229) intikâl eden belâgat mîrâsı, Celâlüddîn el-Kazvînî (739/1338) ve büyük kelâmcı Adududdîn el-Îcî (756/1355) tarafından yeniden telhîs edilmiştir. Bu telhîsler üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin en mükemmeli, yine iki büyük kelâmcı olan Sa'duddîn et-Teftâzânî (792/1389) ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413) tarafından yazılmıştır. Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ı üzerine yazılan ve ilim adamlarının başucu kitapları haline gelen Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı şerhi, bunun özeti olan *Muhtasarü'l-me'ânî* isimli eseri ve el-Îcî'nin *el-Fevâidü'l-ğiyâsiyye*'si ile bunlar üzerine yapılan çok sayıda şerh ve hâşiye gösteriyor ki, günümüze kadar varlığını sürdürebilen Belâgat ilmi, kelâm âlimlerinin, bir inanç sâikiyle (Kur'ân'ın mucizeliğini ispatlama) gösterdikleri yoğun gayretler sayesinde ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴

5. Belâgat ve Nahiv

Nahiv ile Belâgat ilmi ve özellikle de Meânî arasında, belâgatın işlendiği ilk teliflere kadar uzanan sıkı bir ilişki söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, bu yakın ilişkinin başlangıç noktasını, Belâgat ilmine ait esasların nahiv kaynakları içerisinde ele alındığı zaman dilimine kadar götürmek mümkündür.¹⁰⁵ Belâgat, nahiv çalışmaları

¹⁰² Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller", s. 226.

¹⁰³ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile*, s. 54; Hacımüftüoğlu, "a.g.m.", s. 227, 228

¹⁰⁴ Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 280.

¹⁰⁵ Ebû Abdullâh, Abdülazîz Abduh, *el-Ma'na ve'l-i'râb 'inde'n-nahviyyîn ve nazariyyetü'l-'âmil*, Trablus 1391/1982, s. 363; Kaçar, Halil İbrahim, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 33.

içerisinde doğmuş, bu ilmin ilk esaslarını, dili tekellüften/zorlamadan uzak ve gayet tabîî bir metot çerçevesinde ele alan dilcilerin gayretleri belirlemiştir.¹⁰⁶ Daha önce kısmen değinildiği gibi başta Sîbeveyhi'nin (180/796) *el-Kitâb*'ı olmak üzere ilk dönem nahiv kaynakları, Nahiv ilminin yanı sıra edebiyat, sesbilim, kıraat, belâgat vb. ilim dallarına ait unsurlara da yer veren ansiklopedik bir karaktere sahiptiler. Çünkü onlar böylesine geniş bir perspektife sahip olmayı, Arap kelâmına kuşatıcı bir şekilde bakabilmenin veya çeşitli şekillerde kendini gösteren dil hatalarını telâfî edebilmenin vazgeçilmez bir gereği olarak görüyorlardı.¹⁰⁷

Ebu'l-Abbâs el-Müberred (286/899) gibi diğer ilk dönem nahiv bilginlerinin de benzerî bir yaklaşım izlemeye gayret ettikleri görülmektedir. Daha sonra Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî (392/1002), bu ilk dilcilerin söz konusu yaklaşımlarını metodolojik bir zemine oturtmuştur. Kendisi, Nahiv ilmini etki ve kontrolüne alan i'râb alâmetinin ve avâmilin rolünü azaltmaya çalışmış, kelimelerin nahvî işlevlerinin belirlenmesinde mananın rolüne vurgu yapmış ve bu yaklaşımıyla ifadenin nahiv ve belâgat boyutlarını dengelemeye çalışmıştır.¹⁰⁸

Mantıkçı filozof Mettâ b. Yûnus (328/939) ile meşhur dilbilimci Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (358/968) arasında vukû bulan meşhur Nahiv-Mantık münâzarası¹⁰⁹ da Belâgat ilminin gelişmesine yön veren önemli dil belgelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu münâzarada Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, Aristo mantığına karşı "Arap dil mantığı/Me'âni'n-nahv" şeklindeki bir nahvi savunmuştur. Sîrâfî'nin bu nahiv anlayışı, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (471/1079) *Delâilü'l-i'câz*'ına ve özellikle bu eserinde ispatlamaya çalıştığı nazm teorisine esas teşkil etmiştir.¹¹⁰

Nahiv ilmi, cümle yapılarını gramatik açıdan incelerken Meânî, söz konusu gramatik yapıların anlam boyutunu ele alıp değerlendirir. Çünkü nahiv kuralları ile hükümlerinin anlamdan ayrı olarak düşünülmesi mümkün değildir. Nahiv uzmanlarının

¹⁰⁶ Hassân, Temmâm, *el-Lüğatü'l-'arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*, en-Nahdatü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire 1979, s. 18; Ebû Abdullah, *a.g.e.*, s. 307-308; Kaçar, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁰⁷ Hadîce el-Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlû'n-nahv fî Kitâbi Sîbeveyhi*, Matbû'âtu Câmi'ati'l-Kuveyt, 1974, s. 21; Mübârek, *el-Mûcezz fî târîhi'l-belâğa*, s. 51; Tabâne, *el-Beyânü'l-'arabî*, s. 12.

¹⁰⁸ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (thk. Abdülhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, Beyrut 1429/2008, I, 89 vdğr; Hamdân, İbtisâm Ahmed, *el-Hazfu ve't-takdîm ve't-te'hîr fî Dîvânî'n-Nâbiğati'z-Zübyânî: Dirâse dilâliyye-tatbikiyye-ma'neviyye*, Dâru't-Tılâs, Dimaşk 1413/1992, s. 20; Kaçar, *a.g.e.*, s. 34-35.

¹⁰⁹ Bu münâzara hakkında geniş bilgi için bkz. Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, (nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut tsz., I, 96 vdğr; Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 89.

¹¹⁰ Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 285.

“İ’râb mananın bir uzantısıdır/الْإِعْرَابُ فَرْعُ الْمَعْنَى” şeklindeki tespiti¹¹¹ ile Abdülkâhir el-Cürcânî’nin, belâgat anlayışını üzerine inşâ ettiği nazım teorisini “Me‘âni’n-nahv” diye nitelemesi¹¹² bunun açık delilidir.¹¹³ Bu nedenle, Nahiv ilmi ile genel anlamda Belâgat, özelde ise onun bir disiplini olan Meânî ilmi arasındaki ilişki son derece kuvvetlidir.¹¹⁴ Zira her ikisi de cümleyi konu edinirler. Nahiv tahlîle dayalı bir yöntem takip eder ve cümleyi oluşturan unsurların birbirleriyle olan yapısal ilişkilerinden yola çıkarak manaya ulaşmaya çalışır. Belâgat ise terkîbîdir; cümle ile başlayıp bir adım daha ileri giderek, genel siyâk içerisinde onun diğer cümlelerle münâsebetini işlemeye çalışır.¹¹⁵

Nahiv ve Belâgat arasında bu denli yakın bir ilişki bulunmasına rağmen son dönem (müteahhir) nahiv âlimlerinin bu iki ilim dalı arasındaki dengeyi bozarak bütün gayretlerini kelime sonlarını belirlemek olan i’râb meselesi ile katı mantıksal ilkeler çerçevesinde kurallar geliştirmeye ve tanımlar yapmaya yoğunlaştırdıkları belirtilmektedir.¹¹⁶ Öyle ki bazı nahivcilerin, nahvî kullanımların sebepleri üzerinde durma vazifesinin Meânî ilmine ait olduğunu ileri sürerek bu gibi hususlar üzerinde durmayı zâid kabul ettikleri görülmektedir.¹¹⁷

6. Belâgat ve İletişim

En geniş anlamda düşünüldüğünde iletişim ya da bildirişme (communication), bilgi, düşünce, istek, uyarı ve emirlerin bir merkezden başka bir merkeze aktarılması ile yerine ve duruma göre, alındıkları merkezden yanıtlanmasıdır. Yanıtlama olmadığında işlem, yalnızca bir bildirme olacaktır. Merkezlerden biri verici ya da gönderici, öteki ise alıcı durumundadır. Aktarılan bilgi, düşünce, istek ve uyarılar bildiriler hâlinde ulaşır.¹¹⁸

¹¹¹ Ebû Abdullâh, *el-Ma‘nâ ve’l-i‘râb*, s. 363, 732.

¹¹² Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahmân, *Delâilü’l-i‘câz*, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü’l-Hâncî, 5. Basım, Kahire 1424/2004, s. 392 vdğr.

¹¹³ Evsî, Kays İsmail, “İlmü’l-me‘ânî: Neş’etühü ve ‘alâkatuhu bi’n-nahv, *Mecelletü Câmi‘ati Saddâm li’l-‘ulûmi’l-İslâmiyye*, sy. 3, Irak 1417/1996, s. 7-27, Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 34.

¹¹⁴ Mübârek, *el-Mûcezz fî târihi’l-belâğa*, s. 13; Kaçar, *a.g.e.*, s. 34.

¹¹⁵ Hamdân, *el-Hazfu ve’t-takdîm ve’t-te’hîr*, s. 19; Hassân, *el-Lüğatü’l-‘arabiyye*, s. 16; Ebû Abdullah, *el-Ma‘nâ ve’l-i‘râb*, s. 363; Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye: Üsûsühâ ve ‘ulûmuhâ ve fûnûnühâ*, Dâru’l-Kalem, Dimaşk 1416/1996, I,137; Kaçar, *a.g.e.*, s. 33-34.

¹¹⁶ İyd, Recâ, *Felsefetü’l-belâğa*, Münşeatü’l-Me‘ârif, İskenderiye tsz., s. 17; Ebû Mûsâ, Muhammed Hüseyin, *el-Belâğatü’l-Kur‘âniyye fî tefsîri’z-Zemahşerî ve eseruhâ fî dirâsâti’l-belâğiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1988, s. 116; Kaçar, *a.g.e.*, s. 35.

¹¹⁷ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, s. 615; Hassân, *el-Lüğatü’l-‘arabiyye*, s. 18.

¹¹⁸ Aksan, Doğan, *Dil, Şu Büyülü Düzen...*, s. 28. İletişimde, gönderici ile alıcı arasında ortak olan bir araç gereklidir. Konuşan iki insan arasında bildiriği aktaran araç, dildir. Ancak iletişim hâlinde bulunan bireylerin her ikisinin de aynı aracı, aynı dili kullanması durumunda sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesi mümkün olabilir. Yoksa bir Fransızla bir Japon, kendi dillerinde konuştuklarında anlaşma olanağı ortadan kalkar; eğer ortaklaşa bildikleri bir dil varsa, bu, araç oluşturur. Aksan, *a.g.e.*, s. 28.

Bireyler günlük yaşantılarında birbiriyle olan alışverişlerinde, ilişki kurma, koruma, bilgi edinme, bilgi aktarma, istek belirtme, amaçlara ulaşma gibi değişik amaçlarla dili kullanırlar. Tüm bunlar, değişik durum ve ortamlarda değişik anlatım yollarını kullanmayı gerektirir. Başka bir deyişle, kişi amacına, ortama ve duruma göre dinleyicinin koşul ve beklentilerini de dikkate alarak farklı dil kullanımları sergiler.¹¹⁹

Bu noktada belâgat, bireyin aktarmak istediği iletiyi, ortamı ve muhatabın beklentilerini dikkate alarak aktarmasının gereklerini ortaya koyan önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Meânî ilmi verileri çerçevesinde anlamsal açıdan şekillenen bir ileti bireyler arası sağlıklı bir iletişimi gerçekleştirmeye yararken, beyân ve Bedî ilimlerinde ele alınan edebî sanatlar, iletiyi muhatabın gönlüne en etkili biçimde aktarmanın formülünü öğretmektedir. Netice itibarıyla Belâgat ilminin sağlıklı ve etkili iletişimin vazgeçilmez reçetesi olduğunu söylemek mümkündür.

7. Belâgat ve Psikoloji

Psikolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkması ancak son dönemlerde söz konusu olabilmıştır. Fakat bu gerçek, geçmişte psikoloji hakkında kayda değer çalışmaların yapılmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim müstakil bir çerçevede olmasa bile klasik İslâm ilim geleneğinde psikolojinin (ilmü'n-nefs) tanım, kavram ve meselelerinin, metafizik disiplini, kelâm ilmi tartışmaları ve ahlak teorisi çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.¹²⁰

Psikoloji araştırmaları, temelde insan psikolojisini etkileme, ona nüfuz etme ve onun gücünü tanıma amacını güden her bilim ve sanat dalıyla ilişkilidir. Bu bilgiler ışığında Belâgat ilmine şöyle bir bakıldığında, onun söz ve söz sanatlarıyla ilgili çabasının, iç dünyamızın derinliklerini keşfetme ve onu etkileme yollarını aramaktan ibâret olduğu görülür. İşte bu noktada belâgat, psikolojiyle temas kurar, bünyesindeki araştırmalarda psikolojiye ihtiyaç duyar. Ancak belâgatın psikolojiyle teması, yalnızca bu basit açıklamayla dile getirilmiş olamaz. Aksine bu temas, ancak kılı kırk yaran bir bakış açısıyla ve geniş çaplı araştırmalar çerçevesinde açıklanabilir.¹²¹

Klasik dönem belâgat âlimlerinin belâgat-psikoloji ilişkisine dair çabalarını, sözün muhataba etkili şekilde aktarılmasına yönelik yönetsel arayışları çerçevesinde

¹¹⁹ Topbaş, S. Seyhun, *Dil ve Kavram Gelişimi*, Kök Yayıncılık, 3. Basım, Ankara 2007, s. 14.

¹²⁰ Kutluer, İlhan, "İlmü'n-nefs", *DİA*, XXII, 150.

¹²¹ Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 168.

değerlendirmek gerekir. Belâgatçıların, söz söyleme sanatının insan rûhunu etkilemeyle ilişkisine dâir yoğun çabalarını birkaç örnekle göstermek mümkündür. Her şeyden önce onlar, Emîn el-Hûlî'nin (1386/1966) de isâbetle belirttiği gibi, dinleyenin kendisine ulaşan iletiyi ya kabul ettiği ya reddettiği, ya da konuyla ilgili bir fikri olmadığını varsayarak sözün tasnîfini yapmaya çalışmışlardır. Konuşanın istekleri veya sevgi, nefret, zevk ve acı gibi duyguları ve bütün bunların söylem üzerindeki etkilerini irdelemişlerdir.¹²² Bu tür çalışmalar, yerleşik bir psikoloji disiplini anlayışını yansıtacak kabiliyette olmasa bile klasik dönem belâgatçılarının, sözün insan psikolojisi üzerindeki derin etkisine yönelik araştırmalar yapmaktan uzak durmadıklarını göstermektedir.

Bunun yanı sıra belâgat âlimleri, eserlerinde, muhatabın ruh dünyasını en üst düzeyde etkileyecek sözün nasıl olması gerektiği husûsuna dâir düşünceler ortaya koymuşlar ve görüşlerini, birbirlerinden farklı görünüyor olmalarına rağmen esasında tek bir sonuca yani belâgat ve psikoloji ilişkisine dayandırmışlardır. Sözgelimi, Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/999), *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'ân'ın, her derecedeki insanların ruh ve kalplerine tesir ederek meydana getirdiği değişiklik sebebiyle de muciz olduğunu beyân ederek¹²³ esâsında belâgatın psikoloji ile olan yakın ilişkisine temas etmiştir.¹²⁴

İbnü'l-Mukaffâ (142/759) da usûlüne uygun söz söyleme becerisini kuyumcu ve arı metaforlarını kullanarak açıklamaktadır. Kuyumcunun bir yüzük kaşına değerli taşları, bir gerdanlığa ise mücevherleri büyük bir hassasiyetle koyarak mükemmel bir dizim meydana getirmesi gibi, belâgat inceliklerini gözeterek muhatabının ruh dünyasında en üst düzeyde etkide bulunmak isteyen söz sahibi kişi de sözlerini aynı titizlikle dizemelidir. Ayrıca ona göre söz sahibi, binlerce çiçek arasından en uygun özlere toplayarak şifalı bir gıda olan balı ortaya çıkaran arı titizliğinde olmalıdır.¹²⁵

Sözün güzelliğinden bahsederken Câhız (255/869) “*En güzel söz, azı çoğuna ihtiyaç bırakmayan, manası zâhirinde olandır. Mana yüksek, lâfız belîğ, cümle yapısı sağlam, kerâhetten uzak, mana bozukluğundan ve zorlamadan (tekellüften) korunmuş olursa; verimli topraklarda yağmurun gösterdiği tesir gibi, o söz de gönüllere aynen*

¹²² Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 168.

¹²³ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü resâil içinde thk. Muhammed Halefullâh Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm), Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, Kahire 1976, s. 21 vdğr.

¹²⁴ Hacımüftüoğlu, “Kelamcılar ile İslam Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, s. 227.

¹²⁵ İbnü'l-Mukaffâ, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Edebü's-sağîr*, Matba'atü'l-Cemâliyye, Kahire 1330, s. 319.

tesir eder”¹²⁶ demektedir. Ebu’l-Hasen er-Rummânî (386/996) ise *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân* adlı kitabında ince bir tanımlamayla belâgatın “*Manayı en güzel lâfızlarla dinleyicinin gönlüne akıtmak*”¹²⁷ olduğunu belirtmiştir. Yukarıda adı geçen ilim adamlarının hepsinin “muhatabın gönlü/rûhu” husûsuna ve dolayısıyla psikolojiye dikkat çektikleri görülmektedir. Bu sayıyı daha fazla artırmak ve klasik veya modern hemen her belâgatçıda aynı vurguyu müşâhede etmek mümkündür.

Belâgat ve psikoloji ilişkisinin bazı çağdaş belâgat uzmanları tarafından daha yüksek bir sesle dillendirildiği görülür. Bu yaklaşım sahipleri, belâgatın gelişiminin ve kendisini yenilemesinin, ancak felsefî ve mantıksal bahislerin ağır yükünden kurtulması ve başta psikoloji olmak üzere bazı modern sosyal bilimlerden istifade ederek hayat ve toplumla iletişim kurmasıyla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Mustafa Sâdık er-Râfi’î (1356/1937), Ahmed Emîn (1373/1954), Mahmûd el-‘Akkâd (1384/1964), Emîn el-Hûlî (1386/1966), Ahmed Hasan ez-Zeyyât (1388/1968), Tâhâ Hüseyin (1393/1973), Muhammed Halefullâh (1403/1983) ve ‘İzzüddîn İsmâ’îl (1428/2007) gibi isimler bu yaklaşımın öncülerini oluşturmaktadır.¹²⁸

Sonuç olarak, belâgatın sıkı bir ilişki içerisinde olduğu disiplinlerin başında psikolojinin geldiğini söylemek mümkündür. Günümüz dil psikologlarının, psikolojiden yararlanmayan dilbilim çalışmalarında önemli bir boyutun eksik kalacağını belirtmiş olmaları da bu yakın ilişkiyi teyit etmektedir.¹²⁹ Geçmişte ve yakın dönemde ilim adamları belâgat araştırmalarını yaparken imkân nispetinde psikolojik verilere temas etmiş olmalarına rağmen, psikoloji disiplininin kendi içinde bile pek çok dala ayrıldığı günümüzde bu bakış açısını yeterli görmek mümkün değildir. Belâgat araştırmalarının psikolojinin günümüzde ulaştığı bu düzeyden azami derecede faydalanarak yapılması, onun gerçek kimliğine kavuşmasına ve kendisinden beklenen verimin elde edilmesine büyük katkı sağlayacaktır.

II. KELÂM (SÖZ)

Haber ve inşâ Belâgat ilminde kelâmın (söz) temel iki kategorisi olarak incelenmektedir. Bu nedenle, Arap dilinde kelâmın neyi ifade ettiği hususunun ortaya

¹²⁶ Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 83.

¹²⁷ Rummânî, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân*, s. 75-76.

¹²⁸ Ferîd, Fethî Abdülkâdir, *Bühûs ve makâlât fî’l-belâğa*, Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire 1984, s. 110.

¹²⁹ Ya’kûb, İmîl Bedî’, *Mevsû’atü ‘ulûmi’l-luğati’l-‘arabiyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2006, VI, 538.

konması, haber ve inşâ üsluplarının daha iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Kelâm kavramı, özellikle Kur’ân’ın Allah kelâmı oluşunun keyfiyetini ortaya koyma çalışmaları çerçevesinde kelâm âlimlerinin yoğunlaştığı ve birbirinden farklı görüş ve tanımlar geliştirdiği önemli kavramlardan biridir.¹³⁰ Fakat bu çalışma, kelâmı, sadece dil ve belâgat penceresinden bakarak incelemeyi hedeflemektedir. Bu kısımda kelâmın tanımı, sahîh bir kelâmın taşıması gereken şartlar, kelâmın temel unsurları, kavî, cümle vb. yakın anlamlı kavramlarla ilişkisi, kelâmda fesâhat ve belâgat gibi konulara temas edilecek; daha sonra haber-inşâ ayırımının kavramsal gelişimi ele alınacaktır.

A. Kelâm Lâfzının Mâhiyeti

Kelâm sözlükte, “maddî ve manevî açıdan etkilemek ve yaralamak” anlamına gelen كَلَّمَ kökünden türemiş bir isimdir. Yılanın soktuğu yer de bu kelimeyle ifade edilmiştir. Kelâm ayrıca “konuşma, söz söyleme, bir fikri, bir düşünceyi anlatan söz ve ifade” anlamına gelmektedir.¹³¹ Yaralama ile söz arasında sonuçları bakımından bir ilişki kurmak mümkündür. Yara vücut üzerinde etkide bulunurken kelâm gönüllerde etki bırakan bir eylemdir. Kelimenin kökünde şiddet ve kuvvet anlamının bulunduğunu belirten İbn Cinnî (392/1001), kelâmın çoğunlukla insanların zarar görmesine sebep olan bir şey oluşundan hareketle bu kökten türeyişini manidar bulmaktadır.¹³²

Bir dilbilim terimi olarak kelâmın farklı tanımlarına rastlamak mümkün olmakla birlikte¹³³ nahiv kitaplarında ve özellikle de İbn Mâlik et-Tâî’in (672/1274) *Elfiyye*’sine yapılan şerhlerde kelâm: *الَلْفُظُ الْمُنْفِيْدُ فَائِدَةً يَحْسُنُ السُّكُوْتُ عَلَيْهَا* “(Muhataba yeni bir şey öğreterek veya bir duyguyu ifade ederek) fayda sağlayan ve (bu fayda sebebiyle herhangi bir beklentiye mahâl bırakmadığından, muhatabın, söyleneni kabullenerek) susmasını uygun kılan söz”¹³⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bir başka deyişle kelâm, daha fazla izaha hacet bırakmayan söz öbeğidir. Tanımda geçen الَلْفُظُ kelimesi,

¹³⁰ Bu konudaki görüşlerin bir özeti için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn*, II, 1372-1374.

¹³¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, 522.

¹³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 69-70.

¹³³ Örnek olarak bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa’îd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, I, 30; Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, s. 339; Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkıh*, I, 177; Cürçânî, Ebu’l-Hasen Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1992, I, 237.

¹³⁴ İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1992, I, 19; Mekkûdî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Ali b. Sâlih, *Şerhu’l-Makkûdî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (thk. Fâtıma Râşid er-Râcihî), Câmi’atü’l-Kuveyt, Kuveyt 1993, I, 79; Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr, *el-Behcetü’l-marziyye fî şerhi’l-Elfiyye*, Dâru’s-Selâm, Kahire 1421/2000, s. 19-20.

“kelâm”, “kelim” ve “kelime” kavramlarını içine almaktadır. Bu kavramlardan kelime, “mühmel (kullanılmayan)” veya “müsta‘mel (kullanılan)” şeklinde olabilir. Fakat الْمُمْفِيدُ sıfatı “mühmel” kelimeyi, tanımın geri kalan kısmı ise bütün türleriyle kelimeyi ve bazı kelim türlerini dışarıda bırakmıştır.¹³⁵ Tanımdaki يَحْسُنُ السُّكُوتُ عَلَيْهَا “(Herhangi bir beklentiye mahâl bırakmadığından, muhatabın, söylenen sözü kabullenerek) susmasını uygun kılan” ifadesinde muhatabın mı yoksa söz sahibinin susmasının mı kastedildiği konusunda bir fikir birliği yoktur. Celâluddîn es-Suyûtî’nin belirttiğine göre, kastın muhatabın susması olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, söz sahibinin kastedildiğini söyleyenler de vardır. Üçüncü bir görüşe göre ise her ikisi de kastedilmektedir.¹³⁶ Fakat nahiv kaynaklarında, bizim de tercih ettiğimiz üzere, muhatabın susmasının kastedildiği görüşünün yaygınlık kazandığı müşâhede edilmektedir.

B. Kelâmın Sahîh Olmasının Şartları

Kelâm tek parçadan oluşmaz ve kendi içinde bir sistemi bünyesinde barındırır. Kelimelerin peşpeşe sıralanması kelâmın meydana gelmesi için yeterli değildir. Neye kelâm denilip denilmeyeceği meselesi, ilk dönemlerden itibaren dilbilimcilerin ilgisini çekmiştir. Nitekim Sîbeveyhi (180/796) إِنْ يَضْرِبُ يَأْتِينَا “Döverse, o bize gelir” gibi bir ifadenin kelâm olmayacağını belirtmiştir. Yine Sîbeveyhi مَا زَيْدٌ عَاقِلًا أَبُوهُ “Zeyd’in babası akıllı değildir” ifadesinin bir kelâm olarak kabul edilebileceğini ancak مَا زَيْدٌ عَاقِلًا cümlesinin ise doğru bir kullanım olmadığını ifade etmiştir.¹³⁷ Klasik ve modern dönem dilcileri, bir sözün kelâm olarak kabul edilebilmesi için bir anlamının olması ve bunun yanı sıra şu özellikleri taşıması gerektiğine dikkat çekmişlerdir:

1. Sözün iletmediği mana, herkes tarafından bilinen ve bu nedenle muhataba yeni bir katkıda bulunmayan faydasız bir şey olmamalıdır. Örneğin اللَّيْلُ مُظْلِمٌ وَالنَّهَارُ مُضِيٌّ “Gece karanlık; gündüz ise aydınlıktır” ve النَّارُ حَارَّةٌ وَالْبَلَدُ بَارِدٌ “Ateş sıcak; kar ise soğuktur” cümleleri, dinleyiciye bir fayda sağlamadıklarından kelâm değildir.¹³⁸ Çünkü ateşin sıcak ve karın soğuk oluşu, herkesin zaten tecrübeyle bildiği hususlardır. Genel bir anlam ifade eden ve herhangi bir şeyle sınırlanmadığı için karşı tarafa yeni bir katkı

¹³⁵ İbn Akîl, *a.g.e.*, I, 19. Mekkûdî, *a.g.e.*, I, 79-80; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 20. Bu tanımın nahivcilere ait olduğunu, lügatçilerin ise kelâmı “Fayda sağlasın veya sağlamasın konuşulan her şeye verilen isim” şeklinde tanımladıkları da ifade edilmiştir. İbn Akîl, *a.g.e.*, I, 19.

¹³⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 20.

¹³⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 30; Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih, *el-Cümletü’l-‘arabiyyetü ve’l-ma’nâ*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, s. 7.

¹³⁸ İbnü’s-Serrâc, Ebûbekr Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdâdî, (thk. Abdülhüseyn Fetili), *el-Usûl fi’n-nahv*, Müessesetü’l-Risâle Beyrut 1985, , I, 73; Suyûtî, *el-Behcetü’l-marziyye*, s. 21.

sağlamayan cümleler de sahîh birer kelâm olarak kabul edilmemektedir. فِي دَارِ إِنْسَانٍ “Bir insanın evinde adam var”, عِنْدَ رَجُلٍ مَالٌ “Bir adamda para var”, لِرَجُلٍ ثَوْبٌ “Bir adamın elbisesi var” ve وَلَدَ لِرَجُلٍ وَلَدٌ “Bir adamın çocuğu oldu” gibi cümleler böyledir ve bunlar kelâm olarak nitelenemezler. Zira genel anlamlı bu ifadelerin karşı tarafa yeni bir şey öğretmediğinde şüphe yoktur.¹³⁹

Sîbeveyhi’nin (180/796) belirttiğine göre كَانَ رَجُلٌ ذَاهِبًا “Bir adam gidiyordu” ifadesi, bilinmeyen yeni bir şeyi öğrettiği için sahîh bir kelâm olduğu konusunda herhangi bir problem yoktur. Yine كَانَ رَجُلٌ مِنْ آلِ فُلَانٍ فَارِسًا “Falan aileden bir adam süvâriydi” cümlesi de iyidir. Zira kişinin, falan ailede böyle bir durumun söz konusu olup olmadığını bilmeye ihtiyaç duyması mümkündür. Fakat كَانَ رَجُلٌ فِي قَوْمٍ فَارِسًا “Bir kavimdeki bir adam süvâriydi” ifadesi iyi bir kullanım değildir. Çünkü bu bilgiyle, dünyadaki hangi kavmin hangi süvârisinden bahsedildiği tespit edilemeyeceğinden muhataba herhangi bir fayda sağlamayacaktır. Sîbeveyhi, kelâmın iyisi ve kötüsünün bu yolla belirlenebileceğini söylemektedir.¹⁴⁰

Bununla birlikte, amacı muhataba yeni bir şey öğretip fayda sağlamak olmayan sözleri bu kuralın dışında tutmak gerekir. Zira bazı cümleler bilgi vermekten ziyâde bir duyguyu veya şaşırma, yüceltme, hüzn, sevinç, zaâfiyet ve korku gibi bir takım psikolojik hisleri muhatabın gönlünde yerleştirmeyi amaçlayabilir. Birine النَّهَارُ طَوِيلٌ “Gün uzundur” veya السَّمَاءُ صَافِيَةٌ “Hava açıktır” dediğimizde; o bunu bilir, görür ve hisseder, “Evet” der. Hz. Zekeriyâ tarafından söylenen: رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ “Rabbim! Kemiklerim zayıfladı, saçım başım da ağardı”¹⁴¹ sözü ile Hz. Meryem’in annesi Hanne bt. Fâkûza’nın ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ “Rabbim! Ben onu kız doğurdum (ne yazık ki!)”¹⁴² şeklindeki ifadesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir.¹⁴³ Haberin maksatları kısmında daha geniş olarak ele alınacağı üzere, bu iki âyette söz sahiplerinin maksadı Allah’a herhangi bir bilgi vermek değildir. Hz. Zekeriyâ acziyet itirâfında bulunmakta, İmrân’ın hanımı ise, beklentisinden farklı şekilde tecellî eden bir durumdan duyduğu üzüntüyü dile getirmeye çalışmaktadır.

¹³⁹ Hudarî, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetü’l-Hudarî ‘alâ Şerhi İbn ‘Akîl*, el-Matba‘atü’l-Ezheriyye, Kahire 1306, I, 94; Sâmerîrâî, *el-Cümle ve’l-ma’nâ*, s. 8.

¹⁴⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 26-27.

¹⁴¹ Meryem 19/4.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/36.

¹⁴³ Sâmerîrâî, *a.g.e.*, s. 8.

Sevap kazanma amacıyla söylenen *إِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* “Allah’tan başka ilâh yoktur”, *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “Muhakkak Allah her şeye gücü yetendir” gibi bazı zikir ve tesbîh ifadeleri de muhataba katkı sağlama maksadı gütmeyen kullanımlardır. Bu nedenle “faydalı olma” sorgulamasından muaf birer sahîh kelâmdırlar. *اللَّهُ رَبُّنَا مُحَمَّدٌ نَبِيُّنَا* “Allah rabbimiz; Muhammed de peygamberimizdir” sözünün mefhûmu inananlar tarafından bilinmesine rağmen, inanmayanların ve teblîğ kendisine henüz ulaşmadığı için bunu bilmeyenlerin varlığı söz konusu olduğundan faydasız bir cümle değildir. Böyle muhataplar olmasa bile bu tür bir ifade bazen sevap kazanmak maksadıyla söylenebilmektedir. Tesbîhte bulunanın amacı yalnızca tesbîhtir, herhangi birine bir şey ifade etmek değildir. O, bunu yapmakla, sadece rabbine yakınlaşmayı amaçlamaktadır. Yani netice itibarıyla kelâm bir fayda temin etmektedir. Ancak *النَّارُ حَارَّةٌ وَالشَّلْجُ بَارِدٌ* “Ateş sıcak; kar ise soğuktur” gibi sözlerin böyle bir fayda sağlamadığı açıktır.¹⁴⁴

2. Kelâm kendi içinde çelişkili olmamalıdır. Mesela *لَمْ يُولَدْ لِأَبِي مُحَمَّدٍ وَلَدٌ* “Ebû Muhammed’in (Muhammed’in babasının) hiç çocuğu yoktur” cümlesi kendi içerisinde çelişik bir cümledir. Zira çocuğu olmayan biri Ebû Muhammed olarak nitelenemez. Bu kural, künye ile adı geçen kişinin fizyolojik açıdan Muhammed’in babası oluşu kastediliyorsa geçerlidir. Yoksa çocuğu olmadığı halde, sırf ona künye olsun diye bu isim verilmişse cümle çelişkili olmaz. Yine *لَيْسَ لِأَخِي زَيْدٍ أَخٌ* “Kardeşim Zeyd’in kardeşi yoktur” cümlesi de aynı şekilde kendi içerisinde çelişkilidir. Çünkü Zeyd’in, kardeşine kardeş olduğunda şüphe yoktur. Bu nedenle nahiv âlimleri *إِلَّا مَا قُفْتُ إِلَّا* *مَا عَاثَ إِلَّا مُفْسِدًا* ve *قِيَامًا* şeklindeki kullanımları çelişkili oldukları için doğru bulmamışlardır. Bu cümleler, nefyettiklerini isbât etmeye çalıştıklarından hem nefiy hem isbât içermekte ve kendi içlerinde çelişki oluşturmaktadırlar.¹⁴⁵

Bununla birlikte sözde çelişkiyi giderecek herhangi bir karîne bulunduğu kelâm sahîh olur. Nitekim *﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾* “Onun (yalnızca zayıf) bir tahminden ibaret olduğunu düşünüyoruz”¹⁴⁶ âyeti, nahivcilerin beğenmediği az önceki cümle türlerine şekil olarak benzemesine rağmen, âyette geçen *﴿ظَنًّا﴾* kelimesinin *عَظِيمًا* veya *ضَعِيفًا*

¹⁴⁴ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, I, 72-73; Sâmerîrâî, *el-Cümle ve’l-ma’nâ*, s. 8-9.

¹⁴⁵ Eşmûnî, Abdulhamîd es-Seyyid Muhammed, *Şerhu’l-Eşmûnî*, II, 150; Sabbân, Ebu’l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire tsz., II, 150; Hudarî, *Hâşiyetü ‘alâ Şerhi İbn ‘Akîl*, I, 206; Sâmerîrâî, *a.g.e.*, s. 8-9.

¹⁴⁶ Câsiye 45/32.

olarak takdîr edilen bir sıfatın mevsûfu olduğu söylenmiş ve bu nedenle çelişkiye mahâl bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁴⁷

3. Söz, gerçekleşmesi muhâl bir muhtevâyâ sahip olmamalıdır. Sözgelimi صَلَّى جَمِيعُ الْخَلْقِ الْجُمُعَةَ الْمَاضِيَةَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ “Bütün insanlar geçen Cuma namazını bu mescitte kıldı” cümlesi, hakîkî anlamında kullanılırsa böyle bir muhâli bünyesinde barındırır. Çünkü bütün insanların bir mescide sığması fiziksel olarak mümkün değildir. Fakat جَمِيعُ الْخَلْقِ “Bütün insanlar” ifadesi mübâlağa maksadıyla kullanılırsa câizdir. Trafik kazası geçiren birinin إِلَى الْحَاكِمِ “Eğer ölseydim, arabanın sahibini vallahi hâkime şikâyet edecektim” şeklindeki sözü de böyledir ve gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumu anlattığından sahîh bir kelâm değildir. Zira ölen birinin araç sahibini hâkime şikâyet etme imkânı yoktur.¹⁴⁸

Olumlu cümlede yer alan istisnâ-i müferrağ¹⁴⁹ da bu kategoride değerlendirilmiş, اَكْرَمْتُ إِلَّا مُحَمَّدًا “Muhammed’den başkasına ikrâm ettim” gibi cümleler buna örnek gösterilmiştir. Nahivcilere göre bu iki cümle sahîh birer kelâm değildir. Çünkü birincisi, bir kişi dışında yeryüzünde bulunan herkesin geldiğini; ikincisi ise bir kişi dışında bütün insanlığa ikramda bulunulduğunu belirtmektedir. Bu durumların realitede yaşanması ise muhâldir.¹⁵⁰ Fakat müstesna minh’in belirlenmesini sağlayacak bir karîne olursa istisnâ-i müferrağ olumlu cümlede kullanılabilir. Mesela مَا لَقِيتَ ضَنَّاعَ الْبَلَدِ “Şehrin zenaatkârlarıyla görüşmedin” diyen

¹⁴⁷ Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fî şerhi Cem‘i’l-cevâmi‘*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Abdül‘âl Sâlim Mekrem), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, I, 223; Sabbân, *a.g.e.*, II, 150; Hudarî, *a.g.e.*, I, 206; Esterebâdî, Râdiyyüddîn Necmüddîn Muhammed b. Hasan, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, Müessesetü’s-Sâdık, Tahran 1398/1978, I, 236; Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁴⁸ Sâmerrâî, *el-Cümle ve’l-ma’nâ*, s. 9-10. Modern dilbilim kitapları da sözün bu yönüne dikkat çekmektedir. Doğan Aksan şöyle der: “Her göstergenin, bir başkasıyla öbek oluştururken ya da bir cümle içinde yer alırken anlam, mantık açısından uyum sağlayabilmesine imkân veren bir anlam özelliği vardır. Dilin bu özelliği Amerikan dilbiliminde *anlamsal belirleyici* (*semantic marker, semantic feature*), Avrupa yapısal dilbiliminde ise *anlambirincik* (Fr. *sème*) kavramlarıyla karşılanmaktadır. Biz bir tamlama veya bir cümle kurarken bu anlambirinciklerin devreye girmesiyle göstergeler arasında bir uyum oluşturmaya gayret ederiz. Eğer “*Kardeşim güzel keman çalıyor*” denirse, bu sözcüklerin anlambirimleri arasında uyumsuzluk oluşmadığı için bu cümle mantıksal olarak normal kabul edilir. (Kardeşim insandır, bir müzik aleti çalabilir). Ancak “*Köpek keman çalıyor*” ya da “*Köpek yumurta yumurtlamış*”, “*Kazma rüya görüyor*” gibi cümleler oluşturulursa bunlar mantık açısından kabul edilemez; duyulduğu zaman yadsınır, hatta algılamakta şaşkınlık, duraksama meydana getirir. (Köpek insan değildir, keman çalamaz; köpek, memeli hayvandır, yumurtlamaz; kazma canlı değildir, insan gibi rüya göremez).” Aksan, *Dil: Şu Büyülü Düzen...*, s. 115-116.

¹⁴⁹ Müstesnâ minh’in zikredilmediği istisnâ türüne istisnâ-i müferrağ denmektedir. Mehmed Zihnî, *el-Muktedab*, Marifet Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2008, s. 247.

¹⁵⁰ Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi‘*, I, 223; Sabbân, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî*, II, 150..

birine فَلَانًا لَا لَقِيْتُ إِلَّا فَلَانًا “*Falanca hariç herkesle görüştüm*” şeklinde verilen cevapta müstesna minh bağlamdan anlaşılabilirdi için mesele yoktur.¹⁵¹

4. Kelâmın ikinci kısmı, birinci kısmın söylemediği yeni bir şey söylemelidir. Mesela مُمِيتُ الرَّجُلِ قَاتِلُهُ “*Adamı öldüren onun kâtilidir*” cümlesinin ikinci kısmı yeni bir şey söylememektedir. Zira bu cümle قَاتِلُ الرَّجُلِ قَاتِلُهُ demektir ki burada mübtedânın kendisi haber yapılmış olmaktadır. قَاتِلُ الشَّعْرِ نَاطِمُهُ “*Şiiri söyleyen onu nazmedendir*”, أَبُو زَيْدٍ زَوْجُ أُمِّهِ “*Zeyd’in kardeşi, (Zeyd’in) babasının oğludur*” ve أَخُو زَيْدٍ ابْنُ أَبِيهِ “*Zeyd’in babası, (Zeyd’in) annesinin kocasıdır*” şeklindeki cümleleri de aynı kategoride değerlendirmek mümkündür.¹⁵²

Bu cümlelerin sahîh kelâm olamamasının sebebi aynı ifade ve anlamın tekrâr edilmesi değildir. Eğer cümlenin ikinci kısmı yeni bir şey söylüyorsa, birinci kısmın tekrârı bile olsa kelâm sahîh olmuş olur. Mesela زَيْدٌ زَيْدٌ “*Zeyd, Zeyd’dir*” sözüyü, Zeyd’in değişmediği veya belirli özellikleriyle tanınan biri olduğu kastediliyorsa kelâm sahîhtir. هُوَ ابْنُ أَبِيهِ “*O, babasının oğludur*” cümlesinde, babalık-oğulluk ilişkisi değil de oğlun, babasının sahip olduğu karakter yapısını taşıdığı vurgulanmak istenirse doğru bir kullanım olur. Nitekim şâir أَنَا أَبُو النِّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي “*Benim adım Ebu’n-Necm! Şiirim de şiirimdir!*” mısırânda, şiirlerinin meşhur ve dillere pelesenk olduğunu vurgulamak istediğinden kelâmı sahîh olmaktadır.¹⁵³

5. Kelâmı meydana getiren ifadeler ve sözdizimi, dil açısından doğru ve fasîh Arap kullanımına uygun olmalıdır. Aktarılmak istenen mana, doğru bir dilbilgisi yapısı kullanılarak dile getirilmelidir. Dolayısıyla, “*Mana anlaşılıyorsa lâfızlar fazla dikkate alınmaz*” şeklinde bir mantık geliştirmek yanlıştır. Lâfız ve mananın bir uyum içerisinde olması; doğru mananın, fasîh lâfız ve gramere uygun yapılar kullanılarak ifade edilmesi gerekir. Bu nedenle (أَقْبَلَ خَالِدًا), (سَوْفَ مُحَمَّدٌ يَحْضُرُ) ve (قَدْ أَخُوكَ حَضَرَ) gibi cümlelerin maksadı ilk bakışta anlaşılabilmesine rağmen yapıları Arap sözdizimine uymadığı için sahîh kelâm değildirler. Fakat görünüşte dilin yaygın kurallarına uymadığı düşünülen bazı ifadelerin mecâz veya mübâlağaya hamledildiklerinde sahîh olabileceklerine dikkat edilmelidir. Mesela شَرِبَ الدَّارَ “*Evi içti*” ve أَكَلَ الْمَاءَ “*Suyu yedi*” cümleleri, “*evi sattı,*

¹⁵¹ Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, I, 235. Benzer örnekler için Hudaî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi İbn ‘Akîl*, I, 206.

¹⁵² Sâmerî, *el-Cümle ve’l-ma’nâ*, s. 10.

¹⁵³ Sâmerî, *a.g.e.*, s. 11.

parasını bitirdi; suyu sattı, parasıyla yiyecek bir şeyler aldı” anlamlarında kullanılırlarsa sahîh birer kelâm olurlar.¹⁵⁴

Sonuç olarak kelâm, kelimelerle kurulan ve kendi içerisinde kurallar ihtivâ eden bir sistemdir. Bir sözün kelâm olarak nitelenebilmesi için muhataba bir fayda sağlaması veya ona bir duyguyu anlatması ve bu hâliyle onun zihninde anlamla ilgili herhangi bir probleme mahâl bırakmaması gerekmektedir. Bunun yanı sıra dilin gramatik yapısına uyması, anlamsal açıdan çelişkili olmaması, realitede gerçekleşmesi mümkün olmayan sonuçlara götürmemesi ve birinci kısmı ile ikinci kısmının gereksiz tekrâra düşmeksizin birbirini tamamlaması gibi özelliklere sahip olmalıdır.¹⁵⁵

C. Kelâmın Temel Unsurları

Kelimeler tek başlarına, vazedildikleri temel anlamları dışında bir şeye delâlet etmezler. Bireyler arası iletişimi sağlayacak tam bir anlam ifade edebilmeleri için birbirleriyle irtibâta geçmeleri, birbirlerine eklenmeleri ve anlamlı terkipler oluşturacak şekilde kalıba dökülmeleri gerekir. İşte kelimelerin birbirleriyle oluşturdukları bu bağa ve döküldükleri kalıba belâgatçılar isnâd adını vermekte ve onu “*Bir kelimenin mefhûmunun diğerinin mefhûmuyla olumlu veya olumsuz bir ilişki içerisinde olacağı ve bir anlam ifade edeceği şekilde kelimeleri birbirine eklemek*” diye tanımlamaktadırlar. Sözelimi, شَكَرَ مُحَمَّدٌ “*Muhammed şükretti*” dendiğinde şükür mefhûmu Muhammed için sâbit olmuş olur. Bu örnekte شَكَرَ ve مُحَمَّدٌ kelimeleri bir araya gelmiş ve kurdukları bağla yeni bir anlamın (fâide) ortaya çıkmasını sağlamışlardır. İşte bir başka deyişle isnâd, müsnedün ileyh (özne) ile müsned (yüklem) arasındaki bu nisbettir.¹⁵⁶ Bu nisbet

¹⁵⁴ Sâmerî, *a.g.e.*, s. 11-12.

¹⁵⁵ Zemahşerî ve İbn Ya‘îş gibi dilciler kelâm ve cümleyi eş anlamlı kabul etmiş olmalarına rağmen dilcilerin çoğunluğu bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu savunmuştur. Kelâmda anlamlı olma ve muhataba bir fayda sağlama (ifade) şartı aranırken cümlede böyle bir şart söz konusu değildir. Cümlede aranan, anlamlı olsun ya da olmasın bir isnâddır. Bu anlamda cümle kelâmdan daha geneldir. Çünkü her kelâm anlamlıdır; fakat her cümle anlamlı olmayabilir. Bkz. Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 69; İbn Hişâm, *Muğni‘l-lebîb*; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı‘l-fünûn*, II, 1372.

¹⁵⁶ Besyûnî, *‘İlmü‘l-me‘ânî*, s. 35. Nisbet, “yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin ve sayının diğerine göre olan durumu” gibi anlamlara gelir. Mantıkta ise, iki kavram arasında duyu veya akılla kurulan ilişkiye “nisbet ve izâfet (bağıl) ilişkisi” denmektedir. Kaya, Mahmut, “Nisbet” *DİA*, XXXIII, 144. Bir başka tanıma göre nisbet, kelâmın iki kısmından birini diğerine bağlayan unsurdur. İsferyâîni, İsmâuddîn İbrâhîm b. Arabşâh, *Etval: Şerhu‘t-Telhîs*, el-Matba‘atü‘l-Âmire, İstanbul 1184, I, 43; Drâz, Sabbâh Ubeyd, *el-Esâlibü‘l-inşâiyye ve esrâruhe‘l-belâgiyye fi‘l-Kur‘ânî‘l-Kerîm*, Matba‘atü‘l-Emâne, Mısır 1406/1986, s. 9. Nisbet tâm olduğu gibi nâkıs da olabilir. Tam nisbet, iki tarafı arasında dinleyiciye sözün gerisini bekletmeyecek şekilde olumlu veya olumsuz bir bağ kurulmasını sağlayan nisbettir. Nâkıs nisbet ise mürekkeb bir lâfızda eksik kalan, tamamlanmamış bir ilişkiyi ifade eder. Bu durumda söz sahibinin, o sözü söyledikten sonra da konuşmasına devam etmesi beklenir, yani muhatap o sözden tam bir anlam çıkaramaz ve sözün tamamlanmasını bekler. Dün gördüğüm adam...” gibi. Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1989, s. 44; Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007, s. 58.

yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere olumlu olabileceği gibi “*Ali hâin değıldir*” örneğindeki gibi olumsuz da olabilir. İsnâd, terkipleri, anlamlarını ve terkîbi oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinmesi sebebiyle Meânî ilminin temelini oluşturmaktadır.¹⁵⁷

Kelâmın, haberî olsun inşâî olsun temel iki unsuru vardır.¹⁵⁸ Bunlara belâgatta mûsnedün ileyh-mûsned; nahivde fiil-fâil, mübteda-haber; mantıkta ise mevzû-mahmûl denir. Pek çok cümle bu iki unsurla/rükünle tamamlanmaktadır. Bunlarla ilgili yan unsurlara ise “kayıt” (müte‘allik) adı verilir.¹⁵⁹ Başka bir ayırıma göre kelâm *umde* ve *fazla* olmak üzere temel iki unsurdan meydana gelir. *Umde*, doğrudan cümleyi meydana getiren asıl unsurlar, yani mûsnedün ileyh ve mûsned (özne-yüklem), *fazla* ise mûsned ve mûsnedün ileyhle ilgili kayıtlar-bağlar ve mütemmimât-ı cümle adı verilen cümle tamamlayıcıları, yani cümledeki yardımcı unsurlardır.¹⁶⁰ Yan unsurlar cümlede çeşitli fikrî ve hissî fonksiyonlar icra ederek cümlelerin uzamasında ve muhtevâ derinliği kazanmasında büyük rol oynarlar. Belâgatçıların bunları yan unsur olarak görmeleri önemsememelerinden değil, her cümlede bulunma mecburiyetleri olmamasındandır.¹⁶¹

Cümlede fazlalık kabul edilen unsurlar mûsned, mûsnedün ileyh, muzâfun ileyh veya sıla olmayan yapılar olup şart ve nefy (olumsuzluk) edatları, mef‘ûller (mef‘ûlün bih, mef‘ûl-ü mutlak, mef‘ûlün fîh, mef‘ûlün lieclih, mef‘ûl-ü ma‘ah), hâl, temyîz, tâbiler (sıfat, atıf, te‘kîd, bedel), harf-i cerler ve nevâsihten oluşur.¹⁶² Bu çalışmanın maksadı isnâd olgusunu incelemek olmadığından burada yalnızca mûsnedün ileyh ve mûsned kavramlarına kısaca temas etmekle yetinilecektir.

¹⁵⁷ Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 285; Şentürk, Recep, “İsnad” *DİA*, XXIII, s. 153.

¹⁵⁸ Belâgat kaynakları genelde haberî isnâda geniş bir şekilde yer vermelerine rağmen inşâî isnâddan söz etmemişlerdir. Buna dikkat çeken bazı belâgatçılar, haberî isnâdla ilgili hususların çoğunun inşâî isnâd için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 145.

¹⁵⁹ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 140; Kalkîle, Abdülazîz, *el-Belâğatü’l-ıstılâhiyye*, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 3. Basım, Kâhire, 1412/1992, s. 124; Şentürk, “agmd” *DİA*, XXIII, s. 153. Bir söze kelâm denilebilmesi için bir mûsned (yüklem) ve mûsnedün ileyh (özne) bulunması gerekir. Bir fiil ile harfin birleşmesinden veya bir isim ile harfin birleşmesinden kelâm oluşmaz. Bunun, tek istisnası *يا عَبْدَ اللَّهِ “Abdullah!”* örneğinde görüldüğü gibi nidâdır. Fakat bu bile *أَغْنِي “Kastediyorum”, أُرِيدُ “İstiyorum”, أَدْعُو “Çağırıyorum”* gibi gizli bir fiil varsayılarak oluşturulmaktadır. Münâdânın başındaki *يا* harfi de, bu fiil ve anlamının münâdînin zihninde mevcut olduğunun göstergesidir. Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, s. 8. İsnâd içermeyen gerekçesiyle nidâyı inşânın dışına çıkarıp kendine has özellikleri bulunan özel sıygalar kategorisinde değerlendirenler de vardır. Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 277.

¹⁶⁰ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 57.

¹⁶¹ Kalkîle, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁶² Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 93; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 119.

1. Müsnedün İleyh

Kendisine bir fiili yapma veya yapmama, bir durumda olma veya olmama hâli nisbet edilen yahut kendisinden bir talepte bulunulan söz ögesine denir.¹⁶³ Bir başka deyişle müsnedün ileyh, müsnedin mefhûmunun konu olduğu kelime veya kelime gruplarıdır.¹⁶⁴ Bazı kaynaklarda *mahkûm* ‘aleyh, *muhberun* ‘anh, *mütehaddes* ‘anh ve *muhdes* ‘anh olarak isimlendirildiği de görülmektedir. Örneğin ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ﴾ “Allah münâfık erkeklere, münâfık kadınlara ve kâfirlere içinde ebedî kalacakları Cehennem ateşini vaat etmiştir”¹⁶⁵ âyetinde vaat etme eylemi Allah’a isnâd edilmiştir. Bu nedenle ﴿اللَّهُ﴾ lâfzı müsnedün ileyhtir.¹⁶⁶ Müsnedün ileyh cümlede şu yerlerde bulunabilir:

- a) Fâil: Mesela ﴿نَجَحَ مُحَمَّدٌ الْفَاتِحُ فِي فَتْحِ إِسْتَنْبُولَ﴾ “Muhammed Fâtih İstanbul’un fethinde başarılı oldu” cümlesinde, tâm fiil olan نَجَحْ’ın fâili مُحَمَّدٌ kelimesi olup, fiil kendisine isnâd edilmiştir. Dolayısıyla müsnedün ileyh konumundadır. Yine ﴿آتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ “Allah’ın emri gelmiştir, artık onu istemekte acele etmeyin”¹⁶⁷ âyetinde ﴿أَمْرُ﴾ kelimesi fâil olduğu için müsnedün ileyhtir.
- b) Nâib-i Fâil: ﴿يُكْرَمُ الضَّيْفُ﴾ “Misafire ikrâm edilir” cümlesinde الضَّيْفُ nâib-i fâil olup يُكْرَمُ fiili kendisine isnâd edilmiştir. Bu nedenle müsnedün ileyhtir. Aynı şekilde ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ “Güneş ve ay toplandı”¹⁶⁸ âyetinde ﴿الشَّمْسُ﴾ kelimesi nâib-i fâil ve buna bağlı olarak müsnedün ileyhtir.
- c) Haberi olan mübtedâ: ﴿الْحَيَاةُ نَشَاطٌ﴾ “Hayat gayrettir” cümlesindeki الْحَيَاةُ kelimesi müsnedün ileyhtir. ﴿وَلَا آخِرَةَ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ “Kuşkusuz ahiret senin için öncekinden daha hayırlıdır”¹⁶⁹ âyetinde ﴿الْآخِرَةُ﴾ kelimesi mübtedâ olduğundan müsnedün ileyh konumundadır.
- d) Aslı mübtedâ olan tüm cümle unsurları: Bu kısım كَانَ ve benzerleri ile إِنَّ ve benzerlerinin ismini içine aldığı gibi; iki mef’ûl alan fiillerin birinci mef’ûlü ile üç mef’ûl alan fiillerin ikinci mef’ûlünü de ihtivâ eder. Örneğin

¹⁶³ Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 144.

¹⁶⁴ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 107.

¹⁶⁵ Tevbe 9/68.

¹⁶⁶ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 620; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 287.

¹⁶⁷ Nahl 16/1.

¹⁶⁸ Kiyâme 75/9.

¹⁶⁹ Duhâ 93/4.

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ “Muhammed sizden birinin babası değildir. Fakat o Allah’ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusudur”¹⁷⁰ âyetinde ﴿مُحَمَّدٌ﴾ kelimesi كان’nin ismi olduğu için müsnedün ileyhtir. Zira كان’nin ismi aslen mübtedâdır. Yine ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ “Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnâdında bulunanlar, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir”¹⁷¹ âyetinde إِنَّ’nin ismi müsnedün ileyhtir. ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ﴾ “Kıyametin kopacağını da sanmıyorum”¹⁷² âyetinde السَّاعَةَ kelimesi ظُنُّ fiilinin birinci mef’ûlü olması sebebiyle müsnedün ileyhtir. Zira أَرَيْتَكَ الْعِلْمَ ve benzerlerinin birinci mef’ûlleri aslen mübtedâdır. أَرَيْتَكَ الْعِلْمَ kelimesi, üç mef’ûl alabilen أَرَى fiilinin ikinci mef’ûlü olarak müsnedün ileyhtir. Zira bu kelime de aslen mübtedâdır.¹⁷³

2. Müsned

Müsnedi, olumlu ya da olumsuz hüküm taşıyan kelime veya kelime grubu şeklinde tanımlamak mümkündür. *Mahkûmun bih* (kendisiyle hüküm verilen) ve *muhberun bih* (kendisiyle haber verilen) de denir. Müsned, fiil veya fiil manasında masdar, ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl ve zarf ile onun müte‘allâkları olabilir.¹⁷⁴ Örneğin, ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانُ﴾ “Allah, kendi yolunda, kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever”¹⁷⁵ âyetinde sevme işi Allah’a isnâd edilmiştir. Bu durumda sevme müsned; ﴿اللَّهُ﴾ lâfzı müsnedün ileyhtir.¹⁷⁶ Müsned cümlede altı yerde bulunabilir:

- Tâm fiil: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ “Müminler kurtuluşa ermişlerdir”¹⁷⁷ âyetinde tâm fiil olan ﴿أَفْلَحَ﴾ müsneddir.
- İsim-fiil: أَتَوَجَّعُ; شَتَّانَ anlamındaki اِفْتَرَقَ; أَوَّهْ manasındaki اُتْرِكَ; أَوَّهْ isim fiilleri gibi.

¹⁷⁰ Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 118.

¹⁷¹ Nûr 24/23.

¹⁷² Kehf 18/36.

¹⁷³ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye*, s. 620-621.

¹⁷⁴ Atûk, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁷⁵ Saff 61/4.

¹⁷⁶ Matlûb, *a.g.e.*, s. 620.

¹⁷⁷ Müminûn 23/1.

- c) Mübtedânın haberi: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الدُّنْيَا﴾ “*Mal ve evlatlar dünya hayatının süsüdür*”¹⁷⁸ âyetinde ﴿زِينَةَ﴾ kelimesi haber olarak müsneddur.
- d) Merfû’u ile yetinen mübtedâ: ﴿أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ “*Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun İbrahim?*”¹⁷⁹ âyetinde geçen ﴿رَاغِبُ﴾ kelimesi mübtedâ ve müsneddur. Arkasından gelen ﴿أَنْتَ﴾ zamiri ise haber yerine geçmiş fâildir.
- e) Aslı itibarıyla mübtedânın haberi olan unsurlar: Bunlar كان ve benzerleri ile إِنَّ ve benzerlerinin haberlerini ihtivâ ettiği gibi; aslı mübtedâ ve haber olup iki mef’ûlü nasbenden fiillerin ikinci mef’ûlleri ile üç mef’ûlü nasbenden fiillerin üçüncü mef’ûllerini de kapsar. ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ “*Allah bilendir, hikmet sahibidir*”¹⁸⁰ âyeti birincisine, ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ “*Şüphesiz Allah benim ve sizin Rabbinizdir. O’na kuluk edin. Doğru yol budur*”¹⁸¹ âyeti ikincisine örnektir. İki mef’ûlü nasbenden ve ikinci mef’ûlü müsned olan ظَنَّ ve benzerlerine örnek olarak ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ﴾ “*Kıyametin kopacağını da sanmıyorum*”¹⁸² âyeti zikredilebilir. أَرَيْتُكَ “*Sana ilmin faydalı olduğunu gösterdim*” cümlesinin üçüncü mef’ûlü olan نَافِعًا kelimesi de müsneddur.
- f) Emir fiiline nâib olan masdar: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ “*Anne-babana iyilik et*”¹⁸³ cümlesindeki ﴿إِحْسَانًا﴾ kelimesinde görüldüğü gibi.¹⁸⁴

D. Kelâmın Haber ve İnşâ Olarak İkiye Taksimi

Arap belâgatında kelâm, haber ve inşâ olmak üzere iki kısımda incelenmekte ve bu iki temel dilbilimsel olgu, Meânî ilminin önemli bahislerinden kabul edilmektedir. Taşköprîzâde’nin (968/1561), Meânî’nin konusunu “haberî ve talebî terkipler” şeklinde özetlemesi¹⁸⁵ konunun belâgattaki yerine açıklık getirmektedir. Haber ve inşâ olgusu, bir dilde bulunan ifadelerin veya hitap şekillerinin tasnifiyle ilgili gayretlerin

¹⁷⁸ Kehf 18/46.

¹⁷⁹ Meryem 19/46.

¹⁸⁰ Nisâ 4/92.

¹⁸¹ Meryem 19/36.

¹⁸² Kehf 18/36.

¹⁸³ İsrâ 17/23.

¹⁸⁴ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 620.

¹⁸⁵ Taşköprîzâde, Ebu’l-Hayr İsmâüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-‘ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu’n-Nûr), Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse, Kahire 1968, I, 186.

neticesinde tespit edilen temel iki kategori olup¹⁸⁶ bu tasnifin bütün dünya dillerini kapsayabilecek düzeyde bir evrenselliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁷

Haber-inşâ konusunun ilk defa kimler tarafından ele alındığı hususu tartışma konusu edilmiştir. Bazı araştırmacılar, tahmine dayalı bir üslupla, bu konunun ilk kez Kur'ân'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'ân) tartışması ekseninde, genelde Kelâm ilmi özelde ise Mutezile mezhebi tarafından ele alındığını ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁸ Çağdaş bazı belâgat araştırmacılarına göre Mutezile mezhebi, muâırızlarına karşı İslâm düşüncesini savunmak için bu iki kavrama ihtiyaç duymuş ve doğal olarak haber-inşâ konusunda ilk söz söyleyenler onlar olmuşlardır.¹⁸⁹

Mutezile ekolü temsilcileri, temel prensiplerinden biri olan Kur'ân'ın mahlûk oluşu meselesini ispat etmeye çalışırken, Kur'ân'ın diğer sözler gibi emir, nehiy, haber vb. unsurları bünyesinde barındırdığına dikkat çekmiş ve bu durumun Kur'ân'ın ezeli olma özelliğini ortadan kaldırdığını belirtmişlerdir.¹⁹⁰ Sözgelimi ekolün en önde gelen temsilcilerinden Kâdı Abdülcebâr (415/1025) şöyle demektedir: “Üstatlarımızın kabul ettiği görüş şudur ki Kur'ân diğer kelâmlar gibidir. Zira onlar gibi harf ve seslerden oluşmaktadır. Beşer kelâmı gibi emir, nehiy, haber ve kelâmın diğer kısımlarını ihtivâ etmektedir.”¹⁹¹

Belâgatın gelişmesinde Kelâm ilmi ve kelâmcılar müstesna bir yere sahiptir. Onların alana katkılarının haber-inşâ konusunu da kapsadığı tartışmasız bir gerçektir. Kelâmcıların ve özellikle Mutezile ekolünün haber-inşâ konusuna en önemli katkısının, haber konusunda olduğunu söylemek mümkündür. Bir bilgi kaynağı olarak inceledikleri haber kavramına dair söylemleri belâgat âlimlerince dikkate alınmış; Nazzâm (221/836) ve Câhız (255/869) gibi kelâmcıların, haberin doğru ve yalan oluşu konusundaki düşünceleri belâgat âlimleri tarafından tartışma konusu edilmiş ve genellikle karşı

¹⁸⁶ Taşköprizâde, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, II, 138; Tahsin Görgün, “İnşa”, *D/Â*, XXII, 339. Bu ikili ayırım genel kabul görmekte beraber farklı tasniflere de rastlanabilmektedir. Örneğin haber, talep ve inşâ şeklinde üçlü bir ayırım yapılmış, manası lâfzına yakın olan cümle tipine inşâ, uzak olana ise talep denmiştir. Ancak belâgatçılar talebin, inşâ çerçevesi içerisine dâhil olduğunu belirtmişlerdir. Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 319; Harun, Abdüsselâm Muhammed, *el-Esâlibü'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-arabî*, Mektebetü'l-Hâncî, 5. Basım, Kahire 1421/2001, s. 24.

¹⁸⁷ Şeyh Emin, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, I, 55.

¹⁸⁸ Atûk, *Fi'l-belâgatü'l-'arabiyye*, s. 39; Cum'a, Hüseyin, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ: Dirâsetün belâgiyye cemâliyye nakdiyye*, Menşûrâtü İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, Dımaşk 2005, s. 28.

¹⁸⁹ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile*, s. 52; Matlûb, Ahmed-Basîr, Hasen, *el-Belâga ve't-tatbîk*, Vezâretü't-ta'limi'l-'âlî ve'l-bahsi'l-'ilmî, 2. Basım, Irak 1420/1999.s. 103.

¹⁹⁰ Şeyh Emin, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, I, 56-57 (1 no.lu dipnot); Bovisio, İsmâ, *el-Haber 'inde 'Abdilkâhir el-Cürânî ve's-Sekkâkî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezayir, 1989, s. 153.

¹⁹¹ Kâdı Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII, 3; Hayyun, Reşîd, *Cedelü't-tenzîl ma'a kitâbi Halki'l-Kur'ân li'l-Câhız*, Menşûrâtü'l-Cümel, Köln 2000, s. 114.

delillerle tenkit edilmiştir. Bu tartışmalar özellikle kelâm ve felsefe ekolü eğilimine sahip belâgat kitaplarında incelenen önemli konular arasında yerini almıştır.

Bununla birlikte, haber-inşâ konusunda ilk söz söyleyenin Mutezile olduğu kabul edilse bile, özellikle fıkıh usûlünün, erken dönemlerden itibaren konuya yönelik ciddi çabalarını görmezden gelmek mümkün değildir. Onlar, sağlıklı dinî hükümler çıkarabilmek için emir ve nehiylerin mecâzî anlamlarıyla, haber görünümlü âyetlerin gerçek maksatlarını tespit etmeye özel önem atfetmişler; bu çalışmalarıyla haber-inşâ kavramlarının yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Diğer yandan müfessirler ve dilbilimcilerin pek çoğu da yine ilk dönemlerden başlamak üzere eserlerinde emir, nehiy, istifhâm ve nidâ gibi talebî inşâ türlerinin mecâzî anlamları konusunda önemli noktalara temas etmişler ve başta Kur’ân olmak üzere nazım ve nesirden deliller getirmişlerdir. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde, kanaatimize göre bu iki kavramın İslâm düşünce tarihinde yerleşmesinin disiplinler arası kolektif bir çalışma sonucunda adım adım teşekkül ettiğini söylemek daha uygun olur.

Belâgatta haber ve inşâ kavramlarının birbirinin mukâbili olarak kullanılması birdenbire olmamış ve bu ayırım uzun bir tarihi süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Haber kavramı daha ilk zamanlardan itibaren pek çok ilim dalında farklı fakat birbiriyle ilişkili anlamlar çerçevesinde kullanılırken inşâ kavramının haberin karşılığı olarak yerleşmesi ancak asırlar sonra mümkün olabilmıştır. Haber ve inşânın ayrıştığı tarihî süreci izlemek bu iki kavramın muhtevâsının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

E. Haber-İnşâ Ayırımının Kavramsal Gelişimi

Haber ve inşâ terimlerinin ilk kez ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında net bir şey söylenemese de haberin Sîbeveyhi’den (180/796) bu yana kullanıldığı bilinmektedir.¹⁹² İlk dönemlerde haber kavramı kullanılmasına rağmen inşânın bütün birimleri değil de dilde daha yoğun olarak kullanılan türlerine karşıtlık çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim Sîbeveyhi ile Ferrâ (207/822) haberi, inşânın değil onun yaygın türü durumundaki istifhâmın karşıtı olarak değerlendirmişlerdir.¹⁹³

Kelâmcılar, özellikle haberin doğruluğu konusunda muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. Mutezilî Nazzâm (221/836), ilerleyen kısımlarda genişçe ele alınacağı

¹⁹² Görgün, “İnşâ”, *DİA*, XXII, 339.

¹⁹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 119, 134, 135; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 335; II, 84, 85, 354; İsmail Durmuş, “İhbar” *DİA*, XXI, s. 527.

üzere, haberin doğruluğunun söz sahibinin inancına uygunluğuna göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Öğrencisi Câhız (255/869) ise haberi, doğru (sâdık), yalan (kâzib) ve ne doğru ne de yalan olan olmak üzere üç kısımda ele almıştır.¹⁹⁴ Onların bu görüşleri ve dayandıkları deliller sonraki dönemlerde çoğunlukla eleştirmek maksadıyla da olsa belâgat kaynaklarının derinlemesine incelediği konular arasında yerini almıştır.

Haber-inşâ ve haberde doğruluk-yalanlık konusunda kelâmcıların yanı sıra edebiyatçılar ve dilbilimcilerin de söz söylediği görülmektedir. Sözelimi İbn Kuteybe (276/889) kelâmı, “emir, haber, istihbâr (istifhâm/soru) ve rağbet (temennî)” olmak üzere dört kısımda incelemiş, doğruluk ve yalanlığın yalnızca haberde söz konusu olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁵ Müellif *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*’ında da haberin ikincil anlamlarına temas ederek alana önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁹⁶ Ebu’l-‘Abbâs el-Müberred (285/898), Meânî terminolojisi içerisinde bugün de geçerliliğini koruyan bir tanımla haberi; *Söyleyenin doğrulanması veya yalanlanması mümkün olan söz*¹⁹⁷ şeklinde tarif etmiş ve haberin türleri konusunda sonraki dönem belâgat kitaplarına ilham verecek bazı îzâhlarda bulunmuştur.¹⁹⁸ Ebu’l-‘Abbâs es-Sa’leb (291/904) ise haberin “emir, nehiy, haber ve istihbâr (istifhâm/soru)” olmak üzere dört kısımdan oluştuğunu belirtmiştir.¹⁹⁹

Ebu’l-Hasan İshâk b. İbrâhîm b. Vehb²⁰⁰ *el-Burhân fî vücûhi’l-beyân* adlı eserinde kelâmı *haber* ve *talep* olmak üzere iki kısımda inceleyerek haber-inşâ ayırımına en yakın tasniflerden birini yapmıştır. Ona göre haber *Dinleyicinin, hakkında malumat sahibi olmadığı söz*; talep ise *Kişinin kendisi dışındakilerden istediği her şeydir*. İbn Vehb’e göre bazı haberlerin kendisiyle doğrudan söze başlanır. Bazı haberler ise bir soruya cevap sadedinde dile getirilir ve buna *haber* dendiği gibi *cevap* da denir. Örneğin “*Şu konuda görüşün nedir?*” şeklinde sorulan bir soruya “*Görüşüm şöyledir*” şeklinde bir cevap verildiğini düşünelim. Bu cevap cümlesini kendisiyle söze başladığı

¹⁹⁴ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 25; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 28-29.

¹⁹⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Edebü’l-kâtib*, s. 4.

¹⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 213.

¹⁹⁷ Müberred, *el-Muktedab*, I, 12, 41; III, 89; Durmuş, “agmd.”, *DîA*, XXI, s. 527, 528.

¹⁹⁸ Zevbe’î, Tâlib Muhammed İsmâ’îl, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye: ‘İlmü’l-me’ânî beyne belâğati’l-kudemâ ve üslûbiyyeti’l-muhdesîn*, Câmî’atü Karyunus, Bingazi 1997, s. 73-74.

¹⁹⁹ Sa’leb, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî, *Kavâ’idü’ş-şî’r*, (thk. Ramazan Abdüttetvâb), Mektebetü’l-Hancî, 2. Basım, Kahire 1995, s. 6; Zevbe’î, *a.g.e.*, s. 74.

²⁰⁰ Kaynaklarda müellifin hayatı hakkında yeterli bilgiye rastlanmadığı gibi vefat tarihi de bilinmemektedir. Fakat kitabının muhakkikleri, İbn Vehb’in, Kudâme b. Cafer’in çağdaşı olduğunu ve *el-Burhân fî vücûhi’l-beyân* adlı eserini hicri 335 yılından sonra telif ettiğini söylemektedir. Bkz. *el-Burhân fî vücûhi’l-beyân*, s. 40-42.

için *haber*; bir soruya cevap olarak geldiği için de *cevap* olarak isimlendirmek mümkündür.²⁰¹ İbn Vehb talebi kendi içerisinde tasnif etmiş ve onu *istifhâm*, *nidâ dua* ve *temennî* başlıkları altında incelemiştir. Bu başlıklara kısaca değinen müellif taşıdıkları bazı mecâzî anlamlara da dikkat çekmiştir.²⁰²

Ahmed b. Fâris (395/1004), *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa* adlı eserinde kelâmı, *haber*, *istihbâr*, *emir*, *nehiy*, *dua*, *talep*, *arz*, *tahdîd*, *temenni* ve *taaccub* olmak üzere on kısımda örnekleriyle birlikte incelemiştir. Haberden söz ederken lügatçilerin ve kelâmcıların bakış açılarından bahsetmiş; lügatçilerin, haberin *bildirmek* anlamına geldiğini ifade etmenin dışında bir şey söylemediklerini belirtmiş; kelâmcıların, *Haber*, *söyleyenini tasdik ya da tekzip etmenin mümkün olduğu sözdür. Muhataba bir durumu, geçmiş, gelecek ya da şimdiki zaman formatında ifade etmektir* şeklindeki görüşlerini daha ufuk açıcı bulmuştur.²⁰³ İbn Fâris ayrıca haber, emir ve istihbârın (istifhâm) hâkîkî anlamının dışında kullanıldığı bazı mecâzî anlamlara da temas etmiştir.²⁰⁴

Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) haberi kelâmın bütün sıygalarının aslı kabul etmiş ve haberin doğru veya yalan oluşunu bilmenin haberin durumunu bilmeye bağlı olduğunu belirtmiştir.²⁰⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (471/1079) geldiğimizde onun Kindî (259/873) ve Müberred (285/898) arasında cereyan eden bir hâdiseden yararlanarak bu meseleyle ilgili ince ifade şekilleri sunduğunu görmekteyiz.²⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî (606/1209) *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserinde haberin yaygın tanımını kısırdöngü içerdiği gerekçesiyle eleştirmiş ve haberin hükümleri hakkında bir bölüm açmıştır.²⁰⁷ Bunu

²⁰¹ Talep ve kısımlarının aksine, haber ve cevabın doğru (sâdık) ve yalan (kâzib) olmakla nitelenebileceğini belirten İbn Vehb, haber ile cevap arasında da bir ayırım yapmaktadır. Ona göre haberde *sıdk* ve *kizb* söz konusu olurken cevap *savap* veya *hata* ile nitelenebilir. Müellif lâfızlar farklı olsa da bu kavramların aynı işlevi gördüğünü belirtmektedir. Nitekim inançla alakalı meselelerde de *sıdk* ve *kizb* yerine oldukça yakın anlamlı olan *hak* ve *bâtıl* kavramları kullanılmaktadır. İbn Vehb devamlı *sıdk* ve *kizb* kavramını âyet, hadis ve Arap kelâmından örneklerle uzunca açıklamaktadır. Bkz. İbn Vehb, *a.g.e.*, s. 119, 266.

²⁰² İbn Vehb, *a.g.e.*, s. 113-114. Kitabın başka bir yerinde *talep* kavramını yeniden inceleyen müellif, burada ise *dua*, *mesele*, *talep* ve *emir* şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Buradaki açıklamalarına göre *dua*, Allah'tan bir şey istemektir. *Mesele* ise Allah'tan veya konum olarak bizden yukarıda bulunan devlet başkanı vs. kimselerden bir şey istemektir. *Talep*, kişinin akranı konumunda birinden veya daha alt konumda birinden istekte bulunmasıdır. *Emir* ise alt konumda bulunan birinden bir şeyi yapmasını istemektir. İbn Vehb, *a.g.e.*, s. 269. İlk açıklamalarıyla çelişkili görünmesine rağmen müellifin burada bir söz türü olarak talebi değil birinden bir şey istemenin türlerini açıkladığı anlaşılmaktadır. Nitekim sözünün devamında akıllı kimsenin ihtiyaçlarını Allah'tan istemesi gerektiğine vurgu yapması ve bazı ahlâkî temaları işlemesi de bunu desteklemektedir. Bkz. *el-Burhân*, s. 269.

²⁰³ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa ve sünenü'l-arab fî kelâmihâ*, (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1414/1993, s. 183.

²⁰⁴ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 183-193.

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 1.

²⁰⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-îcâz*, s. 298.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 71-80.

yaparken Cürçânî'nin (471/1079), haberin içerdiği manaya ve bedîf güzelliklere yönelik fikirlerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir.²⁰⁸

İlerleyen dönemlerde belâgat âlimleri kendilerine ulaşan bu kavramsal mîrâsı incelemişler ve nihayet kelâmı haber ve inşâ olmak üzere temel iki kategoride ele alacak noktaya ulaşmışlardır. Sekkâkî (626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde haber ve talep ayrımını kullanmış²⁰⁹ bu iki kavramın tanıma ihtiyacı olmadığını savunmuştur. Yine o, eserinde haber ve haber cümlesinin içerdiği konuları ele almıştır.²¹⁰ Daha önce İbn Vehb de kelâmı haber ve talep olarak iki kısımda incelemesine rağmen Sekkâkî'nin tasnîfi eserinin tutulmasıyla doğru orantılı olarak benimsenmiştir.

Kazvînî (739/1338) *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* adlı eserinde, Sekkâkî tarafından sırf talep olarak ele alınan kısmın inşânın sadece bir bölümünü teşkil ettiğini fark etmiş, talebî ve gayr-ı talebî kısımlarına ayırdığı inşâyı talebi de içine alacak şekilde bir üst terim olarak kullanmıştır.²¹¹ Bilindiği gibi Kazvînî, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin belâgat bölümünü *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla ihtisâr etmiştir. Bu kitabın ilgili bölümünü ihtisâr eden isimlerden bir diğeri *el-Fevâidü'l-ğiyâsiyye* adlı eseriyle meşhur kelâmcı Adududdîn el-Îcî (756/1355) olmuştur. Sekkâkî'nin haber-talep ayrımının Îcî'nin yaptığı bu telhîste aynen muhafaza edilmiş olması²¹² belâgatta haber-inşâ tasarrufunun bizzat Kazvînî'ye ait olduğu hususunu güçlendirmektedir. Nitekim onun bu tasarrufu kendisinden sonra *Telhîs* şârihleri başta olmak üzere belâgatçıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenerek kullanılmıştır.

Bu tarihî süreç haberin ilk zamanlardan itibaren bir kavram olarak net bir şekilde kullanıldığı hâlde inşâ konusunda müellifler arasında tam bir fikir birliğinin oluşmasının hayli zaman aldığını göstermektedir. Bilindiği üzere dil ya olup bitmiş bir eylemi ya da söz sahibinin olmasını istediği bir durumu anlatır. Birinci kısım dilin betimsel boyutu olup dilin nispeten daha sâbit yönünü oluşturduğu için haber olarak isimlendirilmesi isabetlidir. İkinci kısım olan inşâ ise, daha önceden olmamış bir eylemin gerçekleşmesini sağlama amacı güttüğünden dilin canlı ve hareketli kısmını oluşturmaktadır. Sonuç olarak, klasik ve modern dönem belâgat uzmanlarının haber için

²⁰⁸ Zevbe'î, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 75.

²⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 164.

²¹⁰ Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 79.

²¹¹ Görgün, "İnşâ" *DİA*, XXII, s. 340.

²¹² Îcî, *el-Fevâidü'l-ğiyâsiyye*, s. 76.

çoğunlukla tek bir mefhûm üzerinde ittifak etmiş olmalarına rağmen inşâ ve talep konusunda farklı görüşler ortaya koymalarının nedeni haberin dilin daha sâbit; inşânın ise daha değişken kısmını oluşturmasıdır, denilebilir.²¹³

Nahiv alanında haber-inşâ kavramlarının yerleşmesinin Meânîye göre nisbî bir önceliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ebû Amr İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) *el-Kâfiye*'sinin meşhur şârihi Radıyyüddîn el-Esterâbâdî'nin, (686/1288) *Şerhu'l-Kâfiye* adlı eserinde taleple beraber inşâ kavramını da haberin mukâbili olarak kullanmış olması²¹⁴ bunu destekleyen en önemli argümanlardan biridir. Haber ve inşâ İbn Hişâm'la (762/1361) birlikte nahiv eserlerinde de yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.²¹⁵

²¹³ Bovisio, Îsâ, *el-Haber* 'inde 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve's-Sekkâkî, s. 156.

²¹⁴ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Râdî 'ale'l-Kâfiye*, IV, 110 vdğr.

²¹⁵ Görgün, "İnşa", *DİA*, XXII, s. 340.

İKİNCİ BÖLÜM

HABER ve ANLAM ÖZELLİKLERİ

Haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ilim dallarına farklı açılardan konu olmuş önemli kavramlardan biridir. Hadiste rivâyeti karşılarken kelâm ilminde bilgi kaynaklarından biri olarak yerini almıştır. Belâgat alanında inşânın mukâbili olarak sözün temel iki kategorisinden biri kabul edilmiş; nahivde ise isim cümlelerinin temel öğelerinden mûsnedün ileyhin tamamlayıcı unsuru olan mûsned rolünü üstlenmiştir.

Belâgatta haber ve inşâ kavramlarını ortaya koyarken en önemli ve belirleyici husus haberin ne olduğu meselesidir. Zira bu kavram ilk zamanlardan itibaren temel kaynaklarda kullanılmış; tanımı ve meseleleri üzerine pek çok söz söylenmiştir. Çok sonraları yerleşen inşâ kavramı ise haberin zıttı olması bakımından incelenmiştir. Bu nedenle haber kavramını ve sorunlarını anlayabilmek, doğal olarak, inşânın sağlıklı bir şekilde açıklanabilmesinin de bir gereğidir.

I. HABERİN TANIMI

Haber sözlükte “*bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak*” manasına gelen خَبْرَ (خَبْرَة) kökünden türemiş bir isimdir. Kur’ân-ı Kerîm’de خَبْرَ masdarı iki âyette, خَبْرَ de iki ve cemisi أَخْبَار üç âyette geçmektedir.¹ Allah’ın isimlerinden biri olan خَبِير bu kök anlamıyla bağlantılı olarak *Her şeyin iç yüzünden haberdar olan* manasında kırk dört âyette yer almaktadır. Bir âyette ise “*bilen, vâkîf olan*” anlamında kula nispet edildiği görülmektedir.²

Haberin terim anlamı konusunda ilim adamlarının ittifak hâlinde olmadıkları görülmektedir. Haber ve inşânın kavramsal gelişim sürecini ele alırken bir kısma değinildiği üzere pek çok bireysel tanım ortaya konduğu gibi Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ve Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (1094/1683) vb. âlimlerin naklettiğine göre, bazı ilim adamları zorluğundan bazıları ise zarurî olarak bilindiği gerekçesiyle bir tanımının

¹ Kehf 18/68, 91; Neml 27/7; Kasas 28/29; Tevbe 9/94; Muhammed 47/31; Zilzâl 99/4.

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, IV, 258; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, XI, 126; Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, XIV, 346. Âyet için bkz. Fâtur 35/14.

yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir.³ Bununla birlikte belâgat kitaplarının büyük çoğunluğu, kelâmcılar, mantıkçılar ve usûlcülerden iktibasla haberi *هُوَ الْكَلَامُ الْمُحْتَمِلُ* (Söyleyeni dikkate alınmaksızın) salt kendi mâhiyeti açısından doğru veya yalan anlamı yüklenebilen söz” şeklinde tanımlamaktadır. *طَلَعَتِ الشَّمْسُ* “Güneş doğdu” ve *نَزَلَ الْغَيْثُ* “Yağmur yağdı” gibi cümleler doğrulanabilme veya yanlışlanabilme özelliğine sahip olduklarından birer haber cümlesidir. Dolayısıyla haber kısaca, hüküm bildiren cümle demektir.⁴ Hüküm doğru veya yalan olabileceğinden, haber de tabiatı itibarıyla doğru ve yalan anlamı yüklenebilen söz olmaktadır.⁵

Hatîb el-Kazvînî (739/1338) ise haberi *إِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تَطَابُقُهُ أَوْ لَا تَطَابُقُهُ فَخَبَرٌ* “(Kelâmın) nispetinin dış dünyada örtüştüğü veya örtüşmediği somut bir gerçeklik (hâric) bulunursa (bu kelâm) haberdur”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Teftâzânî (792/1390) bu nisbetin üç zaman türünden herhangi birinde (geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman) gerçekleşebileceğini belirtmiştir.⁷ Kazvînî’nin tanımı yukarıdaki meşhur tanımın bir devamı ve tamamlayıcı unsuru olarak görülmelidir. Zira haberin kısaca *doğru veya yalan olabilen söz* şeklindeki tanımı benimsenince bu kez haberin doğru ve yalan oluşunun mâhiyetinin ne olduğu hususu gündeme gelmiş, âlimlerin büyük kısmı birazdan detaylarıyla ele alınacağı üzere Kazvînî’nin zikrettiği realiteye uyumluluk (mutâbakat) görüşünü benimsemiştir.

Bu noktada, haberin önemli bir diğer tanımına geçmeden önce *sıdk-kizb* ve Türkçeye aktarımıyla ilgili bir açıklama yapma ihtiyâcı doğmaktadır. *Sıdk* Arapçada *bir şeyin hak ettiği bir şeyle sâbit olması veya hak etmediği bir şeyin kendisinden nefyedilmesidir. Kizb* ise, bunun zıddıdır.”⁸ *Sıdk* kelimesini Türkçede doğru veya doğruluk şeklinde ifade edebilmemize rağmen, *kizb*’in Türkçeye aktarımında bazı problemlerle karşı karşıya kalmaktayız. Bu kelimenin Türkçede akla gelen ilk karşılığı

³ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 105; Ebu’l-Bekâ, el-Külliyât, s. 415.

⁴ Ebu’l-Bekâ, a.g.e., 415; İbnü’s-Sübkî, el-İbhâc, I, 218; Meydânî, el-Belâgatü’l-‘arabiyye, I, 167; Drâz, el-Esâlibü’l-inşâiyye, s. 7. Bazen *الْمُحْتَمِلُ* kelimesinin yerine *يَحْتَمِلُ* fiili kullanılmaktadır. Bazı kaynaklarda ise aynı tanım söz sahibini merkez alarak *Haberi veren kimse hakkında doğru veya yalan söylediği şeklinde hüküm verilebilen söz* şeklinde ifade edilmektedir. Müberred, el-Muktedab, III, 89; Durmuş, “İhbar”, DİA, XXI, 527.

⁵ Sekkâkî, Mißtâhu’l-‘ulûm, s. 166. Yaygın görüşe göre doğru veya yalan olma haber cümlelerinin özelliği olup içerisinde bir nisbeti barındıran yapılar da doğruluk ve yalanlık söz konusu değildir. Fakat bazıları buna itiraz etmişler, bu tür ifadelerin de doğru veya yalan olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Teftâzânî ise bu onların bu görüşünü çeşitli açılardan tenkit etmiş ve yaygın görüşü savunmuştur. Bkz. Teftâzânî, el-Mutavvel, s. 146-147.

⁶ Kazvînî, el-İzâh, s. 24.

⁷ Teftâzânî, a.g.e., s. 140; Abdünnâfi Efendi, en-Nef’ul-Mu’avvel, I, 63; Sa’îdî, Buğyetü’l-İzâh, I, 37.

⁸ Tabâne, Mu’cemu’l-belâğa, s. 339. İsfahânî’ye göre *sıdk*, sözün gönüle ve realiteye uygun olması demektir. Bunlardan birinin olmaması durumunda söz tam anlamıyla doğru (*sıdk*) sayılmaz. İsfahânî, el-Müfredât, s. 478.

yalan kelimesi olsa da bunun her zaman maksadı ifade etmeye yetmediği görülecektir. Mesela bir yanılısama vb. sebebiyle güneşli olduğu halde *Hava yağmurludur* diyen birinin sözü Arapçada *kâzib* olarak nitelendirilebilirse de Türkçede buna *yalan* değil, *yanlış* veya *hata* deriz. Bununla birlikte her *kizb*'i *yanlış* kelimesiyle ifade etmek de mümkün değildir. Mesela ileride haberin sâdık ve kâzib oluşu meselesini incelerken münâfıkların durumundan söz edeceğiz. Allah onları âyetle *kâzib* olarak nitelemektedir. Bu noktada *yanlış* kelimesini kullanmak elbette anlamsız olur. Arapçada *kizb* kelimesi hem ahlakî yalanı hem de dış dünyaya uyumsuzluğu ifade ederken⁹ Türkçede ahlakî yanlışlara *yalan*, yanılısama sebebiyle meydana gelenlere ise *hata/yanlış* deriz. Bu kavramsal kargaşayı gidermek için çalışma boyunca *yalan* kelimesine, Türkçedeki mevcut kullanımından daha geniş bir anlam yükleyerek onu hem realiteye uyumsuzluğu hem de münâfıkların durumunda görüleceği üzere birtakım ahlakî tavırları karşılamak maksadıyla kullanacağız.

Özellikle modern belâgat kitaplarında yaygın olarak rastlanan ikinci bir tanıma göre haber: مَا لَا يَتَوَقَّفُ تَحَقُّقَهُ وَوُجُودَهُ عَلَى قَوْلِ الْمُتَكَلِّمِ “Gerçekleşmesi ve varlığı konuşmacının telâffuzuna bağlı olmayan söz”dür. Mesela عُمَرُ خَلِيفَةً عَادِلٌ “Ömer âdil bir halîfedir” denildiğinde bu sözün ifade ettiği anlamın konuşmacının telâffuzuyla bir ilgisi yoktur. Çünkü Hz. Ömer’in âdil bir halîfe olduğu gerçeği bu söz söylenmeden önce zaten gerçekleşmiş ve bilinen bir hâdisedir. Söz sahibi kimsenin yaptığı sadece bu realiteyi bir vesile sebebiyle dile getirmekten ibarettir. Fakat bir öğretmen öğrencisine اقْرَأْ مَوْضُوعَ الشَّيْبَةِ “Teşbîh konusunu oku” dese, okuma eyleminin gerçekleşmesi öğretmenin bu söylemi dile getirmesiyle doğrudan alâkalı olacak ve öğrencinin okuma eylemini gerçekleştirmesi, ancak öğretmenin bu sözünü telâffuz etmesinden sonra gerçekleşme imkânı bulabilecektir.¹⁰

Dilcilerin haber cümlesi dediklerine mantıkçılar *kaziyye* demişlerdir. Bu isimlendirmenin sebebi, haber ifade eden cümlelerin mutlaka olumlu ya da olumsuz bir

⁹ Cürcânî *sıdk, savâb* ve *hakk* arasındaki farkı şöyle îzâh etmektedir: *Savâb*, inkârı mümkün olmayan, realitede sâbit durumdur. *Sıdk*, zihindekinin dış dünyadakine *hakk* ise dış dünyadakinin zihindekine uyumlu olmasıdır. Bkz. *Ta'rifât*, s. 210. *Savâb* içtihatla sâbit olan şeylerde *hakk* ve *bâtıl* ise itikadî meselelerde söz konusu olur. Mesela amelî mezhepten sorulduğunda “Bizim mezhebimiz savâptır, hatâya ihtimali vardır. Muhalifimiz ise hatâdır, savâba ihtimali vardır” denir. İtikattan sorulduğunda da “Bizim itikadımız hakktır, hasmımızinkî bâtıldır” denir. Alp, Talha, *İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2007, s. 26 (Sözlük Kısmı).

¹⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 55. Bir başka tanıma göre haber muhataba geçmiş, gelecek ve şimdiki zamandan birinde bir durumu ifade etmektedir. Haber muhtevâsının gerçekliği bakımından zorunlu (vâcib), mümkün (câiz) ve imkânsız (mümteni) olmak üzere üç kısımdır. *Ateş yakıcıdır* ifadesi zorunlu, *Zeyd Amr'la karşılaştı* mümkün ve *Dağı taşıdım* sözü imkânsızdır. İbn Vehb, *el-Burhân*, s. 114; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 191.

hüküm bildiriyor olmasıdır. Zira kazıyye, bir şey hakkında verilen hükme denir.¹¹ Kaynaklarda haber cümlesinin farklı itibarlara göre değişik isimler aldığından bahsedilmektedir. Buna göre haber cümleleri, yalan ve doğruya ihtimalli olmaları bakımından *haber*; hüküm içermeleri bakımından *kazıyye*; kıyâsın bir cüzü olması bakımından *mukaddime*; kendisine delil aranması bakımından *matlûb*; delilden elde edilmesi bakımından *netîce*; ilimlerde sorulup araştırılması bakımından da *mes'ele* diye isimlendirilmektedir. Farklı itibarlara göre yapılan bu taksim yalnızca haber cümlelerine mahsustur.¹²

A. Haberin Tanımına Yönelik Bazı Tartışmalar

Haberin *الْكَلَامُ الْمُخْتَمِلُ لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ* “Doğru veya yalan anlamı yüklenebilen söz” şeklindeki meşhur tanımı, kısırdöngü (devr) içerdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bir mantık terimi olarak kısırdöngü (devr); tarifi anlaşılmamasının muarrefin (tarif edilen) anlaşılmasına bağlı olması hâlidir. Diğer bir deyişle, bir şeyin kendisine muhtaç olana muhtaç olmasıdır. Mesela a’yı anlamak için b’ye, b’yi anlamak için a’ya ihtiyaç duyulursa burada bir kısırdöngü söz konusudur.¹³ Bilgiyi tarif ederken “*Bilineni bilmektir*” şeklinde bir cümle kurmak bu kabîldendir. Burada tarifte geçen “bilinen” ifadesini anlayabilmek için muarrefi olan “bilgi”yi tanımak lazımdır. Muhatap zaten muarref olan bilgiyi tanımış olsaydı tarife gerek kalmazdı. İşte bu gibi tanımlar kısırdöngü içerdiklerinden sahîh olamamaktadır.¹⁴

Haberin yukarıdaki yaygın tanımı da Fahreddîn er-Râzî (606/1209) tarafından, kısırdöngü içerdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı meşhur eserini meydana getirirken Râzî’den oldukça faydalanan Sekkâkî (626/1229) de onun bu eleştirisini benimsemiştir. Onlara göre tanımda geçen *sıdk* kelimesi *هُوَ الْخَبَرُ عَنِ الشَّيْءِ* “Bir şeyden nasılsa öyle haber vermek”, *kizb* ise *هُوَ الْخَبَرُ عَنِ الشَّيْءِ لَا عَلَى مَا* “Bir şeyden olmadığı şekilde haber vermek” biçiminde tanımlanmaktadır. *Sıdk* ve *kizb* tanımlanırken *haber* kavramının; *haber* tanımlarken *sıdk* ve *kizb* kavramlarının kullanılması kendi içerisinde bir çelişki oluşturmakta ve böylelikle kısırdöngü meydana getirmektedir. Râzî bu tanımın ayrıca Allah ve peygamberlerden gelen haberler ile

¹¹ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 257; Alp, *İsagoci Tercümesi*, s. 22.

¹² Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 713; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 158; Alp, *a.g.e.*, s. 16 (Sözlük Kısmı).

¹³ Gihamy, Gerard, *Mevsûatü mustalahâti’l-felsefe ‘inde’l-‘Arab*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1988, s. 312; Alp, *a.g.e.*, s. 9 (Sözlük Kısmı). Geniş bilgi için bkz. Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s. 447.

¹⁴ Alp, *a.g.e.*, s. 20.

doğruluğu üzerinde tevâtür oluşmuş haberleri kapsamadığını söylerken,¹⁵ Sekkâkî *sıdk* ve *kizb* yerine *tasdîk* ve *tekzîb* kelimelerini kullananların kısır döngüyü gidermek adına hiçbir şey yapmadıklarını bu nedenle tanımların tanım olmaktan çıktığını belirtmiştir.¹⁶

Râzî ve Sekkâkî haberin mevcut tanımı hakkındaki görüşlerinde hemfikir olmakla beraber bundan sonraki aşamada farklı tavırlar sergileyerek birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu tanımı problemlili bulan Râzî kendi bakış açısına göre yeni bir tanım geliştirmiş ve haberi بِالْإِثْبَاتِ أَوْ بِالنَّفْيِ إِلَى مَعْلُومٍ مَعْلُومٍ نِسْبَةً مَعْلُومٍ إِلَى مَعْلُومٍ *“Açıklanmasıyla bilinen bir şeyin diğer bir bilinene olumlu veya olumsuz olarak nispet edilmesini gerektiren söz”*¹⁷ şeklinde tanımlayarak meseleyi halletmeye çalışmıştır. Sekkâkî ise haber ve talebin tanıma ihtiyacı olmadığını savunmaktadır. Nitekim bu düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır: “Haber ve talep hakikatleri bakımından ayrıştıkları gibi doğru ve yalana muhtemel olma ve olmama ile de ayrışırlar. Tanım nedir bilmeyen bütün insanlar ve hatta en düşük seviyede temyiz gücüne sahip çocuklar bile doğru ve yalanın ne olduğunu bildiği için bunların hakikatlerini tarife gerek yoktur. Çünkü onlar tasdik makamında tasdik, tekzip makamında tekzip etmektedirler. Eğer insanlar tasdik ve tekzibi ya da doğru (sâdık) ve yalanı (kâzibi) bilmeseler bunu yapamazlar. Nitekim doğru ve yalanın bilgisi doğru ve yalan haberi bilmeye bağlıdır.¹⁸ Görüldüğü gibi Sekkâkî, doğru ve yalan anlamını yüklenebilmenin haberin gereği

¹⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 415; Drâz, *el-Esâlîbû'l-inşâiyye*, s. 7. Haberin tanımı üzerine yapılan tartışmalarda kaydının belirleyici bir rol üstlendiği ve problemi gidermek için daha sonraları eklendiği anlaşılmaktadır.

¹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 164-165. Sübkî, Sekkâkî'den farklı düşünmekte; tasdik ve tekzip kavramlarını kullanmanın tanımı kısmen bile olsa netleştirdiği kanaatini taşımaktadır. Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 105. Sekkâkî haberin başka tanımlarını da eleştirmektedir. Mesela ikinci bir tanıma göre haber: هُوَ الْكَلَامُ الْمَفِيدُ بِنَفْسِهِ إِضَافَةً أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ إِلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا *“Bir şeyin başka bir şeye olumlu veya olumsuz bir şekilde izafe edilmesini bizzat ifade eden söz”* dır. Bu tanımı yapanların kelâm kavramını الْمُسْتَقِيمُ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُسَمَّوَةِ الْمَتَمِّمَةِ *“İsritilen seslerden oluşturulmuş sistem”* şeklinde tanımladıklarına dikkat çeken Sekkâkî bu tanıma göre زَيْدٌ الْغُلَامُ الَّذِي لَزِيْدٍ *“Zeyd'in olan çocuk”* ve زَيْدٌ لَيْسَ الْغُلَامُ الَّذِي لَيْسَ لَزِيْدٍ *“Zeyd'in olmayan çocuk”* gibi sıfatların haber olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bu ifadelerin de tanımda geçtiği üzere bir şeyi başka bir şeye (yani çocuğun Zeyd'e) birincisinde olumluluk (isbât) ikincisinde olumsuzluk (nefy) bakımından izafe ettiği görülmektedir. Hâlbuki bunlar birer haber değil, sıfattır. Zira haberin gereği olan doğru ve yalanlığa ihtimal vasfı bu ifadelerde bulunmamaktadır. Doğru veya yalan olabilme vasfının haberin zorunlu sonucu olması meselesinde Sekkâkî'nin bir itirazı yoktur. Yani herkes bu durumu kabul etmektedir. Sekkâkî'ye göre problem, haberin gereği olan doğruluk ve yalanlığın haberin tanımı yapılarak kısır döngü meydana getirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre yalnızca sıfatlar değil *“Zeyd'in çocuk olduğunu”* أَنْ زَيْدًا غُلَامٌ *“Zeyd'in çocuk olmadığını”* أَنْ زَيْدًا لَيْسَ غُلَامًا gibi nâkis nisbetler de haber olmadıkları halde bu tanıma göre haber kategorisine girecektir. Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 164-165.

¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 74. Sekkâkî, isim zikretmeden bu tanımı da kuşatıcı olmadığı gerekçesiyle eleştirmekte ve -biraz zorlama olduğu intibai uyandıran- bir örnekle bunu îzâh etmeye çalışmaktadır. Bkz. Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 165. *Telhîs şârihlerinden* Berkûkî ise Râzî'nin bu tanımını beğendiğini ifade etmiş; fakat beğenme gerekçesine dâir herhangi bir açıklama yapmamıştır. Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 38.

¹⁸ Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 164.

olduğunu reddetmemektedir. Onun eleştirisi, doğru ve yalana muhtemel olmanın haberin tanımı yapılmasına yöneliktir.¹⁹

Haberin tanımında kısırdöngü olmadığını düşünen belâgat uzmanları çeşitli îzâhlar getirmek sûretiyle konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Özellikle kelâm ve felsefe ekolüne mensup belâgatçıların kitaplarında haberin meşhur tanımı benimsediğinden kısırdöngü eleştirisi dikkate alınmış fakat Sekkâkî'nin (626/1229) eleştirdiği diğer tanımlar muhtemelen gerek duymadıkları için gündeme getirilmemiştir. Zira o tanımlar zaten benimsenmiş değildir.

Teftâzânî (792/1390) iddia edilen kısırdöngüyü *haber* kavramının farklı anlamlarda kullanılmasını iki açıdan dikkatlere sunarak açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü bu eleştiri yapanlar bu kelimeyi tek bir anlamda kullanarak yanılgıya düşmüşlerdir. Birincisi, *haber* kelimesi, kullanıldığı ortama göre, bazen “kendisiyle haber verilen kelâm (مخبّر عنه)” anlamında bazen de عن harf-i cerriyle müteaddî kılınarak “bildirmek, haber vermek (الإخبار)” anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla kelâmın iki türünden birini temsil ettiği şekliyle haber, “kendisinden haber verilen” anlamında kullanılırken, *sıdk-kizb*'in tanımında yer alan ve عن harfi cerriyle müteaddî kılınan haber kelimesi “haber vermek, bildirmek” anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kullanım farklılığı dilbilimsel açıdan bahsi geçen kısırdöngüye mahal bırakmamaktadır.²⁰

İkincisi, dilbilimsel açıdan *sıdk* ve *kizb* ile hem kelâm hem de söz sahibi (mütekellim) nitelenebilmektedir. Haberin tarifinde kullanılan *sıdk* ve *kizb* kelâmın sıfatı olup, kelâmın nisbetinin dış dünyaya uygun olması veya olmaması anlamındadır. “Bir şeyi olduğu veya olmadığı şekliyle haber vermek” ifadesindeki *haber* ise mütekellimin sıfatı olan *sıdk* ve *kizbi* tanımlamaktadır. Bu açıklamalardan sonra haberin tanımında kısırdöngüye mahal bulunmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.²¹ Belâgat kaynaklarının bu tanımı çoğunlukla kabullenmiş olması belâgatçıların bu tanımla ilgili bir kısırdöngü probleminin olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Haberi başka türlü tanımlayanların ise bu tavırlarını mevcut tanımdaki kısırdöngüye bağladıklarına dâir herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

¹⁹ Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006, s. 158 (321 no.lu dipnot).

²⁰ Taftazânî, *el-Mutavvel*, s. 141-142; Hasan Çelebî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 159-160; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî 'ale'l-Mutavvel*, s. 81; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-Mu'avvel*, I, 64.

²¹ Teftazânî, *a.g.e.*, s. 142; Hasan Çelebî, *a.g.e.*, s. 159-160; Siyâlkûtî, *a.g.e.*, s. 81; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 64.

B. Haberin Doğru (Sâdık) ve Yalan (Kâzib) Oluşunun Mâhiyeti

Haber, söyleyeni dikkate alınmaksızın bizzat kendi mahiyeti açısından doğruya veya yalan anlamı yüklenebilen söz şeklinde tanımlanınca, haberin doğru veya yalan olmasının ne anlama geldiği sorunu kendisini göstermektedir. Klasik ve modern dönem belâgat uzmanlarının önemli bir kısmı tarafından, bu konuda söylenenlerin belâgat sahasına kelâmcılar tarafından dâhil edildiği ve bu meselelerin belâgat ilmiyle bir alâkasının bulunmadığı belirtilmiş; bu tartışmalar en iyi niyetle haber ve inşâ tanımlarının bir tefsir ve şerhi olarak kabul edilmiştir.²² Edebiyat çevrelerinden gelen bu tenkitleri bir kenara bırakırsak konuyla ilgili görüşleri cumhur, Nazzâm ve Câhız'ın görüşleri olmak üzere üç başlık altında incelemek mümkündür.

1. Cumhurun Görüşü

Haberin doğru (sâdık) ve yalan (kâzib) haber olarak ikiye ayrılması konusunda belâgat âlimleri arasında tam bir ittifak olmamasına rağmen bu ikili ayırım büyük çoğunluk tarafından kabul görmüştür. Ancak bu ayırımı yeterli bulan çoğunluk arasında haberin doğru ve yalan oluşunun ne anlama geldiği hususunda tam bir fikir birliği yoktur. Yaygın olarak kabul edilen görüşe göre haberin doğruluğu, hükmünün realiteye uyumlu oluşu, yalanlığı ise realiteye uyumlu olmayışı ile bilinir.²³ Buna göre, sözel/kelâmî nisbet²⁴ ve hâricî nisbet²⁵ arasında olumlu veya olumsuz olma yönünden bir uyum olursa doğruluktan (sıdk), olmazsa yalandan (kızb) söz edilir. Örneğin “Güneş doğmuştur” dendiğinde güneş gerçekten dışarıda doğmuşsa bu haber doğru, aksi halde yalan olur.²⁶

Kelâmın olumlu veya olumsuz olması, sözün iki ögesi arasında bir nisbetin bulunduğunu göstermektedir. Mesela “Zeyd ayaktadır” cümlesi ayakta olma durumunun

²² Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, I, 59 (1 no.lu dipnot); Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 103; Sa'îdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 38.

²³ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 25; Abdünnafi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 64; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 55; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 337. Haberin tanımlarını eleştiren Sekkâkî, haberin doğruluğu ve yalanlığının vâkıya uygunluğuna göre belirlenmesi görüşünü benimsemekte ve bunun itimat edilebilecek bir görüş olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166.

²⁴ Sözel/Kelâmî Nisbet: Haberden dil bakımından anlaşılan ve kelâmın kendisine delâlet ettiği nisbettir. Mesela ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ “Muhammed Allah'ın Resûlüdür” ve ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ “Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle” (Kalem 68/48) gibi. Birinci örnekte, Muhammed için peygamberliğin sâbit oluşu, ikinci örnekte ise Allah'ın hükmüne sabır emri, üslûbun zâhirinden kolayca anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle sözel nisbet müsned ve müsnedün ileyhin birbirine talfidir. Drâz, *el-Esâlîbü'l-inşâ'iyye*, s. 9; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 55.

²⁵ Hâricî Nisbet: Kelâmın anlamının dış dünyada gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi durumudur. Bazıları bunu nisbet-i vâkî'iyye olarak isimlendirmektedir. Haberin kendisi dikkate alınmaksızın dış dünya sebebiyle bilinen nisbettir. Drâz, *a.g.e.*, s. 10; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 55 (2 no.lu dipnot).

²⁶ Kalkîle, *el-Belâğatü'l-istilâhiyye*, s. 127; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 55 (2 no.lu dipnot); İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmî'l-luğâ*, V, 323; Hafâcî-Şeref, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, s. 126.

Zeyd’e nisbetinin gerçekleştiğini; “Zeyd ayakta değildir” cümlesi ise böyle bir nisbetin gerçekleşmediğini gösterir. Dolayısıyla konuşmacının zihnindeki kelâmdan elde edilen nisbet ve realitedeki nisbetin her ikisinin aynı kategoride olması yani her ikisinin de olumlu veya olumsuz olması durumunda kelâm doğrudur. Fakat bu iki nisbet arasında bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda yani biri olumlu iken diğeri olumsuz, biri olumsuzken diğerrinin olumlu olması durumunda haber yalan olur.²⁷ Genel kanaat bu şekilde olmakla beraber bu konuda farklı görüşlere de rastlanmaktadır.

2. Nazzâm’ın Görüşü ve Tenkidi

Belâgat kaynakları Mutezile ekolünün önde gelen simalarından Nazzâm’ın (221/836) haberin doğru ve yalanlığı konusuna bakışının cumhurun görüşünden farklılık arz ettiğini belirtmektedir. Nakledildiğine göre Nazzâm, haberin doğruluğunun, haberin hükmünün realiteye değil söz sahibinin inancına uygunluğuna göre belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Haberın hükmü haber verenin inancına uygunsa haber doğru, değilse yalandır. Kişinin inancı yanlış olsa ve realiteye uygun olmasa bile aynı kural geçerlidir. Bu durumda, gökyüzünün altımızda olduğuna inanan birinin *السَّمَاءُ فَوْقَنَا* “Gökyüzü üzerimizdedir” sözü realiteye uygun olmasına rağmen inancına aykırı olduğu için yalan, *السَّمَاءُ تَحْتَنَا* “Gökyüzü altımızdadır” sözü ise aksine doğrudur.²⁸

Nazzâm, cumhurun genel kabulüne uymayan bu ilginç görüşünü iki delille temellendirmeye çalışmaktadır. Birinci delili, *﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾*, *“Münâfıklar sana geldiklerinde: Şâhitlik ederiz ki sen Allah’ın peygamberisin, derler. Allah da bilir ki sen elbette, O’nun peygamberisin. Allah münâfıkların kesinlikle yalancı olduklarına şâhitlik etmektedir”*²⁹ âyetidir. Onun yorumuna göre bu âyette Allah, münâfıkların *﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾* “Şüphesiz sen Allah’ın peygamberisin” sözü doğru ve realiteye uygun olduğu hâlde onların yalancı olduklarını açıkça ve tekitli bir üslupla belirtmiştir. Haberın doğruluğu realiteye

²⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 142; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 65; Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, I, 59 (2 no.lu dipnot); Hâşimî, *a.g.e.*, s. 55; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 337.

²⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 166; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 25; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 143; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 161-162; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 65; Kassâb, *et-Türâsü’n-nakdî ve’l-belâğî li’l-Mu’tazile*, s. 53; Kalkîle, *a.g.e.*, s. 127; Tabâne, *a.g.e.*, s. 337; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 104. Sekkâkî, *itikad (inanç)* kavramının yanı sıra *zann* kavramını da kullanmaktadır. Bkz. Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 166.

²⁹ Münâfikûn 63/1.

uygunluktan ibâret olsaydı; onların bu sözünün yalan olmakla nitelenmemesi gerekirdi.³⁰

Nazzâm'ın âyetle ilgili bu yorumu çeşitli açılardan tenkit edilmiştir. Bu karşıt cevaplardan bazıları ise ayrıca eleştiriye konu olmuştur. Onun ikinci deliline geçmeden önce birinci delile yönelik bu eleştirilere temas etmek uygun olacaktır. Nazzâm'ın düşüncesini reddeden birinci görüşe göre, söz konusu edilen yalanlama münâfıkların Hz. Peygambere hitâben söyledikleri ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ “Şüphesiz sen Allah'ın peygamberisin” sözlerine yönelik olmadığından âyetin bu konuya delil olarak sunulması doğru değildir. Burada yalanlama, onların risâlet konusunda kalpleri ve dillerinin aynı duyguyu paylaştığına dâir şahâdet iddialarıyla ilgilidir. Nitekim âyetin devamında ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ “Allah da bilir ki sen elbette O'nun peygamberisin” denmiş olması³¹ yalanlamanın bu konuyla ilgili olmadığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla münâfıkların haberinin yalanlanması, yalan bir haberi bünyesinde barındıran ﴿نَشْهَدُ﴾ sözlerine yöneliktir. Bu sözün bünyesindeki yalan haber, münâfıkların şahâdetlerindeki samimiyet meselesidir. Nitekim onların ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ sözlerini “inne”, “lâm” ve “isim cümlesi” ile tekit etmeleri de bunu göstermektedir. Zira bu tekit unsurları lâzım-ı fâide-i haberi (söz sahibinin muhatabın bildiği bir şeyi kendisinin de bildiğini göstermek maksadıyla söz söylemesi) pekiştirmekte olup, burada lâzım-ı fâide-i haber münâfıkların risâlete yönelik bilgileridir. Bu açıdan bakılınca onların bu sözlerinin ﴿نَشْهَدُ﴾ ifadesi bünyesinde bulunan haberi pekiştirdiği ortaya çıkmaktadır. Münâfıklar ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ “Ağızlarıyla, kalplerinde olmayanı söylüyorlardı”³² âyetinin muhatabı kimseler olduklarından kalpleri ve dillerinin hemfikir olmadığı

³⁰ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 25, 26; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'ul-mu'avvel*, I, 65-66; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 337; Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile*, s. 53; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 105. Şenkûtî, tefsirinde Nazzâm'la Câhız'ı karıştırmış ve bu görüşü Câhız'a nispet etmiştir. Şenkûtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, yy. tsz., VIII, 321.

³¹ Bu ifade birbirine atfedilmiş iki cümle arasına girmiş bir ara cümle konumundadır. Söylenmesinin hikmeti, ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ ifadesinin tekzip edildiğini zannetmesi gibi muhtemel bir yanlış anlamının önüne geçmektir. O dönemde Müslümanlar münâfıkların fitneleriyle dört bir yandan kuşatılmış olduklarından, sözün makâmı, olası bir yanlış anlamının önüne geçmeyi gerektirmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 526-527; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 235.

³² Âl-i İmrân 3/167.

konusunda en ufak bir şüphe yoktur.³³ Tâhir b. Âşûr (1394/1973), Nazzâm'ın bu yorumu yaparken ﴿قَالُوا نَشْهَدُ﴾ ifadesini gözden kaçırdığını belirtmiştir.³⁴

İkinci görüşe göre âyette münâfıkların ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ sözünü söylerken kalpleri ve dilleri aynı duyguyu paylaşmadığı hâlde bunu “şehâdet” olarak isimlendirmeleri yalanlanmaktadır. Çünkü şehâdet kalp ve dilin birbirine mutâbık olmasını gerektirmektedir.³⁵ Bu görüş belâgatçılar tarafından fazla benimsenmemiştir. Nitekim Teftâzânî (792/1390) bu tür isimlendirmelere dilde “yalan/kizb” değil “galat” dendiğini belirtmiştir. Zira bir şeyi bir şey ile isimlendirmek haber kategorisine girmemektedir. Böyle bir isimlendirme kabul edilse bile şahâdette kalp ve dil mutâbakatını şart koşturmak doğru değildir. Eğer böyle olsaydı her şahidin kalp ve dilinin birbirine mutâbık olması ve dilde “yalancı şahit” diye bir kavramın bulunmaması gerekirdi. Hâlbuki bu ifade sosyal hayatta yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.³⁶

Üçüncü görüşe göre, âyette münâfıkların bizzat ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ sözlerinin yalanlanmış olduğu kabul edilse bile, bu sözün realitede yalan olduğu kastedilmeyip, münâfıklar fâsid iddialarında ve bâtil inançlarında yalancıdırlar, demektir. Çünkü onlar bu sözlerinin realiteye mutâbık olmadığına inanmaktadırlar. Bu durumda onların bu sözü münâfıkların iddiasına göre realiteye uygun olmadığından dolayı, yalan fakat gerçekte doğru bir haber olmuş olmaktadır. Teftâzânî bu açıklamanın Nazzâm'ın görüşünü benimsemek şeklinde algılanmaması gerektiğine dikkatleri çekmektedir. Çünkü inanca uygun olmama ile inanç açısından realiteye uygun olmama arasında büyük bir fark vardır. Buraya kadar anlatılanlardan âyetteki yalanlamanın ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ sözüne yönelik olmadığı açık bir şekilde anlaşılmış olmaktadır.³⁷

Dördüncü bir görüş ise konuyu âyetin nüzûl sebebinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. *Sahîhayn*'da nakledildiğine göre Zeyd b. Erkam bir gazvede münâfıkların

³³ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 26; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 143; Hasan Çelebî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 162-163; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 66; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 337. Teftâzânî yalanlamayı ﴿نَشْهَدُ﴾ ifadesine göndererek bu ifadenin haber olması itibarıyla realiteye uygun olmadığı görüşünü eleştirir. Ona göre bu ifade gayr-ı talebî inşâdır. Teftâzânî, *a.g.e.*, 143-144; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 66

³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 235. Kelime-i şahadetin “Kalp ile tasdik dil ile ikrar” şeklinde tanımlanması manidardır. Eğer münâfıklar ﴿نَشْهَدُ﴾ ifadesini kullanmadan doğrudan اَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ demiş olsalardı sözleri yalan olmayacaktı. Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 106.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 526; Kazvînî, *a.g.e.*, s. 26; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 144; Hasan Çelebî, *a.g.e.*, s. 163; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 66; Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 39; Fadl Abbas, *a.g.e.*, I, 106.

³⁶ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 144; İsferâyînî, *Etval*, I, 49; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 66. Yalancı şahidin şahadetinin mecâzî bir kullanım olduğu da söylenmiştir. Bkz. Hasan Çelebî, *a.g.e.*, s. 163.

³⁷ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 144; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 66; İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmî'l-luğa*, V, 324.

lideri Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün “Allah’ın elçisinin yanında bulunanlar için hiçbir şey harcamayın ki etrafından dağılıp gitsinler. Yemin olsun ki Medine’ye dönersek, üstün olan, zayıf olanı mutlaka oradan çıkaracaktır”³⁸ dediğini işitir. Durumu derhal amcası Sa’d b. Ubâde’ye o da Hz. Peygambere anlatır. Hz. Peygamber onu ve Abdullah b. Übeyy’i huzuruna çağırınca İbn Übeyy böyle bir söz söylemediğine dair yeminler eder. Yeminlerden dolayı Hz. Peygamber Zeyd’i tekzip İbn Übeyy’i tasdik edince Zeyd üzgün bir şekilde evine çekilir. Hatta amcası Sa’d da evine gelerek onu kınar. Bir müddet sonra Münâfikûn sûresinin incelemekte olduğumuz ilk âyeti iner. Hz. Peygamber Zeyd’i tekrar huzuruna davet ederek “Allah seni tasdik etti ya Zeyd” der.³⁹ Bu görüş sahiplerine göre âyet münâfikların Müslümanları Medine’den çıkaracaklarına dâir bir söz söylemediklerine yönelik yeminlerini yalanlamaktadır.⁴⁰

Nazzâm ikinci delîlinde bir hadiste geçen kullanımı dikkatlere sunmaktadır. Kazvînî *Telhîs*’te bu delîle işaret etmemiş; fakat *el-İzâh*’ta ele almıştır. *Telhîs*’te zikredilmediği için Teftâzânî’nin de *Mutavvel*’de buna yer vermediği görülmektedir. Nazzâm’a göre; bir bilgiye inanan ve onu inandığı şekliyle haber veren kimsenin sunduğu bu bilgi realiteye uygun çıkmadığında o kişi için “yalan söyledi” denmez, “hata etti” denir. Nitekim Hz. Âişe’nin bu konumdaki biri için مَا كَذَبَ وَلَكِنَّهُ وَهَمٌ “Yalan söylemedi; fakat yanıldı” dediği nakledilmiştir. Dolayısıyla haberin doğru veya yalan oluşunu realiteye uygun olup olmamasına göre değerlendirmek doğru değildir.⁴¹

Nazzâm’ın bu görüşü; hadiste nefyedilenin kasten söylenen yalan olduğu söylenerek reddedilmiştir. Cumhura göre böyle bir kimsenin sözü yalan olmasına rağmen ceza gerektirmeyen kasıtsız bir yalandır. Diğer taraftan Yahudilerin “İslam bâtıldır” sözü onların inançlarına uygun olduğu halde yalan ve yine “İslam haktır” sözlerinin inançlarına aykırı olduğu halde doğru kabul edilmesi Nazzâm’ın görüşünün isâbetli olmadığına delil olarak gösterilmiştir. Hz. Âişe’nin sözünde geçen “yalan söylemedi” ifadesi de “kasten yalan söylemedi” şeklinde yorumlanmaktadır.⁴²

³⁸ Onun bu sözleri Kur’ân’da da zikredilmiş ve cevabı verilmiştir. Münâfikûn 63/7-8.

³⁹ Buhârî, Tefsîru sûreti’l-Münâfikîn 1; Müslim, Tefsîru sûreti’l-Münâfikîn 1.

⁴⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 144; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 85.

⁴¹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 25; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 38-39; Kassâb, *et-Türâsü’n-nakdî ve’l-belâğî li’l-Mu’tazile*, s. 53. Hz. Âişe, *يُعَذِّبُ بِبَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ* “Ölüye ailesinin kendisi için ağlaması sebebiyle azap edilir” (Buhârî, Cenâiz 34; Müslim, Cenâiz 28) rivâyetinin doğru olmadığını belirtmiş ve bunu ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez” (Fâtır 35/18) âyetine ters bulmuştur. Fadl Abbâs, *el-Belâğâ*, I, 105.

⁴² Kazvînî, *a.g.e.*, s. 25; Berkûkî, *a.g.e.*, s. 39; Kassâb, *et-Türâsü’n-nakdî ve’l-belâğî li’l-Mu’tazile*, s. 53; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 106; İmîl Bedî, *Mevsû’atü ‘ulûmi’l-luğa*, V, 324.

Nazzâm'ın görüşünü nakleden Teftâzânî bu vesileyle inanç/itikad kavramı ve muhtevâsını inceleyerek konuyu tartışmaya açmaktadır. Onun belirttiğine göre inançtan maksat kesin zihnî hüküm (hükm-i zihnî-i câzim) veyahut tercih edilen (râcih) hüküm olup, böylelikle inanç kelimesi “ilim”, “yaygın inanç/itikâd-ı meşhûr” ve “zann”ı kapsamaktadır. “İlim”, şüphe kabul etmeyen; “yaygın inanç”, şüphe kabul eden; “zann” ise ağır bastığından dolayı tercih edilen (taraf-ı râciha) hükümdür. Bu üç kategoriye giren haber türleri (haber-i ma'lûm, haber-i mu'tekad ve haber-i maznûn) doğru; fakat “mevhûm haber” yalandır. Zira vehim, ağır basan ve tercih edilen hükmün aksiyle hükmetmektir. “Şüphe/şekk” ise iki tarafın birbirine ağır basmaması sebebiyle herhangi bir tercihte bulunamamaktan kaynaklanan tereddüttür. Dolayısıyla şüpheli haberlerde (haber-i meşkûk) inanç gerçekleşmediği için bu tür haberler ne doğru ne de yalan olur. Bu durumda doğruluk ve yalanlık arasında orta bir durum (vâsita) söz konusu olacaktır. Hâlbuki Nazzâm düşüncesinde böyle bir hususa yer vermemiştir.⁴³ Teftâzânî'ye göre şüpheli haberin, inanç ifade etmediği için inanca uygun olmadığı düşüncesinden hareketle yalan olduğu kabul edilirse bu orta durum problemi çözülmüş olur.⁴⁴

Teftâzânî konuyla ilgili bazı muhtemel itirazları da tartışmaya açmaktadır. O, şüphe/şekk ve tereddüt hâlinde bulunan bir kimse adına herhangi bir hükümde bulunma veya tasdik etme durumu söz konusu olmayıp, yalnızca tasavvur hâli söz konusu olduğundan şüpheli söz (kavl-i meşkûk) haber değildir. Dolayısıyla bu tür sözlerde doğruluk ve yalanlık aranmamalıdır, şeklindeki muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermektedir: “Şüphe hâlindeki biri için hüküm ve tasdikin söz konusu olmaması demek, sözdeki olumlu veya olumsuz nisbeti idrâk etmeyip bu kişinin zihninin nefy ve isbâtta herhangi birine hükmetmemesi demektir. Hâlbuki bir kimse şüphe içerisinde ‘Zeyd evdedir’ dese bu sözünün bir haber cümlesi olduğu açıktır. Hatta Zeyd’in evde olmadığını bildiği halde ‘Zeyd evdedir’ dese bu sözü şüphe taşımayan bir haber cümlesi olur. Dolayısıyla şüpheli söz bir isnâd içerdiği için haber oluşu zorunlu bir kelâm türüdür. Eğer böyle kabul edilmezse kelâmın haber ve inşâyâ taksimi bâtlı olacaktır.”⁴⁵

⁴³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 143; Abdünnafi Efendi, *en-Nef'û'l-mu'avvel*, I, 65; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 337.

⁴⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 143; Abdünnafi Efendi, *a.g.e.*, I, 65. Nitekim bazı müellifler Nazzâm'a göre şüpheli haberin (haber-i şâkk) yalan kategorisinde olduğunu belirtmişlerdir. Şüpheyile “Muhammed Allah'ın Resulüdür” diyen biri ona göre yalan söylemektedir. Cumhur ise böyle bir sözün sâdık olduğu kanaatindedir. Bir görüşe göre ise şüpheli haber gerçek anlamda haber değildir. Sa'îdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 38.

⁴⁵ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 143; Abdünnafi Efendi, *a.g.e.*, I, 65.

Görüldüğü gibi Nazzâm'ın görüşü belâgat kaynakları tarafından etraflıca incelenmiş ve netice itibarıyla sunulan karşıt deliller çerçevesinde reddedilmiştir.

3. Câhız'ın Görüşü ve Tenkidi

Nazzâm'ın (221/836) öğrencisi Câhız'ın (255/869), hocasından ve cumhurdan farklı olarak haberin doğru ve yalan olmak üzere iki kısımda incelenmesini yeterli bulmadığı; ne doğru ne de yalan olan üçüncü bir haber türünden bahsettiği nakledilmektedir. Ona göre haber realiteye uyumlu olur ya da olmaz. Realiteye uyumlu olma veya olmama durumlarından her biri de söz sahibinin inancına uygun veya aykırı olabilir. Kavramlar arası çapraz bir ilişkiye yer veren bu görüşüyle Câhız'ın haberi altı kısımda incelediği anlaşılmaktadır. Buna göre hem söz sahibinin inancına hem realiteye uyumlu olan haber doğru; söz sahibinin realiteye uyumlu olmadığına inandığı ve gerçekte de dış dünyaya uyumlu olmayan haber yalandır. Geriye kalan şu dört haber türü⁴⁶ ise ne doğru ne de yalandır:

- a) Söz sahibinin realiteye uymadığına inandığı; fakat gerçekte uyan haber: Örneğin âlemin ezelî olduğuna inanan bir filozofun *أَلْعَالَمُ حَدِثٌ* “*Âlem sonradan yaratılmıştır*” şeklindeki sözü filozofun inancına uygun olmayan; fakat realiteye uygun bir haber cümlesidir.
- b) Söz sahibinin herhangi bir inanca sahip olmaksızın söylediği ve realiteye mutâbık olan haber: Deli tarafından söylenen realiteye uyumlu haber bu kategoriye girmektedir. Zira delinin söylediği söze inanması gibi bir durum söz konusu değildir.
- c) Söz sahibinin inancına uygun olmakla beraber realiteye uymayan haber: Yukarıdaki filozofun *أَلْعَالَمُ قَدِيمٌ* “*Âlem ezelîdir*” sözü inancına uygun olmakla beraber realiteye aykırıdır.
- d) Söz sahibinin herhangi bir inanca sahip olmaksızın söylediği ve realiteye mutâbık olmayan haber: Delinin söylediği realiteye aykırı haberler bu kategoride değerlendirilmektedir.⁴⁷

⁴⁶ Geriye kalanın altı olduğu ve böylece Câhız'ın haberi sekiz kısımda incelediği şeklinde bir görüş nakledilmişse de kabul görmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Hasan Çelebî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 164.

⁴⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 26; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 145; Hasan Çelebî, *a.g.e.*, s. 164; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 67; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 151.

Câhız bu görüşüne delil olarak ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ “Acaba o, Allah hakkında bir yalan uydurarak ona iftirâ mı etmiştir yoksa onda delilik mi var? (dediler)”⁴⁸ âyetini göstermiştir. İnanmayanlar bu sözleriyle Hz. Peygamberin yeniden dirilişle ilgili söyleminin “iftirâ” ya da “deli haberi” olduğunu ve sözün sevkediliş biçimi dikkate alındığında başka bir alternatifin söz konusu olmayacağını⁴⁹ ileri sürmüşlerdir. Câhız’a göre onlar “deli haberi” sözüyle yalan haberi kastetmemişlerdir. Çünkü bu ifade âyette yalanın mukâbili olarak kullanılmıştır. Bir şeyin mukâbili olan şeyin ise kesinlikle o şeyden farklı bir şey olması gerekir. Onların, bu sözleriyle, doğru haberi ve Hz. Peygamberi tasdik etmeyi kastetmeyecekleri ise oldukça açıktır. Bu durumda inanmayanların “deli haberi” sözünden maksatlarının doğru veya yalan haber dışında bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Cahiliyye Arapları söz ustası kimseler olduklarından, kelimeleri rastgele seçmemiş olmalıdırlar. Bu nedenle doğru ve yalan haberin dışında üçüncü bir türün varlığını kabul etmek gerekmektedir. Çünkü realiteye mutâbık olmakla beraber inkârcıların iddiasına göre farklı olan haber çeşidine yer açmak ancak bu şekilde mümkün olabilecektir.⁵⁰

Câhız’ın bu düşüncesi cumhur ve Nazzâm’ın görüşünden daha kapsamlı ve birleştirici görünmektedir. Zira cumhur haberin doğruluk ve yalanlığını dış dünyadaki realiteye; Nazzâm ise söz sahibinin inancına uyumu çerçevesinde ele alırken Câhız bu iki boyutu birleştirmiştir.⁵¹ Ne var ki onun bu görüşü de tenkide uğramaktan kurtulamamıştır. Cumhura göre âyette geçen ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ ifadesi تَمَّ يَفْتَرِ takdîrinde olup “Yoksa o (Muhammed) Allah’a iftira etmedi mi?” demektir. Hz. Peygamber bir iftira türü olmayan cinnetle nitelenmiştir. Zira iftirâ kavramı kasten yalan söylemek anlamı taşıdığı ve deli kasıtlı bir harekette bulunamayacağı için deli, iftirâ etmekle nitelenemez. Dolayısıyla delilik iftirâ gerektirmeyeceğinden burada melzûmu zikredip lâzımı kastetme kabîlinden delilik zikredilmiş, iftirâ etmeme kastedilmiştir. Bu nedenle “deli haberi” yalanın mukâbili olmayıp, ondan daha özel bir kavram olan “iftirâ”nın

⁴⁸ Sebe 34/8.

⁴⁹ Âyetin zâhiri, söz sahiplerinin, Hz. Peygamber için sâbit olduğunu düşündükleri iki durumundan birinin tayin edilmesi taleplerine delâlet etmektedir. Zira burada istifhâm takrîr anlamlı olup, bu iki durumdan birinin haber için sâbit olduğunu ifade etmektedir. Bu ise üçüncü bir ara durumun kesinlikle söz konusu olamayacağını gösterir. Bkz. Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 88.

⁵⁰ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 26; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 145; İsferyânî, *Etval*, I, 51; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 165-166; Siyâlkûtî, *a.g.e.*, s. 88; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 68; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 338; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 107.

⁵¹ İsferyânî, *a.g.e.*, I, 50; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 67; Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, I, 61-61 (5 no.lu dipnot).

mukâbilidir. Âyet yalan haberi onun iki türü olan “kasten yalan” ve “kasıtlı olmayan yalan” şeklinde taksîm etmiş olmaktadır.⁵²

İftirâ kavramının mutlak yalan anlamında kullanıldığı ve kasıt gerektirmediği düşünülse bile, âyette kasten iftirâda bulunma anlamının murâd edildiği görülmektedir. Çünkü ihtiyârî olarak meydana gelen fiiller irâde sahiplerine nispet olunduğu vakit, mefhûmunda mevcut olmasa bile, bir engel bulunmadığı sürece ilk anlaşılan kasıtlı olarak meydana gelmiş olmasıdır. Hâlbuki delinin irâde sahibi olması söz konusu değildir. Bu takdirde âyetin manası “O (Muhammed) iftirâ yani kasten yalan mı söyledi yoksa kasten söylemeyip delilik kusurundan kaynaklanan kasıtsız bir yalan mı söyledi (dediler)” şeklinde olur.⁵³

Bu noktada şu itiraz söz konusu olabilir: “İftirâ mutlak yalan anlamındadır. Takyîd aslî unsur olmadığı için herhangi bir delil olmaksızın takyîde meyledilmez. Bu durumda âyetin daha doğru manası *أَمْ لَمْ يَفْتَرِ بَلْ بِهِ حِجَّةٌ* “Yoksa iftira etmedi de onda delilik mi vardır? (dediler)” şeklinde olmalıdır. Delinin itimat edilecek bir kasıt ve şuuru olmadığı için deli sözü haber değildir. Bu nedenle inkârcıların maksadı Hz. Peygamberin yeniden dirilişle ilgili haberini yalan haber olmak veya hiç haber olmamak şeklinde iki kısma ayırmaktır. Böylece ne doğru ne de yalan olan haber şeklinde bir haber türüne gerek kalmamış olur.” Câhız’ın düşüncesini başka bir açıdan tenkit ettiği anlaşılan bu görüşü Teftâzânî (792/1390) şöyle değerlendirmiştir: “Lügatçilerin iftirayı *هُوَ الْكَذِبُ عَنْ عَمْدٍ* ‘Kasten söylenen yalan’ şeklinde tanımlamaları ve bu kelimenin Araplar tarafından böyle kullanması, iftirânın “kastî yalan” olarak takyîd edilmesini ispatlayan yeterli bir delildir. Diğer taraftan kelâmın haber olması için kasıt ve şuurun gerekli olduğuna dair kesin bir gerekçe yoktur. Nitekim delinin veya uyuyan bir kimsenin ‘Zeyd ayaktadır’ sözü tartışmasız bir haber cümlesidir.”⁵⁴

Çağdaş müelliflerden Tâhir b. Âşûr (1394/1973) farklı bir bakış açısı sunarak ilgili âyetin, müşriklerin sözünü, onların dalâletlerini gösterme makâmında aktarması sebebiyle Câhız’ın (255/869) görüşüne delil teşkil etmeyeceğini belirtmiştir. İftirânın kasten yalan söylemek anlamına geldiği ve mutlak yalandan daha özel bir kavram olduğu görüşünü tekrarlayan İbn Âşûr, bu kavramı “deli haberi”nin mukâbili yapmanın

⁵² Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 145-146; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 68; İmîl Bedî, *Mevsû‘atü ‘ulûmi’l-luğa*, V, 324.

⁵³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 146; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 68.

⁵⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 146; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 68-69. Deli sözünün müsned ve müsnedün ileyh içerdği için kelâm olmasına rağmen gerçek bir kelâm olmadığı da söylenmektedir. Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 69.

delinin sözünün yalan olmadığı sonucuna varmayı gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre deli haberinin sadece iftirâ olmadığı söylenebilir.⁵⁵ Netice itibarıyla Câhız'ın görüşü de çoğunluk tarafından benimsenmemiş ve muhtelif gerekçelerle reddedilmiştir.

4. Modern Bazı Yaklaşımlar

Haberin doğruluğunu belirleyen ölçünün ne olduğu hususu klasik dönemde olduğu gibi son dönem belâgat uzmanlarından bir kısmının da özellikle ilgilendiği konulardan biri olmuştur. Bazı araştırmacılar kendi özgün görüşlerini ortaya koymaya çalışırken bazıları konunun felsefî/kelâmî olmasını öne sürerek belâgat kitaplarında yer almasını sert bir üslupla tenkit etmişlerdir. Burada öncelikle özgün bulduğumuz iki görüşe, sonra tenkitçilerin genel bakış açısını yansıtan bir açıklamaya yer vermek ve son olarak da konunun genel bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Çağdaş belâgat araştırmacılarından Habenneke el-Meydânî, haberin doğruluğu konusundaki tartışmaları, haberle, haberi söyleyen söz sahibini birbirinden ayırarak îzâh etmeye çalışmaktadır. Ona göre doğru haber (haber-i sâdık) realiteye uygun olan; yalan haber (haber-i kâzib) ise realiteye uygun olmayan sözdür. Doğru söz sahibi (muhibir-i sâdık) realiteye uymasa bile inandığını söyleyen kişidir. Bu kişi bir hakikat hakkında olumsuz söz söylediğinde nefyeden (nâfî) olarak isimlendirilir; fakat inkârcı (câhid) olarak isimlendirilemez. Çünkü inandığını söylemektedir. Yalancı söz sahibi (muhibir-i kâzib) ise, bâtil ve yalan olduğunu bildiği halde bir haberin doğru olduğunu söyleyen kimsedir. Daha sonra bu haberin realiteye uygun olduğu anlaşılrsa bile bu kişi yalancıdır. Böyle bir kimsenin hakkı reddetmesi inkâr (cahd) olarak isimlendirilir. Buna göre münâfıkların “*Muhammed Allah'ın resûlüdür*” şeklindeki sözleri yalandır. Çünkü onlar realiteye uygun bile olsa inanmadıkları bir şeyi söylemektedirler. Meydânî, yaptığı ayırımın bu konudaki tartışmaları sona erdirdiğini söylemektedir.⁵⁶ Bu yorumuyla müellifin, Nazzâm (231/836) ve cumhuru uzlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Haber ve inşâ konusunu edebî güzellik açısından inceleyen Hüseyin Cum'a ise klasik düşüncenin bir özetini yaptıktan sonra bazı sorular sormaktadır: “Yalancı bilinen birinin bazen doğru bir haber nakletmesi söz konusu olamaz mı? Doğru sözlü kabul edilen biri, kasıtsız olarak da olsa yalan haber nakledemez mi? Doğru sözlü biri, aklında

⁵⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 151.

⁵⁶ Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, I, 171-172.

yanlış kalan bir bilgiyi bize aktarsa ve daha sonra bu haberinin realiteye uygun olmadığı ortaya çıksa bu kişi yalancı mı olur? Yalancılığıyla meşhur biri bir haber nakletse ve bu haberin realiteye uygun olduğu ortaya çıksa bu kişi artık doğru sözlü mü olur? Bir kişi هَذَا يَوْمٌ شَدِيدُ الْحَرِّ “Bu çok sıcak bir gündür” dese ve bize göre öyle olmasa, hislerine ve inancına uygun bir şey söyleyen bu kişi yalan söylemekle itham edebilir mi?”⁵⁷

Bu sorular çerçevesinde Cum‘a, realiteye uyumlu olma veya olmamanın yahut söz sahibinin doğru sözlü veya yalancı biri oluşunun haberde doğruluk ölçütü olamayacağını belirtmektedir. Ona göre öncelikle kişinin hisleri ve ikinci olarak tabî ve fikrî realiteden önce sanatsal realiteye uyumluluk gelmektedir. Dolayısıyla sözde doğruluk veya yalanlık yalnızca söyleyene veya realiteye ya da yalnızca dinleyiciye bağımlı olmayıp üçünü aynı anda gerektirmektedir.⁵⁸ Cum‘a’nın son sorusu çok önemli olmakla birlikte diğer soruları kanaatimize göre konuyla ilgisizdir. Çünkü belâgat uzmanları bir kişiyi sürekli taşıdığı bir nitelik olması bakımından doğru sözlü veya yalancı olarak nitelememekte, yalnızca söyledikleri herhangi bir söz açısından değerlendirmektedirler.

Yerine ve mâkamına göre söz söyleme sanatı olan ve sözdeki edebî güzelliği esas inceleme konusu edinen Belâgat ilminin berraklığının Nazzâm ve Câhız’ın esasen Kelâm ilmine dâir olan görüşleriyle bulandırılmasına hayret eden ve bu görüşlerin belâgatla uzaktan yakından alâkası olmadığını düşünen araştırmacılar da vardır. Nitekim çağdaş belâgat uzmanlarından Abdülazîz Kalkîle’ye göre, haberin tanımındaki لَدَاتِهِ kaydı, haber ve söyleyeni arasındaki bağı, söyleyen kim olursa olsun kesmektedir. Bu kayıt, ayrıca, haberde dış dünyaya uyumluluk aranmamasını gerektirmektedir. Durum böyle olunca, söz sahibinin inancı ve zekâ durumu ne olursa olsun, söylediği haberin değerlendirilmesinde etkisi yoktur. Belâgat araştırmalarındaki geliş güzel tavırlar ve söylenenleri papağan gibi tekrarlama zaâfiyeti böyle bir sonucu beraberinde getirmiştir.⁵⁹

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, söze öncelikle, haberin ve dolayısıyla doğru bilgiyi tespit etmemizi sağlayan ölçütün ne olduğu meselesinin, bilgi felsefesinin (Epistemoloji) henüz sonuca varılamamış temel konularından biri olduğunu

⁵⁷ Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 30.

⁵⁸ Cum‘a, *a.g.e.*, s. 30-31.

⁵⁹ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istılâhiyye*, s. 128.

belirterek başlamamız gerekir. Cumhur, haberin doğruluğunu realiteye uyumlulukta arayan görüşüyle, esasında, bu alanda geniş bir şekilde tartışılan, en yaygın görüş konumunda bulunan ve kökleri Aristoteles'e kadar uzanan "Mutâbakat-Uygunluk" teorisini seçmişlerdir. Hâkim bu görüşün yanı sıra, doğru bilginin ölçütünü başka yerlerde arayan "Tutarlılık", "Tümel uzlaşım", "Apaçıklık" ve "Yararlılık" gibi teoriler de bulunmaktadır. Bu teorilerin her biri farklı açılardan eleştirilmekte ve bu konudaki arayışların devam ettiği görülmektedir. Bu farklılıkları burada anmamızın sebebi, belâgat sahasının kesinlikle dışında kalan bilgi felsefesi konularını tartışmak değil, cumhurun seçtiği Mutâbakat teorisinin Epistemoloji alanında durduğu yeri göstererek daha iyi anlamaya çalışmaktır.⁶⁰

5. Sadece Doğru veya Sadece Yalan Olan Haberlerin Durumu

Haberin doğru veya yalan olarak nitelenebilmesi, özellikle Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin ve Hz. Peygamberin hadislerinin durumunun sorgulanmasına yol açmıştır. Hiçbir Müslümanın bu iki ana kaynaktan gelen haberlerin yalan olmakla nitelenmesini kabullenemeyeceği malumdur. Doğru sözlü olduğuna kesin inanılan kimselerin haberleri ve "Gök üstümüzde, yer altımızdadır" türünden bedîh gerçeklikler de aynı kategoride değerlendirilebilir. Çünkü bu sözlerin yalana ihtimâli yoktur. Müseylime gibi peygamberlik iddiasında bulunanların iddiaları ise, yukarıdakilerin aksine, doğru olma ihtimali bulunmayan yalan sözlerdir. Bu durumda haberi doğru ve yalana ihtimâli olan söz şeklinde tanımlamak ne kadar doğru olur?⁶¹

Haberin tanımındaki bu açmaz, tanıma ilâve edilen لَدَاتِهِ "salt kendi mâhiyeti açısından" ifadesi ile giderilmiştir. Buna göre doğruluk ve yalanlığın tespiti, haberin söyleyeni değil, bizzat kendisi dikkate alınarak ortaya konulacaktır. Bu açıdan bakınca, Kurân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadislerinin bizzat kendi mâhiyetleri açısından doğru ve yalana muhtemel olsalar bile söyleyenleri dikkate alındığında tartışmasız doğru sözler olduğu hususu açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır. Müseylime vb. yalancıların "Ben peygamberim" şeklindeki iddiaları ise ifadenin kendisi açısından

⁶⁰ Nitekim yaygın görüş olmasına rağmen Mutâbakat teorisinin de Epistemoloji'de bazı eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. "Düşünme ile gerçeklik aynı cinsten iki varlık mıdır?" ki birbirlerine tekâbül etsin, örtüşsün veya uygun olsun? İki farklı şey nasıl birbirine uygun olur? Diğer taraftan biz bu uyuşmayı tam olarak bilemeyiz; çünkü uyuşmayı sağlayan şeyin ne olduğunu bilmiyoruz. Acaba uyuşmayı bir yüce varlık mı sağlıyor? Yoksa kendiliğinden olan bir şey midir? Bu sorulara ancak inanç yoluyla yanıt verebiliriz; bu ise bilginin doğruluğunu göstermez. Mutâbakat teorisi ve diğer teoriler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, 3. Basım, Bursa 2009, s. 64-75.

⁶¹ Besyûnî, 'İlmü'l-me'ânî, s. 23-24; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 44; Fadl Abbâs, *el-Belâğâ*, I, 103.

doğru veya yalan olma potansiyeline sahip olmakla beraber söyleyeni açısından bakılınca kesin bir şekilde yalan olmaktadır. Sonuç olarak belâgatçılar, haberin tarifindeki لِدَاتِهِ ifadesinin, haberi değerlendirirken söyleyenin değil bizzat haberin kendisinin ölçü olduğunu gösterdiğine, Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîfler gibi, karîne ve işâretlerin doğruluğunu belirlediği haber türlerinin bu gözle değerlendirilmesi gereğine işaret etmişlerdir.⁶²

Çağdaş belâgatçılardan Kalkîle, meseleyi bir adım daha ileri taşıyarak tanımda geçen لِدَاتِهِ kaydının, haber sahibinin yanı sıra dış dünyaya uyumluluk hususunu da dışarıda bıraktığını ileri sürmüştür. Ona göre haberi tanımlarken dış dünyaya uyumluluk göz önünde bulundurulduğunda bedîhî gerçeklik olarak herkes tarafından bilinen ve bu nedenle sadece doğruya veya sadece yalana ihtimâli bulunan bazı haberlerin varlığı problem teşkil edecektir. Örneğin أَبُؤْكْبُرٍ مِنَ الْإِبْنِ “Baba oğuldan daha büyüktür” ve الشَّمْسُ تَطْلُعُ نَهَارًا “Güneş gündüz doğar” gibi cümlelerin yalana ihtimali yoktur. Bu cümlelerin aksi olan ابْنُؤْكْبُرٍ مِنَ الْأَبِ “Oğul babadan büyüktür” ve الشَّمْسُ تَطْلُعُ لَيْلًا “Güneş gece doğar” gibi sözlerin ise doğruya ihtimâli yoktur. Dolayısıyla haberde dış dünyaya uyumluluk da aramamak gerekir.⁶³ Netice itibarıyla, haberin doğru veya yalan oluşu salt kendi mâhiyeti açısından olup söyleyeni dikkate alınmamaktadır. Böylece söz sahibi dikkate alındığında sadece doğru veya sadece yalan olan sözlerle ilgili problem ortadan kalkmış olmaktadır.

6. Geleceğe Dair Haberlerin Durumu

Haberin doğru ve yalanlığının cumhur tarafından, onun realiteyle uyumu veya uyumsuzluğuna göre belirlenmiş olması, gelecek zaman anlamı taşıyan ifadelerin konumunun ne olacağı problemini de gündeme getirmiştir. Zira bu tür ifadeler zâhiren haber görünümünde olmalarına rağmen konuşma anında uyumlu oldukları veya olmadıkları bir realitenin varlığı söz konusu değildir. Mesela زَيْدٌ سَيَقُومُ “Zeyd kalkacak” sözünün telâffuz edildiği anda realitede bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla bu sözün doğru

⁶² Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 105; Fadl Abbâs, a.g.e., I, 103; Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 55 (1 no.lu dipnot); Besyûnî, a.g.e., s. 24; Drâz, el-Esâlîbü’l-inşâiyye, s. 7; İmîl Bedî, Mevsû’atü ‘ulûmi’l-luğa, V, 323.

⁶³ Kalkîle, el-Belâğatü’l-istılâhiyye, s. 126-127.

veya yalan olmakla nitelenmemesi ve varlığını telâffuzundan sonra elde ettiği için inşâ kategorisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.⁶⁴

Belâgatçılar bu zâhirî görünüme rağmen inşâî ifadeler ile gelecek zaman anlamı taşıyan haber cümleleri arasında farklılık bulunduğunu belirtmişlerdir. İnşâî cümlelerin aksine gelecek zaman anlamı taşıyan ifadeler doğru veya yalan olmakla nitelenebilmektedir. Nitekim Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) Kur'ân'da ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾ “Eğer (dünyaya) geri gönderilseler yine kendilerine yasak edilen şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancıdırlar”⁶⁵ buyrularak geleceğe matuf bir olgunun yalan olmakla nitelendiğini belirtmiştir.⁶⁶ Çünkü burada inkârcıların dünyaya geri dönme durumlarından bahsedilmekte ve bu dönüş gerçekleşmediği hâlde onlar yalancı olmakla nitelenmektedirler.

Diğer yandan, inşâda, talep edilen şeyin meydana gelmemiş olması şart iken, haberde meydana gelmiş olması şart değildir. Başka bir deyişle, bir şeyden haber verilmesi için o şeyin hariçte mevcut olması gerekmez. Çünkü henüz gerçekleşmemiş veya gelecekte gerçekleşecek şeylerden de haber verilebilmekte, dolayısıyla haber verme, zamanın üç kategorisinde yani geçmiş, şimdi ve gelecekte olabilmektedir. Nisbetin üç zamanda gerçekleşmesinde ilk bakışta inşâ ile geleceğe ait haberdeki nisbet arasında bir karışma ortaya çıkmaktadır. Fakat inşâda kelâmın mutâbakatının kastedildiği bir realite yoktur. Mesela *kalk* sözünde olduğu gibi kelâm hârici kendisi var kılmaktadır. Nisbetin zihnî bir durum olması ise buna zarar vermez. Çünkü kalkmanın realitede Zeyd için meydana gelmesi ile kalkmanın Zeyd için meydana gelişinin realitede gerçekleşmiş olması birbirinden farklıdır. Zihnî idrâkine dikkate almadığımızda kalkmanın Zeyd için meydana geldiğini biliriz. Nitekim Teftâzânî'ye göre hâricî nisbetin varlığının anlamı budur.⁶⁷ Netice itibarıyla gelecek zaman bildiren sözlerin inşâî değil ihbârî bir karakterde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

⁶⁴ Sübkî, 'Arûsu'l-efrâh, I, 104. Hasan Çelebî, bu durumda geleceğe dair haberlerin inşâî söz değil yalan haber konumuna düşeceğini belirtmektedir. Haberin üç zamanı (geçmiş, şimdi ve gelecek) içine aldığı belirtilmesi bu problemi ortadan kaldırmaktadır. Bkz. Hasan Çelebî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 158.

⁶⁵ En'âm 6/28.

⁶⁶ Sübkî, *a.g.e.*, I, 104.

⁶⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 142; Türker, *Cürcani'nin Tevil Anlayışı*, s. 160.

II. HABER CÜMLESİNİN KISIMLARI

Buraya kadar, haberin tanımı ile doğru ve yalan oluşunun keyfiyeti gibi dilin kelâmî-felsefî yönünün ön plana çıktığı konuları inceledik. Buradan itibaren haberin üslup ve anlam özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bilindiği gibi haber cümleleri temel olarak *fiil cümlesi* ve *isim cümlesi* olmak üzere iki kısımdır. Bu iki cümle türünün kendilerine özgü yapısal ve anlamsal özellikleri vardır. Söz sahibi, sözünü, muhatabın gönlünde daha etkili bir iz bırakmak için bu özellikleri dikkate alarak tanzim eder. Bu iki cümle tipinin temel anlamsal özelliklerini inceleyelim.

A. Fiil Cümlesi

Fiil, sıygası itibarıyla üç zamandan birini karîneye ihtiyaç duymaksızın gösteren kelimedir. Burada geçen zaman olgusu ise tabiatı itibarıyla yenilenme olgusunu gerektirmektedir. Böyle olunca fiil cümlesinin yenilenme ve zaman bildiren bir yapı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Fiil cümlesi zamanla bağlantılı fakat mübâlağa ve tekit ifade etmeyen bir ifade biçimidir. Örneğin basitçe *قَامَ زَيْدٌ* “Zeyd kalktı” denildiğinde herhangi bir mübâlağa ve tekit anlamı katmaksızın mutlak anlamda mâzî zamanlı bir kalkma eylemi dile getirilmiş olmaktadır. ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ “Süleyman’ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil ordusu toplandı; hepsi bir arada (onun tarafından) düzenli olarak sevk ediliyordu”⁶⁹ âyetinde de ordunun toplanışı mâzî fiille ve herhangi bir mübâlağa maksadı gütmeksizin ifade edilmiştir.⁷⁰

Mâzî fiille kurulmuş fiil cümlesi, nisbetin geçmiş zamanda gerçekleştiğini gösterir. Fakat aklî veya lâfzî karîne bulunması durumunda mâzî yüklü fiil cümlesi devamlılık anlamı taşır. Hatta Allah söz konusu olduğunda bu devamlılık, ezelden ebede uzanan çok geniş bir yelpazeyi içine alır. Sözgelimi Allah’ın zât ve sıfatlarından bahsedilirken kullanılan *كان* nâkıs fiili böyle bir anlam özelliğine sahiptir. Nitekim ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ “Şüphesiz Allah her şeyi işitendir, görendir”, ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا﴾ “Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir” ve ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ “Allah zengindir, övgüye layık olandır”⁷¹ gibi cümlelerde *كان*’nin, başlangıcı ve sonu olmayan

⁶⁸ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 66; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 137.

⁶⁹ Neml 27/17.

⁷⁰ Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 566.

⁷¹ Nisâ 4/58, 111, 131.

bir devamlılığı ifade ettiği bilinen bir husustur. Allah'ın ezelî ve ebedî oluşu bu cümlelere devamlılık anlamı kazandıran aklî karînedir. Mâzî fiil cümlesi bazen de lâfzî bir karîne sebebiyle devamlılık anlamı kazanır. Örneğin *إِنْتَاَجِ الْحُبُوبِ عَلَى* “Ülkemizin zenginliği tahıl üretimine dayanmaktadır. Ülkemiz eski zamanlardan bu yana tahıl üretmektedir” cümlesinde ülkenin tahıl üretimine devam ettiği anlatılmaktadır.⁷²

Muzâri fiil ise nahivcilere göre şimdiki zamana veya gelecek zamana delâlet eden bir yapıdır. Önüne *لَمْ* veya *لَمَّا* geldiğinde geçmiş zaman ifade eder. Tekit lâm'ı veya olumsuzluk *مَا*’sı ile birlikte kullanıldığında şimdiki zaman, *س* ve *سَوْفَ* ile kullanıldığında ise gelecek zaman anlamı taşır. Belâgatçılar ister isim cümlesi isterse fiil cümlesi olsun muzâri fiil içeren ve geçmiş veya gelecek zamana tahsis edilmemiş haber cümlelerinin sözün nisbetinde yenilenme anlamı içerdiğini belirtmişlerdir.⁷³ Mesela bir âyette *﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾* “Allah’tan başka size gökten ve yerden rızık vermekte olan bir yaratıcı var mı?”⁷⁴ denilmektedir. Burada isim değil de *﴿يَرْزُقُكُمْ﴾* “Size (sürekli) rızık veriyor” şeklinde muzâri fiil kullanılması, kuşkusuz cümleye rızık verme işinin her an yenilendiği anlamını katmakta ve bu hâliyle daha etkileyici bir üslup özelliği taşımaktadır.⁷⁵

B. İsim Cümlesi

Haberi fiil olmayan isim cümlesi yenilenme, devamlılık ve oluş söz konusu olmaksızın yalnızca olumlu veya olumsuz şekilde müsnedin müsnedün ileyhe nisbetini gösterir. İsim cümlelerinde aslanan, sözün söylendiği esnada var olan bir realiteyi dile getirmektir. Bu nisbetin devamlılık manasını taşıması murâd edildiğinde lâfzî veya aklî bazı karînelerden yararlanılarak arzu edilen mana elde edilir. Sözgelimi *اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* sözü aklî bir karîne gereği devamlılık ifade etmektedir. Çünkü âlemlerin rabbi olan bir zâtın devamlılığı olmalı ve ondan başka bir rab bulunmamalıdır. Bazen sözün övgü veya yergi makamında söylenişi gibi çeşitli karînelere dayalı olarak isim cümlesi “devam” anlamı kazanabilir. Nitekim Hz. Peygambere övgü bağlamında gelen *﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾* “Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”⁷⁶ âyetinde cümle, sübûtle

⁷² Meydânî, *el-Belâğatü'l-‘arabiyye*, I, 216.

⁷³ Meydânî, *a.g.e.*, I, 216-217.

⁷⁴ Fâtır 35/3.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 80.

⁷⁶ Kalem 68/4.

beraber devamlılık bildirmektedir. ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ “Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır; siz de onu düşman tanıyın”⁷⁷ âyetinde ise şeytanı yerme ve müminleri ondan gelecek tehlikelere karşı sakındırma maksadı gözetilmiştir. İsim cümlesi bu yergi ve sakındırmanın devamlılığını göstermektedir.⁷⁸

İsim cümleleri lâfzî veya aklî bir karîne bulunması durumunda, geçmiş veya gelecek zaman da ifade edebilmektedir. Mesela نُوحٌ رَسُولُ اللَّهِ “Nûh Allah’ın resûlüdür” cümlesinde aklî bir karîne sebebiyle geçmiş zamanın kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Nûh’un binlerce yıl önce vefat etmiş bir peygamber olduğu herkesçe bilinmektedir. Benzer şekilde الْجَنَّةُ دَارُ نَعِيمِ الْمُتَّقِينَ “Cennet takva sahiplerinin nimet yurdu” sözü gelecek zamanda gerçekleşecek bir olgudan bahsetmektedir. Zira bahsi geçen takva sahibi bu kimseler kıyamet kopup hesap görülmediği için henüz cennete girmiş değillerdir. Bu iki cümlenin bahsi geçen zamanlara delâletini lâfzî karîneler kullanmak sûretiyle sağlamak da mümkündür. Şöyle ki, aynı cümleler نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجَنَّةُ دَارُ نَعِيمِ الْمُتَّقِينَ “Nûh (a.s.) kendi döneminde Allah’ın resûlüydü” ve الْجَنَّةُ دَارُ نَعِيمِ الْمُتَّقِينَ بَعْدَ الْحِسَابِ وَفَضْلِ الْقَضَاءِ يَوْمَ الدِّينِ “Cennet, kıyamet günü hesap görülüp, hüküm verildikten sonra takva sahiplerinin yurdu olacaktır” şeklinde ifade edilebilir.⁷⁹

Belâgat uzmanları, hitâba isim cümlesiyle başlamanın özel bazı maksatlar taşıdığına dikkat çekmişlerdir. Örneğin Yahya b. Hamza el-‘Alevî (749/1348), kelâma isim cümlesiyle başlamanın iki anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Birincisi, fiili yalnızca ilgili fâilin gerçekleştirdiğini ve eylemin yalnızca ona has olduğunu göstermektir. Nitekim ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَى﴾ “Doğrusu güldüren de ağlatan da O’dur. Öldüren de dirilten de O’dur”⁸⁰ âyetine zamirle başlanması söze, öldürme, diriltme, ağlatma ve güldürmenin yalnızca Allah’a özgü olduğu anlamını katmaktadır. İkincisi, manayı dinleyicinin gönlünde şüphe bırakmayacak şekilde yerleştirmektir. Münâfıkların müminlere karşı tutumunu anlatan ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾ “(Münâfıklar) müminlerle karşılaştıkları vakit ‘Biz de iman ettik’ derler. (Kendilerini saptıran) şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘(İnanın ki) biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz’

⁷⁷ Fâtır 35/6.

⁷⁸ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 214; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 67; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 136.

⁷⁹ Meydânî, *a.g.e.*, I, 214

⁸⁰ Necm 53/43-44.

derler”⁸¹ âyetinde onların müminlere hitap ederken ﴿أَمَّا﴾ “İnandık” şeklinde fiil cümlesi kullanmalarına rağmen şeytanlarına hitaplarında ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ “(İnanın ki) biz sizinle beraberiz” diyerek sözlerine isim cümlesiyle başlamaları böyle bir anlam inceliği taşımaktadır.⁸² İsim cümlesi fiil cümlesinden daha güçlü bir anlatım özelliğine sahip olduğu için münâfıların şeytanlarına hitap ederken isim cümlesi tercih etmiş olmaları, gerçekte onların yanında oldukları psikolojisini yansıtmaktadır.

İsim cümlelerinde asıl kullanım, önce mübtedânın (müsnedün ileyh-mahkûmun ‘aleyh), akabinde de haberin (müsned-mahkûmun bih) gelmesidir. Muhatabımıza bir bildirimde bulunmak ve onu mübtedâ hakkında bilgilendirmek istediğimiz zaman bu sıralamayı esas alırız. Çünkü mübtedâ, hakkında yargıda bulunulan ve zihnen daha önce var olan unsurdur. Normal kullanım içerisinde önce mübtedânın sonra haberin gelmesinin arka planında bildirim eksenli genel bir mesajın yanı sıra muhatabın habere olan ilgisini çekme, mübtedânın devamlı hatırdâ ve gönüldâ olduğunu hissettirme, sevinci hızlandırma gibi başka edebî nüanslardan da bahsedilmektedir.⁸³ Mesela birine müjde getiren ve onunla bir şeyi paylaşmaya çalışan insan bu hâlini, sözden önce bedenle karşı tarafa hissettirir. Neşesi, gülümsemesi, çılgınlıkları ile beden dilini konuşturur. İşte beden dilinin bu tezâhürlerine paralel olarak sözün de sevinci ilk yansıtan kelimeyle başlaması sözkonusu psikolojik durumla bir paralellik arz etmektedir. Askerden gelen ağabeyini annesine müjdeleyen çocuğun بِالْأَلَّ جَاءَ مِنَ الْجَيْشِ “Bilâl geldi, askerden!” diye müsnedün ileyh ile söze başlaması bu kullanıma misal verilebilir. Çocuk sevincini annesine aktarırken en kestirmeden gitmek sûretiyle söz boyutunda müjdeye konu olan anahtar kelimeyi ilk sıraya almış ve böylece özü ile sözü arasında bir paralellik kurmuştur.⁸⁴

İsim cümlesinde müsnedin/yüklemin fiil veya isim formunda kullanımının tercih edilmesi söze önemli açılımlar kazandırır. Zira fiilin özellikle zikri ibâreye yenilenme (teceddüd) ve oluş (hudûs) anlamı katarken, ismin zikri sübût ve süreklilik manası yüklemektedir. Çünkü isim cümlesinde müsnedin/haberin hem fiil hem isim olma ihtimâli söz konusudur. Dolayısıyla haberin isim veya fiil şeklinde tayini söz

⁸¹ Bakara 2/14.

⁸² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 163; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 82; Alevî, Yahya b. Hamza, *et-Tırâzu’l-mütedammin li-esrâri’l-belâğa ve ‘ulûmi hakâiki’l-i‘câz*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 25; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye*, s. 485.

⁸³ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 112.

⁸⁴ Kaçar, *a.g.e.*, s. 161-162. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Kaçar, *a.g.e.*, s. 112-169.

sahibinin tercihine kalmıştır. Söz sahibi yenilenme ve oluş eksenli bir mana murad ediyorsa haberi fiil formunda; sübût ve süreklilik anlamını hedefliyorsa haberi isim formunda tercih etme hakkına sahiptir.⁸⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de bu ayırımı hassas bir şekilde dikkat edildiği görülmektedir. Nitekim ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ “Münâfıklar, Allah’ı (güya) aldatıyorlar. Oysa O, onları aldatandır (aldatmalarına mukâbele edendir)”⁸⁶ âyetinde, münâfıklar hakkında ﴿يُخَادِعُونَ﴾ “aldatıyorlar” şeklinde fiil formu, Allah hakkında ise ﴿خَادِعُهُمْ﴾ “onları aldatan” şeklinde isim formunun tercih edilmesi manaya önemli bir incelik katmaktadır. Şöyle ki, münâfıklar hakkında fiil formunun tercih edilmesi, onların söz konusu aldatma eylemine çokça başvurduklarını ve bunu devamlı bir sûrette icrâ ettiklerini ibâreye yansıtıken; Allah hakkında isim formunun kullanılması, münâfıkların başvurdukları aldatma eylemine karşı tavrının sâbit ve değişmez olduğunu, onların bu eylemlerinin kendisi tarafından hep aynı tepkiyle karşılanacağını ve sürekli aynı ceza ile cezalandırılacaklarını ibâreye yansıtmaktadır.⁸⁷

İkinci bir örnek olarak ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ “Köpekleri de girişte iki kolunu (ön ayaklarını) uzatmış vaziyettedir”⁸⁸ âyetini zikretmek mümkündür. Burada ﴿بَاسِطٌ﴾ şeklinde ismin tercih edilmesi siyâk-sibâkla birebir örtüşmüş ve Ashab-ı Kehf’in yanında bulunan köpeğin pozisyonunu âdeta tablolaştırmıştır. Onun ön ayaklarını uzatma hâlinin bir fotoğraf karesi gibi sâbit ve devamlılık arz eden bir hâl olduğunu satır aralarına taşımıştır. Şayet ibâre müsned fiil formunda ﴿وَكَلْبُهُمْ يَبْسُطُ ذِرَاعَيْهِ﴾ şeklinde ifade edilseydi, o zaman köpeğin söz konusu eyleminin değişkenlik arz ettiği ve hareket hâlinde bunu devamlı sûrette tekrarladığı anlaşılmış olurdu. Oysa isim formunun tercîhiyle ilâhî beyan, köpeğin, âdeta sahiplerini hazır kıta bekleyen bir nefer pozisyonunda dondurulduğunu ve yerinden kıpırdamaksızın üç yüz küsur yıl orada yattığını muciz bir şekilde ifade etmiştir.⁸⁹

⁸⁵ Cüneydî, *el-Belâğatü'l-ğaniyye*, s. 137; Halil İbrahim Kaçar, “Belâgat Açısından Eksiltisiz İfadelerin (Zikir Üslûbu) Anlam Boyutu” *M.Ü.İ.F.D.*, say. 22, İstanbul 2005, s. 74.

⁸⁶ Nisâ 4/142.

⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 80; Kaçar, “a.g.m.”, s. 75. Müfessirler kıyamet günü müminlerle beraber münâfıklara da bir nur verilip de tam sırata gelince münâfıkların nurunun söneceğini anlatan bir rivâyeti, Allah’ın onları aldatması olarak nakletmişlerdir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 567; Suyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 1424/2003, V, 81.

⁸⁸ Kehf 18/18.

⁸⁹ Râzî, *a.g.e.*, s. 80; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 609; Zağlûl, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 218; Merzûk, *Fî felsefeti'l-belâğa*, s. 199; Sâmerrâî, *el-Cümle ve aksâmuhâ*, s. 162; Kaçar, “a.g.m.”, s. 75. Haberin fiil cümlesi olarak geldiği isim cümleleri aynı zamanda hükmü pekiştirir. Bkz. Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 119-120.

III. HABERİN TEMEL MESAJLARI

Kelimeler birbirleriyle iletişime geçerek anlamlı cümleleri oluştururlar. Söz sahibi, bu cümleleri kurup muhatabına aktarmakla belirli bir maksat gözetir. Belâgat uzmanları söz sahibinin ruh hâlini ve durumunu dikkate alarak haberin temel iki mesajı bulunduğunu belirtmişlerdir. İlki ve temel olanı, muhatabı bilmediği bir konuda bilgilendirmektir ki, belâgatta buna *fâide-i haber* denmektedir. Haberin ikinci mesajı ise, konuşmacının, sözünü, muhatabın bildiği bir hususu kendisinin de bildiğini ona hissettirmek üzere söylemesidir. Bu maksada ise belâgatta *lâzım-ı fâide-i haber* adı verilmektedir.⁹⁰

A. Muhatabı Bilgilendirme (Fâide-i Haber)

Haber cümlesinin temel iki mesajından ilki ve daha öncelikli olanı muhatabı bilgilendirmektir. Belâgat kitaplarında *fâide-i haber* olarak isimlendirilen bu kavram “Sözün içerdği hükmü muhataba bildirmek” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu tür ifadelerde, konu hakkında herhangi bir bilgisi ve fikri olmadığı düşüncesinden hareketle muhatabın bilgilendirilmesi amaçlanmaktadır. Başkalarını bilgilendirme gayesi taşıdığı için her haber cümlesinin temel maksadı budur. Mesela ilk defa karşılaştığımız birine kendimizi takdim ederken adımızı, yaşımızı vs. söylememiz gibi, muhatabın bilgi sahibi olmadığı herhangi bir bağlamda ona sunulan her çeşit bilgi türü bu kapsama girmektedir.⁹¹ Haber cümlelerinde söz sahibi muhatabına bir şeyi ifade, muhatap da ondan o hükmü alıp istifade etmiş olur. Mesela زَيْدٌ عَلِيمٌ “Zeyd âlimdir” cümlesini ele alalım. Burada söz sahibi Zeyd isimli şahsın âlim olduğuna dair bir hükümde bulunmakta ve bu hükmü haber vermektedir. Muhatap da söz konusu hükmü edinmekte ve istifade etmektedir. İşte dinleyicinin kelâmdan istifade ettiği hükme, bu örnekte Zeyd’in âlim olduğu hükmüne *fâide-i haber*⁹² yani haberin faydası denmektedir. Elbette bu durumda muhatabın Zeyd’in âlim olduğunu bilmiyor olması gerekmektedir.⁹³

⁹⁰ Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, s. 36; Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 50; Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 56. Bazı modern belâgat kaynaklarında yalnızca *fâide-i haber* birincil maksat olarak zikredilmekte diğerleri ikincil maksat kabul edilmektedir. Bkz. Zennâd, el-Ezher, Dürûs fi’l-belâğati’l-‘arabiyye: Nahve ru’yetin cedîde, el-Merkezü’s-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1992, s. 100.

⁹¹ Kalkîle, el-Belâğatü’l-istilâhiyye, s. 139; Tabâne, Mu’cemu’l-belâğa, s. 526;

⁹² Fâide kelimesi sözlükte, ilim veya maldan istifade etmek anlamına gelmektedir. Sözden de bu şekilde bir istifade söz konusu olduğundan bu isimle anılmıştır. İsferyânî, Etval, I, 54-55.

⁹³ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 166; Teftâzânî, el-Mutavvel, s. 149.

Müminlere Ramazan ayının ayırıcı özelliklerini anlatan ve devamında orucu emreden ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ “*Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’ân’ın indirildiği aydır*”⁹⁴ âyetine dikkat edildiğinde, müminlere, daha önce bilgi sahibi olmadıkları bir konuda yeni bir hüküm bildirildiği görülecektir.⁹⁵ Yine, Hz. Peygamberin doğumu, vahyin ona kaç yaşındayken inmeye başladığı ve risâletin başlangıcından sonra Mekke ve Medine’de kaç yıl ikâmet ettiği konusunda hiçbir bilgisi bulunmayan bir muhataba söylenen وَلَدَ النَّبِيِّ عَامَ الْفِيلِ وَأَوْحِيَ إِلَيْهِ فِي سَنِ الْأَرْبَعِينَ وَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرًا “*H. Peygamber Fil vakası yılında doğdu, kırk yaşındayken ona vahiy indirildi. O, on üç yıl Mekke’de ve on yıl Medine’de ikâmet etti*” cümleleri, bu muhatabı, bilmediği bir konu hakkında bilgilendiren haber cümleleridir.⁹⁶

Derste öğrencilere aktarılan bilimsel, târihî gerçekler vb. aynı şekilde onları bilgilendirme amacı güttüklerinden fâide-i haber kapsamına dâhil olmaktadır. Mesela öğretmen tarafından öğrencilerine Muâviye b. Ebî Süfyân hakkında târihî bilgi olarak aktarılan şu cümleler tamamen konu hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmayan muhatapları yani öğrencileri bilgilendirme amacı taşımaktadır: “*Muâviye babasıyla beraber Mekke’nin fethi sırasında Müslüman oldu. H. Peygamberin vahiy kâtipliğini yaptı. H. Ömer döneminde dört yıl süreyle Şam valiliği görevinde bulundu...*”⁹⁷

Belâgat kaynaklarındaki ifadesiyle fâide-i haber, sözde var olan nisbetin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi şeklinde kendini gösterir. Söz sahibi tarafından nisbetin gerçekleşmiş olduğunun ifade edilmesi realitede de bu nisbetin gerçekleşmiş olmasını gerektirmez. Zira lâfızların manalarına delâleti vaz’î bir delâlet olup eserin müessire delâleti gibi delîlin medlûlü gerektirdiği aklî bir delâlet türü değildir. Basitçe *عليّ مسافرٌ* “*Ali yolcudur*” denildiğinde, Ali adına yolculuğun gerçekleştiğini gösteren bir haber cümlesi kurulmuş olur. Fakat böyle bir haber cümlesinin kurulmuş olması Ali’nin realitede de yolcu olmuş olmasını gerektirmez. Çünkü haberlerde her zaman için yalan ihtimâli söz konusu olabilmektedir. Ne var ki bu ihtimal lâfzın medlûlü olmayıp haberin delâletinin vaz’î oluşundan ve bunun da aksini mümkün kılabilmesinden doğan aklî bir

⁹⁴ Bakara 2/185.

⁹⁵ Besyûnî, ‘*İlmü’l-me’ânî*, s. 36-37.

⁹⁶ Cârim-Emîn, *el-Belâğatü’l-vâziha*, s. 175-177.

⁹⁷ Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 46-47.

ihtimaldir. Bu nedenledir ki “Haber dış dünyada mananın olumlu veya olumsuzluğuna delâlet etmez” denmiştir.⁹⁸

B. Muhatabın Bildiği Bir Şeyi Bildiğini Gösterme (Lâzım-ı Fâide-i Haber)

Haberin söyleniş maksadı her zaman muhatabı sözün ihtivâ ettiği hüküm ve yargı hakkında bilgilendirmek olmayabilir. Zira kimi zaman muhatabın bildirilen haberi -çoğunlukla bu haber kendisiyle ilgili olduğu için- zaten bildiği durumlar söz konusu olabilmektedir. Belâgatta *lâzım-ı fâide-i haber* denilen bu olgu, sözü söyleyen kimsenin, haberin ihtivâ ettiği hükmü bildiğini muhatabına bildirmesi anlamına gelmektedir. Muhatap burada yeni bir bilgi elde etmez. Öğrendiği tek şey söz sahibinin bu hükümden haberdar olduğudur. Mesela dün kardeşini ziyâret eden birine *أَنْتَ زُرْتَ أَخَاكَ أَمْسِ* “Dün kardeşini ziyâret etmişsin” denilmesi bu kabîldendir. Burada muhataba kardeşini ziyâret ettiği gerçeğinin konuşan tarafından da bilindiği iletilmiş olmaktadır. Sabahleyin hava alanında gördüğümüz ama onun bizi görmediği birine daha sonra *كُنْتَ فِي الْمَطَارِ صَبَاحَ الْيَوْمِ* “Sen bu sabah hava alanındaydın” dediğimizde aynı şekilde ona bu konudaki bilgimizi iletmış oluruz.⁹⁹

Hz. Nûh’un *﴿وَإِنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ﴾* “Senin vaadin ise elbette haktır”¹⁰⁰ sözü de bu durum Allah tarafından zaten bilindiği için lâzım-ı fâide-i haber olmaktadır.¹⁰¹ Lâzım-ı fâide-i haber, çoğu zaman övgü, yergi, ayıplama ve kınama gibi, kişinin yaptığı herhangi bir işin söz konusu olduğu bağlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre muhatap herhangi bir eylemde bulunmakta ve ardından başka biri gelip ona bu yaptığını haber vermektedir. Burada söz sahibinin maksadı muhatabını bilgilendirmek değil, yalnızca onun yaptıklarından kendisinin de haberdar olduğunu göstermektir.¹⁰²

Klasik kaynaklarda bu söz türüne neden fâide-i haberin lâzımı denildiği hususu şu şekilde açıklanmaktadır: Bir hüküm bildirildiğinde yani fâide-i haber söz konusu

⁹⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 149-150; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğâ*, s. 526-527.

⁹⁹ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 479; Tabâne, *a.g.e.*, s. 616; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstîlâhiyye*, s. 139. Sekkâkî buna ilginç sayılabilecek bir örnek olarak *فَدَحْنُفْتُ التَّوْرَةَ* “Tevrat’ı ezberlemişsin” cümlesini zikretmiş, Teftâzânî vb. âlimler de bunu aynen aktarmıştır. Tevrat’ı ezberlemek gibi İslâm kültürüne yabancı bir unsurun örnek olarak zikredilmesi, lâzım-ı fâide-i haberde ilginç bir boyutun bulunması gerektiğine dair bir ima olarak kabul edilebilir. Çünkü söz sahibinin, muhatabın bildiği bir şeyi kendisinin de bildiğini göstermek istemesinin özel bir psikolojik nedeni olmalıdır. Kanaatimizce bu örnekte muhatabın Tevrat’ı ezberlemiş olmasının, söz sahibi tarafından enteresan ve dikkate değer bulunduğu anlatılmak istenmektedir. Örnek için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 166; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 149; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 70.

¹⁰⁰ Hûd 11/45.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 84.

¹⁰² Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 48-49.

olduğunda bu, söz sahibinin aynı zamanda o hükmü bilmesini gerektirir. Yani aynı zamanda bir lâzım-ı fâide-i haber söz konusudur. Fakat söz sahibi muhatabın bildiği bir şeyi kendisinin de bildiğini ifade ettiğinde yani lâzım-ı fâide-i haber olan bir cümle kurduğunda ise bu durum, söylenen sözün aynı zamanda bir hüküm bildirmesini yani fâide-i haber olmasını gerektirmez. Kısaca söylemek gerekirse, her fâide-i haber aynı zamanda bir lâzım-ı fâide-i haberi bünyesinde barındırmaktadır. Fakat her lâzım-ı fâide-i haberin bir fâide-i haber ihtiva etmesi gerekmez. Bu nedenle ikincisi birincisinden ayrı düşünülemeyeceği için ona fâide-i haberin lâzımı denilmiştir.¹⁰³

C. Haberin Mecâzî Maksatları

Gerçek anlamda haberin amacı muhatabı bilgilendirmek, bir hükmün içeriğini ona aktarmaktır. Bununla birlikte haber cümleleri sözün bağlamı çerçevesinde bilgi aktarmanın ötesinde birtakım mecâzî maksatlar için kullanılmaktadır. Bu nedenle, muhatabı bilgilendirme görüntüsü altında sunulan bazı haber cümlelerinin gerçek amacı başka olabilir. Belâgat uzmanları haber cümlelerinin yukarıda zikredilen iki temel maksadının yanı sıra, bazen, sözün gelişinden anlaşılabilen ve sayıyla sınırlanamayacak kadar geniş başka maksatlar için kullanılabileceğini belirtmişlerdir.¹⁰⁴ Bu kullanımlar sözün bağlamından ve karînelerden yararlanılarak tespit edilir, söz sahibinin belâgatına ve muhatabın zekâsına dayanır. Bu anlamda subjektif bir olgu olduğundan kişiden kişiye değişebilme özelliğine de sahiptir. Kaynaklarda zikredilen başlıca maksatları örnekleriyle inceleyelim.

1. Zaafiyet Dile Getirme (إظهار الضعف)

Bir haber cümlesi kuran söz sahibi, bazen, muhatabına bilgi vermekten ziyâde ona, içinde bulunduğu fiziksel veya psikolojik durumun elverişsizliğini tasvîr etmek isteyebilir. Bu bağlamda kullanıldıklarında haber cümleleri zaâfiyet ve âcizlik itirafı amacını güder. Mesela oğlunun yardımıyla ata binen yaşlı bir babanın “Biz de yaşlandıık artık” demesi, bilgi verme maksadıyla söylenmiş bir söz olmayıp, babanın kendi fiziksel durumunun olumsuzluğunu tasvîr etmektedir. Benzer bir tablo içerisinde رَبِّ إِنِّي وَهَنَ

¹⁰³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 150; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 72. Teftâzânî, isim vermeden *Miftâhu'l-'ulûm* şârihlerinden Şîrâzî'nin: “Fâide-i haber, dinleyicinin haberdan hükmü öğrenmek sûretiyle, lâzım-ı fâide-i haber ise yine dinleyicinin, söz sahibinin ilgili hükmü bildiğini öğrenmek suretiyle istifade etmesidir” şeklindeki yorumunu Sekkâkî'den alıntılarla uzunca tartışmaktadır. Bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 150-151; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 72-73.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 149; Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 38; Matlûb-Basîr, *el-Belâğa ve't-tatbîk*, s. 118; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 109; Durmuş, “İhbar”, *DİA*, XXI, 528.

﴿الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ “Rabbim! Kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı. Ve ben, Rabbim, sana ettiğim dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım”¹⁰⁵ diyen Hz. Zekeriyyâ’nın amacı, Allah’a fiziksel durumu hakkında bilgi vermek değil, içinde bulunduğu zayıf ve âciz durumu anlatmaktır. Çünkü Allah onun sahip olduğu psikolojik ve fizyolojik vaziyeti zaten en iyi şekilde bilmektedir.¹⁰⁶ Tefsirlerde, kemiklerin zayıflamasının bedeninin zayıflığını anlatan bir kinâye üslûbu olduğu nakledilmektedir. Kemikler bedeni ayakta tutan temel ve en sağlam unsur olduklarından zayıflığı kemiklere isnâd etmekle Hz. Zekeriyyâ, fiziksel zaâfiyetinin en üst düzeyde olduğunu ifade etmiş olmaktadır.¹⁰⁷

Tâlût’un ordusunda bulunan ve onun kesin emrine rağmen nehirden su içen askerlerin, hissettikleri ağırlık sebebiyle savaşı göze alamamaları üzerine söyledikleri ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ “Bugün bizim Câlût’a ve askerlerine karşı koyacak hiç gücümüz yoktur”¹⁰⁸ şeklindeki sözleri, aynı şekilde zaâfiyet ve acziyet itirafı sadedinde dile getirilmiş bir açıklamadır.¹⁰⁹ Onların ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ diyerek ruh hâllerini cinsini nefyeden لَا kullanarak dile getirmeleri, takatsizliklerinin ve acziyetlerinin zirve noktada olduğunu göstermektedir.

Arap şiirinde de aynı anlam özelliğine sahip çeşitli kullanımlara sıklıkla rastlanabilmektedir. Emîr Abdullah b. Tâhir, şair Avf b. Mahlem el-Huzâî’ye (45/665) uğramış, birkaç kez selam vermesine rağmen kulağındaki problem sebebiyle şair onu duymamıştı. Sohbet esnasında da sürekli olarak emîrin ne söylediğini etrafındakilere sormak zorunda kalıyordu. Emîrin bu duruma iyice sıkıldığını gören şair, edebiyat dünyasında oldukça meşhur olan şu beytin de yer aldığı bir şiir söylemiştir.

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبَلَغَتْهَا فَذْ أَخْرَجْتَ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ

“Kuşkusuz seksenli yaşlar -ki sen de ulaştırılasın-- kulağımı tercümana muhtaç eyledi.” (Serî’)¹¹⁰ Şair burada, seksenli yaşlara ulaşması sebebiyle yaşadığı fiziksel zaâfiyet ve çöküşün işitme sistemine yönelik derin etkisini izhâr etmektedir.

¹⁰⁵ Meryem 19/4.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 148; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 40; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 64; Kerîme Mahmûd, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 40; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 56; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 401.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 4; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVI, 64; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, II, 217.

¹⁰⁸ Bakara 2/249.

¹⁰⁹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 111.

¹¹⁰ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 480; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 60; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 111; İmîl Bedî, *Mevsû‘atü ‘ulûmi’l-luğa*, V, 330. Şiirdeki وَبَلَغَتْهَا “Sen de ulaştırılasın” ifadesi mütekellim sıygasıyla da okunmuştur. Çoğunluğun tercihi olan muhatap sıygasıyla okunduğunda dua anlamlı bir ara cümle olan bu ifade mütekellim kipiyle “ki ben o yaşlara ulaştırılmış bulunuyorum” şeklinde bir anlam kazanmaktadır.

2. Üzüntü (التحسر)

Söz sahibi haber cümlesini bazen bir üzüntüsünü dile getirmek maksadıyla kullanır. Örneğin sınavda iyi puan alamayan bir öğrencinin “*Dersi geçemedim!*” demesi onun, başarısızlığından duyduğu üzüntüsünü göstermektedir. Karnındaki çocuğu Beyt-i Makdis’e hizmet etmesi için adayan İmrân’ın hanımı Hanne bt. Fâkûza, erkek çocuk beklerken kız çocuğu dünyaya getirmesinden duyduğu üzüntüyü ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ “*Rabbim! Ben onu (ne yazık ki) kız doğurdum!*”¹¹¹ diyerek bir haber cümlesiyle dile getirmiştir. Çünkü beklentinin aksinin gerçekleşmesi kişiyi üzüntüye sevk edecek bir durumdur. Sözün devamında ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ “*Ve erkek, kız gibi değildir*” demiş olması da duyduğu üzüntüyü gösteren bir diğer boyuttur.¹¹²

Burada haberin muhataba bilgilendirme amaçlı (fâide-i haber) kullanılmadığı açıktır. Zira hiçbir şey Allah’ın bilgisi dışında değildir. Nitekim Allah Teâlâ bu sözün devamında ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ “*Allah onun ne doğurduğunu bilirken*” buyurmuştur. Zemahşerî (538/1143) bu ifadenin, Hz. Meryem’in annesinin durumunu yüceltme ve kendisine verilen konusunda bilmediği bazı hususlar olduğuna dikkat çekme maksadı taşıdığını belirtmiştir. Ayrıca başka bir kıraatte ﴿وَضَعْتَ﴾ şeklinde muhatap kipiyle okunduğunu, bunun da Hz. Meryem’in annesini teselli etme anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹³ Böyle olunca, Hanne’nin bu sözünün bir üzüntü ifadesi olduğu hususu daha bir netlik kazanmaktadır.

Haber cümleleri, çok sevilen birinin kaybedildiği bağlamlarda, söz sahibinin, kaybettiği bu kişiye yönelik duygularını yansıtmak maksadıyla dile getirildiğinde ve özellikle de ölümlerin ardından yakılan ağıtlarda kullanıldığında üzüntü anlamı ifade etmektedir. Oğlunu kaybeden bir bedevînin, evladını kaybetmekten duyduğu derin üzüntüyü dile getirdiği şu mersiyesi, bu kullanımın edebî açıdan güzel ve etkileyici bir örneğini teşkil etmektedir.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/36.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 350; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 148; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel* s. 91; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 40; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, III, 233. Hafâcî, *Şerhu’l-İzâh*, I, 65 (2 no.lu dipnot); Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 56; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 163. Bazı belâgatçılara göre haber ifade eden bir söz başka maksatla kullanıldığında âlaka benzerlikse isti’are değilse mecâz-ı mürsel olur. Bu âyetin ikinci kısma yani mecâz-ı mürsel başlığına dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bir kişinin beklentisinin aksi yönde gelişen bir durumdan bahsetmesi üzüntü gerektiren bir durum olduğundan burada melzûm zikredilmiş lâzım kastedilmiştir. Hasan Çelebî, *Hâşîye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 169; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 70.

¹¹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 350. Bazı kıraatlerde ise fiil mütekellim sıygasıyla okunarak söz Hanne’ye ait kılınmıştır. Bu durumda hitaptan gâibe geçmek sûretiyle iltifât sanatının icrâ edildiğine işaret eden İbn Âşûr, bunun, haberin üzüntü anlamında kullanıldığını gösteren lâfzî bir karîne olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr, *a.g.e.*, III, 233.

لَمَّا دَعَوْتُ الصَّبْرَ بَعْدَكَ وَالْأَسَى أَجَابَ الْأَسَى طَوْعًا وَلَمْ يُجِبِ الصَّبْرُ

“Sen (in ölümün)den sonra (yavrum) sabır ve kederi davet ettiğimde; keder hay hay diyerek derhal icâbet etti de sabır hiç oralı olmadı bile!” (Kâmil)¹¹⁴

3. Vaaz ve Nasihat (الوعظ والنصيحة)

Haber cümleleri muhatabın çeşitli arzu veya korkularını harekete geçirerek ona belli konularda nasihatta bulunma ve yol gösterme maksadıyla da kullanılabilir. Bu durumda muhataplar çoğu zaman gafletleri sebebiyle konu hakkında bilgi sahibi değillermiş gibi düşünülmekte ve böylece onlara bir hatırlatmada bulunma gayesi güdülmektedir. Örneğin “İnsanlar güvenilir tüccarlardan alışveriş ederler” dendiğinde, muhataplara, ticâretlerinde doğru ve güvenilir olmaları nasihat edilmektedir.¹¹⁵

Kur’ân da yeri geldikçe insanlara çeşitli vaaz ve nasihatlerde bulunmaktadır. Nitekim ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ “Her canlı ölümü tadacaktır”¹¹⁶ âyetinde muhataba ölüm hakkında bilgi verilmemiş, ona ölüm hatırlatılarak gereğini yerine getirmesi konusunda vaaz ve nasihatta bulunulmuştur.¹¹⁷ Sözün devamında kıyamet günü herkesin yaptığının karşılığını göreceği, cehennemden kurtulup cennete girenlerin kazançlı çıkacağı ve dünya hayatının aldatıcı bir oyun eğlence olduğu belirtilerek muhataba bunun idrâkinde olması nasihat edilmektedir. Uhud savaşında yaşananlar sebebiyle münâfıkların bir nevi sevinç gösterisinde bulunmaları üzerine inen bu âyet aynı zamanda inananları teselli etme amacı gütmektedir.¹¹⁸ Aynı temayı işleyen ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır”¹¹⁹ âyeti de vaaz ve nasihat üslûbu taşımaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm, peygamberlerin, kavimleriyle olan mücâdelelerine ve onları doğru yola ulaştırmak için sarfettikleri yoğun gayrete ısrarla dikkat çekmektedir. Bu bağlamda pek çok âyet, peygamberlerin kavimlerine ettiği nasihatleri nakletmekte ve bu nasihatlerden bazılarının haber formatında olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Nûh, ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ “Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda etmez. (Çünkü) O sizin rabbinizdir. Ve (nihâyet) O’na döndürüleceksiniz”¹²⁰ diyerek, davetine

¹¹⁴ Matlûb-Basîr, *el-Belâğa ve’t-tatbîk*, s. 118; İmîl Bedî, *Mevsû‘atü ‘ulûmi’l-luğa*, V, 330.

¹¹⁵ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 185

¹¹⁶ Âl-i İmran 3/185.

¹¹⁷ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 112.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 187.

¹¹⁹ İmîl Bedî, *a.g.e.*, V, 325.

¹²⁰ Hûd 11/34.

icâbet etmekten ısrarla kaçınan ve uyarılarından yüz çeviren kavmine biraz da tehdit içerikli olarak nasihatte bulunmuştur. Tehditkâr bir üslup kullanması, kavminin iman etmesi konusundaki aşırı hırsının bir sonucu olarak görülmelidir.¹²¹

Peygamberimizden ise insanlara şu şekilde nasihat etmesi istenmiştir: ﴿وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ “Ve (bu kitap) Rabbinizden mağfiret dilemeniz, sonra da ona tevbe etmeniz için (indirildi. Eğer emrolunanları yaparsanız) Allah sizi, tayin edilmiş bir süreye kadar güzel bir şekilde yaşatır, fazlasını yapan herkese de iyiliğinin karşılığını verir. Eğer yüz çevirirseniz, ben sizin başınıza gelecek büyük bir günün azabından korkarım.”¹²² Son cümleinin ﴿فَإِنِّي﴾ şeklinde “inne” ile tekit yapılması ve zamir kullanmak sûretiyle isim cümlesinin tercih edilmesi nasihatın sürekliliğini vurgulamaktadır. Onlara kötülük dokunmasından duyulan korkunun ﴿أَخَافُ﴾ şeklinde fiil cümlesi olarak getirilmesi, Hz. Peygamberin onlara şefkatinden kaynaklanan korkusunun sürekli yenilenmekte olduğunu gösterir. Ayrıca ﴿عَلَيْكُمْ﴾ câr-mecrûrunun takdîm edilmiş olması da peygamberimizin muhataplarının davete icâbet etmelerini sağlamadaki fevkalâde hırs ve iştiyâkını göstermektedir.¹²³

Nasihat üslûbuna zühd şiirlerinde yoğun bir şekilde rastlanmaktadır. Örneğin meşhur zühd şairi Ebu'l-Atâhiye (211/826) vaaz ve sohbetlerde yaygın bir şekilde kullanılan şu beytinde, muhataplarını gençlik, boş vakit ve zenginliğin tehlikelerine karşı uyarak nasihatla bulunmaktadır.

إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجِدَّةَ مَفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَيُّ مَفْسَدَةٍ

“Şüphesiz gençlik, boş vakit ve zenginlik, kişiyi her türlü fesâda götüren fesat noktalarıdır.” (Recez)¹²⁴

4. Sebep Bildirme (التعليل)

Haber cümlesi daha öncesinde geçen bir ifadenin sebebini bildirme maksadıyla kullanılmış olabilir. Nitekim müminleri yanından kovmasını isteyen kavminin teklifini ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ “Ben inananları kovacak değilim; çünkü onlar rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi bilgisizce davranan bir

¹²¹ Safhâ, Dahîlullâh b. Muhammed, *Sûretü Hûd ‘aleyhisselâm: Dirâsetün li-hasâisi nazmihâ ve esrârihi’l-belâgiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke 1413/1993, s. 43.

¹²² Hûd 11/3.

¹²³ Safhâ, a.g.t., s. 43.

¹²⁴ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 112.

topluluk olarak görüyorum”¹²⁵ diyerek reddeden Hz. Nûh’un sözünde böyle bir kullanım göze çarpmaktadır. O, ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدٍ﴾ “Ben iman edenleri kovacak değilim” diyerek kavminin talebini güçlü bir üslupla geri çevirmiştir. Sözün devamında geçen ﴿إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ “Çünkü onlar rablerine kavuşacaklardır” ifadesi ise, öncesinde geçen ibârenin sebebini açıklayan bir haber cümlesidir. Hz. Nûh’un “inne” ve “isim cümlesi” gibi tekit edici iki unsur kullanması da, kendisine tâbi olan müminleri koruma konusundaki azim ve kararlılığını göstermektedir.¹²⁶

Hz. Şuayb’ın tartıda hile yapan kavmine yönelik sözlerinde de benzer bir üslup özelliğine rastlanmaktadır. Bu sahne, ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾ “Medyen’e de kardeşleri Şuayb’ı (gönderdik). Dedi ki: Kavmim! Allah’a kulluk edin! Sizin için ondan başka ilah yoktur. Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın. Zira ben sizi hayır ve (bolluk) içinde görüyorum”¹²⁷ şeklinde anlatılmaktadır. Onun ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾ “Zira ben sizi hayır ve (bolluk) içinde görüyorum” sözü daha önceki açıklamasının gerekçesini ortaya koymaktadır. Yani, siz zaten bolluk içerisinde yaşayan bir kavimsiniz, tartıda hile yapmaya ihtiyacınız yok, demek istemektedir.¹²⁸

Olağanüstü bir durumun söz konusu edildiği bağlamlarda haber, yadırgayıcı (inkârî) bir sebep bildirme maksadı taşımaktadır. Bir çocuk müjdesi alan Hz. İbrâhim’in hanımının, yaşlılıkları sebebiyle olağanüstü gördüğü bu duruma gösterdiği tepkide bunun bir örneğini görmek mümkündür. Kur’ân-ı Kerîm onun bu tepkisini ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَاٰ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ “Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! dedi”¹²⁹ şeklinde aktarmaktadır. O, ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ sözünde “inne”, “isim cümlesi” ve “tekit lâmi” kullanarak konuyu yadırgama sebebini bildirmiş olmaktadır ki o da bahsedilen niteliklere sahip yaşlı bir çiftin çocuk sahibi olmasının şaşırmayı gerektiren olağanüstü bir durum olmasıdır.¹³⁰

¹²⁵ Hûd 11/29.

¹²⁶ Safhâ, Sûretü Hûd, s. 44.

¹²⁷ Hûd 11/84.

¹²⁸ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XII, 137; Safhâ, a.g.t., s. 45.

¹²⁹ Hûd 11/72.

¹³⁰ Safhâ, Sûretü Hûd, s. 44.

5. Dua (الدعاء)

Dua; astın üstten, küçüğün büyüktten, zayıfın güçlüden, yaratılanın yaratandan istekte bulunmasıdır. Ayrıca Allah’a karşı rağbet, niyaz, yalvarış, tazarru; Cenab-ı Hakk’tan hayır ve rahmet dilemek; Allah rızasını, hidâyet ve istikâmete muvaffakiyeti dilemek, yalvarmak; daha genel bir ifadeyle, bir işin olması için Allah’a yönelmek; talep edilen herhangi bir şeyi ondan istemek gibi anlamlara gelmektedir.¹³¹ Dua, bir nidâyı bünyesinde barındırdığı için esasında inşâî bir üsluptur. Fakat Arapçada dua üslûbu elde etmek için mâzî ve muzârî fiilden de yararlanılması, haber görünümlü bir cümlelerin dua için kullanılmasına imkân tanımış olmaktadır. Müberred (285/898) buna temas etmiş, عَفَرَ اللَّهُ لِرَيْدِ “Allah Zeyd’i bağışlasın” sözünün haber görünümlü bir dua cümlesi olduğunu belirtmiştir.¹³² Fâtiha sûresinde geçen ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ “Ancak sana kulluk eder ancak senden yardım isteriz”¹³³ ifadesinin de اَعِنَّا عَلَىٰ عِبَادَتِكَ “Sana kulluk etme konusunda bize yardım et” açılımında olduğu söylenmektedir.¹³⁴

Hiz. Nûh, kendisine inanmayan ve ısrarına rağmen gemiye binmemekte direnerek boğulan oğluyula ilgili durumunu Allah’a arz ederken haber cümlesini dua maksadıyla kullanmıştır. Onun bu duası Kur’ân’da ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ “Nûh Rabbine dua edip dedi ki: Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da âilemdendir. Senin vaadin ise elbette haktır. Sen hâkimler hâkimisin”¹³⁵ şeklinde anlatılmaktadır. Buradaki ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ “Şüphesiz oğlum da âilemdendir” ifadesi haber görünümünde olmasına rağmen dua anlamında ve “Rabbim, tufandan onu da kurtar” açılımındadır. Allah’ın vaaadinin hak ve O’nun hâkimler hâkimi olduğunu belirtmesi ise duanın kabul edilmesi için Allah’ın bu özelliğini vesile kılma amacına yöneliktir. Nidâ edâtını hazfetmesi ve pek çok tekit unsurunu bir arada kullanması da duayı güçlendiren diğer unsurlardır.¹³⁶

Dilde yaygın bir biçimde kullanılan bu üslup özelliğine Hiz. Peygamberin hadislerinde de sıklıkla rastlanmaktadır. Nitekim Cebrâil’in nazar değmesine karşı Hiz.

¹³¹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akran*, I, 441; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 229.

¹³² Müberred, *el-Muktedab*, III, 273; IV, 175.

¹³³ Fâtiha 1/5.

¹³⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa*, s. 185; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 481; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 558; Bolelli, *Belâgat*, s. 202.

¹³⁵ Hûd 11/45.

¹³⁶ Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 47. Sözün geçtiği bağlam, tufan bitip de gemi karaya oturduktan sonra söylenmiş olmasını gerektirmektedir. İbn Âşûr’un belirttiğine göre Hiz. Nûh, oğlunun dünyada kurtuluşundan ümidini kesmiş, fakat babalık şefkatiyle hiç değilse âhirette kurtulması emeliyle dua etmiştir. Âyet hakkında başka tevillerde yapılmaktadır. İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 83-84.

بِسْمِ اللَّهِ أَزْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ وَمِنْ شَرِّ كُلِّ حَاسِدٍ وَنَفْسٍ اللَّهُ يَشْفِيكَ بِسْمِ اللَّهِ Peygambere: *Allah’ın adıyla sana rukye yapıyorum (okuyup üflüyorum). Sana eziyet veren her şeyin şerrine, her hasetçinin kem gözüne veya her nefsin şerrine karşı Allah sana şifalar versin! Allah’ın adıyla sana rukye yapıyorum*¹³⁷ şeklinde bir dua öğrettiği rivâyet edilmektedir. Bu cümlelerde haber dua maksadıyla kullanılmıştır.¹³⁸ Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber: رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَصَلَّى ثُمَّ انْقَضَ أَمْرُأَتُهُ فَصَلَّتْ فَإِنْ أَبَتْ نَضَحَ فِي وَجْهِهَا الْمَاءَ “Geceleyin kalkıp namaz kılan, hanımını da kaldıran, kalkmazsa yüzüne su serpererek uyandıran kimseye Allah merhamet etsin”¹³⁹ buyurmuş, hadisteki رَحِمَ mâzî fiiline dua anlamı yüklemiştir. Hadisin devamında peygamberimiz aynı duayı eşini sabah namazına kaldıran hanımlar için de tekrarlamıştır.¹⁴⁰

Arap edebiyatında ahlakî olmayan temalar yer aldığı gibi dinî duyguları işleyen edebiyatçı ve şairlerin bulunduğu da bilinmektedir. Özellikle zühd şairi olarak tanınan şairlerin şiirlerinde, pişmanlık ve günahlara tevbe sebebiyle dua üslûbunun çokça kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bir şair, sayısız gördüğü günahlarına karşı Allah’a şu şekilde dua etmekte ve O’ndan kendisini bağışlamasını dilemektedir.

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ

“Sayamadığım kadar çok günahlarımı kulların rabbi Allah’ın bağışlamasını diliyorum. Yöneliş O’nadır ve amel O’nun için yapılır.” (Basît)¹⁴¹

6. Azarlama (التوبيخ)

Haber cümleleri yerine göre muhatabı azarlama maksadı taşımaktadır. Mesela, haddi aşan birine لَقَدْ جَاوَزْتَ حَدَّ الْأَعْتِدَالِ “İtidal sınırını aştın” diyen birinin bu sözünü muhatabını azarlamak için söylediği açıktır.¹⁴² Namaz kılmayan birine مِنَ الصَّلَاةِ رُكْنٌ مِنْ “Namaz İslâm’ın şartlarından biridir” demek; bir bilgi vermekten ziyâde onu böyle önemli bir ibadeti aksattığı için azarlamayı hedeflemektedir.¹⁴³ Çevresine düşmanlık besleyen birine söylenen مِنْ حَفَرٍ حُمْرَةً لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ وَقَعَ فِيهَا “Kim mümin

¹³⁷ Buhârî, Tıb 38; Müslim, Selam 40; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr, *Câmi’u’s-sağîr fî ehâdîsi’l-beşîr en-nezîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, III, 110.

¹³⁸ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcîlârifin b. Ali, *Feyzü’l-kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, (thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1418/1998, III, 69; Zencîr, Muhammed Rif’at Ahmed, “Mesâilü ‘ilmi’l-me’ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr Şerhi Câmi’i’s-sağîr li’l-Münâvî”, Mecelletü Câmi’ati Ümmi’l-kurâ li-ulûmî’s-ş-şerî’ati ve’l-luğati’l-‘arabiyye ve adâbihâ, c. 15, sy. 27, s. 810.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, Tatavvu 18; Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, IV, 25-26.

¹⁴⁰ Münâvî, a.g.e., IV, 25; Zencîr, “a.g.m.”, s. 810-811.

¹⁴¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi’l-luğa*, s. 185; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 64.

¹⁴² Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 710-711.

¹⁴³ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istîlâhiyye*, s. 142; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtü’l-belâğhiyye*, s. 481.

kardeşine kuyu kazarsa, oraya kendisi düşer” ifadesi, onu beslediği düşmanlık hisleri sebebiyle azarlamayı¹⁴⁴ ve bu vesileyle sözü edilen kötü davranışından vazgeçirmeyi hedeflemektedir. Sözlü kullanımlarda vurgu ve jest-mimikler, yazılı metinlerde ise konu bütünlüğü ile muhtelif noktalama ve ünlem işaretleri bu anlamı daha belirgin kılacak diğer noktalar olacaktır.

Haber cümlelerinin azarlama anlamı taşıdığı kullanımlara Kur’ân’da da sıklıkla rastlanmaktadır. ﴿يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ﴿يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ “Münâfıklar onlara: Biz sizinle beraber değil miydik? diye seslenirler. (Müminler de) derler ki: Evet ama siz kendi başınızı belaya soktunuz; fırsat beklediniz; şüpheyi düştünüz ve kuruntular sizi aldattı. O çok aldatan (şeytan) sizi, Allah hakkında bile aldattı. Nihâyet Allah’ın emri gelip çattı!”¹⁴⁵ âyetinde, müminlerin ahirette kendilerinden yardım talep eden münâfıklara verdikleri azarlayıcı cevap nakledilmektedir.¹⁴⁶ Bir başka âyette ise mümin erkeklere, iddet beklemekte olan kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerini üstü kapalı biçimde anlatmalarında veya onu içlerinde saklamalarında bir günah olmadığı belirtilmiş ve ardından ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾ “Allah bilir ki siz onları anacaksınız”¹⁴⁷ denmiştir. Zemahşerî (538/1143), bu âyetin azarlama ifade eden bir tarafı olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁸

7. Şefkat ve Merhamet Dileme (الإسترحام والإستعطاف)

Haber bazen de muhataptan af, merhamet ve şefkat talep etmek maksadıyla kullanılır. Sınava giremeyen bir öğrencinin, fakülte dekanına söylediği şu sözlerle dikkat edelim: “Hocam! Bu benim okulda son dönemim. Babam evde heyecanla mezuniyet haberimi bekliyor. Fakir olduğumuzdan mezun olunca aile bütçesine katkıda bulunmak için çalışacağım...” Öğrencinin bu sözlerle, dekanın şefkat damarını harekete geçirerek sınava girmesine izin vermesini sağlama amacı güttüğünde hiç şüphe yoktur. Uzun ve yorucu yolculuğunun ardından bitkin bir vaziyette Medyen’e ulaşan Hz. Musa’nın söylediği ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ “Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra (lütfun) muhtacım”¹⁴⁹ sözünün de böyle bir şefkat ve merhamet talebini ihtivâ ettiği görülmektedir. İbrâhîm b. Muhammed el-Mehdî (224/839) isimli bir şairin Abbâsî

¹⁴⁴ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 111.

¹⁴⁵ Hadîd 57/14. Başka bir örnek için bkz. Tevbe 9/35.

¹⁴⁶ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 174.

¹⁴⁷ Bakara 2/235.

¹⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 279.

¹⁴⁹ Kasas 28/24.

halîfesi Me'mûn'a (218/833) hitâben söylediği şu şiirinde de aynı şekilde bir şefkat ve merhamet dileme maksadı gözetilmiştir:

أَتَيْتُ جُزْمًا شَنِيعًا وَأَنْتَ لِلْعَفْوِ أَهْلُ
فَإِنْ عَفَوْتَ فَمَنْ وَإِنْ قَتَلْتَ فَعَدْلُ

“Çirkin bir suç işledim ben ama senin de şanıındandır affetmek; affedersen lütuftur, öldürürsen adâlet!” (Müctess)¹⁵⁰

8. Sevinç Gösterme (إظهار الفرح)

Sevinç psikolojik bir olgu olup, söz sahibi bazen haber cümlesi kurmakla herhangi bir bildirimde bulunmayı değil yalnızca bu psikolojik duygusunu muhatabına izhâr etmeyi amaçlayabilir. Mesela sınavda başarılı olan birinin, bu başarıdan haberi olan arkadaşına نَجَحْتُ بِتَفَوُّقٍ “(Sınavda) yüksek dereceyle başarılı oldum” demesi, onun, bu başarısından duyduğu mutluluğu ve sevinci izhâr edip arkadaşı ile paylaşma arzusunu göstermektedir.¹⁵¹ Kur’ân’da da özellikle cennet ehlinin sevincinin anlatıldığı bağlamlarda haber cümlelerine bu fonksiyonun yüklendiği görülür. Nitekim ﴿فَمَنْ اللَّهِ﴾ “Allah bize lütfetti de bizi vücudun içine işleyen azaptan korudu”¹⁵² âyeti böyle bir anlamsal özelliğe sahiptir.¹⁵³ İbn Âşûr (1394/1973) âyetin ﴿وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ﴾ “Bizi vücudun içine işleyen azaptan korudu” kısmının şükürde mübâlağa ifade ettiğini belirtmiştir. Yani, Rabbimiz bize ve nesillerimize hem onca nimette verdi hem de bizi çetin bir azaptan korudu, demektir.¹⁵⁴

Bir başka âyette ise, cennet ehlinin, içinde bulundukları nimet sebebiyle izhâr ettikleri sevinç gösterisi Allah’a hamd ve senâlarında kendini göstermektedir. Cennetin kapıları kendilerine açılıp cennet görevlileri tarafından sıcak bir şekilde karşılanmışlar; bu büyük nimet karşısındaki sevinç ve buna bağlı olarak şükür duygularını ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ “Onlar: Bize verdiği sözde sâdık olan ve bizi, dilediğimiz yerinde oturacağımız bu cennet yurduna vâris kılan Allah’a hamd olsun. İyi amelde bulunanların mükâfâtı ne güzelmiş!”¹⁵⁵

¹⁵⁰ Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 139-140; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 56; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 243; İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğa*, V, 330.

¹⁵¹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 111; İmîl Bedî, *a.g.e.*, V, 325.

¹⁵² Tûr 52/27.

¹⁵³ Tabâne, *a.g.e.*, s. 401.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 57.

¹⁵⁵ Zümer 39/74.

şeklindeki sözleriyle dile getirmişlerdir. Haber cümlesi burada cennet ehlinin sevincini yansıtmaktadır.¹⁵⁶

Bazı belâgat kitaplarında, düşmanın başına gelen bir musibet sebebiyle izhâr edilen sevinç gösterisi “izhâr-ı şemâte” adıyla ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Fakat gerekçeleri farklı bile olsa, netice itibarıyla bu da bir sevinç gösterisi olduğu için aynı başlık altında incelemenin daha doğru olacağını düşündük. Çağdaş belâgatçılardan es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî de “izhâr-ı ferah”ın gelen bir nimet; “izhâr-ı şemâte”nin ise giden bir kötülük sebebiyle sevinç gösterisinde bulunmak olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷ Mesela *هَلَكَ الظَّالِمُ* “*Zâlim helâk oldu*” ve *زَهَقَ الْبَاطِلُ* “*Bâtıl yok oldu*” örneklerinde söz sahipleri, herhangi bir bildirimde bulunmamakta, düşmanlarının felakete uğrayışlarını kutlamaktadırlar. Aynı şekilde, yeryüzünde zayıf konumda bulunanların *هَآ هُمُ الظَّالِمُونَ* “*İşte zâlimler! Ölüp gidiyorlar. İşte hâinler! Birbirinin ardı sıra düşüyorlar*” demesi de bu kabîldendir.¹⁵⁸ ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ “*Hak geldi; bâtıl yıkılıp gitti*”¹⁵⁹ âyetinde ise bu iki sevinç gösterisi türünün bir arada kullanıldığı ve sözün birinci kısmında hakkın gelişinden duyulan sevincin, ikinci kısmında ise bâtılın yok olmasının verdiği mutluluğun dile getirildiği görülmektedir.¹⁶⁰

9. Temennî (التمني)

Bir üslup olarak temennî; bir işin gerçekleşmesinin imkânsız olması veya teorik olarak mümkün olduğu halde pratikte uzak görülmesi sebebiyle meydana gelmesi imkânsız kabul edilmesine rağmen bu işin gerçekleşmesine gösterilen rağbettir. Haber bu maksatla kullanıldığında temennî edilen şeyin gerçekleşmeye çok yaklaştığını ifade eder. Söze bu anlamı kazandırmak için çoğunlukla *وَدِدْتُ أَنْ* fiili kullanılmaktadır. *تَأْتِي* “*Gelmeni isterdim*” gibi. Kur’an-ı Kerîm’de de bu üslup özelliğine rastlanmaktadır. Nitekim bir âyette ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ “*Siz güçsüz olanın size düşmesini istiyordunuz*”¹⁶¹ şeklinde geçmektedir. Zemahşerî (538/1143) bu âyeti “silahsız ve güçsüz olanı temennî ediyordunuz” şeklinde yorumlamıştır.¹⁶² Bunun yanı sıra *طَمَعَ* fiili ve türevleri de haber cümlesine bazen temennî anlamı kazandırmaktadır. *أَطْمَعُ رَبِّ أَنْ*

¹⁵⁶ Meydânî, *el-Belâğatü'l-‘arabiyye*, I, 174.

¹⁵⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 56. Bazı belâgatçılar farklı bir bağlamda da olsa bu kavramı aynı şekilde tanımlamışlardır. Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 416; Abdünâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 303.

¹⁵⁸ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 111.

¹⁵⁹ İsrâ 17/81.

¹⁶⁰ Hâşimî, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁶¹ Enfâl 8/7.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 193; Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 64.

﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا﴾ “Rabbim, beni bağışlamayı yürekten istiyorum” örneğinde görüldüğü gibi. Yine, İslam’a karşı insaflı davranan Ehl-i Kitâb’ın dilinden aktarılan ﴿جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ “Rabbimizin bizi iyiler arasına katmasını umup dururken niçin Allah’a ve bize gelen gerçeğe iman etmiyoruz?”¹⁶³ âyetinde, söz sahiplerinin temennî üslûbuyla Allah’tan kendilerine sâlih insanların dostluğunu nasip etmesini istedikleri görülmektedir. Hâlbuki mümin olmadıkları sürece bu temennîleri asla gerçekleştiremeyecektir.¹⁶⁴

10. Yüceltme ve Tenzîh Etme (التعظيم والتتزيه)

Haber üslubunun ihtivâ ettiği mecâzî maksatlardan biri de muhatabı yüceltmek ve onun kusurlardan uzak oluşunu ifade etmektir. Kur’ân-ı Kerîm Hz. İsa’nın doğumu sebebiyle Yahudiler tarafından yapılan çirkin iftiralara maruz kalan Hz. Meryem’i ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ “Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti”¹⁶⁵ diyerek meleklerin diliyle yüceltmiş ve bu iftiralardan tenzîh etmiştir. Dünya üzerinde hiçbir kadına nasip olmayacak şekilde ona babasız bir şekilde Hz. İsa’yı vermek sûretiyle diğer kadınlardan üstün tuttuğunu belirterek de onu onore etmiş ve yüceltmıştır.¹⁶⁶ Yüceltme ve tenzîh Allah’a yönelik olarak da yapılmaktadır Nitekim bir âyette ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ “Demek ki Arş’ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir”¹⁶⁷ denilerek Allah Teâlâ müşriklerin koştukları ortaklardan tenzîh edilmiştir.¹⁶⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de benzer karakterde pek çok âyetin bulunduğu da bilinen bir husustur.

11. Vaat (الوعد)

Vaat, yakın veya uzak gelecekte muhatabın lehine olacak şeylerin sözünü vermektir. Verilen bu sözler geleceğe yönelik bir tasarruf olduğundan, çoğunlukla س ve سوف harfleriyle kurulan haber cümlelerinde söz sahibinin muhatap veya muhataplarına bir vaatle bulunduğu görülmektedir. Dilde genel olarak س harfinin vaat, سوف harfinin ise bunun zıddı olan vâdi (tehdit) ifade ettiğine dair bir eğilim varsa da Kur’ân-ı Kerîm

¹⁶³ Mâide 5/84.

¹⁶⁴ Cum’a, a.g.e., s. 64.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/42.

¹⁶⁶ Zemahşerî, a.g.e., I, 355. Fakat Hz. Meryem’in bu bilgiye daha önce sahip olmadığı düşünülürse burada sözün fâide-i haber ihtivâ eden bir yapısının olduğu da düşünülebilir.

¹⁶⁷ Enbiyâ 21/22.

¹⁶⁸ İbn Fâris, es-Sâhibî fî fihî’l-luğa, s. 184; Akkâvî, el-Mu’cemu’l-mufasssal, s. 557.

böyle bir ayırım yapmamaktadır. Örneğin ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ “*Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın*”¹⁶⁹ âyetinde سوف harfi kullanıldığı bağlam içerisinde Allah’ın, Resûlüne ve onun şahsında bütün inananlara yönelik bir vaadini bünyesinde barındırmaktadır. Bu vaat dünyada inanmayanlara karşı zafer kazanmaları, ahirette ise cennete kavuşmaları şeklinde tecellî edecektir. Benzer bir anlam özelliği ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ “*Biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz*”¹⁷⁰ âyetinde de mevcuttur.¹⁷¹

﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ س harfinin kullanıldığı “*Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz ki onun (Kur’ân’ın) hak olduğu, onlara iyice belli olsun*”¹⁷² âyetinde haber cümlesi, Allah’ın, delillerini gösterme vaadini aktarmaktadır.¹⁷³ Zemahşerî (538/1143) sözü geçen vaadin, Hz. Peygambere ve ondan sonraki halîfelere, genelde Doğu ve Batı ülkelerinde özelde ise Arap yarımadasında önceki nesillere nasip olmamış fetihleri müyesser kılması olarak açıklamaktadır.¹⁷⁴ Bazı müfessirler ise burada ufuklardan kasdın, gökler, yer, güneş, ay vb. dış dünyada görülen harikulade hâller olduğunu belirtmişlerdir. Kendi nefislerindeki delillerden maksat ise insan yaratılışındaki eşsiz nizamı göstermek şeklinde anlaşılmıştır.¹⁷⁵

12. Tehdit (الوعيد/التهديد)

Bunu bir önceki başlıkta incelenen vaat maddesinin mukâbili olarak düşünmek mümkündür. Vaat, muhatabın hayrına olacak bir tasarruf iken tehdit veya kaynaklarda zikredildiği şekliyle “va’îd”, muhataba zarar verecek bir tasarrufa yönelik söylemdir. Tehdit üslûbu dilde birkaç şekilde elde edilebilmektedir. Bunlardan biri de habere tehdit anlamı yüklenmesidir. Örneğin ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ “*Haksızlık edenler hangi dönüşe (hangi âkıbete) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir*”¹⁷⁶ âyeti her türlü zâlimi, yaptıklarının cezasını bir gün ödemekle tehdit etmektedir.¹⁷⁷ Bulunduğu

¹⁶⁹ Duhâ 93/5.

¹⁷⁰ Nisa 4/114.

¹⁷¹ Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 68.

¹⁷² Fussilet 41/53.

¹⁷³ İbn Fâris, a.g.e., s. 184; Suyûtî, Mu’teraku’l-akrân, I, 321; Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 482.

¹⁷⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 201.

¹⁷⁵ Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferh, Tefsîru Kurtubî: el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân, Dâru’ş-Şa’b, Kahire tsz., XV, 375; Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsîr, III, 128-129.

¹⁷⁶ Şuara 26/227.

¹⁷⁷ İbn Fâris, es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa, s. 184; Suyûtî, Mu’teraku’l-akrân, I, 321; Sâbûnî, a.g.e., II, 398; Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 482; Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 69. İbn Kuteybe’nin bu âyeti inşâ kategorisinde ele aldığı izlenimi veren bir yorum nakledilmektedir. Suyûtî, a.g.e., I, 321.

sûrenin son âyeti olan bu tehdidi değerlendirirken Zemahşerî (538/1142), bunun son derece etkili bir söylem olduğunu, bundan daha korkutucu bir üslûbun olamayacağını ve ﴿وَسَيَعْلَمُ﴾ ifadesinin taşıdığı tehdidin, düşünen insanların yüreklerini dağlayacağını belirtmiştir.¹⁷⁸

Bir konuyu ele aldıktan sonra ilgili âyetin sonunu, Allah'ın o konuyla örtüşen bazı sıfatlarını hatırlatarak bitirmesi Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biridir. Belirli bir amaca matuf olan bu tercîhin bazen muhatabı veya muhatapları tehdit maksatlı olduğu görülmektedir. Nitekim bir kıssada İsrailoğullarının önde gelenlerinden bir grubun, peygamberlerinden, önderliğinde savaşmak üzere bir komutan tayin etmesine yönelik istekleri anlatılmaktadır. Peygamberleri ise onların bu sözlerini tutmayacaklarından duyduğu endişesini dile getirmiş, buna karşılık onlar çoluk çocuk memleketlerinden çıkarılmışlarken bunu asla yapmayacaklarına dair sözler vermişlerdi. Ancak savaş işi ciddiye binince onlardan çok azı verdiği sözünde durmuşlardı. Allah bu kıssanın sonunu ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ “Allah zalimleri iyi bilir”¹⁷⁹ şeklinde bitirmiştir. Zemahşerî âyetin bu şekilde bitmesinin, savaşa gitmemeleri ve cihadı terk etmeleri sebebiyle muhataplara yönelik bir tehdit amacı taşıdığını belirtmektedir.¹⁸⁰

Hiz. Peygamber de müminleri bazı olumsuz tavırlardan sakındırmak için bazen tehdit içeren üsluplar kullanmaktadır. Nitekim bir hadisinde, boşanmayı gerektirecek herhangi bir sıkıntısı olmadığı hâlde eşinden boşanmak isteyen kadınlarla ilgili olarak, *“Sebepsiz yere eşinden boşanmak isteyen kadına cennetin kokusu (bile) haramdır”*¹⁸¹ buyurmuştur. Burada maksadın bir bilgi vermek olmadığı ve sözü edilen muhatapları tehdit amacının gözetildiği açıktır. Münâvî (1031/1622) de hadiste “cennet” demekle yetinilmeyip “cennetin kokusu” tabiri kullanılmasının, tehditte mübâlağa ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁸²

13. Medih/Senâ ve Hiciv (المدح/الثناء والهجاء)

Medih, övülen kimsenin ayırıcı niteliklerini sayıp ortaya koymaya dayalı bir üsluptur. Dilde yaygın olarak kullanılan bu üslûbu ifade etmenin haberî ve inşâî muhtelif yolları vardır. Haber cümleleri, övülen kimsenin üstün vasıflarını anlatma

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 334.

¹⁷⁹ Bakara 2/246.

¹⁸⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 287.

¹⁸¹ Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, III, 138.

¹⁸² Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 138; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi'l-me‘ânî fî Feyzi'l-kadîr”, s. 810.

konusunda mübâlağa edildiğinde medih anlamı taşımaktadır. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın üstün vasıflarını sayarak ona dua edildiğinde bu ifadeler birer medih ve senâ söylemi olurlar. Mesela *اللَّهُمَّ أَنْتَ خَالِقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ الْحَكِيمُ الرَّحِيمُ الْغَفَّارُ* “Allahım! Sen gökleri ve yeri yaratansın! Her şeyi bilensin! Hikmetle iş yaparsın! Çok merhamet edensin! Çok bağışlayansın! Her şeyim senin kontrolündedir! Sen kendisini uyuklama ve uyku tutmayan, gökleri ve yeri çekip çevirensin!” şeklindeki cümleler, herhangi bir bildirim maksadı gözetilmeyen medih ve senâ ifadeleridir.¹⁸³

Medih Arap edebiyatının en önemli temalarından olduğu için ilk dönemlerden itibaren şiirlerde bu üslup yaygın bir şekilde işlenmiştir. Sözelimi cahiliye döneminin büyük şairlerinden muallâka sahibi Nâbiğâ ez-Zübyânî'nin (604), Hîre meliki Numan b. Münzir'i (609) övdüğü şu sözleri haber görünömlü medih ifadeleridir:

فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوْكَبُ

“Şüphesiz ki sen bir güneşsin, diğer krallar ise yıldızlardır. Güneş doğunca (malum) artık hiçbir yıldız görünmez.” (Tavîl)¹⁸⁴ Şair, meliki güneşe, onun emsallerini ise güneş karşısında esâmisi okunmayan yıldızlara benzeterek onun kendi nazarında sahip olduğu yüksek mertebeye işâret etmektedir.¹⁸⁵

Medihin zıttı olarak hiciv, muhatabın kusurlarını ortaya koymayı hedefleyen söz türüdür. Mesela “*Falanca öyle kötü tavırlar sergilemeye başladı ki yakınları bile ondan utanç duyar oldular*” cümlesinin bahsi geçen kişiyi yerme maksadı taşıdığı açıktır. Aynı zamanda bir edebî tür olan hicvin güzel örneklerinden bir tanesine, Emevî döneminin önde gelen şairlerinden olup, edebiyattaki, aynı vezin ve kâfiyedeki atışma şiirlerinden oluşan *nakîza* türünün en önemli temsilcilerinden Cerîr'in (110/728), rakîbi Ferazdak'a (110/728) yönelik şu sözlerinde rastlanmaktadır.

زَعَمَ الْفَرَزْدَقُ أَنَّ سَيَقْتُلُ مَرْبَعًا أَبْشُرَ بِطُولِ سَلَامَةٍ يَا مَرْبَعُ

“Ferazdak Merba'ı öldüreceğini iddia etti. Sağlık sıhhat dolu uzun yıllar ey Merba'!” (Kâmil)¹⁸⁶ Şair burada Ferazdak'ın Merba'ı öldürme iddiasının boş bir iddia olduğunu, onun asla bunu başarabilecek güç ve potansiyele sahip olmadığını belirterek

¹⁸³ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 173.

¹⁸⁴ Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 37; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-belâğîyye*, s. 481; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 55; İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğa*, V, 331.

¹⁸⁵ Matlûb-Basîr, *el-Belâğa ve't-tatbîk*, s. 119; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 77.

¹⁸⁶ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 37. Başka örnekler için bkz. Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 144.

onu hicvetmektedir. Şiirin devamında ise Ferazdak'ın âdi bir insan olduğundan bahsetmektedir.¹⁸⁷

14. İğneleme (التعريض)

Bir söz bazen muhataba söyleniyor görünmesine rağmen asıl maksat, sözün söylendiği ortamda bulunsun ya da bulunmasın isim vermeden üçüncü bir şahısla ilgili bir ta'rîzde bulunmak ve ona laf dokundurmadır. Bir öğretmen, derse çalışmayan öğrencilerine ta'rîzde bulunmak maksadıyla, o öğrencilerin de bulunduğu bir ortamda “Hayatta başarılı olmanın yolu çalışmaktan geçer, çalışmazsanız başarılı olamazsınız” yollu cümleler kurmasını buna örnek verebiliriz. Burada asıl maksat ilgili öğrencilere ta'rîzde bulunmak ve böylece onların mesajı almasını sağlamaktır. Türkçede yaygın bir şekilde kullanılan *Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit* şeklindeki deyimın çıkış noktası da bu olsa gerektir.

Kur'ân'da da peygamberlik vazifesinin İsrailoğullarından Araplara geçmesini hazmedemeyen Ehl-i Kitâb'a şu şekilde ta'rîzde bulunmaktadır: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ نُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ نَشَاءُ وَنَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ نَشَاءُ وَنُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَنُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ “De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsın ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kadırsın”¹⁸⁸ Çağdaş müfessirlerden Tâhir b. Âşûr (1394/1973) bu âyetin, Ehl-i Kitab'ın peygamberlik geleneği ve mülklerini kaybetmelerinden kaynaklanan haset duyguları sebebiyle yüz çevirmelerine bir ta'rîz olduğunu belirtmiştir. Mülkün Allah tarafından dilediği kimselere verileceği gerçeğine işaret edilmesi de nübüvvetin intikâli konusunda niçin şaşılacak bir durum olmadığının gerekçesini sunmaktadır.¹⁸⁹ Bu âyetin bu bağlamından ayrı olarak salt bir dua cümlesi olarak okunuşuna da sıklıkla rastlanmaktadır.

Günlük dilde pek çok örneğine rastlayabileceğimiz bu üslûba Mütenebbî'nin (354/965) devlet başkanı olan Seyfûddeve'ye (356/967) hitâben söylediği bir şiirini de örnek göstermek mümkündür. Fakat şairin dizelerindeki ta'rîz mesajını alabilmek için öncelikle şiiri söylemesini sebep olan arkaplanı hatırlatmak gerekir. Anlatıldığına göre bir kısmını Seyfûddeve'nin akrabalarının, diğer bir kısmını da Ebû Firâs el-Hamdânî

¹⁸⁷ Kasîdenin tamamı için bkz. www.adab.com. Kaside no: 16476 (17.09.2011).

¹⁸⁸ Âl-i İmran 3/26.

¹⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 212.

(357/968) ve İbn Hâleveyh (370/980) gibi Seyfûddeve'ye yakın şahısların oluşturduğu bir grup Mütenebbî'yi sarayda çekemezler ve onun Seyfûddeve ile arasını açmak isterler. Nihayet bunu başarırlar ve Seyfûddeve'yi Mütenebbî'ye eziyet edecek konuma getirirler. Bu duruma çok üzülen şair melike sitem de ettiği kasîdesinin şu beytinde düşmanlarına ta'rîzde bulunarak şöyle demiştir:

يَا أَعْدَلَ النَّاسِ إِلَّا فِي مُعَامَلَتِي فِيكَ الْخِصَامُ وَأَنْتَ الْخِصْمُ وَالْحَكَمُ
أَعِيذُهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةً أَنْ تَحْسِبَ الشَّحْمَ فَيَمْنُ شَحْمُهُ وَرَمُ

“Ey insanların bana muâmelesi hariç en adâletlisi! Seninle ilgilidir husûmet, hem hasımsın sen hem hakem; İç yağında yumru olanı hesaba katmanı sağlayacak doğru bakışlar sarf etmen için Allah’a dua ediyorum her dem!” (Basît) Şair burada haber üslûbunu, isimlerini anmadan düşmanlarına ta'rîzde bulunmak ve böylece onların ortamda değerlerini düşürmek maksadıyla kullanmıştır.¹⁹⁰

15. Övünme (الفخر)

Medih başkasına değil de söz sahibinin kendisi veya yakınlarına yönelik olursa haber cümleleri övünme maksatlı kullanılmış olur. Bu durumda övünen kimsenin çoğunlukla “ben” veya “biz” zamirlerinden birini kullandığı görülür. İlk dönemlerden itibaren Arap edebiyatında sayısız örneklerine rastlanan bu temaya, Câhiliyye döneminin önde gelen şairlerinden Amr b. Kulsûm'ün (584), övgü temasını işlemede zirve sayılan muallâkasının¹⁹¹ son beytini örnek gösterelim:

إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ تَخِرُّ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ

“Bizim emzikli bir çocuğumuz süttten kesilme çağına ulaştığında, güçlü kuvvetli zorbarlar secdeye kapanır huzurunda.” (Vâfir) Şair burada kavminin güç ve kudretiyle övünmektedir.¹⁹² Özgüvenin yüksekliğiyle tanınan Mütenebbî'nin (354/965) şiirlerinde de bu tür kullanımlara sıklıkla rastlanmaktadır.

أَنَا الَّذِي نَظَرَ الْأَعْمَى إِلَى أَدَبِي وَأَسْمَعْتُ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ

“Ben körün bile edebini gördüğü kimseyim. Sözlerim de kendini sağıra bile işittirir.” (Basît) Görüldüğü gibi şair burada edebiyatının kalitesiyle övünmektedir.

¹⁹⁰ Ebû Hâka, Ahmed, *el-Belâğa ve't-tahlîlü'l-edebe*, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut 1988, s. 66-67.

¹⁹¹ Gavs, Muhtâr Seyyidî, “Mu'allakatu 'Amr b. Kulsûm: Dirâse ve Tahlîl”, *Mecelletü Câmî'ati Dimaşk*, c. 22, sy. (2+1), 2006, s. 73.

¹⁹² Besyûnî, *İlmü'l-me'ânî*, s. 37; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 558.

Kuşkusuz onun böyle bir söz söylemesine ve övünmesine imkân veren şey, bu beyti söylemeden önce dinleyenleri büyüleyen pek çok şiirinin var olmasıdır.¹⁹³

Mütenebbî'nin söze isim cümlesi ile başlamış olması, dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Zira ister övme isterse övünme bağlamında olsun söz sahibi isimleri önde tutmaya çalıştığı ve devamlı onlara vurgu yaptığı için müsnedün ileyhi cümle başına almayı tercih eder. Zira onu başa almak sûretiyle muhatabın dikkati isme çekilmiş ve onun hakkında yapılacak bilgilendirmeye karşı meraklanması temin edilmiş olur. Arkasından fiilin zikredilmesiyle de isim hakkında yapılan bilgilendirme daha etkili bir şekilde aktarılmış olur.¹⁹⁴ Şair de söze “ben” diye başlayarak muhatabın dikkatinin kendisinde yoğunlaşmasını sağlamıştır.

16. Sakındırma (التحذير)

Sakındırma, bir eylemin yapılması durumunda yapanın kötü bir sonuçla karşılaşacağı konusunda muhatabı korkutmak ve hatta yerine göre biraz tehdit etmektir. Bu bağlamda baber cümleleri de bazen muhatabı kötü bir şeyden sakındırmak maksadıyla kullanılmaktadır. Nitekim bir âyet-i kerîmede ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٌ بِإِحْسَانٍ﴾ “Boşanma iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir”¹⁹⁵ buyrulmuş; müminler, eşlerini iki defadan fazla boşamaktan sakındırılmıştır. Çünkü üçüncüsünde geri dönme hakkına sahip olamayacaklardır.¹⁹⁶ Hz. Peygamberin haber sıygasıyla gelen الطَّلَاقُ عِنْدَ اللَّهِ “Allah’ın en sevmediği helâl, boşanmadır”¹⁹⁷ şeklindeki hadisinin de aynı sakındırma amacını taşıdığı görülmektedir.¹⁹⁸ Bu ifadesiyle Hz. Peygamber muhatabına Allah’ın en sevmediği şeyin bilgisini vermemekte, bilakis müminleri evlilikleri konusunda daha dikkatli davranmaya davet etmektedir.

Muhatabı sakındırma maksadı taşıyan haber cümleleri bazı durumlarda ikincil başka maksatlar gözetebilmektedir. Örneğin ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ “Allah’ın elçisinin huzurunda seslerini kısıyanlar, şüphesiz

¹⁹³ Meydânî, *el-Belâğatü'l-‘arabiyye*, I, 75-76; Başka örnekler için bkz. Kalkîle, *el-Belâğatü'l-istilâhiyye*, s. 143.

¹⁹⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-i‘câz*, s. 134; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 126.

¹⁹⁵ Bakara 2/229.

¹⁹⁶ Cum‘a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 73.

¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, Talak 2178.

¹⁹⁸ Matlûb, *Mu‘cemu'l-mustalahâtü'l-belâğîyye*, s. 480; Akkâvî, *el-Mu‘cemu'l-mufassal*, s. 557; İmîl Bedî, *Mevsû‘atü ‘ulûmü'l-luğa*, V, 330; Durmuş, “İhbar”, *DİA*, XXI, 528.

Allah'ın kalplerini takva ile imtihan ettiği kimselerdir”¹⁹⁹ âyeti, bir taraftan Hz. Peygamberin huzurunda yüksek sesle konuşmaktan sakındırma maksadı taşımakta, diğer taraftan ise sesi kısmayı takva sahiplerinin niteliklerinden biri kabul ederek muhatapları bu iyi haslete sahip olmaya teşvik etmektedir.²⁰⁰

17. Teselli Verme (التسليّة)

Haber cümleleri bazen de zor durumda bulunan muhatabı teselli etmek ve sıkıntılara karşı onun direncini artırmak için kullanılmaktadır. Kur'ân'ın, müşriklerin fiziksel eziyetleri, psikolojik baskıları ve inanmama konusundaki ısrarları karşısında zor anlar yaşayan peygamberimize teselli içerikli pek çok mesaj ilettiği malumdur. Kur'ân'ın kendisi bir bütün olarak teselli unsuru olmasının yanı sıra onun ruh dünyasına ve psikolojisine doğrudan hitabeden pek çok âyet bulunmaktadır. Nitekim Zemahşerî (538/1143) ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ “Doğrusu biz seni hak (Kur'ân) ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin”²⁰¹ âyetinin, inkârcıların inanmamaktaki ısrarı sebebiyle ziyâdesiyle üzülen Hz. Peygamberi teselli amacı taşıdığına dikkat çekmiştir.²⁰²

Müfessirin haber cümlesine yüklediği bu anlam, kullanıldığı ortama uygun görünmektedir. Zira Hz. Peygamberin uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderildiği konusunda bilgilendirilmesi söz konusu olmayacağından bu ifadenin onu bilgilendirme (fâide-i haber) amacı taşımadığı açıktır. Çünkü Hz. Peygamber bunu vahyin ilk zamanlarından beri bilmektedir. Allah'ın, Hz. Peygambere, uyarıcı ve müjdeci olarak gönderildiğini bildiğini bildirmesi (lâzım-ı fâide-i haber) ise Allah hakkında böyle bir şey düşünülemeyeceğinden zaten söz konusu değildir. Bu nedenle haber Hz. Peygambere teselli verme ve maruz kaldığı sıkıntılara karşı onu rahatlatma amacı taşımaktadır. Diğer taraftan, ﴿وَكَلَّا نَقْصُصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ “Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir”²⁰³ âyetinde de geçmiş peygamberlerin kıssalarının Kur'ân'da anlatılmasının en önemli sebeplerinden birinin Hz. Peygamberi teselli etmek

¹⁹⁹ Hucurât 49/3.

²⁰⁰ Cum'a, a.g.e., s. 73.

²⁰¹ Bakara 2/119.

²⁰² Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 181.

²⁰³ Hûd 11/120.

olduğu çok daha net bir üslupla belirtilmektedir.²⁰⁴ Bu nedenle önceki peygamberlerin kıssalarında kullanılan haber cümlelerinden her birinin yansıttığı temel mananın yanı sıra bir de teselli maksadının olduğu anlaşılmaktadır.

18. Şevk ve Gayreti Artırmak (الحث والتشويق)

Haberin mecâzî maksatlarından biri de muhatabın bir hususta şevk ve gayretini artırmaktır. Örneğin اَلشَّابُّ عُدَّةُ الْمُسْتَقْبَلِ بِسَوَاعِدِهِمْ يُبْنَى الْوَطَنُ “Genç geleceğe yatırımdır, vatan onların gücüyle inşa edilir” cümlesinde haber cümlesi bu amaçla kullanılmıştır.²⁰⁵ Söz sahibi burada bir bilgi vermemekte, gençlerin ülke için taşıdığı öneme temas ederek muhatapları, onlara gerekli ilgi ve hassasiyeti göstermeye teşvik etmektedir. Kur’ân’da müminlere yönelik benzer teşvik üsluplarına bol miktarda yer verildiği görülmektedir. Bunlardan birinde لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır”²⁰⁶ buyrulurak müminlerin güzel davranışlara karşı şevk ve gayreti daha da artırılmak istenmiştir.²⁰⁷

Abbâsî halîfesi Me’mûn’un (218/833) vezîri Tâhir b. el-Hüseyn (207/822), valisi bulunduğu eyaletin vergisini geciktiren Abbâs b. Mûsa el-Hâdî’ye (196/811) yazdığı mektubunda şöyle demiştir:

وَلَيْسَ أَخُو الْحَاجَاتِ مَنْ بَاتَ نَائِمًا وَلَكِنْ أَخُوهَا مَنْ يَبِيتُ عَلَى وَجَلٍ

“Geceyi uyuyarak geçiren değildir ihtiyaç gören (konumundaki yönetici); bilakis asıl ihtiyaç gören (konumundaki yönetici) korkuyla geçirendir geceyi.” (Tavîl) Tâhir b. el-Hüseyn bu sözüyle valisine bir bildirimde bulunmamakta, onun vergi toplama konusunda gayretini artırmaya çalışmaktadır.²⁰⁸ Bir başka açıdan bakılınca beyitte bir azarlama ve kınama anlamı sezmek de mümkündür.

19. Konum Farklılığını Hatırlatma (تذكير تفاوت المراتب)

Haber cümleleri, iki farklı grubun mukayese edildiği bağlamlarda, sözü edilen iki grubun birbirine denk kabul edilemeyeceğini ifade etmek ve hatırlatmak maksadıyla kullanılabilir. Mesela لَا يَسْتَوِي كَسْلَانٌ وَنَشِيطٌ “Tembelle çalışan bir olmaz”

²⁰⁴ Safhâ, Sûretü Hûd, s. 46.

²⁰⁵ Fadl Abbâs, el-Belâğa, I, s. 109.

²⁰⁶ Yunus 10/26.

²⁰⁷ Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 481; Akkâvî, el-Mu‘cemu’l-mufasssal, s. 557.

²⁰⁸ Cârim-Emîn, el-Belâğatü’l-vâziha, s. 176; Bolelli, Belâgat, s. 199.

cümlesi böyledir.²⁰⁹ Kur'an'da da benzer üslup özelliğine sahip âyetlerin bulunduğu görülmektedir. Nitekim لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz”²¹⁰ âyetinde, sözü edilen bu iki sınıf arasındaki fark vurgulanmıştır. Bu iki sınıfın bir olmadığı hususu hem Hz. Peygamber hem de müminler tarafından zaten bilindiği için âyetin salt bildirim maksadı taşımadığı açıktır. Burada Allah Teâlâ özellikle cihada çıkmama eğiliminde olanları Allah yolunda cihada teşvik etme ve duygularını harekete geçirme amacı gütmekte; cihada çıkmalarını sağlayarak mertebelerini yükseltmeyi hedeflemektedir.²¹¹ Bir şiirde ise insanlardan bir kısmının efendi diğer bir kısmının ise köle olduğu şu şekilde dile getirilmiştir:

وَالنَّاسُ إِمَّا سَادَةٌ لَهُمُ الْإِرَادَةُ أَوْ عَبِيدُ

“İnsanlar ya söz söyleme hakkı olan efendidirler ya da (istenileni yapmak zorunda kalan) kölelerdir.” (Meczû Kâmil)²¹²

20. Diğer Bazı Maksatlar

Haberin mecâzî maksatlarını belirli bir sayıyla sınırlamanın mümkün olmadığını belirtmiştik. Yukarıda sözü edilenler, belâgat kaynaklarında bahsi geçen ana başlıklardır. Bunların yanı sıra, daha az sayıda örnek çerçevesinde temas edilen başka maksatlar olduğu gibi, edebî algıları güçlü olan kimselerin kitaplarda sözü edilmeyen özgün maksatlar tespit etmesi de mümkündür. Belâgatçıların nispeten zayıf ve münferit bir şekilde ele aldığı birkaç maksada temas ederek konuyu bitirelim.

Haber bazen yapılan iyiliği beyan etmek maksadıyla kullanılmaktadır. Hz. Sâlih kavmine yönelik şu sözlerinde, Allah'ın onlara verdiği bazı önemli nimetleri saymakta ve bu vesileyle onları Allah'a yönlendirmeyi amaçlamaktadır. هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ “O sizi yerden (topraktan) yarattı ve sizi orada yaşattı. O halde ondan bağışlanma isteyin; sonra da O'na tevbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir.”²¹³ Hz. Sâlih bu sözleriyle kavminin duygularına hitap etmek istemiş ve Allah'ı “yakın” ve “duaları

²⁰⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 56; İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğa*, V, 325.

²¹⁰ Nisa 4/95.

²¹¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 148; Hasan Çelebî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 169; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 70; Hafâcî, *Şerhu'l-İzâh*, I, 65 (2 no.lu dipnot); Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 37.

²¹² Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 112.

²¹³ Hûd 11/61.

kabul eden” sıfatlarıyla anarak onları Allah’a inanmaya ve O’na ibadet etmeye teşvik etmiştir.²¹⁴

Haber bazen de söz sahibinin, kendisine sorulan bir soru veya verilen bir emir karşısında bu soruya derhal cevap vereceğini ve emre derhal itaat edeceğini göstermek maksadıyla kullanılabilir. Nitekim Allah Teâlâ’nın ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ “*Şu sağ elindeki nedir ey Musa?*” sorusuna Hz. Musa’nın ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا﴾ “*O, benim asamdır, dedi, ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır*”²¹⁵ şeklinde cevap vermesi, bazı belâgat kitaplarında bunun bir örneği olarak zikredilmektedir. Allah’ı bilgilendirmek (fâide-i haber) ve ona bir şeyi bildiğini bildirmek (lâzım-ı fâide-i haber) söz konusu olamayacağından burada haberin bu iki temel maksadından herhangi birinin gözetilmiş olması düşünülemez. Dolayısıyla Hz. Musa’nın bu açıklaması, Rabbinden gelen emre derhal itaat gösterme amacına matuftur.²¹⁶ Hz. Musa’nın kısaca “Asamdır” demeyip de sözü uzatmasının, Allah’ın huzurunda daha fazla kalmak istemesinden kaynaklandığı da belirtilmiştir.²¹⁷ Onun böyle bir psikolojiye sahip olması, kuşkusuz Rabbinin emrini derhal yerine getirme konusunda en üst düzeyde hassasiyet gösterecek bir ruh hâline sahip olduğunu göstermektedir.

Bazı durumlarda söz, haber görünümlü olmasına rağmen mana açısından bir şart cümlesi yapısındadır. Mesela ﴿إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ “*Sizden azabı biraz kaldırsak şüphe yok ki yine yaptığınız işlere geri dönersiniz*”²¹⁸ âyeti, düz bir haber cümlesi formatında olmasına rağmen ﴿إِنَّا إِنَّا نَكْشِفُ عَنْكُمْ الْعَذَابَ تَعُودُوا﴾ şeklinde bir şart cümlesi açılımındadır. Aynı şekilde ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ “*Boşama iki keredir*”²¹⁹ âyeti مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَرَّتَيْنِ فَلْيَنْسِكْهَا بَعْدَهَا بِمَعْرُوفٍ أَوْ يُسَرِّحْهَا بِإِحْسَانٍ “*Eşini ikinci kez boşayan onu ya güzellikle tutsun ya da güzellikle bıraksın*” anlamındadır.²²⁰

Haber cümlesi bazen muhatabın bir hatasını düzeltmek maksadıyla kullanılır. Mesela ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ﴾ “*Allah buyurdu ki: Ey Nûh! O asla senin aileden değildir. Çünkü*

²¹⁴ Safhâ, Sûretü Hûd, s. 45.

²¹⁵ Tâhâ 20/17-18.

²¹⁶ Sâ’idî, el-Belâğatü’l-‘âliye, s. 60-61.

²¹⁷ Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsîr, II, 232.

²¹⁸ Duhân 44/15.

²¹⁹ Bakara 2/229

²²⁰ İbn Fâris, es-Sâhibî fî fikhi’l-luğâ, s. 184; Matlûb-Basîr, el-Belâğ ve’t-tatbîk, s. 120.

onun yaptığı kötü bir iştir. O hâlde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim”²²¹ âyetinde Allah Teâlâ Hz. Nûh’un ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ “Şüphesiz oğlum da ailemdendir”²²² sözünü mecâzî anlamda hata kabul etmiş ve bunu düzeltmiştir.²²³

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr (1394/1973), haberin bazen muhatabı şüpheyeye düşürme (teşkîk) maksadıyla kullanılabileceğine dikkat çekmiştir. Nitekim kavminin yokluğunda büyük put hariç bütün putları kıran ve onların “Bunu sen mi yaptın?” şeklindeki sorularına ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ “Hayır, bunu şu büyükleri yapmıştır”²²⁴ şeklinde cevap veren Hz. İbrahim’in maksadı, muhataplarını putların ilahlığı konusunda şüpheyeye düşürmektir. Bu nedenle bu söz hem vâkıya hem de söz sahibinin inancına aykırı olmakla birlikte yalan bir haber olarak değerlendirilmemelidir. Hz. İbrahim’in putlardan sadece birini bırakmasının ise ilahın ancak bir tane olabileceğine, aksi hâlde kendi aralarında problem yaşayacaklarına dair ince bir mesaj olduğu söylenmektedir.²²⁵

Mesela sokakta bulunan bir çocuğa أَنْتَ وَلَدٌ زَنَا “Sen bir veled-i zinasın” diyen kişinin maksadı muhatabına sövmek ve küfretmektir.²²⁶ Ölüm döşeğindeki birinin yanında getirilen kelime-i şahadet veya kelime-i tevhid de ona bunu hatırlatmak için söylenmektedir.²²⁷ İbn Fâris (395/1004) ayrıca haberin taaccub, yadırgama (inkâr), olumsuzluk (nefy) ve ayıplama (tebkîl) gibi maksatlarından da bahsetmektedir.²²⁸

D. Haberin Mecâzî Maksatlara Delâlet Yönü

Haberin yukarıda bahsedilen mecâzî maksatlara hangi açıdan delâlet ettiği konusunda belagat âlimleri arasında ihtilaf vardır. Yaygın görüşe göre sözün ilk maksadı olan bilgi verme (fâide-i haber), onun ilk anlaşılan hakîkî anlamıdır. Haberin bu maksadı doğrudan cümlelerin ve oluşturduğu isnâdın kendisinden anlaşılmaktadır. Haberin mecâzî maksatları, yan unsurlar olup sözün gelişinden ve durum karînesinden anlaşılır. İmrân’ın hanımının “Rabbim onu kız doğurdum” şeklindeki ifadesinin üzüntü bildirdiği sözün gelişinden anlaşılmaktadır. Zira o Beyt-i Makdis’e hizmet etmesi için

²²¹ Hûd 11/46.

²²² Hûd 11/45.

²²³ Safhâ, Sûretu Hûd, s. 47.

²²⁴ Enbiyâ 21/63.

²²⁵ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XVII, 100-102.

²²⁶ Meydânî, el-Belâğatü’l-‘arabiyye, I, 175.

²²⁷ Meydânî, a.g.e., I, 175.

²²⁸ Atûk, Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye, s. 63-64.

karnındaki çocuğu adanmış ve bu adağını gerçekleştirebileceği erkek bir bebek dünyaya getirmeyi ummuştu. Arzusunun gerçekleşmemesi üzerine sarfettiği bu sözün duyduğu üzüntüden kaynaklandığı kolayca anlaşılmaktadır. Diğer maksatlar için de aynı durum söz konusudur.²²⁹ Konuya açıklık getirmeye çalışan başka görüşlere de rastlanmaktadır. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Haber hakîkî anlamda aslî iki maksada delâlet eder. Bunlar bir bildirimde bulunma (fâide-i haber) ve muhataba bir şeyi bildiğini gösterme (lâzım-ı fâide-i haber)'dir. Diğer maksatlara delâlet edişi kinâye yoluyla. Külün bolluğu ve evin köpeğinin korkak oluşunun cömertliği göstermesi gibi üzüntü, zaâfiyet bildirme, medih ve hiciv gibi anlamlar haberin kinâye yoluyla delâlet ettiği maksatlardır.²³⁰

2. Haberin aslî maksatları dışında kullanıldığı yerlerde esasında inşâî bir anlam söz konusudur. Bu ifadeler dua vb. anlamlar taşımaktadırlar. Nitekim İmran'ın hanımının “*Rabbim, onu kız doğurdum*” ifadesi “Bu haliyle bunu benden kabul et” şeklinde anlaşılmıştır.²³¹ Bu örnek için makul görünen bu açıklamanın bütün örneklerle uygulanabileceğini söylemek doğru olmasa gerektir. Sözelimi haberin medih, hiciv gibi yan maksatlarını inşânın herhangi bir çatısı altına dâhil etmek pek mümkün görünmemektedir.

3. Haberin bu maksatlara delâleti mecâz-ı mürsel yoluyla. Zira lüzûm alâkası sebebiyle mürekkep bir yapının aslî anlamı dışında kullanılması söz konusudur. Bu tartışmaların pratik faydası olmamakla beraber yaygın olarak tercih edilen yukarıdaki görüşün mevzuu aydınlatmaya daha yakın olduğu söylenebilir. Zira muhatap siyâk ve hâl karinesini bildiğinde bu manaları çoğu zaman kolaylıkla kavrayabilmektedir. Dolayısıyla kinâye veya mecâz-ı mürsel tariklerini dikkate almayı gerektirecek bir durum söz konusu olmamaktadır.²³²

IV. MUHATABIN DURUMU AÇISINDAN HABER CÜMLELERİ

Haber cümlelerinin tekitsiz kullanılması ya da bir veya daha fazla unsurla tekit edilmesi, o ifadenin kendine özgü bir anlam özelliğine sahip olduğunun göstergesidir. Filozof Kindî (259/873) ile Ebu'l-Abbâs el-Müberred (285/898)²³³ arasında geçen şu

²²⁹ Besyûnî, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 38-39; Sâ‘idî, *el-Belâğatü’l-‘âliye*, s. 61.

²³⁰ Besyûnî, *a.g.e.*, s. 39.

²³¹ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 119; Sa‘idî, *a.g.e.*, s. 61.

²³² Besyûnî, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 39; Sâ‘idî, *el-Belâğatü’l-‘âliye*, s. 61.

²³³ Bu şahsın Ebu'l-Abbâs Sa‘leb olduğu da söylenmektedir. Bkz. Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 116.

hâdise, Meânî ilminde “Haberin çeşitleri” adlı bir başlığın atılmasına vesile olmuştur. Anlatıldığına göre Kindî, Müberred’e gelerek “Arapların kelâmında haşiv (dolgu)”²³⁴ olduğunu görüyorum” deyince Müberred hangi mevzuda olduğunu sorar. Kindî, Arapların, Abdullah’ın ayakta olduğunu belirtmek için عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ dediklerini, bunun yanı sıra إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ ve إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ ifadelerini de aynı anlamda kullandıklarını söyleyerek aynı mananın farklı lâfızlarla dile getirildiğini ve böylece dilde söz kalabalığına düşüldüğünü belirtir. Müberred, bu cümlelerin her birinin farklı manalar ihtivâ edişini ona şu şekilde açıklar: “عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ ifadesi, Abdullah’ın ayakta olduğunu gösteren bir haber cümlesidir. إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ cümlesi bir soruya verilen cevaptır. إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ ifadesi ise, Abdullah’ın ayakta oluşunu inkâr eden birine verilmiş bir cevaptır.” Kindî’nin bu açıklamaya oldukça hayret ettiği nakledilir.²³⁵

Müberred’in bahsettiği bu incelik, sözün inşâsında muhatabın durumunu göz önünde bulundurmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bir bildirimde bulunmak isteyen kimse, bu iletisini ihtiyaç çerçevesinde düzenlemelidir. Söz söylemenin amacı herhangi bir durumun karşı taraf için açık seçik hâle gelmesini sağlamak olduğuna göre konuşmacı veya yazı dilinde yazar, muhatabına karşı doktor-hasta ilişkisini andıran bir hassâsiyet içerisinde bulunmalı, onun ruh hâlini teşhis ederek sözünü bu teşhise uygun bir üslupla dile getirmelidir. Sözün gereği, ihtiyaç çerçevesinde şekillenmiş olması, ne fazlalıklar taşıyarak abes bir konuma düşmesi ne de noksanlıklar taşıyarak gözetilen maksadı ihlâl etmesidir. Muhatap, kendisine iletilen bir haberin doğruluğuna ya inanır ya kuşkulandır veya o haberi tamamen red ve inkâr eder. Bu nedenle söz sahibinin, sözünü, karşı tarafın sergileyeceği tavır çerçevesinde düzenlemesi sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesi için büyük önem arz etmektedir. Muhatabın bu üç farklı psikolojik tavırdan hangisine sahip olduğunu tespit etmek ise söz sahibine kaldığından her zaman için bir yanılma payı olabileceğini de dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. Belâgat

²³⁴ Haşiv sözlükte yastık, yorgan vb. içine tıklan tıktıntı anlamındadır. Belâgatta ise, cümlenin temel öğelerinden olmayan, ifade edilmek istenen asıl anlama da katkısı bulunmayan kelimelere denir. Diğer bir deyişle, sözün anlamının kendisi olmaksızın da tamamlandığı kelimelerdir. Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 89.

²³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 222; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 171; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 30-31; İsferyânî, *Etval*, I, 60; Sa'îdî, *a.g.e.*, s. 42; Zevbe'î, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 73-74. Abdülkâhir el-Cürcânî, Kindî gibi bir filozofun bile bu mana inceliklerinden habersiz olmasının, halkın dil ve belâgat konusundaki durumunun ne kadar içler acısı olduğu konusunda önemli bir ipucu verdiğini belirtmektedir. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 242.

kaynaklarında haber cümleleri, muhatabın yukarıda bahsedilen psikolojik arkaplanı açısından üç kısımda incelenmektedir.²³⁶

A. Düz Anlatım (İbtidâî Haber)

Haber cümlesini inşâ etmenin temel hedefi muhataba bir hükmü ulaştırmak olunca, sözün, muhatabın zihinsel ve psikolojik arkaplanı çerçevesinde şekillenmesi kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Buna göre, muhatap haberin ihtivâ ettiği hüküm hakkında herhangi bir fikre sahip olmayıp onu inkâr etmeden ve şüpheyne düşmeden kabul edebilecekse, söz ona pekiştirilmeden aktarılır ki belâgatta buna *ibtidâî haber* denmektedir. Muhatap sözün pekiştirilmesini gerektirecek bir arkaplana sahip olmadığı sürece haber cümlelerinde aslanan tekitsiz kullanılmalarıdır. Böyle bir atmosferde sözün tekit edilmesi ihtiyaç dışına çıkıldığı için edebî açıdan çirkin kabul edilmektedir. Bu anlatım türünün *ibtidâî* olarak isimlendirilmesi, muhatabın konu hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir fikrinin olmaması ve bilgi sahibi olmaya yeni başlamasından kaynaklanmaktadır.²³⁷ Karşı tarafa aktarılacak hükmün olumlu veya olumsuz olması tekitsiz verilmesini etkilemez. Basit bir örnekle, Ali'nin okula gidip gitmediği hakkında bir fikri olmayan kimseye bu bilgi herhangi bir pekiştirme unsuruna yer vermeksizin *“Ali okula gitti”* şeklinde verilir.²³⁸ Aynı şekilde Kur'ân'da geçen ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ *“Mal ve oğullar dünya hayatının süsüdür”*²³⁹ âyetinde mal ve oğulların dünya hayatının süsü olduğu gerçeği, muhatap tarafından itiraz ve şüpheyne karşılanmadığından, pekiştirilmeksizin düz bir şekilde aktarılmıştır.²⁴⁰

Bazı belâgat uzmanları düz anlatımı belâgatın bir gereği olarak kabul etmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Çünkü bir ifadenin düz bir şekilde anlatımını belâgat saymak, belîğ kimseyle sıradan bir kimseyi aynı kategoride değerlendirmek anlamına gelecektir. Bu nedenle takdîm-te'hîr, hazf-zikir ve benzeri belâgat inceliklerinden birini içermediği sürece bu tip haberlerin ancak belâgatın en alt kademesi olabileceği

²³⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 153-154; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'û'l-mu'avvel*, I, 75; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 351; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 57; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 49-51; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 115. Bu tasnifin açık bir şekilde ilk kez Sekkâkî tarafından yapıldığı görülmektedir. Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 554. Bazı kaynaklarda ise haber cümleleri tekitli ve tekitsiz olarak iki kısıma ayrılmakta; ibtidâî haber tekitsiz diğer ikisi ise tekitli haber kategorisinde değerlendirilmektedir. Bkz. Zennâd, *Dürûs fi'l-belâğa*, s. 101.

²³⁷ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 30; İsferyânî, *Etval*, I, 62; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'û'l-mu'avvel*, I, 77; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 30; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 57; Zennâd, *Dürûs fi'l-belâğa*, s. 101; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 178; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 49.

²³⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 186; İsferyânî, *a.g.e.*, I, 66; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 64; Kerîme Mahmûd, *İlmü'l-me'ânî*, s. 42.

²³⁹ Kehf 18/46.

²⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 81;; Hafâcî-Şeref, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, s. 127.

söylenmiştir. Fakat bazen söz sahibi, sözün muhtevâsı hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen gereğini yerine getirmediği için bir gayeye binâen muhatabını konu hakkında bilgisi olmayanlar statüsünde kabul ederek tekitsiz anlatım yolunu tercih edebilir. Belâgatçılar bu şekildeki bir anlatımın diğer düz anlatıma nazaran daha üst düzey bir belâgat değeri taşıdığını kabul etmişlerdir.²⁴¹

B. Tercîhan Pekiştirmeli Anlatım (Talebî Haber)

Muhatap, bildirilen haber hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen gerçekliği konusunda bazı tereddütler taşıyorsa, bu durumda haberin, tekit edatlarından biriyle²⁴² veya tekrar yapılmak sûretiyle kuvvetlendirilerek düzenlenmesi uygun olur. Böylece muhatabın, içine düştüğü şaşkınlık ve tereddüt hâlinen kurtulması hedeflenmektedir. Belâgatta bu şekilde oluşturulmuş cümlelere *talebî haber* adı verilir. Tekitten maksat hükmün tekit edilmesidir. Muhatabın tereddüt ve kuşkusu çok kuvvetli değilse söz buna uygun olarak daha düşük dereceli tekit unsurlarıyla pekiştirilir.²⁴³ Bu söz türüne *talebî haber* ismi verilmesi, muhatabın, söylenen söz hakkında taşıdığı tereddüt sebebiyle takviye talep edecek bir psikolojik arkaplana sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Sözün bu şekilde tekit edilmesi, muhatabın gönlünde iyice yer etmesini ve zihnindeki karmaşıklığın giderilmesini sağlayacaktır.²⁴⁴ Fakat bu söz türünde pekiştirme, zorunlu değil tercîhî bir yöntemdir. Söz sahibi buna başvurmasa da muktezây-ı hâle aykırılık söz konusu olmayacaktır.²⁴⁵

Kur’ân-ı Kerîm, sözün inşâsında muhatabın psikolojik arkaplanına özellikle dikkat etmektedir. Mesela ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ “Her ne harcarsanız Allah onu bilir”²⁴⁶ âyetinde ﴿فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ ifadesinin devamlılık anlamı taşıyan bir isim cümlesi olması, başında tahkik ifade eden “inne”nin bulunması ve yine devamlılık

²⁴¹ Sa’îdî, *el-Belâğatü’l-âliye*, s. 42-43.

²⁴² Arapçada “inne”, “enne”, “keenne”, “lâkinne”, “başlangıç lâm’ı (lâm-ı ibtidâ)”, “fasıl zamiri”, “emma”, “kad”, “sîn ve sevf”, “kasem (yemin)”, “tekit nûnları”, “len”, “zâid harfler”, “tenbîh harfleri” ve “isim cümlesi” gibi fiil, isim, harf ve terkiplerden oluşan yapılar tekit için kullanılan başlıca yollardır. Geniş bilgi için bkz. Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 185-186; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtü’l-belâğîyye*, s. 479.

²⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 170; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 30; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 179; Hâşîmî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 57. Muhatap tam bir şüphe ve tereddüt içerisinde bulunmamasına rağmen emarelerini taşıdığı görülürse, şüphe ediyormuş gibi değerlendirilerek şüphesi doğmadan giderilir. Meydânî, *a.g.e.*, I, 179.

²⁴⁴ Kerîme Mahmûd, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 42; Ebû Mûsâ, Muhammed, *Hasâisu’t-terâkîb: Dirâse tahlîliyye li-mesâilî ‘ilmi’l-me’ânî*, Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1416/1996, s. 84; Hâşîmî, *a.g.e.*, s. 57. Belâgatçılar, haber hakkında tereddüdü bulunan kimse kabule daha meyilli olsa bile, sözün pekiştirilerek verilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Çünkü tereddüt hâlindeki insan, psikolojik olarak, bu tereddüdünü gidermeyi sağlayacak derecede manayı sağlamlaştırmaya ihtiyaç duyar. Ebû Mûsâ, *a.g.e.*, s. 52-53.

²⁴⁵ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 46.

²⁴⁶ Hicr 15/9.

bildiren ﴿عَلِيمٌ﴾ kelimesinin mef'ûlü olan ﴿بِهِ﴾nin, âmili üzerine takdîmi cümlelerin manasını pekiştiren unsurlardır.²⁴⁷ İnsanda mal harcamaya yönelik bir tereddüt ve nefse ağır gelme durumu söz konusu olduğundan infâkı tavsiye eden bu âyetin muhtelif şekillerde pekiştirilmesinin ne kadar manidar olduğunu îzâha gerek yoktur. Yaşadığı bir olayda istemeden de olsa bir kişinin ölümüne sebep olan ve bu nedenle geceyi korku içerisinde geçiren Hz. Musa'ya bir seveni tarafından getirilen hayatî bilgide de benzeri bir kullanımdan bahsetmek mümkündür. Kur'ân bu diyalogu ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُاتِمُّونَ بِكَ لَيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi: Musa! Hiç şüphelen olmasın ki Firavunun adamları seni öldürmek için durumunu görüşüyorlar, derhal çık git, burdan! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim, dedi”²⁴⁸ şeklinde pekiştirmeli bir üslupla anlatılmıştır.²⁴⁹ Burada söz sahibi kimsenin, sözünü, Hz. Musa'nın tereddüt gösterme ihtimaline karşı “inne” ve “isim cümlesi” kullanmak sûretiyle güçlü bir pekiştirmeli üslup üzerine inşâ ettiği görülmektedir.

C. Zorunlu Pekiştirmeli Anlatım (İnkârî Haber)

İnkâr, bir şeyin varlığını veya vukûunu reddetmek olduğundan, inkâr sahibine tevcîh edilecek sözün güçlü ve etkili olmasını gerektirir. Zira gerçeği kabul etmeye yanaşmayan birine düz söz söylemenin hiçbir etkisi olmaz. Bu nedenle bu tür kimselere inkârının derecesiyle doğru orantılı olarak tekitli/pekiştirilmiş söz söyleme zorunluluğu vardır.²⁵⁰ Muhatap, bildirilen haberdeki hükmü inkâr edip aksine inanıyorsa, bu takdirde haber, muhatapın inkâr derecesine göre bir, iki veya daha fazla tekit vasıtasıyla kuvvetlendirilir ki buna *inkârî haber* adı verilir.²⁵¹ Güçlü olmayan bir inkâr için bir pekiştirme yeterken güçlü bir inkâr için birden fazla pekiştirici unsur kullanmak gerekir. Haberin fonksiyonu, içerdiği manayı muhatapın gönlüne yerleştirmek olduğundan ibarenin gücü ve sağlamlığının, iknayı sağlayacak ölçüde muhatapın psikolojisine uygun olması kaçınılmaz bir durumdur. Bu tekit, olumlu ifadelerin yanı sıra olumsuz

²⁴⁷ Ebussuûd, İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd tsz., V, 67; Karakaya, Mehmet Zeki, *Ebussuûd Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, (Basılmamış Doktora Tezi) s. 36.

²⁴⁸ Kasas 28/20.

²⁴⁹ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 479; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 554.

²⁵⁰ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 133; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 121.

²⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 171; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 30; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 690; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 58; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 179. M. Kaya Bilgegil, pekiştirmeye rağmen dinleyicinin, sözün doğruluğunu inkârdan vazgeçmemesi durumunda ısrâr bildirmesinin söz konusu olacağını belirtmiştir. Yazar Türk şiirinden bazı örneklerle bunu açıklamaya çalışmaktadır. Bkz. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 47.

ifadelerde de söz konusu olabilir.²⁵² Böylece güçlü ve iddialı bir söze, aynı oranda güçlü ve etkili bir sözle karşılık verilmiş olur ki belâgat da zaten makâma uygun söz söyleme sanatının adıdır.²⁵³

Hiz. İsa tarafından Antakya'ya gönderilen ve ilk seferinde putperest yöre halkı tarafından yalanlanan elçilerin kullandıkları üslupta bunun çarpıcı bir örneği görülmektedir. Bu kıssanın ilgili bölümü Kur'ân'da şu şekilde anlatılmaktadır: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ “Onlara, şu şehir halkını misal getir: Hani oraya elçiler gelmişti. Hani biz onlara iki elçi göndermiştik de onları yalanlamışlardı. Biz de onlara üçüncü bir elçiyle destek vermiştik. Onlar: İnanın ki biz size gönderilmiş Allah elçileriyiz, dediler. Elçilere dediler ki: Siz de ancak bizim gibi birer insansınız. Rahman herhangi bir şey indirmedir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz. (Elçiler) dediler ki: Rabbimiz biliyor; biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.”²⁵⁴ Dikkat edilirse, âyette geçen ﴿إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ ifadesi “inne” ve “isim cümlesi” kullanarak pekiştirilmiştir. Burada şehir halkının inkârı henüz başlangıç seviyesindedir. İnkârın seviyesi artış gösterince elçiler, muhatapların inkâr derecesiyle doğru orantılı olarak ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ şeklinde, yukarıdaki tekit unsurlarına ilâveten yemin anlamı taşıyan ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ﴾ ifadesini ve ﴿لَمُرْسَلُونَ﴾ kelimesinde tekit lâminini kullanarak tekidin kuvvetini artırmışlardır.²⁵⁵

Necm suresinde geçen şu âyetlerde de muhatapın inkâr durumuna göre tekitli kullanıma nasıl riâyet edildiği açıkça görülmektedir: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَىٰ﴾ “Ve şüphesiz en son varış Rabbinedir. Doğrusu güldüren de O’dur ağlatan da. Öldüren de O’dur dirilten de. Şurası muhakkak ki (rahime) atıldığında nutfeden, erkek ve dişi den ibâret olan iki çifti O yarattı. Şüphesiz tekrar diriltmek de O’na aittir. Zengin eden de yoksul kılan da

²⁵² Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 162; Ebû Mûsâ, *Delâlatü't-terâkib*, s. 53; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 49; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 58. Sözün muhatapın inkârı oranında pekiştirilmemesi, yüzüğü, halkasının birleşmeyeceği şekilde kalıba dökmeye benzetilmiştir. Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 31.

²⁵³ Kaçar, *a.g.e.*, s. 128.

²⁵⁴ Yasin 36/13-16.

²⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 171; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 30; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 156; İsfarâyînî, *Etval*, I, 60-61; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî 'ale'l-Mutavvel*, s. 104; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 75-76; Ebû Mûsâ, *Hasâisü't-terâkib*, s. 53; Kerîme Mahmûd, *İlmü'l-me'ânî*, s. 42-43; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğâ*, s. 690-691; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 181-182; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III, 9. Zemahşerî ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ﴾ “Rabbimiz biliyor” cümlesinin “شهد الله “Allah şahit ki...” ve علم الله “Allah biliyor ki...” gibi tekit bildiren yemin ifadesi olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 9.

O'dur. Doğrusu Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur. Ve şüphesiz ki önceki Âd kavmini O helak etti. Semûd'u da (O helak etti) ve geriye hiçbir şey bırakmadı.”²⁵⁶ Bu âyet grubu incelendiğinde, tekit ifade eden fasıl zamiri هو'nin bazı âyetlerde kullanılmasına rağmen diğer bir kısmında kullanılmadığı görülmektedir. Haberin güçlü bir şekilde tekidine yani bazı fiillerin Allah'a nispet edilip yalnızca ona hasredilmesi gerçeğinin anlamca güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu yerlerde fasıl zamirinin özellikle kullanıldığı dikkat çekmektedir. Güldürme ve ağlatma, öldürme ve diriltme, zenginleştirme ve fakirleştirme eylemlerini inkârcılar Allah'tan başkalarına nispet ettikleri için buralarda fasıl zamiri kullanılarak tekit güçlendirilmiştir. Yeniden dirilmeyi reddeden bir millet olmaları sebebiyle, öldürme ve diriltmenin Allah'a ait olduğunu bildiren âyette de yine fasıl zamiri kullanılmıştır.²⁵⁷ Güldürme ve ağlatma ile zenginleştirme ve fakirleştirme gibi kulların hukukuna yönelik meseleler hakkında tasarrufun da bizzat Allah'a ait olduğunu daha güçlü bir şekilde vurgulamak için fasıl zamiri kullanılmıştır. Aynı şekilde Şi'râ yıldızına tapanlara bu yıldızın Rabbinin de Allah olduğu hususu diğer tekit unsurlarına ilâveten fasıl zamiri kullanılarak verilmiştir. Buna karşın inkâr konusu olmayan ve müşrikler tarafından kabul edilen hususlarda fasıl zamirine yer verilmediği görülür. ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ﴾ âyeti ile ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾ âyetinde bu durum açıkça görülmektedir. Zira müşriklerin Allah'ın yaratıcılığını inkâr etmedikleri bizzat Kur'an tarafından bildirilmektedir. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ “Onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan kuşkusuz Allah derler”²⁵⁸ şeklindeki âyetler de bunu göstermektedir. Yine geçmiş kavimlerin Allah tarafından helâk edildiğine yönelik bir kuşku söz konusu olmadığından bu âyetlerde fasıl zamiri kullanılmamıştır.²⁵⁹

Hiz. Peygambere vahyin ilk kez gelişini anlatan kıssada da benzeri bir kullanım göze çarpmaktadır. Bilindiği üzere Hiz. Peygamber ibadet için çekildiği Hira mağarasında vahiy meleği ile karşılaşp ilk âyetleri alınca korku içerisinde evine dönmüştü. Olan biteni eşi Hiz. Hatice'ye anlatmış, bu zamana kadar eleştirdiği şair ve kâhinler grubuna dâhil olmuş olmaktan duyduğu derin endişeyi dile getirmişti. Hiz. Hatice onun bu korku hâlini, titreyişini ve rahatlamaya olan ihtiyacını görmüş ve sözünü

²⁵⁶ Necm 53/42-51.

²⁵⁷ Mekkeliler yeniden dirilişi inkâr ettiği için Allah ﷻ ifadesini kullanarak bu işi gerçekleştirmenin kendine ait oluşunu mübalağa tarzında anlatmıştır. O, böylelikle, bu yaratılışı bir nevi kendine farz kılmıştır. Zemahşerî, a.g.e., IV, 417-418; Ebû Hayyân, Esîruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali en-Nahvî el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Mektebe ve Matba'atü'n-Nasri'l-Hadîse, Riyad tsz., VIII, 168; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III, 279.

²⁵⁸ Zuhruf 43/87.

²⁵⁹ Besyûnî, *İlmü'l-me'ânî*, s. 41-42. Ebû Mûsâ, *Hasâisu't-terâkîb*, s. 83-84.

la, لَنْ يَخْزِيكَ اللَّهُ وَاللَّهُ إِنَّكَ لَتَصِلُ “Hayır, Allah seni asla utandırmayacaktır. And olsun ki sen akrabana bakarsın, işini görmekten âciz olanların yükünü çekersin, yoksula bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın ve hak yolunda herkese yardım edersin.”²⁶⁰ Görüldüğü gibi Hz. Hatice, bol miktarda tekit edatı kullanmak sûretiyle eşini teskin etmeye çalışmıştır.²⁶¹

Haberin tekitli veya tekitsiz oluşu temelde, muhatabın psikolojik arkaplanıyla ilgili yukarıda belirtilen üç farklı duruma göre şekillenmektedir. Fakat bazen, muhatabın durumuyla ilgili olmaksızın, haberin ilginçliği, söz sahibinin beklentisinin dışında bir şeyin gerçekleştiğine işaret vb. nedenlerle de haberin pekiştirilebileceğine dikkat etmek gerekir. Mesela ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’ım!”²⁶² âyetinde, muhatapla doğrudan bir ilgisi olmaksızın sırf haberin ilginçliği sebebiyle sözün pekiştirildiği söylenmektedir.²⁶³ Bir başka âyette ise Hz. Nûh ﴿رَبِّ إِنِّي قَوْمِي كَذَّبُونِ فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ “Rabbim! Kavmim beni yalancılıkla suçladı. Artık benimle onlar arasında sen hükmünü ver. Beni ve beraberimdeki müminleri kurtar”²⁶⁴ diyerek, kavminin kendisini yalanlayışını tekitli bir üslupla anlatmıştır.²⁶⁵ Onun böyle bir kullanımı tercih etmesi kuşkusuz Allah’ın bu konuda tereddütlü oluşundan veya konuyu inkâr edişinden kaynaklanmamaktadır. Bağlam dikkate alınınca onun bu sözü, kavminin iman etmesine yönelik beklentisinin gerçekleşmemesinden kaynaklanan hayal kırıklığının bir nevi dışavurumu olarak değerlendirilmelidir. Tekidin bazen, dua, niyaz ve korkunun şiddeti sebebiyle yapılması gibi başka noktalara da örneklerle dikkat çekilmiştir.²⁶⁶

Bu konuyu, Bahâuddîn es-Sübkî’nin (773/1372) dikkat çektiği bir hususa işaret ederek tamamlayalım. O, hitabın; Zeyd’in ayakta olup olmadığı konusunda bir fikri bulunmayan, Amr’ın ayakta olduğuna dair tereddütleri olan ve Bekr’in ayakta olduğunu

²⁶⁰ Buhârî, Bed’ü’l-vahy 1.

²⁶¹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 125-126.

²⁶² Kasas 28/30.

²⁶³ Besyûnî, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 54.

²⁶⁴ Şuara 26/117-118.

²⁶⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 162; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 33.

²⁶⁶ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 164; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 82.

inkâr eden birine زَيْدٌ وَعَمْرٌ وَبَكْرٌ فَأَيُّمُونُ “Zeyd, Amr ve Bekr ayaktaadır” denmesi gibi aynı anda yukarıda işlediğimiz üç başlıkla ilgili olması ve tağlîb olgusuna müracaat etmekten başka yol bulunmaması durumunda nasıl bir tavır sergilememiz gerektiğini sormaktadır. Sübkî’ye göre burada yapılacak en uygun şey, hepsine birden inkârî haber muamelesi yapılmasıdır. Çünkü ibtidâî haberi pekiştirmek bir eksiklik değildir. Fakat inkârî bir haberi tekitsiz vermek belâgat açısından bir eksiklik olup câiz kabul edilmemektedir.²⁶⁷

V. HABERDE İFADE FORMUNUN GEREĞİ DIŞINA ÇIKILMASI

Belâgat, sözün, söylendiği ortamın gereğine (muktezây-ı hâl) uygun olmasıdır. Hâl (makâm) konuşmacıyı, sözünü uygun bir ifade şekli seçerek dile getirmeye sevk eden durumdur. Muktezâ (itibâr-ı münâsib) kavramı ise, sözü kendisine riâyât ederek söylediğimiz bu uygun şeklin adıdır. Örnekle açıklamak gerekirse, amacı övgü olan söz, uzatarak itnâb üslûbuyla, muhatabın zeki oluşu ise îcâz yoluyla ifade edilmesini gerektirir. Burada övgü, hâl (makâm); itnâb ve îcâz ise muktezâdır. Söz, övgü yapılacak ortamda uzatılırsa, muktezây-ı hâl uygun olmuş olur. Yine teşekkür makâmı şikâyet makâmından, tebrik, baş sağlığı dileme (taziye) makâmından farklıdır. Bu makâmlardan her birinin diğerlerinden ayrılan özel ifade tarzı vardır.²⁶⁸

Araplar ilk dönemlerden itibaren sözü ortamın gereğine en uygun şekilde ifade etmeye özen göstermişlerdir. Nitekim çok sevdikleri فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالَ “Şüphesiz her makama göre söylenecek söz vardır” darb-ı meseli, yerinde söz söylemenin önemine vurgu yapmaktadır.²⁶⁹ Söz söylerken önemli olan, muhtevâyı karşı tarafa doğru bir şekilde aktarmaktır. Bu bağlamda söz sahibinin, dış unsurları dikkate almaksızın içinde bulunana aynen izhâr etmesi tek başına yeterli değildir. Bilakis muhatabın durumunu dikkate alması ve kendini, onun psikolojik arkaplanı, kültür düzeyi, sanat zevki, lehçesi vb. hususlara uygun bir tarzda ifade etmesi gerekir. Aksi hâlde sözü muktezây-ı hâl uygun olmamış olacak ve bu da maksadın gerçekleştirilemediği anlamına gelecektir.

Sözün belâgat açısından yüksek bir değere sahip olması, durumun gereğine (muktezây-ı hâl) uygunluğunun yanı sıra sözün ifade formunun gereğine (muktezâ ez-zâhir) uygun olmayı da gerektirmektedir. Sözün, yukarıda anlatıldığı üzere, haber hakkında herhangi bir bilgisi olmayana tekitsiz verilmesi, tereddüt edene pekiştirilerek

²⁶⁷ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 135.

²⁶⁸ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 168; Tabâne, Mu‘cemu’l-belâğa, s. 373-374, 560.

²⁶⁹ Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 642.

verilmesinin belâgat açısından güzel kabul edilmesi ve nihâyet hükmü inkâr eden kimseye belâğî bir zorunluluk olarak sözün çeşitli şekillerde tekit edilerek aktarılması, sözün açık gereğine (mukteza ez-zâhir) uygun olarak verilmesidir. Fakat bazı durumlarda, birtakım edebî nüktelere riâyet edilerek bu kurallara uyulmadığı ve muhatabın, içinde bulunduğu gerçek psikolojik arkaplandan farklı bir konumda değerlendirildiği görülür. Bilenin bilmeyen, inkâr edenin etmeyen ve inkâr etmeyenin eden konumunda değerlendirilmesi gibi muhtelif şekillerde tezâhür eden bu durum belâgatta “Sözün, ifade formunun gereği dışına çıkması” (hurûcî’l-kelâm an muktezâ ez-zâhir) olarak isimlendirilmektedir.²⁷⁰

Bu noktada, önemli bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Şöyle ki, bu tür kullanımlarda söz, açık gereğinin dışına çıkmış olmasına rağmen belâgatın temel amacı olan muktezây-ı hâlin dışına çıkmamaktadır. Zira kelâm muktezây-ı hâlin dışına çıkarsa belâgatın da sınırları dışına çıkmış olur. Burada bizzat muktezây-ı hâl muktezâ ez-zâhirin dışına çıkmayı gerektirmekte ve sözün yeni şekliyle icrası muktezây-ı hâle ve dolayısıyla belâgata tam bir şekilde uyumlu olmaktadır.²⁷¹ Bu açıdan bakıldığında, bazı âlimlerin farklı görüşlerine rağmen, muktezâ ez-zâhirin, muktezây-ı hâlden daha dar ve özel bir kavram olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü hâl bazen makâmın gerektirdiği açık durumun (muktezâ ez-zâhirin) dışına çıkmayı gerektirmekte bu da onun zâhiri de içine alan daha geniş bir kavram olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle her muktezâ ez-zâhir aynı zamanda muktezây-ı hâldir. Fakat her muktezây-ı hâl muktezâ ez-zâhir değildir.²⁷² Haberin sözün açık gereğinin (muktezâ ez-zâhir) dışına çıktığı bu durumları örnekleriyle beraber inceleyelim.

A. Bilenin Bilmeyen Konumunda Değerlendirilmesi

Söz sahibi sözünü bazen, muhatap konu hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen gereğini yerine getirmediği için, onun konuyu bilmeyen biri olduğunu varsayarak dizayn eder. Özellikle vaaz ve sohbet dilinde rastlanan bu üslup, muhatapları uyarmayı

²⁷⁰ Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 171; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 156-157; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 182-183; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 132; Tabâne, *a.g.e.*, s. 198; Matlûb, *a.g.e.*, s. 479. Sekkâkî, Beyân ilminde ilkinde yani sözün açık gereğine uygun inşâ edilmesi *tasrîh*; ikincisine yani bunun dışına çıkılmasına ise *kinâye* dendiğini belirtmektedir. Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 171, 174. Teftâzânî, bunun hangi açıdan kinâye olduğuna dair bazı açıklamalar yapmaktadır. Bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 161-162.

²⁷¹ Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 31; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 133.

²⁷² Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 121; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 156-157; İsferyânî, *Etval*, I, 62; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 77.

ve onlara gerçekleri yeniden hatırlatmayı amaçlamaktadır.²⁷³ Mesela insanlar sigaranın sağlığa ne kadar zararlı olduğunu bildiği hâlde “*Sigara insan sağlığına zararlıdır*” cümlesinin kurgusunda, umulan faydayı sağlamak için bilen muhatap bilmeyen yerine konmuştur. Çocuğunu şiddetli bir şekilde döven bir babaya “*O senin yavrun*” denmesi de buna örnektir.²⁷⁴ Namazın farziyyetini bildiği halde namaz kılmakta gevşek davranan birine *الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ* “*Namaz farzdır*” denildiğinde, bilgisinin gereğini yerine getirmeyen bu muhatap konuyu bilmeyen gibi değerlendirilmiş ve bir nevi azarlanmış olur. Kişi burada hem namazın farziyyeti hem de söz sahibinin bunu bildiğini bildiğinden fâide-i haber veya lâzım-ı fâide-i haber söz konusu değildir.²⁷⁵

Sekkâkî (626/1229) bu konuyu Kur’ân’dan örneklerle açıklamaya çalışır. ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ “*Sihri satın alanların âhiretten nasibi olmadığını çok iyi bilmektedirler. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilip anlasalardı!*”²⁷⁶ hitâbı, onun örnek gösterdiği âyetlerden biridir. Dikkat edilirse, sözün birinci kısmında Ehl-i Kitâbın, sihri satın alanların âhiretten hiçbir nasibi olmadığı gerçeğini bildikleri hususu hem de tekitli bir üslupla ifade edilmiş, ama bu bilginin gereğini yerine getirip sihirden uzak durmadıkları için ilâhî irâde tarafından, yaptıklarının kötülüğünü bilmeyen kimseler konumunda değerlendirilmişlerdir. Bu nedenle âyetinde son kısmında “*Keşke bilselerdi!*” denilerek bilmemekle nitelenmişlerdir.²⁷⁷

B. Soru Sormayanın Soru Soran Konumunda Değerlendirilmesi

Gerçekte soru sormamış olan bir muhatap, bazen sormuş gibi telakkî edilerek söz bu farazî sorulara uygun şekilde inşâ edilir. Esasında herhangi bir soru sorulmamış olmasına rağmen muhataba yöneltilen hitap usûlünün, onun, ilgili işin amaç ve sonucu

²⁷³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 152-153; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 41; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 185.

²⁷⁴ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 60.

²⁷⁵ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 153; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 73; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 58. İsferyânî burada fâide-i haberi bilen bilmeyen konumunda değerlendirildiğini belirtmiş, lâzım-ı fâide-i haberi bilen bilmeyen konumunda değerlendirilişine ise başka bir örnek zikretmiştir. Bkz. İsferyânî, *a.g.e.*, I, 56.

²⁷⁶ Bakara 2/102. Diğer âyetler Enfâl 8/17; Tevbe 9/12.

²⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 171-172; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 41. Kazvîni, Sekkâkî’nin bu örnekte fâide-i haberi veya lâzımını bilen bilmeyen konumunda değerlendirildiğini sandığını, hâlbuki burada, bir şeyi bilen, bilgisinin gereğini yerine getirmede için bilmeyen konumunda değerlendirilmesinin söz konusu olduğunu söyleyerek onu eleştirmektedir. Kazvîni’nin bu görüşünü nakleden Sübkî ise, âyetin mutlak anlamda bileni bilmeyen konumuna indirgemeye örnek olduğunu ve bunun fâide-i haberi veya lâzımını bileni bilmeyen konumuna indirgeme meselesini de içerdiğini söylemekte ve başka örneklerle bunu desteklemeye çalışmaktadır. Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 118. Teftâzânî de hitâbın Hz. Peygamber ve ashabına yönelik olduğunu ve onların bu haberi bildiklerini iddia etmenin ise delilsiz bir iddia olacağını belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 153; İsferyânî, *Etval*, I, 57; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 74-75.

konusunda bazı sorular sormasına sebebiyet vereceği düşünülüşünden, burada soru soran konumunda değerlendirilmekte ve zihnen nôtür durumda olmasına rağmen tereddüt hâlindeymiş gibi kabul edilmektedir. Böyle durumlarda, önceden geçen ifadeler sebebiyle muhatabın zihninde birtakım sorular zinciri oluştuğu düşünülerek, bu soruların onda meydana getirebileceği etkileri gidermek adına, bundan sonra gelen ifadenin birden fazla tekitle anlatılması belâgat açısından güzel olur.²⁷⁸ Bu üslûbun genellikle haber cümlesinden önce nasihat, emir, nehiy ve muhatabı meraka sevk edecek ilginçlikte sözler söylendiği durumlarda kullanıldığı görülmektedir.²⁷⁹

Klasik ve modern belâgat kitaplarının çoğu buna, ilâhî irade tarafından Hz. Nûh'a yöneltilen ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklar"²⁸⁰ hitâbını örnek göstermişlerdir. Bir nehiy ifadesinden sonra gelen ve Nûh kavminin boğulacağını bildiren son cümlenin tekitli olması oldukça ilginçtir. Zira sanki Hz. Nûh'un, kavmine ne olacağına ilişkin bir sorusuna cevap gibi görünmektedir. Fakat âyette onun böyle bir soru sorduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur. Buna rağmen dikkatlice bakıldığında "Gemiyi yap" emrinin Hz. Nuh'un zihninde "İnanmamakta direnen bu kavme ne olacak?" "Burada su olmamasına rağmen geminin hikmeti nedir?" "Allah inatçı bu kavme ceza olarak gökten su mu göndermek istiyor?" gibi muhtemel sorulara meydan vermesi, sözün devamının pekiştirilmesini gerektirmiştir. Hz. Nûh haber hakkında tereddütleri bulunan kimse konumunda değerlendirilerek kendisine gerekli cevap verilmiş ve zihnine takılabilecek bu soru işaretleri peşinen giderilmiştir.²⁸¹

Emir ve nehiy ifadelerinden sonra gelmiş haber cümleleri içeren pek çok âyette benzer özellikte kullanımlara rastlanmaktadır. Şu âyetlere dikkat edelim: ﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا﴾ "De ki: İster gönüllü verin ister gönülsüz, sizden (sadaka) asla kabul olunmayacaktır. Çünkü siz fâsık bir topluluk oldunuz." ﴿وَلَا تُضَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَآثُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾

²⁷⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 157; Hasan Çelebî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 176; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 77-78; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 183; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 135.

²⁷⁹ Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 43.

²⁸⁰ Hûd 11/37.

²⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 173; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 31; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 157; İsferyâyînî, *Etval*, I, 63-64; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 31; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 78; Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 42; Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 43-44; Kerîme Mahmûd, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 45; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 136.

“Onlardan ölmüş olan hiçbirisi için kesinlikle (cenaze) namazı kılma; kabri başında da durma! Çünkü onlar, Allah ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsık olarak öldüler.” ﴿سَيَحْلِفُونَ﴾ “Onların yanına *بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأويهم جهنم* ﴿﴾ döndüğünüz zaman size, kendilerinden (onları cezalandırmaktan) vazgeçmeniz için Allah adına yeminler edecekler. Artık yüz çevirin onlardan. Çünkü onlar murdardır. Varacakları yer ise cehennemdir.” ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ “Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.”²⁸² Görüldüğü gibi bu âyetlerin tamamında emir ve nehiyden sonra gelen haber cümleleri tekitli kullanılmıştır. Haberin öncesinde gelen emir ve nehiyler muhatabın zihninde birtakım soru işaretleri uyandırdığından muhataplar tereddütlü kimse konumunda değerlendirilmiş ve bunun bir gereği olarak da haber pekiştirilmiştir.²⁸³

Bu üslûbun edebî açıdan güzel bir başka örneği, Hz. Yûsuf’un dilinden aktarılan ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ “Nefsimi de temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder”²⁸⁴ âyetinde görülmektedir. Yukarıdaki örneklerden farklı olarak tekitli kullanım burada, emir-nehiy dışında bir gerekçe sebebiyle tercih edilmiştir. Dikkat edilirse âyetin ilk kısmının ilginç bir bilgi yani söz sahibinin nefsinin temize çıkarmaması bilgisini ihtivâ ettiği görülecektir. Hz. Yûsuf gibi takva sahibi temiz birinin kendi nefsinin kötülemesi muhatabın dikkatini çekecek ve zihninde “Hz. Yûsuf gibi temiz-pâk biri nefsinin nasıl kötüler?” şeklinde bir soru oluşacaktır. Bu nedenle muhatap burada zâhiren herhangi bir soru yöneltmemiş olmasına rağmen soran konumunda değerlendirilmiş ve bunun bir sonucu olarak da sözün devamında gelen haber cümlesi pekiştirilmiştir. Bazı müfessirlerin bu sözü Hz. Yûsuf’a değil de Aziz’in hanımına göndermiş olmaları bahsettiğimiz anlam inceliğini değiştirmeyecektir. Zira her kimden sâdır olursa olsun insanın kendi nefsinin kötülemesi, uzak görülecek ve muhatabın zihninde soru oluşturabilecek bir durumdur.²⁸⁵ Arap şiiri de bu edebî üslûbun çeşitli örneklerini bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin Beşşâr b. Bürd’ün (167/783) şu beytine dikkat edelim:

بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ

²⁸² Tevbe 9/53, 84, 95; İsrâ 17/32.

²⁸³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 158; Besyûnî, *a.g.e.*, s. 44; Ebû Mûsâ, *Hasâisu't-terâkîb*, s. 85-86.

²⁸⁴ Yûsuf 12/53.

²⁸⁵ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 31; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 158; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 78; Besyûnî, *‘İlmü'l-me‘ânî*, 44-45; Cârîm-Emîn, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 197. Zemahşerî, Hz. Yûsuf’un bu sözü tevazu niyetiyle söylediğini belirtmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 480; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, II, 57.

“Öğle sıcaklığı bastırmadan (haydi) erken davranın arkadaşlar! Çünkü başarı erken davranmakla elde edilir.” (Hafif) Şair “erken davranma” fiilini sözün başına almakla muhatapın zihninde bu takdîmin sebebini merak etmesine sebep olacak bir soru işareti meydana getirmiş olmaktadır. Bu soru işareti ise erken davranmanın hikmetini açıklayan cevap cümlesinin tekitli getirilmesini gerektirmektedir. Nitekim إِنَّ ve isim cümlesi kullanmak sûretiyle sözün gereği yerine getirilmiştir.²⁸⁶

C. İnkâr Etmeyenin İnkâr Eden Konumunda Değerlendirilmesi

Haberin muhtevâsını inkâr etmeyen fakat inkâr emâreleri taşıyan muhatap, inkâr ediyormuş gibi muamele olunarak, söz kendisine tekitli aktarılır. Mesela anne-babasına itaat etmeyen birine söylenen لَوَالِدَيْنِ لَوَاجِبٌ “Anne-babaya kesinlikle iyi davranmak gerekir” cümlesinde, muhatap anne-babaya iyilik etmenin gerekliliğini inkâr etmediği hâlde, onlara isyan etmesi inkâr alâmeti kabul edilmiş ve söz kendisine tekitli söylenmiştir.²⁸⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de bu üslûbun, edebî açıdan etkileyici bazı örneklerine rastlamak mümkündür: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ “Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe hâline getirdik. Sonra nutfeyi alâka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alâkayı, bir parçacık et hâline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışla insan hâline getirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir. Sonra, muhakkak ki siz, bunun ardından elbette öleceksiniz.”²⁸⁸

Burada öncelikle insanın yaratılış serüveni ele alınmakta ve son cümlede ise ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ “Sonra, muhakkak ki siz, bunun ardından elbette öleceksiniz” denilerek, onun bir gün muhakkak sûrette ölümü tadacağı vurgulanmaktadır. Ölüm, hiç kimsenin inkâr etmediği ve edemeyeceği ilâhî bir kanun olmasına rağmen bu âyette insanların ölümlü olduğu gerçeği, “inne”, “lâm” ve “isim cümlesi” gibi üç ayrı tekit unsuru kullanılarak pekiştirilmiş ve söz açık gereğin (muktezâ ez-zâhir) dışına çıkılarak söylenmiştir. Kuşkusuz burada, insanların ölüm gerçeğini teorik olarak bilmelerine

²⁸⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 218; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 172; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, I, 122; Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 43; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 184.

²⁸⁷ Cârîm-Emîn, *a.g.e.*, s. 198; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 85-86; Bolelli, *Belâgat*, s. 225-226.

²⁸⁸ Müminûn 23/12-15.

rağmen gaflet içerisinde bulunmaları, günün birinde öleceğini bilen ve yaptıklarından hesaba çekileceğinin farkında olan bir kul bilinciyle yaşamamaları sebebiyle böyle bir üslup tercih edilmiş, muhataplar inkâr etmemelerine rağmen inkâr eden konumunda değerlendirilmişlerdir. Bu edebî nükte sebebiyle âyet, üslup olarak sözün açık gereğinin dışına çıkmışsa da bağlam dikkate alındığında muktezây-ı hâle tam bir şekilde uygun olup üstün bir belâgat özelliği taşımaktadır.²⁸⁹

Bu üslûbun bir başka örneği ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ﴾ “Kötülükler yaptıktan sonra ardından tevbe edip de iman edenlere gelince, şüphesiz ki o tevbe ve imandan sonra, rabbın elbette çok bağışlayan ve esirgeyendir”²⁹⁰ âyetinde müşâhede edilmektedir. Burada, Allah’ın bağışlayıcılığını ifade eden son kısım ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ “Rabbın elbette çok bağışlayan ve esirgeyendir” şeklinde “inne”, “lâm” ve “isim cümlesi” gibi birden fazla tekit unsuruyla pekiştirilmiştir. Hâlbuki tevbe edenler Allah’ın bağışlayıcılığını inkâr ediyor değildirler. Fakat onlar psikolojik olarak, işledikleri günahlar sebebiyle Allah’ın azabına uğrama korkusuna kapılmış kimselerdir. Yaptıklarını her hatırladıklarında tüyleri ürpermekte, Allah’ın azabını hatırlamakta ve endişe duymaktadırlar. Allah’ın bağışlayıcılığını inkâr etmemelerine rağmen, sahip oldukları bu psikolojik arkaplanları sebebiyle onları inkâr eden konumunda değerlendiren ilâhî irade, muhataplarını rahatlatmak maksadıyla sözü pekiştirerek söylemeyi tercih etmiştir.²⁹¹ Nitekim son dönem Osmanlı müfessirlerinden Âlûsî (1270/1854) de bu âyetin, işlenen günah ne kadar büyük olursa olsun Allah’ın affı ve rahmetinin daha büyük olduğuna yönelik bir bildiri olduğunu belirtmiştir.²⁹²

Bu üslûba Hz. Peygamberin hadislerinde de rastlanmaktadır. Nitekim bir hadisinde ﴿إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ﴾ “Ben gerçekten Mekke’de bir taş biliyorum ki, peygamber olarak gönderilmeden önce beni selamlıyordu”²⁹³ buyuran peygamberimiz, sözünü “inne”, “lâm” ve “isim cümlesi” gibi pekiştirici unsurlarla tekit etmiştir. Hâlbuki karşısında haberin muhtevâsı hakkında tereddüdü bulunan veya onu inkâr eden bir muhatap olmadığından haberin tekitsiz ifade edilmesi gerekirdi. Münâvî

²⁸⁹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 32-33; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 158; İsferyânî, *Etval*, I, 60; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 43; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 85; Fadl Abbâs, *el-Belâga*, I, 133-134.

²⁹⁰ Araf 7/153.

²⁹¹ Kalkîle, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 49.

²⁹² Âlûsî, Ebu’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1417/1997, IX, 70; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, I, 474.

²⁹³ Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, III, 19.

(1031/1622) bunu muhatapların gaflet ve ilgisizlikleri sebebiyle inkâr eden konumunda değerlendirildiklerini söyleyerek açıklamış ve bu üslûbun, muhatabı uyarma ve onun dikkatini çekme amacı taşıdığını belirtmiştir.²⁹⁴

تَرْجُو النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ مَسَالِكَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبْسِ

“Gereğini yerine getirmeden bir de kurtuluş umuyorsun. Şunu unutma ki, gemi çorak arazi üzerinde asla yürümez” (Basît) beytinde de benzer bir kullanım söz konusudur. Hârûn Reşîd (193/809), Ebu’l-Atâhiye’den (211/826) kendisine nasihatte bulunmasını istemiş; şair, içinde bu beytin de bulunduğu ölüm ve insanların gafletinden bahseden bir şiir söylemiştir. Burada Ebu’l-Atâhiye, ahiret mutluluğu isteyen ancak bunun gereğini yerine getirmeyenleri, geminin çorak arazide yürüyeceğine inanan, yürümeyeceğini söyleyenlere karşı çıkan kimse konumunda değerlendirmiş ve sözünü tekitli getirerek muhatabını ikna etmeye çalışmıştır.²⁹⁵

D. İnkâr Edenin İnkâr Etmeyen Konumunda Değerlendirilmesi

Yukarıda inkâr etmeyen kimsenin inkâr eden konumunda değerlendirilmesine temas edilmişti. Burada ise aksi söz konusudur. Bir konuyu inkâr eden biri, bir edebî nükte gereği inkâr etmiyormuş gibi kabul edilip, tekitli gelmesi gereken söz tekitsiz getirilmekte ve böylece sözün açık gereğinin dışına çıkılmaktadır. Ancak yukarıdaki durumlarda olduğu gibi burada da muktezây-ı hâle tam bir uygunluk söz konusudur. Bu tür kullanımlarda söz sahibinin amacının yalnızca muhatabı bilgilendirmek olmadığı ve onun duygularını harekete geçirmeyi hedeflediğine de dikkat edilmelidir. Yerel çaplı bir boksörün, adını bildiği fakat şahsen tanımadığı dünya ağır sıklet boks şampiyonuyla yolda tartışmaya başladığını ve birbirleriyle kavga etmek üzere olduklarını düşünelim. Yerel boksörün, karşı tarafa kendisinin boksör olduğunu söyleyerek meydan okuduğunu ve onu korkutmaya çalıştığını farzedelim. Dünya şampiyonu, sözünü pekiştirmeye hiç gerek duymaksızın “Ben falanım” dese, muhatabın afallamasını ve psikolojik olarak yenilmesini sağlayacaktır.²⁹⁶ Sözün tekitsiz gelmesi, dünya şampiyonunun özgüvenini de göstereceğinden muhatabının ruh dünyasında daha etkili bir iz bırakacaktır.

Herhangi bir şeyi inkâr eden birine, çok net, işaretleri açık ve basiret sahibi herkesin anlayabileceği bir konuyu inkâr ettiği hissettirilmek istendiğinde, haber bu

²⁹⁴ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, III, 19; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-meânî fî kitâbi feyzi’l-kadîr”, s. 810.

²⁹⁵ Ebu’l-Atâhiye, İsmâ‘îl b. Kâsım, *Dîvân*, Beyrut 1400/1980, s. 230; Besyûnî, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 50.

²⁹⁶ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 185.

muhabata tekitsiz söylenir. Böylece onun düşüncesini etkilemek amaçlanır. Allah'ın birliğini anlatan şu âyetler bu kullanımın çarpıcı iki örneğini oluşturmaktadır. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾²⁹⁷ “De ki O Allah birdir”²⁹⁷ ve ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾²⁹⁸ “İlâhınız tek bir ilahtır.”²⁹⁸ Bu iki âyet Mekke’de inmiştir. Bilindiği gibi Mekke halkı genel olarak Allah'ın birliğini inkâr eden bir toplumdur. Bu zâhirî duruma göre bu ifadelerin tekitli gelmesi gerekirdi. Ancak burada söz, zâhirî gereğin dışına çıkılarak tekitsiz getirilmiştir. Zira kâinatta Allah'ın birliğini gösteren sayısız delil bulunduğu için onun birliği çok net bir husustur ve hiç kimsenin bu gerçeği inkâr etmemesi gerekir. Bu nedenle Allah Teâlâ onların inkârını ciddiye almamış ve manayı pekiştirecek unsurlara yer vermemiştir.²⁹⁹

Bu noktada iki önemli hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, sözün pekiştirilmiş mi yoksa düz bir cümle mi olduğunu belirlemede, pekiştirme edatları ve yolları çoğu zaman belirleyici bir unsur olmakla beraber bazen bunu tespit etme noktasında farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bir belâgatçının konuya verdiği örnek başkası tarafından benimsenmeyebilir. Sözgelimi bazı belâgat kaynakları inkâr edenin inkâr etmeyen konumunda değerlendirilişi meselesine ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ﴾³⁰⁰ “O kitap (Kur’ân ki); onda asla şüphe yoktur. O takva sahipleri (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir”³⁰⁰ âyetini örnek göstermektedir. Denildiğine göre ilâhî hitap burada inatçı ve inkârcı muhataplarını inkâr etmeyen konumuna indirgemiş ve açık gerçeği görüp hakikate dönüş yapmaları ümidiyle sözü tekitsiz kullanmıştır.³⁰¹ Bazı belâgat kaynaklarında bu görüşün aksi de söylenmekte ve âyetin düz bir cümle olmadığı, aksine pekiştirilmiş bir anlam taşıdığı belirtilmektedir. Nitekim Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079), âyette geçen ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ifadesinin ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ cümlesini açıklayan ve pekiştiren bir cümle olup, onu zihne iyice yerleştirme amacı taşıdığından bahsetmektedir. Cürcânî bunu, içeriği pekiştirmek için cümleyi tekrarlayarak ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ “Bu, o kitaptır, bu o kitaptır” demeye benzetmektedir.³⁰² Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) de âyetin olumsuzluk (nefy)

²⁹⁷ İhlâs 112/1.

²⁹⁸ Nahl 16/22.

²⁹⁹ Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 59; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 138-139. İhlâs sûresinin nüzûl sebebi dikkate alındığında bu üslûbun ne kadar manidar olduğu daha bir anlam kazanmaktadır. Tefsirlerde nakledildiğine göre, Mekkeliler Hz. Peygambere gelerek alay etme maksadıyla “Ya Muhammed! Bize Rabbini anlat. O, altından mıdır, gümüşten midir, zebrecetten midir yoksa yakuttan mıdır?” diye sormaları üzerine bu sûre nâzil olmuştur. Müşriklerin bu inkârcı ve alaycı tavırlarına rağmen sözün tekitsiz gelmesi, Allah'ın varlığının delillerinin netliği hususunu daha fazla pekiştirmektedir. Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III, 620.

³⁰⁰ Bakara 2/2.

³⁰¹ Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 43.

³⁰² Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 227.

bildirdiğini ve bu konuya örnek gösterilmesinin doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre inkârcı birine tekitsiz bir şekilde “İslam haktır” demek daha güzel bir örnektir.³⁰³ Nitekim Teftâzânî’nin (792/1390) örneklerinden bir tanesi de budur. Müellif yukarıdaki âyetin delil değeriyle ilgili olarak da uzun açıklamalar yapmaktadır.³⁰⁴

İkinci olarak, farklı muhataplara söylenen aynı tip haber cümlelerindeki belâgat özelliğinin farklı olabileceğine dikkat edilmelidir. Bir haber cümlesi, belirli bir ortamda açık gereğinin dışına çıkması durumunda makâma uygun olabileceken, aynı haber, başka ortam ve muhataplar söz konusu olduğunda açık gereğine uygun düşmüş olabilir. Nitekim Allah’ın birliğinden bahseden yukarıdaki Mekkî âyetler, inkârcı muhataplara tekitsiz söylendiği için, söz açık gereğinin dışına çıkmış olmasına rağmen sahip olduğu edebî nükte gereği muktezây-ı hâle uygundu. Fakat aynı şekilde Allah’ın birliğinden bahseden ve Medenî olan ﴿وَالْهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ “İlahınız bir tek Allah’tır. Ondan başka ilah yoktur. O Rahman’dır, Rahim’dir”³⁰⁵ âyetine bakıldığında tekit kullanılmadığı ve burada sözün açık gereğinin dışına çıkmadığı görülür. Medine toplumunun tevhiidi inkâr etmeyen müslüman bir toplum olması sebebiyle âyet tekit edilmemiş, böylelikle söz hem açık gereğine hem de muktezay-ı hâle uygun olarak getirilmiştir.³⁰⁶

Haberin, sözün açık gereğinin (muktezâ ez-zâhir) dışına çıktığı durumlar klasik ve modern belâgat kaynaklarında bu temel başlıklar altında ele alınmakla birlikte, bazı belâgat kitaplarında, tereddütlü muhatabın zihni boş; tereddütlü muhatabın inkâr eden ve inkâr edenin zihni boş kabul edildiği gibi başka hâllerden de bahsedilmektedir.³⁰⁷ Burada anlatılan durumlar ve verilen örneklerde zorlama görüldüğünden ayrı bir başlık altında inceleme ihtiyacı hissetmedik. Bazı kaynaklarda ise, müsenna üslûbu kullanıp müfredi kastetmenin, müfred kullanarak cemi ve cemi kullanarak müfredi kastetme gibi durumların da sözün açık gereğinin dışına çıkması çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.³⁰⁸ Haber, kelime değil söz düzeyinde bir olgu olduğundan bu yaklaşımın doğru olmayacağını düşündük ve bu nedenle inceleme konusu edinmedik.

³⁰³ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 123.

³⁰⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 159-161.

³⁰⁵ Bakara 2/163.

³⁰⁶ Fadl Abbas, *el-Belâğa*, I, 139.

³⁰⁷ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 59-60.

³⁰⁸ Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 57-61.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNŞÂ ve ANLAM ÖZELLİKLERİ

Haberin mâhiyeti ve anlamsal özelliklerini inceledikten sonra kelâmın ikinci temel unsuru olan inşâ kavramı ve muhtevâsına geçiyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi, belâgatta öncelikli olarak haber konusu incelenmiş, inşâ ise haberin zıddı olarak bir nevi “Haber olmayandır” şeklinde tanımlanmıştır. Kelâmda asıl unsur haber olduğundan bunda yadırganacak bir şey yoktur. İnşâ, emir ve nehiy gibi haberden türeyen, akitlerde ve övme fiillerinde olduğu gibi nakil yoluyla ve istifhâm ile temennî gibi edat kullanılarak elde edilen kullanımları bünyesinde barındırdığından habere tâbidir.¹ Bu nedenle özellikle inşânın tanımı incelenirken haber konusunda bahsedilenlerin tam aksinin söylendiği görülecektir.

I. İNŞÂNIN TANIMI

İnşâ kelimesi sözlükte, “*yeniden peyda olup hayat bulmak, ortaya çıkmak, su yüzüne çıkmak, doğmak, büyümek, yetişmek, yükselmek..*” anlamlarına gelen نَشَاءَ/نَشَأَ/نُشِئَ/نُشِئَ kökünden اِفْعَال kalıbında masdar olup “*yapmak, kurmak, yeniden meydana getirip vücut vermek, ortaya çıkarmak, yetiştirmek, büyütme, (örneği olmaksızın) icâd etmek, yaratmak, yükseltmek, başlamak, güzel söz söylemek (yazmak)..*”² gibi anlamları ifade eder. Kur’ân’da, birçok yerde fiil olarak geçen inşâ kelimesi “*yaratmak, yeniden meydana getirmek, kurmak*; neş’et kelimesi de “*yaratılış, var oluş*” anlamlarındadır.³

Edebiyatta inşâ, bir kitabet (kompozisyon) türü olarak “İnşâ ilmi” demek olup belli kurallara, belâgat ve fesâhat ölçülerine göre söylenmiş veya yazılmış olmasıyla edebî bir güzellik taşıyan her çeşit düz söz veya yazıdır. Bu sebeple ona sanatlı nesir “nesr-i fennî”, güzel nesir (nesr-i cemîl), sanatlı yazı (kitâbet-i fenniyye) adları da verilmiştir. Ayrıca inşâ terimi, düzgün ve güzel yazma usûlünden söz eden İnşâ ilmi

¹ Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘ul-mu‘avvel*, I, 69.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I, 170-171; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 96; Âsım Efendi, *el-Okyanûsü’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, I, 59; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, I, 463-468; Durmuş, *İncelemeler*, s. 261.

³ En‘âm 6/141; Mü‘minûn 23/14; Vâkı‘a 56/72; Yâsîn 36/79; Ra‘d 13/12 vdğr.

anlamında kullanıldığı gibi İslam medeniyeti tarihinde devletin resmî yazışmalarını yürüten birimi olan Divân-ı İnşâ'da kaleme alınmış her tür yazı ve mektup için de kullanılmıştır. Zaman içerisinde inşâ terimi, en yaygın türleri olan teressül (risâle) ile tevkî'in eşanlamlısı olarak da kullanılmış ve inşâ kâtipliğine *teressül sînâ'atı* adı verilmiştir.⁴

Fıkıhta inşâ, sözle gerçekleştirilen fiiller anlamında dikkate alınarak bir taraftan, nasslarda söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ve gerçekleşen fiilin teklîfî bir unsur da içerdiği kipler (emir ve nehiy gibi), diğer taraftan söylenmeleriyle bir fiilin gerçekleştirildiği ifadeler (inşâî ifadeler) şeklinde ele alınmıştır.⁵ Felsefî düzlemde ise inşâ terimi, dilin pasif bir şekilde sadece dış dünyayı yansıtmakla kalmadığının, aynı zamanda onu oluşturmaya katkıda bulunmasının bir ifadesi olması bakımından belli bir varlık anlayışının dil bilimindeki tezâhürüdür.⁶

Belâgatta ise haberin mukâbili olarak inşâ kavramı, kaynakların çoğunluğu tarafından *هُوَ الْكَلَامُ الَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ لِذَاتِهِ* "(Söyleyeni dikkate alınmaksızın) salt kendi mâhiyeti açısından doğru veya yalan anlamı yüklenemeyen söz" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, inşânın daha sonra detaylarıyla incelenecek olan talebî ve gayr-ı talebî her iki kısmını da kapsamaktadır. İnşâî ifadelerde bir şeyin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesine dair olumlu ya da olumsuz bir haber verme söz konusu olmadığından, inşâî cümlelerin icrâsı esnasında, dış dünyada uyumlu olacakları veya olmayacakları somut bir gerçeklik bulunmaz. Çünkü doğruluk ve yalanlıkla ancak gerçekleştiği iddia edilen şey ve bir şey hakkında sabit kıldığımız hüküm nitelenebilir. Hâlbuki inşâ, îcâb veya selb yoluyla bir istekte bulunmaktan ibarettir. Bu nedenle inşâî bir söz söyleyen kimse doğru veya yalan söylemiş olmakla nitelemez. Sözelimi *اجْتَهَدَ* "Çalış" ve *إِلَى الْعَدِ* "Bugünün işini yarına bırakma" örneklerinde söz sahibi doğru veya yalan söylemiş olmakla nitelenemez. İnşâî cümlelerin söylendiği esnada dış dünyada bir varlığı söz konusu olmadığından doğru veya yalan olamayışı tabiatının bir gereğidir.⁷

İnşâda bir haber verme ve bir şeyi başka bir şeye nispet etme durumu söz konusu olmadığından doğru ve yalana ihtimal olgusu kendiliğinden düşmektedir. Çünkü

⁴ Durmuş, *İncelemeler*, s.261-262.

⁵ Görgün, "İnşa", *DİA*, XXII, 334-335

⁶ Görgün, "agmd", s. 339.

⁷ Kalkîle, *el-Belâgatü'l-istilâhiyye*, s. 146; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 677.

burada bir haber verme durumu değil emir, nehiy ve istifhamda olduğu gibi bir şeyi veya bir şeyin yapılmasını isteme söz konusudur. Nitekim bu dilbilimsel olgunun *inşâ* olarak isimlendirilmesinin sebebi de budur. Zira emir, nehiy veya istifhamla bir şeyi inşa etme, bunun yanı sıra bir eylemde bulunma istenmektedir. Bir kişiye oturması emredildiğinde onun oturma eylemini gerçekleştirmesi veya saat sorulduğunda cevap verme eylemini gerçekleştirmesi sağlanmış olur. Bütün bunlar emir, nehiy veya istifhâmdan önce var olmayan, sonrasında gerçekleşen durumlardır. Bu nedenle bu üslup belâgatta kök anlamıyla da bağlantılı olarak “inşâ” şeklinde isimlendirilmiştir.⁸

İnşâ cümlelerinin doğru veya yalan anlamı yüklenememesi bizâtihi kendileriyle ilgilidir. Dolayısıyla bir ifadenin inşâ olmasını, o ifadenin dile getirilmeden önce gerçekliğinin olmaması belirler; dile getirildikten sonra söze muhatap olanın o ifadeden bir netice çıkarması dikkate alınmaz. Zira muhatabın inşâî cümleden çıkaracağı sonuç dikkate alınacak olursa bütün inşâ türlerinin, doğru ve yalana ihtimali olan haber cümlelerini bünyesinde barındırdığı görülecektir. Sözelimi babanın oğluna yönelttiği ذَاكِرْ “*Dersine çalış*” düşüncesinin dile getirilmeden önce gerçekte hakkında doğru-yalan diye hüküm verilmesi neticesini doğuracak bir özelliği yoktur. Fakat bu cümle “*Senden ders çalışmanı istiyorum*” şeklinde ifade edilebilecek bir haber anlamını gerektirir. Yine söz ifade edildikten sonra muhatabın “Doğru, çalışmam gerek!” demesi de bir haber cümlesidir. Yine لَا تُصَاحِبِ الْأَشْرَارَ “*Kötülerle arkadaşlık etme*” dendiğinde “*Kötülerle arkadaşlık etmeni yasaklıyorum*” demiş oluruz. هَلْ أَنْجَزْتَ وَاجِبَاتِكَ الْمَدْرَسِيَّةَ؟ “*Ev ödevlerini yaptın mı?*” sorusu “*Senden ev ödevlerini yapmanı istiyorum*” anlamında bir haber cümlesini zorunlu kılar. مَا أَجْمَلَ الْحَدِيقَةَ! “*Bu ne güzel bahçe!*” sözü “*Bu bahçenin güzelliğini beğeniyorum*” demektir. Bu kural bütün inşâ türleri için geçerlidir.⁹ Görüldüğü gibi çıkarılan sonuçların doğru veya yalana ihtimali vardır. Fakat çıkarsamayla elde edilen bu haberler konuşanın asıl maksadı değildir. Sözü söyleyenin maksadı, çıkarsamayla elde edilen bu haberlerden mücerret olarak inşâ türlerinden ibarettir. Nitekim inşânın tanımındaki لِذَاتِهِ “*Salt kendi mâhiyeti açısından*” kaydının anlamı da budur. Yani inşâî cümle, içerdiği haber cümlesi anlamı bakımından değil,

⁸ İyd, *Felsefetü'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 252. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre inşânın oluşumunda dört unsur vardır: Sözü kendisi, sözü medlûl, bunların zihinde bir diziminden oluşan zihnî heyet ve her birinin oluşturulması. İnşâî sözü doğru ve yanlış muhtemel olmaktan çıkaran, zihindeki nisbete ilişkin zihni heyetin kendisidir. Cürcânî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1304, s. 224, 225.

⁹ Kalkîle, *el-Belâğatü'l-istilâhiyye*, s. 146, 147; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 66; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 677-678; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 69; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 63.

bizzat kendisi itibarıyla doğru veya yalan anlamı yüklenemeyen sözdür. Ancak burada inşâ sıyganın gereği kastedilmemekte ve buna bakılmamaktadır. Önemli olan bizzat inşâ sıyganın kendisi açısından yapılan değerlendirmedir. Bunun da doğru veya yalan olma ihtimali taşımadığı açıktır.¹⁰

İnşâ haberin mukâbili olunca, haber için geliştirilen ikincil tanımların aksi doğal olarak inşâ için de söz konusu olmuştur. Buna göre inşâ ikinci bir tanıma göre مَا لَا يَحْضُلُ مَضْمُونُهُ وَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَلَفَّظَتْ بِهِ “Muhtevâsının elde edilmesi ve gerçekleşmesi ancak telâffuz edildikten sonra mümkün olabilen söz”dür. Nitekim emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ şeklinde tanzim edilen sözün gerçekleşmesi, ancak bu üsluplar için kullanılan kalıp veya sıygaların söz sahibi tarafından dillendirilmesinden sonra gerçekleşme imkânı bulabilmektedir.¹¹ Sekkâkî (626/1229) ise haberde olduğu gibi, inşânın (onun deyimiyle talebin) de tanıma ihtiyacı olmadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü Sekkâkî’ye göre insanlar, bilinçli olarak emrederler, nehyederler, soru sorarlar, temennîlerini ifade ederler ve nidâda bulunurlar. Söz konusu eylemler bir bilgiye dayalı olarak gelişmektedir ve bu nedenle tanıma ihtiyacı yoktur.¹² Bu görüşün takipçisi olan başka ilim adamlarının varlığına dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

Belâgatçılar inşâ kavramının iki temel anlamına dikkat çekmişler ve inşâ bahsinde hangi anlamın kastedildiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Teftâzânî (792/1390) *ihbâr* lâfzının hem haberî söz hem de haberin muhataba iletilişini ifade etmek maksadıyla kullanılması gibi, inşânın da bazen realitede (hâric) mutabakat edeceği veya etmeyeceği bir nisbeti bulunmayan söz bazen de söz sahibinin eylemi, yani inşâî sözü muhatabına iletmesini ifade etmek için kullanılabileceğini belirtmiştir. Teftâzânî, Kazvînî’nin (739/1338) inşâyı talep ve gayr-ı talebe; talebi de temennî, istifhâm ve diğer kısımlara ayırmasından hareketle inşâ bahsinde kastedilenin, ikinci anlam olduğu kanaatindedir. Bu durumda talep ve talebin sınıflarından kastedilen, temennî, istifhâm ve diğer inşâ türlerini içeren söz değil bunların masdar anlamları olmaktadır. Masdar anlamının kastedilmesinden maksat ise şudur: Temennînin masdar anlamı, muhabbet yoluyla bir şeyi istemek; istifhâmın masdar anlamı, bir şeyin zihinde husûlünü talep etmek; nidâda, yönelme talebinde bulunmak; emirde fiilin yapılmasını, nehiy de ise yapılmamasını istemektir. İşte bu temennî, istifhâm, nidâ, emir ve nehiy

¹⁰ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 146, 147; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 677-678.

¹¹ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 69.

¹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 165, 302.

kavramları asılları itibarıyla masdar olup daha sonraları bahsi geçen manaları ifade eden sözler için kullanılır olmuşlardır. Kazvînî (739/1338) burada işte bu masdar anlamlarını kastetmiştir. Mesela ليت (keşke) kelimesi temennîyi ifade etmek için vaz edilmiş olup hakîkî anlamı budur. Kendisinde temennî olan sözü ifade etmek için vaz edilmiş değildir. Diğer kısımlar için de aynısı söz konusudur.¹³ Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye (816/1413) göre ise talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere ikiye ayrılan inşâ, Teftâzânî'nin söylediğinin aksine, ikinci anlamıyla değil birinci anlamıyla inşâdır.¹⁴ Bu husustaki ihtilafın sebebi Kazvînî'nin *Telhîs*'teki ifadesinin farklı yorumlanmasıdır.¹⁵

Haber bahsini incelerken mantıkçıların buna “kaziyye” dediklerini ve Mantık ilmi çerçevesinde inceleme konusu edindiklerini belirtmiştik. Fakat haber cümlelerinin aksine inşâî cümleler mantıkçıların ilgi sahasının dışındadır. Çünkü bu gibi cümleler, bir haber ifade etmedikleri için herhangi bir isbâta ve dolayısıyla delile muhtaç değildir. Hâlbuki mantıkçılar isbât ve delile muhtaç olan cümlelerle ilgilenmektedir.¹⁶

Son olarak haber ve inşânın belâgat açısından bazı ortak ve farklı noktalarına temas edelim. Bilindiği gibi Meânî ilmi sekiz temel konudan oluşmaktadır. Bunlardan, isnâd, müsned ve müsnedün ileyhin durumları, müte‘allikât-ı fiil ve kasr bahislerinin büyük kısmı inşâî isnâdda da söz konusudur. İnşâî isnâd, haberî isnâdda olduğu gibi tekitli veya tekitsiz olabilir. Fakat haberdekinin aksine inşâda, inkâr edeni etmeyen; etmeyi eden; bilmeyeni bilen ve bilen bilmeyen konumunda değerlendirmek ve tekitli olan veya olmayan durumlarda kelâmın açık (zâhirî) gereğinin dışına çıkması gibi hükümler söz konusu olmaz.¹⁷ İnşâda müsnedün ileyh, haberde olduğu gibi, yerine göre

¹³ Teftâzânî ayrıca konuyla ilgili bazı itirazlara yer verip bunları tartışmaktadır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 401-402; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u‘l-mu‘avvel*, I, 277-278.

¹⁴ Buna göre inşâî bir sözde kendisiyle hüküm verilen veya yüklem, hakkında hüküm verilene veya konuya nisbetine ve bu nisbeti doğru ve yalana muhtemel olmaktan çıkaracak şekilde ona taalluk eden zihnî (nefsânî) bir heyete işaret edilmektedir. Mesela “*Keşke Zeyd kalkmış olsa*” sözünde kalkmanın Zeyd’e nisbetine ve bu nisbeti doğru ve yalana muhtemel olmaktan çıkaracak şekilde ona taalluk eden zihnî bir heyete işaret edilmektedir. İşte söz konusu lâfızlardan oluşan toplam, lâfzî-inşâî sözdür ve onun anlamlarının toplamı lâfzî-inşâî sözün medlûlüdür. Cürçânî'ye göre “keşke” kelimesi ne söz konusu lâfzî kelama ne bunlardan herhangi birisini oluşturmaya ve ne de söz konusu zihnî heyeti oluşturmaya karşılık olarak konulmuştur. Bu durumda temennî kısmına ayrılan inşâ, inşâî sözün söylenmesi değildir. Bkz. Cürçânî, *Hâşiye ‘ale‘l-Mutavvel*, s. 224; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale‘l-Mutavvel*, s. 346-347.

¹⁵ Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 159.

¹⁶ Alp, *İşagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, s. 22.

¹⁷ Haber, şüphe veya inkârı gidermek için tekitli getirilir. İnşânın bu maksatla tekitli getirilmesi ise tabiatına aykırıdır. Zira inşâ, söyleyenin doğru sözlü veya yalancı olarak nitelenemeyeceği sözdür. Böyle bir sözde şüphe veya inkârın söz konusu olamayacağı ise açıktır. Bu nedenle bazı araştırmacılar inşânın tekit edilemeyeceğini öne sürmüşlerse de doğru olan inşânın da tekit edilebileceğidir. İnşâî cümlelerde tekit ancak talep edilen şeyin imkânsızlığı sebebiyle olur. Muhatabın yönelişinin imkânsız olmadığı durumda “Yönel” denir. Yöneliş uzak kabul edilirse bu talep fiilin tekrarı veya tekit nûnuyla tekitli olarak söylenir. أَقْبَلْ “Yönel, yönel” gibi. Bkz. Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 211.

zikredilmiş (mezkûr), hazfedilmiş (mahzûf), öne alınmış (mukaddem), tehir edilmiş (muahhar), belirli (marife) veya belirsiz (nekre) olabilir. Hâsılı haberde geçerli olan müsnedün ileyhle ilgili durumların tamamı inşâî isnâdda da aynen câridir. Fakat inşâda müsnedin hazfi câiz değildir. Mûte‘allikât-ı fiil ve kasr ile ilgili hususlar haberde olduğu şekliyle inşâda da geçerlidir.¹⁸

II. İNŞÂNIN KISIMLARI

Belâgat kaynakları haberin mukâbili olarak inşâyı, talep bildirmeyen (gayr-ı talebî) ve talep bildiren (talebî) olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Belâgat talebî inşâyı konu edindiğinden önce kısaca gayr-ı talebî inşâya değinmek sonra talebî inşâyı ve kısımlarını etraflıca incelemek daha uygun olacaktır.

A. Talep Bildirmeyen İnşâ (Gayr-ı Talebî İnşâ)

Talep vaktinde gerçekleşmiş bulunmayan bir isteği gerektirmeyen inşâ türüdür. Övme ve yerme fiilleri, akitler, kasem, taaccub fiilleri, ümit (reca) bildiren yapılar ve kem-i haberiyye gibi kısımları vardır. İnşânın bu kısmına *inşâ-i îkâî* de denmektedir ki mevcut olmayan manayı îkâ etmek anlamı kastedilir.¹⁹ Talep bildirmeyen inşânın daha başka kısımlardan da bahsetmek mümkündür. Fakat sıygalarının çoğu aslında gerçek anlamlarından başka anlamlara transfer edilmiş haber telakki edildiğinden ve daha çok Nahiv ilmini ilgilendirdiğinden bu konu belâgatın sınırları içine dâhil edilmemiş ve üzerinde fazla durulmamıştır.²⁰ Hatta bazı âlimler övme ve yerme fiilleri ve taaccup fiilleri başta olmak üzere bazı türlerin gerçek anlamda haber mi yoksa inşâ mı olduğunu tartışmışlardır.²¹ Kısaca tanımak maksadıyla gayr-ı talebî inşâ türlerinden bazılarını örneklerle gösterelim.

a) Övme ve Yerme Fiilleri: Övme ve yerme anlamı temel olarak بُسِّسَ ve نِعمَ câmid fiilleriyle elde edilir. Ayrıca حَبَّأَ ve لَحَبَّأَ kalıpları ile فَعَلَ veznine aktarılmış fiiller de bu maksatla kullanılabilir. ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ “Ahiret yurdu ise daha hayırlıdır. Takva sahiplerinin yurdu gerçekten ne güzeldir!”²² âyeti

¹⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432-433; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 420.

¹⁹ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmânî*, s. 80; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 54; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 69; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 489.

²⁰ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 402; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 278; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 151; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 80-81; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 70; Tabâne, *a.g.e.*, s. 490; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 152; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtü’l-belâğîyye*, s. 525.

²¹ Konuyla ilgili bazı tartışmalar için bkz. Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 419-420.

²² Nahl 16/30.

نِغْم'ye bir örnektir. Mümine yakışmayacak birtakım olumsuz niteliklerden bahsettiği görülen ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ “Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir!”²³ âyetinde ise بِئْسَ yapısı kullanılmıştır.²⁴

b) Taaccub Fiilleri: Taaccub, nadir görülen veya benzeri görülmemiş, hakikati bilinmeyen ve sebebi gizli bir durumu yüceltmeyi ifade eder. Bu sayılanların hepsi bir arada gerçekleşmezse taaccubdan bahsedilemez. مَا أَجْمَلَ السَّمَاءَ! “Gökyüzü ne kadar da güzel!” gibi. Kıyâsî olarak مَا أَفْعَلَهُ ve مَا أَفْعَلُ بِه kalıplarıyla elde edilir. Nitekim قُتِلَ الْإِنْسَانُ ﴿كَفَرَهُ﴾ “Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek olanları) ne iyi duyarlar ve ne de iyi görürler (bir bilsen)!”²⁵ âyetleri, bu iki kullanımın birer örneğini teşkil etmektedir. Semâî bazı kullanımlara da rastlanmaktadır. Nitekim اللَّهُ دَرُّهُ عَالِمًا “Allah için ne âlim!” ve ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ “Siz cansız iken size can veren Allah’ı nasıl inkâr edersiniz!”²⁷ örneklerinde semâî kullanım söz konusudur.²⁸

c) Kasem (Yemin): Arapçada yemin anlamı “vâv”, “bâ”, “tâ” vb. yapılarla elde edilir. ﴿وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ “Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki!”²⁹ ve ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ “Allah’a andolsun, hakikaten Allah seni bize üstün kılmış”³⁰ âyetlerinde yemin anlamı vardır. Yemin üslûbunun çoğu zaman ise عَمَّرَ yapısıyla birlikte kullanıldığı görülmektedir. Nitekim ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ “(Resûlüm!) Hayatın hakkı için onlar, sarhoşlukları içinde bocalıyorlardu”³¹ âyetinde bu yapıyla birlikte kullanılmıştır.³²

d) Ümit (Reca) Bildiren Yapılar: Bu yapıların inşâî bir karaktere sahip olduğu konusunda icmâ bulunduğu belirtilmiş, temennî ile arasındaki bazı farklardan söz edilmiştir.³³ Recâ, arzu edilen ve gerçekleşmesi yakın bulunan bir şeyi talep etmektir. Arapçada bu anlam عسى ve إخلوق حرى ve لعل harfiyle elde edilir. Bu

²³ Hucurât 49/11.

²⁴ Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 69; Tabâne, Mu‘cemu’l-belâğa, s. 489.

²⁵ Abese 80/17.

²⁶ Meryem 19/38.

²⁷ Bakara 2/28.

²⁸ Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 321; Tabâne, a.g.e., s. 489.

²⁹ Duha 93/1-2.

³⁰ Yûsuf 12/91.

³¹ Hicr 15/72.

³² Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğiyye, s. 525.

³³ Suyûtî, a.g.e., I, 338.

fiiller içerisinde *عسى*’nin daha yaygın olarak kullanıldığı görülür. Sözgelimi *﴿فَعَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾* “Umulur ki Allah bir fetih yahut katından bir emir getirecek de onlar içlerinde gizledikleri şeyden dolayı pişman olacaklardır”³⁴ ve *﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزَلَ﴾* “Belki de sen (müşriklerin) ‘Ona gökten bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!’ demelerinden ötürü sana vahyolunan âyetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden ruhun daralacaktır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir”³⁵ âyetleri *عسى* fiili ve *لعل* harfine yönelik iki örnektir.³⁶

e) Akit Sıygaları: Akit sıygaları *بَعْتُ* “Sattım”, *اِشْتَرَيْتُ* “Satın aldım” ve *أَعْتَقْتُ* “Azat ettim” örneklerinde görüldüğü üzere çoğunlukla mâzî fiil formatında kullanılır. Fakat *أَنَا بَائِعٌ* “Satıyorum” ve *عَبْدِي حُرٌّ لَّوَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى* “Allah rızasını kazanmak adına kölem hürdür” ifadelerinde görüldüğü gibi başka formatlarda da kullanılabilir. Fakat burada bir hususa dikkat çekmekte yarar vardır. Bir kişiye *بَعْتُ فَلَانًا كِتَابًا وَاشْتَرَيْتُ* “Falancaya bir kitap sattım ve ondan bir kalem satın aldım” denilse bu cümle doğru veya yalan anlamı yüklenebilen bir haber cümlesi olur. Talebî olmayan inşâ bahsinde ise, alım-satım, kira ve hibe gibi, fiillerin kendisiyle gerçekleştiği sıygalar kastedilmektedir.³⁷

B. Talep Bildiren İnşâ (Talebî İnşâ)

Söz sahibinin inancına göre, sözün söylendiği vakitte gerçekleşmemiş olan ve ancak o sözden sonra gerçekleşme imkânı bulabilecek olan bir isteğin varlığını gerektiren inşâ türüdür. Sekkâkî’nin (626/1229) belirttiğine göre talebî inşâ, tümevarım (istikrâ) yoluyla anlaşıldığına göre emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ olmak üzere beş kısımdan oluşur.³⁸ Emir ve nehyin talep içerdiğinde bir kuşku yoktur. İstifhâm bir

³⁴ Mâide 5/52.

³⁵ Hûd 11/12.

³⁶ Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 489; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 236.

³⁷ Tabâne, *a.g.e.*, s. 489; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 151 (1 no.lu dipnot)

³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 164; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 70; Tabâne, *a.g.e.*, s. 386. Durmuş, *İncelemeler*, s. 76-77. Yaygın kabul böyle olsa da *arz* ve *tahdîd*’in de talebî insanın kısımlarından kabul edilmesi gerektiğini söyleyenler ve üzüntü, ayıplama, tenbih gibi mecâzî anlamlarından bahseden araştırmacılar vardır. *Arz* için “ela”, *tahdîd* için *hellâ* kullanılır. Her ikisi de talep bildirmektedir. *Arz* yumuşak ve şefkatli bir üslupla yapılan bir talebi anlatırken *tahdîd* teşvik ve rahatsız etme amacıyla kullanılmaktadır. Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 70; Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 327. *Arz* ve *tahdîd* edatlarının istifhâm ve temennî harflerinden meydana geldiğini dikkate alan belagatçılar onları ayrı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duymamışlardır. Hâşimî, *a.g.e.*, s. 70 (3 no.lu dipnot). Tereccîyi altıncı kısım olarak ekleyenler olduğu gibi, temennî ve nidâyı talebî inşâyâ dâhil etmeyenler de vardır. Hasan Çelebî, *Hâşîye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 398; Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, III, 52.

şeyi öğrenip anlamayı istemektir. Temennî yine bir taleptir. Münadî, nidâ ettiği kişiden kendisine yönelmesini istediği için nidâda da aynı şekilde bir talep söz konusudur. Örneğin muhataba “*Kapıyı açma*” dendiğinde, konuşma anında henüz gerçekleşmemiş olan bir durumdan bahsedilmektedir. Çünkü muhatabın kapıyı açmaktan sakınması ancak bu sözü duyduktan sonra mümkün olacaktır. Yine “*Dersini yaz*” emrine muhatap olan biri, bundan önce dersini yazmış olsa emir anlamsız olur.³⁹

Talep bildiren (talebî) inşâ ile talep bildirmeyen (gayr-ı talebî) inşâ arasındaki fark şudur: Birincisinde mana sözün telâffuzundan sonraki süreçte gerçekleşmektedir. Mesela bir anne çocuğuna “*Yemekten önce ve sonra elini-ağzını yıka*” dese çocuğun el ve ağız yıkama eylemi ancak annesinin bu sözünden sonra gerçekleşme imkânı bulabilecektir. Fakat talep bildirmeyen inşâda sözün telâffuz edildiği anda mana da gerçekleşmiş olur. Şöyle ki, bir şahıs bir diğere “*Seni kızım ile evlendirdim*” dediğinde karşıdaki kişi “*Bu evliliği kabul ettim*” cevabını verse, o anda kabul lâfzını telâffuz etmesiyle birlikte evlilik gerçekleşmiş olur.⁴⁰

Talebî inşâ, talepten önce zaten gerçekleşmiş bir durum hakkında söz konusu olduğunda makâma uygun olarak karîneler çerçevesinde tevil etmek veya mecâzî kullanım olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ﴾ “*Ey Peygamber! Allah’tan kork, kâfirlere ve münâfıklara boyun eğme*” ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ “*Ey iman edenler! Allah’a ve Resulüne iman edin*”⁴¹ âyetlerinde böyle bir durum söz konusudur. Hz. Peygamber zaten Allah’tan korkmakta ve müminler zaten Allah’a ve Resulüne iman etmekte olduğu için burada teville başvurulur. Buna göre birinci âyette Hz. Peygamberden, takvanın en üst boyutuna ulaşmaya kadar takvaya, ikinci âyette ise müminlerden, imanın yüksek derecelerine ulaşmaya kadar Allah’a ve Resulüne iman etmeye devam etmeleri istenmektedir.⁴² Dilde hakîkî anlamların yanı sıra bu türden ikincil anlamların varlığı fesâhat ve belâgatın doğal bir gereği ve sonucudur. Sözelimi emir cümleleri sadece emir ifade

³⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 402; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 278; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 386; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 151. Bazı belâgat kaynaklarında, nidâ dışındaki talebî inşâ türlerinin akabinde şart-cezâ takdîrinin mümkün olduğu hususuna temas edilerek bunun talep anlamıyla ilişkisine dair uzunca izahlar yapılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 427-429; İsferyânî, *Etval*, II, 250; Siyâlkûfî, *Siyâlkûfî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 366-369; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 304-307.

⁴⁰ Aûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 69-70.

⁴¹ Ahzâb 33/1 ve Nisâ 4/136.

⁴² Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 402; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 278; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 151; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-İstılâhiyye*, s. 147; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 70.

etseydi, dil günlük ihtiyaçların giderilmesini sağlamaktan öte bir anlam taşımayacaktı. Ancak “Yıldızları getir” dendiğinde, emir aslî anlamının dışına çıkarak muhatabı âciz bırakma (ta‘cîz) anlamı kazanmış olur ki belâgatın sırrı da zaten bu tür inceliklerde yatmaktadır.⁴³ Fakat Sekkâkî’nin (626/1229) de belirttiği gibi mecâzî anlamlar gelişigüzel bir tercih olmayıp sözün kullanıldığı makâm ile paralellik arz etmelidir.⁴⁴

Sayıyla sınırlanamayacak şekilde yoğun olan bu mecâzî anlamların *mecâz-ı mürsel* mi *istiâre* mi yoksa *kinâye* yoluyla mı bu manalara delâlet ettiği hususu belâgatçılar arasında tartışmalara konu olmuştur. Yaygın görüşe göre inşâî cümlelerin gerçek anlamla ikincil anlamlar arasındaki mutlak-mukayyed alâkasından hareketle *mecâz-ı mürsel* yoluyla bu ikincil manalara delâlet ettikleri söylenmektedir.⁴⁵ Teftâzânî (792/1390) geçmiş dönem ilim adamlarının bu mecâzın nasıllığı ve türleri hakkında herhangi bir açıklamada bulunmadıklarını belirtmektedir. Siyâlkûtî (1067/1657) ise, Kazvînî’nin (739/1338) *Telhîs*’teki ifadesinin bu kullanımları toptan mecâz olarak değerlendirilmesi gerektiğini ihsâs etse de bazen bu anlamların mecâzın yanı sıra kinâye ve müstetbiât-ı kelâm kabîlinden gerçekleşebileceğini belirtmektedir.⁴⁶ Nitekim Desûkî (1230/1815) kinâye ve müstetbiât-ı terâkîb yoluyla delâlet ettiği görüşünü savunmuş, İsmâuddîn el-İsferâyînî (945/1538) ise kinâye görüşünü tercih etmiştir.⁴⁷

İnşâ cümlelerine mecâzî anlamlar yüklemek, söz sahibine üslup zenginliği kazandırması, muhatapların hislerini okşaması ve gönüllerde derin etkiler bırakabilecek bir yapıya sahip olması nedeniyle belâgatın önemli konuları arasında yer almaktadır.⁴⁸ Mecâzî anlamların tespiti edebî zevk gibi subjektif bir olguya dayalı olduğu için farklı görüşlere rastlamak ise her zaman mümkündür. Nitekim herhangi bir âyet veya hadisin inşâî anlamının tespitinde âlimlerin birbirlerinden oldukça farklı tavırlar sergiledikleri açıkça ve sıklıkla görülmektedir. Yorum farklılığının önemli bir diğer sebebi de bahsi geçen anlamların çoğu zaman iç içe bulunmasıdır.⁴⁹ Bu nedenle inşâ türlerinin ikincil anlamları konusunda yapılan herhangi bir yorumun o konuda genel-geçer ve son söz

⁴³ İyd, *Felsefetü’l-belâğa*, s. 256.

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 304; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstılâhiyye*, s. 152.

⁴⁵ Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 163, 164.

⁴⁶ Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 359; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 291-292.

⁴⁷ Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Muhtasari’l-me‘ânî*, II, 295; İsferyânî, *Etval*, I, 246; Durmuş, *İncelemeler*, s. 82.

⁴⁸ Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 340; Drâz, *el-Esâlibü’l-inşâiyye*, s. 17; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 210.

⁴⁹ Drâz, *a.g.e.*, s. 16-17; Ensârî, Yûsuf Abdullâh, *Esâlibü’l-emr ve’n-nehy fi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve esrâruhe’l-belâğiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke 1410/1990, s. 12-13.

olduğunu iddia etmek kesinlikle mümkün değildir. Şimdi talebî inşânın kısımlarını⁵⁰ ve kullanıldıkları mecâzî anlamları örneklemeler yaparak inceleyelim.

1. Emir Üslûbu ve Mecâzî Anlamları

Emir kelimesi sözlükte temel olarak iki farklı anlama gelmektedir. Birincisi nehyin zıddı olarak, “bir işin yapılmasını istemek”tir ve çoğulu أَمَرَ şeklindedir. Kelime bu hâliyle Kur’ân’da da geçmektedir. İkincisi ise “hâl, durum, iş, olay ve konum”dur. Bu durumda çoğulu أُمُور şeklinde elde edilmektedir. Emir kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığı yüz elliden fazla âyette genellikle bu ikinci anlamı taşımaktadır. Birer örnek vermek gerekirse kelime ﴿اتَّأَمَّرُوا النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ “İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?”⁵¹ âyetinde birinci, ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ “Her iş O’na döndürülür”⁵² âyetinde ise ikinci anlamda kullanılmıştır.⁵³

Emir Araplarda, kendisine emredilen kimsenin gereğini yerine getirmediğinde “âsi” olarak adlandırıldığı şeydir. İbn Fâris (395/1004), efendisi tarafından su getirmesi emredilen bir hizmetçi bunu yapmadığında, bu kişiye “hizmetçisi âsi” dendiğini ve efendinin isyana uğramış kabul edildiğini belirtir. Tam tersi, emrin zıddı olan nehiy için de söz konusudur. Sözgelimi efendisi kölesine konuşmasını yasaklamasına rağmen hizmetçi konuşsa Araplar nezdinde bunun diğerinden herhangi bir farkı yoktur.⁵⁴

Bir belâgat terimi olarak emir, farklı görüşlere de rastlanmakla beraber, genel olarak “Kendini muhataptan üstün görerek (isti’la) ve onu mecbur ederek (ilzâm) ondan bir fiili yapmasını talep etmek” şeklinde tanımlanmaktadır. Burada isti’la’dan maksadın emri veren kişinin kendini muhatabından üstün kabul etmesi olduğu ve gerçek anlamda üstün olup olmamasının önem taşımadığı söylenmektedir.⁵⁵ Buna göre, mesela üst asttan tazarru üslûbuyla bir şey istese bu bir emir olmaz. Fakat ast üstten kendini üstün

⁵⁰ Telhîs ve şârihleri talebî inşâyı, temennî, istifhâm, emir, nehiy ve nidâ sırasıyla incelemişlerdir. Hasan Çelebî bu sıralamanın mantığını şu şekilde izah eder: “Temennî umûmiyet ifade ettiği ve hem mümkün hem de muhal olan şeyler hakkında kullanılabildiği için öne alınmıştır. İstifhâm ise meselelerinin çokluğu sebebiyle ikinci sıraya konulmuştur. Sonra varlık kendisini gerektirdiği için emir ve onunla ilgisi bulunan nehiy incelenmiştir.” Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 400. Bu çalışmada ise modern kaynaklarda genellikle benimsenmiş olan emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidâ sıralamasına riâyet edilmiştir.

⁵¹ Bakara 2/44.

⁵² Hûd 11/123.

⁵³ Salim Ögüt, “Emir” *DİA*, XI, s. 119.

⁵⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa*, s. 192; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 220.

⁵⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 422; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 50; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 71; Durmuş, *İncelemeler*, s. 78. İsti’lanın emrin şartı olup olmadığı meselesi de ihtilafa konu olmuş, bazı ilim adamları şart koşulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili bazı tartışmalar için bkz. Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 462; Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Muhtasari’l-me‘ânî*, II, 309.

görerek bir şey istese bu bir emirdir. Bununla birlikte söz sahibinin cahil veya ahmak biri olduğu düşünülür.⁵⁶ Klasik ve modern pek çok belâgatçı emrin tanımında “*isti‘la yoluyla*” kaydını kullanmışsa da bazı belâgatçılar buna ilâve olarak ilzâm (mecbur etme) özelliği taşıması gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁷

Emrin temel anlamının ne olduğu konusunda muhtelif görüşler nakledilmiştir. Nitekim İmam Mâlik ve tâbilerine göre emir mubahlık (ibâha), Mutezile’nin geneli, bazı fakîhler ve iki görüşünden birinde Şâfiî’ye göre nedb ve âlimlerin büyük kısmına göre ise vücûb bildirmektedir. Bazı ilim adamlarının ise birkaç anlamı bir arada değerlendirdikleri görülür. Mesela diğer görüşünde Şâfiî’ye göre emir vücûb ve nedb; bazılarına göre vücûb ve ibâha; Şia ve İbn Şüreyh’e göre ise vücûb, nedb, ibâha ve tehdîd bildirmektedir. Bu konudaki görüşlerin sayısını artırmak mümkündür.⁵⁸ Fıkîhî hükümler açısından ciddi sonuçlara etkisi olan bu tartışmalara rağmen emir denince ilk akla gelen vücûb bildiren taleptir.⁵⁹ Emrin gerçek özelliği, -aksini gösteren bir karîne bulunmadığı sürece- istek kipinden açıkça anlaşıldığı üzere gereğinin derhal yerine getirilmesidir ki, buna fevrîlik (acelecilik) denir.⁶⁰

Nahiv ilminde emir, çeşitli bahisler çerçevesinde işlenmiştir. Fiillerin mu‘rab (i‘râb) ve mebnîliği (binâ) bahsinde ele alınmış ve burada ilgi daha çok önüne emir lâmı getirilmiş muzârî fiilin cezim alâmetleri konusunda yoğunlaşmıştır. Mef‘ûlü mutlak konusunda ise mef‘ûlü mutlakın emir fiilin yerini tutan bir masdar olduğu durumlarda âmilinin vücûben hazfedilişi meselesi bağlamında irdelenmiştir. Bazı isim-fiiler emir manası taşıdığı için bu başlık altında da emirle ilgili bazı îzâhlara yer verildiği görülür. Şart-cezâ bağlamında ise emrin şart anlamı taşıması hususu incelenmektedir.⁶¹ Bu açıklamalar Arapçada emir sıygasının dört şekilde elde edildiğini göstermektedir:

- a) Emir fiili: Arapçada bu yapıya emr-i hâzır denmektedir. Buradaki emrin muhatabı karşımızda veya yakınımızda olup doğrudan muhatap olduğumuz kimse veya kimselerdir. Mesela ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾

⁵⁶ Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 299.

⁵⁷ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 150, 151.

⁵⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 422-423; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 103-104; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 299.

⁵⁹ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 423; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 364; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 299; Durmuş, *İncelemeler*, s. 78.

⁶⁰ Geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 425-426; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 416; Siyâlkûtî, *a.g.e.*, s. 365-366; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 302.

⁶¹ Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 278.

“Namazı kılın, zekâtı verin ve peygambere itaat edin”⁶² âyetinde namaz kılma, zekât verme ve itaat etme eylemleri emir formatında kullanılmıştır. *إِتَّبِعْ أَمْرِي* “Emrime tabi ol” ifadesi de bir emirdir.

- b) Başına emir lââm’ı getirilmiş muzârî fiil: Bu kipe emr-i gâib denilmektedir. Bu yapıyla kurulmuş emrin muhatabı yanımızda olmayan üçüncü bir şahıs veya şahıslardır. ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ “İmkânı geniş olan, nafakayı imkânlarına göre versin”⁶³ âyetinde emir bu yapıyla elde edilmiştir.
- c) İsim-fiil: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez”⁶⁴ âyeti buna örnektir. Çünkü âyette geçen ﴿عَلَيْكُمْ﴾ ifadesi *الزُّمُوا* anlamında bir isim-fiildir. Ayrıca “Sus” anlamında *صَمٌ*, “kabul et” anlamında *آمِنٌ* ve “in” anlamındaki *نَزَالٌ* kelimeleri de emir anlamı birer isim-fiildir.
- d) Emir fiil yerini tutan masdar: Bazı durumlarda masdar emir fiil manasında kullanılır. Örneğin ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ “Anne babana iyilik et”⁶⁵ âyetinde masdar emrin yerini tutmaktadır. Hz. Peygamberin inkârcı efendileri tarafından işkenceye maruz bırakılan Yâsir ailesine hitâben söylediği *صَبِرًا* “Sabredin Yâsir ailesi! Varacağınız yer cennettir”⁶⁶ ifadesinde geçen *صَبِرًا* masdarı da aynı işlevi görmektedir.⁶⁷

Emir, kendini üstün görme (isti‘la) ve mecbur etme (ilzâm) şartlarından birinin veya her ikisinin birden bulunmaması durumunda hakîkî anlamından sıyrılarak edebî zevk vasıtasıyla sözün gelişinden veya karînelerden anlaşılabilecek pek çok yeni mecâzî anlam kazanır. Şu var ki bazı araştırmacılar, mecâzî anlamların, yukarıda zikredilen dört emir formatından yalnızca ilk ikisinde yani emir sıygası ve lââm’lı muzârî fiilde söz konusu olduğunu ve isim-fiiller ile masdarlarda gerçek anlamın dışına çıkılamayacağını belirtmişlerdir.⁶⁸

⁶² Nûr 24/56.

⁶³ Talâk 65/7.

⁶⁴ Maide 5/105.

⁶⁵ Bakara 2/83.

⁶⁶ Hâkim, *Müstedrek*, III, 383; Ebû Nu‘aym, *Hilye*, I, 140; Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, XIII, 37366-37368.

⁶⁷ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 184; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 72; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 220-221; Fadl Abbâs, *el-Belâğ*, I, 153; Bolelli, *Belâgat*, s. 237-239.

⁶⁸ Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 286.

İlk dönemlerden itibaren nahiv ve belagat âlimlerinin emrin mecâzî anlamlarını inceledikleri ve konuya önem attettikleri görülmektedir. Nitekim Sîbeveyhi (180/796) bir bâb açarak emrin dua, tehdit, mubahlık, eşitlik gibi bazı mecâzî anlamlarına temas etmiştir.⁶⁹ Ferrâ (207/822) Kur’ân’da geçen bütün emir kalıplarının gerçek anlamda kullanılmadığını görmüş, yeri geldikçe bunları incelemiş ve bazen şiirlerden örnekler vermiştir.⁷⁰ Ebû Ubeyde (209/824) diğer talebî inşâ türlerinin yanı sıra emrin ikincil anlamlarına yeri geldikçe değinmiştir.⁷¹ İbn Kuteybe (276/889) ve Sa’leb (291/904) gibi âlimler de konuyu işlemiş, Sîbeveyhi’den etkilenen Müberred (285/898), emrin bazı mecâzî anlamlarına örnekler çerçevesinde yer vermiştir.⁷² İbn Fâris (395/1004) emri, on başlık altında incelediği kelâmın manalarından (me’âni’l-*kelâm*) biri olarak zikretmiştir.⁷³ Nihayet Sekkâkî’nin (626/1229), belâgatı, meânî, beyân ve bedî olmak üzere üçe ayırması ve emri, talep bâbının üçüncü kısmında incelemesiyle, emir, artık Belâgat ilminin bünyesine dâhil olmuştur. Sekkâkî emrin bazı mecâzî anlamlarına temas etmiş, özellikle Kazvînî (739/1338) ve *Telhîs* şârihleri olmak üzere belâgat âlimleri onun çizgisini devam ettirmişlerdir.⁷⁴ Emrin klasik ve modern belâgat kaynaklarında incelenen belli başlı mecâzî anlamları şunlardır:

a) Dua (الدعاء)

Arapçada dualar genellikle emir kipiyle ifade edilmektedir. İlk dönemlerden itibaren âlimler, emrin mecâzî anlamlarından biri olması bakımından dua konusuna değinmişlerdir. İbn Fâris bunu “mes’ele” olarak isimlendirmiş ve bu başlık altında incelemiştir. Ona göre dua ve talep, dua eden ve talep edenin konum olarak üzerinde olan bir kişi için söz konusu olur. Allah’a dua ederken veya halîfeden bir şey isterken emir sıygasının kullanılması dua ve talep anlamındadır.⁷⁵

Emir sıygasıyla yapılan dualarda, ne söz sahibi emir verme yetkisine sahip ne de emredilen muhatap emredilme konumundadır. Bu nedenle böyle emirlerin hakîkî anlamda değerlendirilmesi mümkün değildir. Emir ve dua ilk bakışta birbirine çok uzak hatta zıt iki kutup gibi görünse de esasında aralarında çok yakın bir ilişki vardır.

⁶⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 137.

⁷⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 44; II, 157; II, 178 vdğr.

⁷¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzû’l-Kur’ân*, II, 174; II, 270 vdğr.

⁷² Müberred, *el-Muktedab*, II, 132; III, 173 vdğr.

⁷³ İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, s. 4; Sa’leb, *Kavâ’idü’ş-ş-i’r*, s. 25; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 179.

⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 152; Bkz. Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 143.

⁷⁵ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 190; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 73; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 224.

Nitekim Zemahşerî (538/1143) her ikisinin de talep içermesi sebebiyle emir ve duanın tek bir üslup olarak görülebileceğini belirtmiştir. Ona göre emir ve dua sadece rütbe açısından farklılık arz etmektedir.⁷⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de, çeşitli vesilelerle peygamberlerin ve müminlerin dilinden Allah’a emir kipiyle yükselen dua örneklerine sıklıkla rastlanmaktadır. Sözelimi ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ “Rabbimiz! Gerçek şu ki biz, ‘Rabbimize inanın’ diye imana çağıran bir davetçiyi işittik, hemen itaat ettik. Artık bizim günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi ört, ruhumuzu iyilerle beraber al, ey Rabbimiz!”⁷⁷ diyerek Allah’a seslenen bir mümin, rabbine, kendisini bağışlamasını, günahlarını örtmesini ve ruhunu iyilerle beraber almasını emretmiş olmaz. Bu taleplerin üstünlük vasfı kullanılarak istenmesi mantık dışı olduğu için burada niyaz, korku ve şefkat beklentisi içerisinde bir talep söz konusudur. Dolayısıyla emir dua anlamındadır. Hz. Musa’nın ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ “Rabbim gönlümü aç, işimi kolaylaştır, dilimdeki tutukluğu gider ki sözümü anlasınlar”⁷⁸ şeklindeki sözleri de rabbinden muhtelif taleplerde bulunduğu bir duasıdır.⁷⁹

Emrin dua anlamı yalnızca kuldan Allah’a yönelen sözlerde görülmemektedir. Alt konumdaki birinin kendisinden üstte bulunan birine emir sıygası kullanarak hitap etmesi de gerçek bir emir değil, zorlayıcılığı ve bağlayıcılığı bulunmayan bir taleptir. Arap edebiyatı, şairlerin dilinden devlet başkanlarına yükselen bu tür taleplerin sayısız örnekleriyle doludur. Örneğin meşhur şair Mütenebbî (354/965) yakın dostu olan devlet başkanı Seyfüddevle’ye (356/967) şu şekilde seslenmektedir:

أَزَلْ حَسَدَ الْحُسَّادِ عَنِّي بِكَيْتِهِمْ فَأَنْتَ الَّذِي صَيَّرْتَهُمْ لِي حُسَدًا

“Beni çekemeyenlerin hasedini onları zelil ederek yok et gitsin; gerçi onları beni kıskanacak hâle getiren de sensin (ya!)” (Tavîl) Yani bana lütufta bulunduğu sayısız ikramlarıyla onların beni kıskanmasına sebep oldun, demektir. Emir burada gerçek anlamda kullanılmamakta ve astın üstten, geri çevrilmesi imkân dâhilinde olan bir talebini yansıtmaktadır.⁸⁰

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 25.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/193.

⁷⁸ Tâhâ 20/25-28.

⁷⁹ Şeyh Emin, *el-Belâğatü'l-‘arabiyye*, I, 102-103; Durmuş, *İncelemeler*, s. 80.

⁸⁰ Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I, 270; Cârim-Emîn, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 211; Bolelli, *Belâgat*, s. 241.

Emir kipi bazen de olumsuz dua diyebileceğimiz beddua anlamı taşımaktadır. Mesela, ﴿قُلْ مُؤْتُوا بِغِيظِكُمْ﴾ “(Beddua ederek) de ki: Geberin kininizle!”⁸¹ âyetinde böyle bir kullanımdan söz edilmektedir. Bu hitâbın öncesinde, Müslümanların düşmanlarına sevgi besleyen ve kendi aralarında münâfıkların ikiyüzlü tavrından bahsedilmiş ve devamla bu beddua ifadesine yer verilmiştir. Zemahşerî (538/1143), âyetin taşıdığı beddua anlamına işaret etmiş, onların öfkelerini artıran şeyin İslâm’ın yücelmesi ve güçlenmesi olduğunu belirtmiştir.⁸²

Bir başka yoruma göre buradaki beddua, öfkeleri nedeniyle ölümlerini talep etmek anlamına gelmekte olup, onların yaşamları boyunca öfkelenmelerini sağlayan şeyin devamlılığından kinâyedir. Kuşkusuz onların keyfini kaçıran şey, Müslümanların durumlarının iyi, işlerinin yolunda ve kazançlarının bol olmasıdır. Netice itibarıyla beddua, öfkelerinin acısını artırıp ölümlerini çabuklaştıracaktır. Burada kinâyeli bir üslup kullanılarak işte bu iki anlam kastedilmiştir. Nitekim öfke ve kıskançlığı zikrederek, öfke duyulan ve kıskanılan kimsenin iyi durumunu kinâye yoluyla anlatmak Arap dilinde sıkça rastlanan bir kullanımdır.⁸³

b) İstekte Bulunma ve Rica (الالتماس والرجاء)

Emrin *istekte bulunma* diye Türkçeye aktardığımız anlamı belâgat kitaplarında *iltimâs* başlığı altında incelenmektedir. İltimâs, yaş, sosyo-kültürel statü vb. konularda denk iki şahıstan birinin, diğerinden, bir eylemi gerçekleştirmesini otoriter olmayan bir tarzda istemesidir. Bu durumda emir sıygası fiilin talebinde kibar ve hafif bir üslupla kullanılır. Statü bakımından söz sahibine denk olan kimseye otoriter olmayan bir tarzda söylenen اَعْطِنِي فَلَمَكَ “*Yap*” emri böyledir. Mesela اَعْطِنِي فَلَمَكَ “*Bana kalemini ver*” cümlesini bir kişi arkadaşına söylese, yaptırımı bulunmayan bir istekte bulunmuş olur. Arap

⁸¹ Âl-i İmran 3/119.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 399.

⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 67. Ebû Hayyân âyette geçen bu ifadenin hiçbir şekilde kesin emir, beddua veya haber anlamında olmadığını, kınama ve azarlama bildirdiğini savunmuştur. Ona göre, emir veya beddua olsaydı, muhataplar oracıkta ölürlerd. Haber olsaydı, bildirdiği husus, yani onların iman etmemesi gerçekleşirdi. Fakat bu âyetten sonra pek çoğunun gerçek imana ulaştığı bilinmektedir. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, III, 379. Bazıları ise bahsi geçen ifadenin üzüntü ve acıma (telhîf veya tahsîr) maksadıyla kullanıldığını belirtmişlerdir. Böylece inananlar ve münafıkların inananlara karşı tutumları dile getirildikten sonra, onların bu davranışları neticesinde düştükleri acınası durumun ölünceye kadar devam edeceği ifade edilmiş olmaktadır. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 192; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 228.

örfünde bu kavram “dua derecesine varmayan bir çeşit yalvarma-niyaz tarzında fiili talep” şeklinde anlaşılmaktadır.⁸⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen emir sıygalarının önemli bir kısmı da gerçek emir olmayıp birbirine denk muhatapların kendi aralarındaki otoriter olmayan isteklerini yansıtmaktadır. Sözelimi Hz. Yûsuf’un, rüyasını güzel bir şekilde yorumladığı kişi hapisten çıkarken ona söylediği sözde emir iltimâs anlamı taşımaktadır. Bu diyalog Kur’ân’da ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ “Onlardan kurtulacağını bildiği kimseye dedi ki: Efendinin yanında benden bahset (belki emir verir de beni buradan çıkarır)”⁸⁵ şeklinde nakledilmektedir. Buradaki ﴿اِذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ “Efendinin yanında benden bahset” emri, sözün gelişinden rahatlıkla anlaşıldığı üzere, üstün asttan kendini üstün gören ve muhatapı gereğini yapmaya mecbur eden talebini yansıtan gerçek bir emir olmayıp aynı düzeyde bulunan samimi iki kişinin birbiriyle konuşma üslûbunu yansıtmaktadır.⁸⁶

Ashab-ı Kehf’in birbirleriyle muhâverelerinde bu kullanımın bir başka örneği görülmektedir. Uykularından uyandıktan sonra içlerinden biri ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ مِنْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ “Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, (şehrin) hangi yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca, nazik davransın (gizli hareket etsin) ve sakın sizi kimseye sezdirmesin”⁸⁷ demişti. Kuşkusuz burada geçen emir ifadelerinin tamamı denk bireylerin birbirlerine hitap üslûbunu yansıtmaktadır.⁸⁸ Cahiliyyenin en önemli şairlerinden İmrûulkays’ın (545) muallâkasının başlangıç kısmı (matla‘) olan şu beyitte de emir iltimas anlamında kullanımıştır:

قَفَا نَبَاكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسَقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

“(Arkadaşlar) durun ikiniz de! Sevgiliyi ve onun Dehûl ile Havmel arasında bulunan Siktü’l-Livâ’daki yurdunu anıp ağlayalım bir hele.” (Tavîl)⁸⁹

Emir sıygaları ast-üst ilişkisi kadar resmî olmayan fakat muhatapların birbirine tam anlamıyla da denk olmadığı ortamlarda rica anlamı taşımaktadır İstekte bulunma

⁸⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 318, 319; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 425.

⁸⁵ Yûsuf 12/42.

⁸⁶ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 109.

⁸⁷ Kehf 18/19.

⁸⁸ Ensârî, *a.g.t.*, s. 110.

⁸⁹ Zevzenî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu’l-mu‘allakâti’l-‘aşr*, (thk. Fahrüddîn Kabâve), Beyrut 1997, s. 7; Mehmed Zihnî, *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 421.

(iltimâs) ile bir yakınlığı olsa da ondan daha özel bir durumdur. Kur’ân’da da farklı vesilelerle bu üslup kullanılmaktadır. Bilindiği gibi, kardeşlerinin Hz. Yûsuf’a yaptıkları kötülük yıllar sonra nihayet ortaya çıkınca onlar yaptıklarından büyük pişmanlık duymuşlar ve Hz. Yakup’tan ﴿يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ “*Ey babamız! Ne olur, (Allah’tan) günahlarımızın affını dile! Biz gerçekten hatalıydık*”⁹⁰ diyerek kendileri adına bağışlanma dilemesini istemişlerdi. Baba ile oğul arasındaki ilişkinin iltimâs üslûbundan farklı olması, ayrıca Hz. Yakub ve oğulları arasında öz kardeşlerini çekememelerinden doğan duygusal bir serinlik olması sebebiyle onların buradaki ﴿اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ “*Ne olur, (Allah’tan) günahlarımızın affını dile*” şeklindeki sözlerini ne gerçek emir ne de bir iltimâs üslûbu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu söz İsrailoğullarının, peygamber babalarından, işledikleri bu büyük günah sebebiyle kendileri adına Allah’a dua etmesi ricalarını yansıtmaktadır.⁹¹ Nitekim Hz. Yakub da her şeye rağmen bir baba ve peygamber şefkatiyle onların bu ricasını geri çevirmemiş, ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ “*Sizin için Rabbimden bağışlanma dileyeceğim*”⁹² şeklinde mukâbelede bulunmuştur.

Hz. Şuayb ile kızı arasında geçen bir diyalogda da emir rica anlamında kullanılmıştır. Yaşadığı talihsiz bir hâdisе sebebiyle memleketinden kaçmak zorunda kalıp yolu Medyen’e düşen Hz. Musa, iki genç bayanın hayvanlarını sulamasına yardımcı ve nihayet davetleri üzerine evlerine misafir olmuştu. Onun güçlü ve güvenilir oluşu sebebiyle kızlardan biri babalarına: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ “*Babacığım! Onu ücretle (çoban) tut. Çünkü ücretle istihdâm edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır*”⁹³ diyerek babasından ricada bulunmuştur. Burada geçen ﴿اسْتَأْجِرْهُ﴾ “*Onu ücretle (çoban) tut*” ifadesi gerçek bir emir değil, kızın babasından ricasıdır.⁹⁴ Bunu rica değil düz bir öneri cümlesi olarak görmek de mümkündür. Fakat aile olarak evin dış işleriyle ilgilenecek bir erkeğin bulunmayışından muzdarip olmaları ve bunun külfetini de kızların çekiyor olması sebebiyle bu sözü, uygun bir adayı kaçırmama psikolojisiyle söylenmiş bir rica söylemi olarak değerlendirmek daha uygun olsa gerektir.

⁹⁰ Yûsuf 12/97.

⁹¹ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 90.

⁹² Yûsuf 12/98.

⁹³ Kasas 28/26.

⁹⁴ Ensârî, *a.g.t.*, s. 90.

c) Nasihat ve Yol Gösterme (النصح والإرشاد)

Nasihat, samimi bir niyetle muhatabı kötülüklerden hayra yönlendirmektir. Emir, üst konumdaki birinden alt kademedeki birine yönelik olmasına rağmen muhatabı mecbur etme (ilzâm) şartı gerçekleşmediğinde gerçek anlamının dışına çıkarak nasihat anlamı kazanır. Bir babanın oğluna: *“Erken yat ki erken uyanasın”* نَمُ مَبَكِّرًا لِّتَسْتَيْقِظَ مُبَكِّرًا demesi gibi.⁹⁵ Bir bilgin de oğluna ilmin ve âlimin değerini anlatarak şöyle nasihatte bulunmaktadır: يَا بُنَيَّ! زَاكِمِ الْعُلَمَاءَ بِرُكْبَتَيْكَ وَأَنْصِتْ إِلَيْهِمْ بِأُذُنِكَ فَإِنَّ الْقَلْبَ يَحْيَا بِنُورِ الْعِلْمِ كَمَا تَحْيَا الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ بِمَطَرِ السَّمَاءِ *“Yavrucuğum! (Sürekli huzurlarında) iki dizin (üzerinde oturarak) âlimleri sıkıştır (onlarla beraber ol). Kulaklarını aç, onları iyi dinle! Çünkü ölü toprağın göğün yağmurlarıyla hayat bulması gibi kalp de ilmin aydınlığı ile hayat bulur.”*⁹⁶

Hz. Lokman’ın oğluna söyledikleri de nasihat üslûbun güzel bir örneğini oluşturur: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ﴾ *“Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir.”*⁹⁷ Bir babanın evladına şefkatini de yansıtan bu sözlerde emir sıygası kullanılmasına rağmen nasihat maksadı gözetildiği sözün bağlamından rahatlıkla anlaşılmaktadır.⁹⁸ Nitekim kıssanın başında geçen ﴿وَهُوَ يَعِظُهُ﴾ *“Nasihat ederek”* ifadesi bu emirlerin nasihat anlamında kullanıldığını gösteren lâfzî karînedir. Ebu’l-Feth el-Bustî (400/1009) de bir şiirinde:

أَحْسِنُ إِلَى النَّاسِ تَسْتَعِيدُ قُلُوبَهُمْ فَطَالَمَا اسْتَعْبَدَ الْإِنْسَانَ إِحْسَانُ

“İnsanlara iyilik et ki kalplerini esir alasın. Nice insanlar vardır ki yapılan iyiliğin kölesi olmuştur” (Basî) ⁹⁹ diyerek muhatabına iyilik yapmasını nasihat etmektedir.

Karîne emrin birtakım dünyevî faydaların temini için yapılan bir hatırlatma olduğunu ve me’ûrun bihin yol göstermek maksadıyla talep edildiğini gösterdiğinde emir irşâd anlamı¹⁰⁰ taşımaktadır. Nitekim ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ *“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize*

⁹⁵ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 152, 153; Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-neh*, s. 81.

⁹⁶ Cârîm-Emîn, *el-Belâğatü’l-vâziha*, s. ; Bolelli, *Belâgat*, s. 252.

⁹⁷ Lokman 31/17.

⁹⁸ Ensârî, *a.g.t.*, s. 84.

⁹⁹ Bustî, Ebu’l-Feth, *Dîvân*, (thk. Düriyye el-Hafîb-Lutfî es-Sakkâl), Matbû’âtu Mecma’i’l-Luğati’l-Arabiyye, Dimaşk 1410/1989, s. 73; Kalkîle, *a.g.e.*, s. 152, 153; Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 285.

¹⁰⁰ Bazı kaynaklarda nasihat ve irşâd aynı başlık altında incelenmektedir. Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 74-75.

devlet başkanı Seyfüddevle’yi (356/967), muhatabına yol gösteren bir üslupla şu şekilde övmüştür:

كَذَا فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْأَعَادِي وَمِثْلَ سُرَاكَ فَلْيَكُنِ الطَّلَابُ

“Kim düşmanlarını arıyorsa; o, onun (Seyfüddevle) gibi yürüsün. Şan, şeref ve asâlet peşinde olanlar da senin yürüyüşün gibi (bütün gece) yürüsünler.” (Vâfir)¹¹⁰

d) Âciz Bırakma ve Meydan Okuma (التعجيز والتحدى)

Âciz bırakma (ta‘cîz); gücünün yetmeyeceği bir işi yapabileceğini iddia eden kimseden, ona âcizliğini göstermek kastıyla bir şeyi yapmasını istemektir. Bu anlamda bir nevi meydan okumadır. Bir iddiada bulunan kimseye, onun bunu yapamayacağına inanıldığında, “Hadi yap da görelim bakalım” demek böyledir.¹¹¹ Bir gazelin benzerini yazmaktan muhatabın âciz olduğunu vurgulama makamında “Yaz bakalım bu gazelin bir benzerini!” denildiğinde de gerçek bir emir vermekten ziyâde, muhatabın acziyetini ortaya koyarak bunu asla başaramayacağı kastedilmiş olur.¹¹²

Kur’ân’ın muârizlarına meydan okuduğu âyetlerde böyle bir anlam inceliği bulunmaktadır. İnsanların Kur’ân’ın benzerini getirmekten âciz kalacaklarını belirten: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Şayet kulumuza indirdiğimiz (Kur’ân’dan) şüphedeyseniz, haydi siz de onun benzerinden bir sûre getirin (de görelim) ve eğer sözünüzde sâdık kimseler iseniz Allah’tan başka şahitlerinizi de yardıma çağırın”¹¹³ âyeti ve benzer manalı diğer âyetler bu çerçevede değerlendirilmiştir. Burada kasıt, onlardan Kur’ân surelerinin benzeri bir sûre getirmelerini talep değil, aksine onların âcizliklerini ortaya koymaktır. Çünkü muhatabı yapamayacağı bir şeye zorlamak, onu ilgili fiil konusunda âciz bırakmayı gerektiren bir durumdur.¹¹⁴ Bu talebin sadece Hz. Peygamber gibi bir şahıstan benzeri bir kitap getirilmesi ile sınırlanmayarak, muârizların yardımcılarıyla birlikte hareket etmelerine de izin verilmesi meydan okumanın zirve noktası kabul edilmiştir.¹¹⁵ Bir

¹¹⁰ Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I, 95; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 229; Bolelli, *Belâgat*, s. 248.

¹¹¹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 146; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 154; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 76.

¹¹² Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniye*, s. 87.

¹¹³ Bakara 2/23. Ayrıca bkz. Hûd 11/13; İsra 17/88.

¹¹⁴ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 424; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 94; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 335; Hasan Çelebî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 415-416; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 301; Zevbe'î, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 349; Atûk, *a.g.e.*, s. 76; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 411. Zemahşerî bu üslûbun ayıplamanın (tebkît) zirvesi olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 102-103.

¹¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 105. Âyetteki ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ ifadesinin iki şekilde yorumlandığını da belirtmek gerekir. Birinci yoruma göre zamir Hz. Peygambere gümekte ve âyet “Kulumuza indirdiğimizden şüphedeyseniz, onunla aynı özelliklere sahip başka bir şahıstan bir sûre getiriniz” anlamı kazanmaktadır. İkinci yoruma göre ifade kendisinden önceki ﴿سُورَةٍ﴾ kelimesinin sıfatıdır. Bu durumda ise anlam “nazım güzelliği ve ifade tatlılığı

başka açıdan bakılınca, inkârcıları âciz bırakan bu durumun Hz. Peygamber (s.a.v.) ve müminler için bir teselli olduğunu söylemek de mümkündür. Yani, “Onlar asla Kur’ân benzeri bir kitap getiremezler, üzülmeyin; neticede galip gelecek olan kesinlikle sizlersiniz” şeklinde bir mesaj taşımaktadır.¹¹⁶

Kur’ân’ın emir sıygası kullanarak muhatapları âciz bırakma anlamını gözettiği noktalardan biri de ölümden kaçışın imkânsızlığı meselesidir. Münâfıkların, savaşta hayatını kaybederek şehit olan müminlerle ilgili “*Bize uysalardı öldürülmezlerdi*” şeklindeki tavırlarına karşılık Allah Teâlâ, Hz. Peygamberden ﴿قُلْ فَادْرَأْوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Eğer doğru sözlü insanlar iseniz, (haydi) canlarınızı ölümden kurtarın (bakalım!) de”¹¹⁷ sözüyle mukâbeleda bulunmasını istemiştir. Buradaki emirle, savaşa gitmemekle canlarını koruduklarını zanneden münâfıkların, ölüm sebeplerinden yalnızca birini kendilerinden savmış olsalar bile, sayısız diğer sebepleri savma noktasında başarılı olamayacakları ve bu noktada âciz bulundukları vurgulanmaktadır. Nitekim yukarıdaki sözün söylendiği gün yetmiş münâfığın savaş dışı başka nedenlerle öldüğü nakledilmektedir. Bu âyetin münâfıklarla alay etme (istihzâ) maksadı güttüğü de ifade edilmiştir.¹¹⁸

Bu üslûba bir başka örnek olarak Hz. Peygamberin kutsî bir hadisini zikretmek mümkündür. Peygamberimiz: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقًا كَخَلْقِي فَلِيَخْلُقُوا فَلِيَخْلُقُوا شَعِيرَةً أَوْ لِيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا شَعِيرَةً “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Benim gibi yaratıcı olduğunu iddia eden kimseden daha zâlim kim olabilir? Haydi, bir tohum yaratsınlar veya bir zerre yahut bir arpa tanesi yaratsınlar (da görelim)”¹¹⁹ buyurmuştur. Hadiste ilahlık taslayan kimselerden herhangi bir şey yaratmaları istenmemekte, aksine, canlı bir varlığı yaratmak şöyle dursun, bundan daha basit maddeleri dahi yaratmaya güçlerinin yetmeyeceği hususu vurgulanmaktadır.¹²⁰

أُرُونِي بِخَيْلٍ طَالَ عُمُرًا بِخَيْلِهِ وَهَاتُوا كَرِيمًا مَاتَ مِنْ كَثَرَةِ الْبَذْلِ

“(Hadi yapabiliyorsanız) cimriliği sayesinde uzun bir ömür sürmüş cimri gösterin bana ve çok harcama yaptığı için ölen bir cömert getirin (huzuruma)”

bakımından kulumuza indirdiğimiz surenin benzeri bir sûre getirin” şeklinde olmaktadır. Hasan Çelebî, *a.g.e.*, s. 415-416; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, I, 338; Tabâne, *a.g.e.*, s. 411.

¹¹⁶ Erzürûmî, Hasan Fehmî, *Mecma'u'l-fezâil: Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, Matbaa-i Mekteb-i Sanayi-i Osmânî, İstanbul 1328, s. 260.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/168.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 429-430.

¹¹⁹ Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, IV, 481.

¹²⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, IV, 482; Zencîr, “Mesâilü 'ilmi'l-me'ânî fî kitâbi Feyzi'l-kadîr”, s. 811-812.

(Tavîl)¹²¹ diyen Mühelhil (m. 531) de böyle bir üslup kullanmıştır. Şair hem bahsettiği özelliklere sahip herhangi bir cimri veya cömert kimse göstermenin imkânsızlığını dile getirmekte hem de bu vesileyle muhatabını Arapların hassas damarlarından biri olan cömertliğe teşvik etmektedir.

Emrin muhatabı âciz bırakma (ta‘cîz) anlamında kullanılması bir meydan okuma (tehaddî) türüdür. Fakat her meydan okuma muhatabı âciz bırakma maksadını bünyesinde barındırmayabilir. Söz sahibi kimse özellikle muhatabın belirli bir konudaki ısrarlı tavrından sıkıldığı durumlarda biraz da tahammül sınırının eşiğine gelmenin verdiği öfkenin sonucu olarak sözün muhtevâsı konusunda ona meydan okuyabilir. Nitekim peygamberlerine inanmamakta ısrar eden, onların nasihatlerinden ve sürekli azaptan bahsetmelerinden oldukça rahatsız olan kavimlerin peygamberlerden tehdit ettikleri azabı getirmesini emir sıygasıyla istemelerinde böyle bir meydan okuma vardır. Nitekim Hz. Nûh’a ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَكُفِّرْتَ جَدَلْنَا فَأَنْتَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ “*Ey Nûh! Bizimle mücâdele ettin ve bize karşı mücâdelede çok ileri gittin. Doğrulardan isen eğer, kendisiyle bizi tehdit ettiğini (azabı) getir (de görelim bakalım!)*” diyerek onu yalanlamışlar ve azabı acele isteyerek ona meydan okumuşlardır. Buradaki ﴿فَأَنْتَا بِمَا تَعِدُنَا﴾ ifadesi gerçek anlamda bir emir olmayıp alayla beraber bir meydan okumadır.¹²² Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlere dikkat edilirse, peygamberlerin sözünü ettiği azabın çabucak gelmesini isteyen toplumların Hz. Nûh’un kavminden ibâret olmadığı ve benzer söylemlerin başka kavimler tarafından da dillendirildiği görülmektedir.¹²³

e) Mubahlık (الإباحة)

Emir sıygası bazen muhatabın bir eylemi gerçekleştirmesinin mubah oluşunu ifade eder. Bu durumda gerçek anlamda değerlendirilmemesini gerektirecek bir karîne olması gerekir. Mesela bir kimseye, yemeğini yemesine fırsat verme makamında söylenen “*Buyurunuz!*” sözü gerçek anlamda emir olmayıp yemek yemenin mubahlığını bildirmektedir.¹²⁴ Benzer şekilde كُلْ مِنْ هَذِهِ الْفَاكِهَةِ أَوْ تَلْكُ “*(İster) bu meyveden ye (ister) şundan*” denildiğinde muhatap bu iki meyveden birini seçebileceği gibi, ikisini birden de yiyebilir. Hatta isterse hiçbirine dokunmaz. Bu kullanım emir lâfzı altında,

¹²¹ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 188; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstılâhiyye*, s. 154; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 77; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 411.

¹²² Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 190.

¹²³ Ankebût 29/29; Ahkâf 46/22 vd.

¹²⁴ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmânî*, s. 87.

zikredilen eylemin yapılmasına talep derecesinde bir rızayı göstermektedir.¹²⁵ Sîbeveyhi (180/796) emrin bu anlamına temas etmiş جَالِسٌ عَمْرًا أَوْ خَالِدًا أَوْ بِشْرًا “(İster) Amr’la otur, (ister) Hâlit’le ya da (istersen) Bısr’le” örneğini zikretmiştir.¹²⁶ İbn Kuteybe (276/889) ve Müberred (285/898) gibi âlimler de bazı örneklerle buna değinmişlerdir.¹²⁷

Muhatabın bir fiili işlemeyi kendince sakıncalı gördüğü bağlamlarda kullanılan emir formu mubahlık bildirir. Böylece o fiilin terkinde bir mahzur olmadığı anlatılmış olur. Orucun farz kılındığı ilk dönemlerde yeme-içmenin bırakılacağı zamanı bildirmek üzere nâzil olan ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlıktan) ayırt edilinceye kadar yiyin, için (yiyip içebilirsiniz)”¹²⁸ âyetinde böyle bir kullanım söz konusudur. Burada emirden kasıt, bildiğimiz anlamıyla bir eylemin yerine getirilmesini isteme değil, o vakte kadar yeme-içmenin devam edebileceğine dair izindir.¹²⁹ Fakat mubah bir işin talep edilmiş bir emir şeklinde ifade edilmesi sahura kalkmaya teşvik içindir.¹³⁰ Sakıncalı olduğu zannedilen bir meseleye cevap sadedinde söylendiğinde de emir aynı şekilde mubahlık ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber Veda Haccında bayramın birinci günü yapılan hac fiillerinden birisinin diğerinden önce yapılmasıyla ilgili olarak yöneltilen bir soruya “Yap, bir sakınca yoktur”¹³¹ şeklinde cevap vermiştir. Buradaki “yap” emri bir zorunluluk değil mubahlık ifade etmektedir.¹³²

Ebû Firâs el-Hamdânî (357/968) de Rum ülkesinde esirken yazdığı ve halîfe Seyfûddeve’ye (356/967) gönderdiği bir kasîdesinde ona hitaben şu beyitleri söylemiş ve emir sıygasını mubahlık anlamında kullanmıştır:

فَقُلْ مَا شِئْتُ فِي فُلِي لِسَانٌ مَلِيئٌ بِالنَّاءِ عَلَيْكَ رَطْبُ
وَعَامِلِي بِإِنْصَافٍ وَظَلَمٍ تَجِدُنِي فِي الْجَمِيعِ كَمَا تَحِبُّ

¹²⁵ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 144; Alevî, *et-Tırâzu’l-mütedammin*, III, 282; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 98. Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 221.

¹²⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 184. Zemahşerî de جَالِسُ الْحَسَنِ وَابْنِ سِيرِينَ “(İster) Hasan’la (istersen) İbn Sîrîn’le otur” örneğinde emrin mubahlık bildirdiğini, bu nedenle muhatabın Hasan ve İbn Sîrîn’in her ikisiyle birlikte ya da ikisinden biriyle oturması durumunda sözün gereğinin yerine geleceğini belirtmiştir. Fakat Sîbeveyhi’den farklı olarak Zemahşerî’nin cümledeki mubahlık anlamını emir fiiline değil “vâv” harfine yüklediği görülmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 239; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 104.

¹²⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 216; Müberred, *el-Muktedab*, I, 11.

¹²⁸ Bakara 2/187.

¹²⁹ Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 104; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 349

¹³⁰ Durmuş, *İncelemeler*, s. 78.

¹³¹ Buhari, 83, 124; Müslim, 1306.

¹³² İbn Useymin, *Fıkıh Usulü*, (trc. Beşir Eryarsoy), s. 14.

“Dilediğini söyle benim hakkımda, sana övgüyle dolu taze bir dil var bende; ister insafla ister zulümle muamele et, fark etmez; istediğin gibi bulursun beni her seferinde!” (Vâfir)¹³³

f) Eşitlik (التسوية)

Bu üslup genellikle birbirine zıt iki hâlden herhangi birini tercih etmenin fark etmediği durumlarda veya muhatapın bu iki şeyden birini diğerine tercih edilebileceği zannının giderilmek istendiği ortamlarda kullanılmaktadır. Mesela ﴿إِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ “Girin oraya (ve şimdi) ister sabredin ister sabretmeyin, artık sizin için birdir”¹³⁴ âyeti, bu söze muhatap olan kimselerin sabretmelerinin veya sabretmemelerinin Allah Teâlâ açısından denk olduğunu vurgulamaktadır. Burada emrin eşitlik (tesviye) anlamında kullanılmasının karînesi, sözün devamında gelen ﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ﴾ “De ki: İster gönüllü verin ister gönülsüz, sizden (sadaka) asla kabul olunmayacaktır”¹³⁶ denilmektedir. Burada iman temeline dayanmadığından onların gönüllü veya gönülsüz yapacakları hayırların kabul edilmeme noktasında eşitliği dile getirilmiş olup, kendilerinden talep edilen herhangi bir istek söz konusu değildir.¹³⁷ Arap edebiyatının meşhur simalarından Mütenebbî’nin (354/965):

عَشْ عَزِيزًا أَوْ مُتً وَأَنْتَ كَرِيمٌ يَبِينُ طَعْنِ الْقَنَا وَخَفَقِ الْبُؤْدِ

“İster asil bir şekilde yaşa istersen ok yaraları ve bayrak dalgalanmaları arasında şerefli bir hâlde öl” (Hafîf) şeklindeki sözleri de aynı anlam örgüsüne sahiptir. Zira şair, izzetle yaşamayı ve şerefli ölümü birbirine denk iki hâdise kabul etmekte, bu iki durumdan birinin diğerine tercih edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹³⁸

Emrin mubahlık ve eşitlik anlamı birbirine oldukça yakın görünmekle birlikte aralarında küçük bir fark vardır. Mubahlık bildiren yerde muhatap sanki ilgili eylemi

¹³³ Zevbei, *a.g.e.*, s. 349; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 76.

¹³⁴ Tûr 52/16.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 146; Alevî, *et-Tırâzu’l-mütedammin*, III, 283; Sübkî, ‘*Arûsu’l-efrâh*, I, 465; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 336; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 301; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 291.

¹³⁶ Tevbe 9/53. Ayrıca bkz. Tevbe 9/80.

¹³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 326; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 77; Durmuş, *İncelemeler*, s. 80.

¹³⁸ Ukberî, *Şerhu Dîvânî’l-Mütenebbî*, I, 297; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 187; Zevbe’î, ‘*İlmü’l-me’ânî*, s. 350; Atîk, *a.g.e.*, s. 77; Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 226. Bu şiir başka bir eserde iki ihtimalden birini seçme (tahyîr) anlamına örnek gösterilmiştir. Bkz. Meydânî, *el-Belâğati’l-‘arabiyye*, I, 234. Bu durumda anlam “Ya asil bir şekilde yaşa ya da ok yaraları ve bayrak dalgalanmaları arasında şerefli bir şekilde öl” şeklinde olur.

gerçekleştirmenin kendisi için câiz olmadığı zannındadır ve böylelikle onun bu vehmi giderilmekte, fiili işleminin mahzurlu olmadığı ifade edilerek kendisine bir nevi izin verilmektedir. Eşitlikte ise, denk iki eylemden herhangi birini seçmenin söz sahibi nezdinde bir farkı olmadığı belirtilmekte ve böylece muhatabın seçeneklerden herhangi birinin kendisi için daha faydalı olduğu zannı ortadan kaldırılmış olmaktadır.¹³⁹

g) Muhayyer Bırakma (التخيير)

Bazen emir sıygası kullanılarak muhataptan, aynı anda gerçekleştiremeyeceği iki veya daha fazla seçenekten birini tercih etmesi (tahyîr) istenebilir. Bu durumda emir sıygasından sonra *أَوْ* edatının getirildiği görülür. Fakîhlerin *“Hind’le تَزَوَّجَ هِنْدًا أَوْ أُخْتَهَا”* ya da kız kardeşiyle evlen” sözü buna bir örnektir. Hind’le evlenmek, bu evlilik devam ettiği sürece kız kardeşiyle evlenmeyi haram kılacaktır. Çünkü İslam hukukuna göre iki kız kardeşin aynı anda aynı erkekle nikâhlanmaları yasaklanmıştır.¹⁴⁰ Benzer bir üslup, bir babanın, başarısından dolayı ödüllendirmek istediği çocuğuna söylediği: *إِخْتَرْ هَدِيَّةً أَوْ رَحْلَةً أَوْ مَبْلَغًا مِنَ الْمَالِ* *“Hediye, gezi ya da paradan birini seç”* sözünde görülmektedir. Burada çocuktan, bu üç seçenekten birini tercih etmesi istenmektedir.¹⁴¹

Kur’ân’da, özellikle fikhî yönü bulunan benzer kullanımlarda bu husus çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Bazı âlimler fidye ve keffâret âyetlerini emrin tercihte bulunma anlamına örnek olarak göstermiş, diğer bazıları ise bu seçenekleri cem etmenin de mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hem dilbilimci hem de fakîh olan İbn Hişâm (762/1361) bunu reddederek yemek yedirme, giydirme, köle azat etme olaylarının cem edilemeyeceğini, sayılanların hepsinin keffâret seçeneği olmakla beraber yalnızca birinin seçilebileceğini, diğerlerinin ise Allah’a yaklaşma vesilesi olacağını belirtmiştir.¹⁴² Belâgatçılar Beşşâr b. Bürd’ün (167/784) şu beytini de emrin tercihte bulunma anlamına örnek olarak zikretmişlerdir:

فَعِشْ وَاحِدًا أَوْ صِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ مُقَارِفُ ذَنْبٍ مَرَّةً وَ مُجَانِبُهُ

¹³⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 105; İsferyânî, *Etval*, II, 248; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 301; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 291.

¹⁴⁰ Tabâne, *a.g.e.*, s. 58-59; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istılâhiyye*, s. 156; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 75; Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, s. 104; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72.

¹⁴¹ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 234.

¹⁴² Tabâne, *a.g.e.*, s. 59.

“(Senin yanında arkadaşının yanılmamasını istersen) bir başına yaşa (o zaman) ya da kardeşinle yakın bağ kur. Bir kez günah işler ise de o, emin ol, diğer bir kez ona engel olur.” (Tavîl)¹⁴³

Bazı usûlcüler tarafından aynı kabul edilse de mubahlık ile seçeneklerden birini tercih etme (tahyîr) anlamları arasındaki belirleyici fark şudur: Mubahlıkta ihtimallerin ikisi birden tercih edilebilirken tahyîr’de ikisi aynı anda elde edilememektedir. Diğer taraftan mubahlık, bahsi geçen eylemi mahzurlu gören birine hitaben söylenmekte ve muhataba terk etmesinde bir sıkıntı çıkarmaksızın eylemi yapma izni vermektedir. Tahyîr’de ise böyle bir arkaplan yoktur.¹⁴⁴

h) İkrâm (الإكرام)

Emir cümleleri bazen ikram için kullanılır. Sözgelimi yemeğini yemekte olan bir misafire karşı verilen “Haydi ye, iç” emri, kuşkusuz bir zorunluluk değil ikram bildirmektedir.¹⁴⁵ Emrin bu anlamı bazen başka anlamlarla iç içe bulunabilir. Nitekim Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ve Suyûtî (911/1505) gibi âlimler bu kullanıma işaret etmişler, aynı zamanda mubahlık ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁶ Bazı belâgatçıların ikram anlamına ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ “Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz”¹⁴⁷ âyetini örnek olarak zikrettikleri¹⁴⁸ ve bu âyetin mubahlık bildiren bir yapısının da olduğu düşünüldüğünde¹⁴⁹ adı geçen ilim adamlarının dikkat çektikleri bu noktada haklılık paylarının bulunduğu anlaşılabacaktır. Tâhir b. Âşûr (1394/1973), Câhiliye halkının hac mevsiminde bazı gıdaları yemeyi haram saymalarını nakleden birkaç farklı rivâyete yer verdikten sonra bu âyetin emir sıygasıyla gelmesinin onların bu âdetini iptal etme işlevi gördüğü hususunu dikkatlere sunmaktadır.¹⁵⁰ Bu açıdan bakılınca ilâhî iradenin bu gıdaların haramlığını iptal edip kullarına ikramda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Kur’ân’da, sıkıntılara maruz kalan peygamberlere Allah tarafından muhtelif vesilelerle ikramda bulunulduğunu gösteren âyetler de mevcuttur. Bunlardan birinde Hz. Nûh’a: ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا

¹⁴³ Kalkîle, *a.g.e.*, s. 156; Zevbe’î, ‘İlmü’l-me’ânî, s. 349 Atîk, *a.g.e.*, s. 75; Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 225.

¹⁴⁴ Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 98, 212.

¹⁴⁵ Durmuş, *İncelemeler*, s. 80.

¹⁴⁶ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 467; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 442; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahât*, s. 186.

¹⁴⁷ Araf 7/31. Ayrıca bkz. Hicr 15/46; Nahl 16/69.

¹⁴⁸ Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 223.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, VIII, 94.

¹⁵⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 93-94.

﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ “Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle (gemiden) in! Kendilerini (dünyada) faydalandıracağımız, sonra da bizden kendilerine elem verici bir azabın dokunacağı ümmetler de olacaktır”¹⁵¹ şeklinde hitap edilmiştir. Bu ifadede geçen ﴿إِهْبِطْ﴾ “in” kelimesi emir formatında olmasına rağmen devamında gelen ﴿بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ﴾ kısmının sözün bir ikram cümlesi olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını göstermektedir.¹⁵² Selam kelimesi etimolojik olarak kişinin, karşılaştığı kimse hakkında herhangi bir kötülük düşünmediğini gösteren bir anlam inceliğe sahip ise de sonraları kullanımı yaygınlaşmış ve muhatapların karşılaşma anında birbirlerine ikramları olarak telakki edilir olmuştur. Nitekim Hz. Peygamberin اللّٰهُ عَلَى السَّلَامُ “Allah’a selâm olsun” diyen kimseleri uyardığı ve bu tür sözleri kullanmayı yasakladığı nakledilmiştir.¹⁵³ Selam kelimesindeki ikram anlamı ortaya konunca, âyetin ikram anlamı taşıdığı hususu da netleşmiş olmaktadır.

Bazı belâgatçılar emrin mecâzî anlamlarından biri olarak nimet verme (in‘âm) başlığına temas etmişler ve ikram için zikredilen âyetlerle veya benzerleriyle istişhâd etmişlerdir. Onlara göre nimet vermekten maksat Allah’ın, verdiği nimetleri kullarına kudretini göstermek maksadıyla hatırlatmasıdır.¹⁵⁴ Hem ikram anlamı taşıyan âyetlerin başka mecâzî maksatlarla iç içe bulunmaya oldukça yatkın oldukları hususu daha önce belirtildiğinden hem de bu iki başlık birbirine oldukça yakın olduklarından emrin in‘âm anlamı ayrıca incelenmeyecektir.

i) Edep Öğretme (التأديب)

Emir bazen de muhataba belli bir hususta edep öğretmek (te’dîb) maksadıyla kullanılmaktadır. Belâgatçılar buna örnek olarak günümüzde hararetli tartışmalara konu olan ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ﴾ “Baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara (edep öğretmek maksadıyla önce) öğüt verin, (olmazsa) onları yataklarda yalnız bırakın, (yine de düzelmezlerse onlara) hafifçe vurun”¹⁵⁵ âyetini zikretmişlerdir.¹⁵⁶ Müfessirler burada müminlere, kadınların kötü hâllerini düzeltmenin sırasıyla takip edilmesi gereken yol ve adabının öğretildiğini belirtmişlerdir. Yatakları

¹⁵¹ Hûd 11/48.

¹⁵² Safhâ, Sûretü Hûd, s. 194.

¹⁵³ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XII, 89.

¹⁵⁴ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 467; Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 336; Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâgiyye, s. 186; Akkâvî, el-Mu‘cemu’l-mufasssal, s. 224.

¹⁵⁵ Nisâ 4/34.

¹⁵⁶ İbn Kuteybe, Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân, s. 280; Matlûb, a.g.e., s. 186; Bolelli, Belâgat, s. 249.

ayırmaktan maksadın cinsi münasebette bulunmama ve kadına sırtını dönme anlamına geldiğine, ayrıca vurmanın da zarar verici düzeyde olmaması gereğine özellikle dikkat çekilmiştir. Bunların tedip maksatlı olduğunda ise şüphe yoktur.¹⁵⁷ İkinci bir örnek olarak ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ “Sizden iki âdil kimseyi şahit tutun”¹⁵⁸ âyetini zikreden İbn Kuteybe (276/889) de¹⁵⁹ büyük bir ihtimalle, boşanma usûlünün anlatıldığı bir bağlamda geçen bu âyetin boşanmanın edebini öğrettiğini düşünmüş olmalıdır.

Peygamberimizin yüce ahlâkı tamamlamak üzere gönderildiği hususu dikkate alındığında, onun sözlerinde edep öğretme maksatlı kullanımların doğal olarak önemli bir yekün tutacağı açıktır. Nitekim bir hadisinde nakledildiğine göre henüz çocuk yaştaki Abdullah b. Abbâs’a hitâben *يَا غُلَامُ! سَمِ اللَّهَ وَكُلْ بِمِيزَانِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ* “*Delikanlı! Bismillah de. Sağ elinle ve önünden ye*”¹⁶⁰ buyurarak ona, sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan yemek yemenin edebini öğretmeyi amaçlamıştır. Burada emir vücup ifade etmemektedir. Zira sözün muhatabı dinî sorumluluk çağına ulaşmamış bir çocuktur. Dolayısıyla emir eğitime ve güzel alışkanlıklar kazandırmaya yöneliktir.¹⁶¹

j) Tehdit (التهديد/الوعيد)

Emrin tehdit anlamında kullanılışına ilk dönemlerden itibaren temas edilmiş, bazı âlimler bunu *va’id* olarak isimlendirmiştir.¹⁶² Tehdit, muhatabın bir fiili yapması durumunda zarara uğrayacağını ifade etmek için tercih edilen bir üsluptur. Karşı tarafın gözünü korkutma ve ona gözdağı verme anlamı da taşıyan bu kullanıma konuşma dilinde sıkça rastlanır. Emir bu anlamda kullanıldığında söz sahibi, kendisinin memnun olmadığı bir durumdan bahsetmiş olur. Nitekim oğlunun yolculuğa çıkmasını istemeyen bir babanın *سَافِرٌ وَلَسْتُ إِثْنِي* “(Hele bir) yolculuğa çık, oğlum değilsin” demesi tehdit içerikli bir kullanımdır. “Hele vazoyu kır, o zaman gününü görürsün” cümlesinde de muhataba vazoyu kırması emredilmemekte, bilakis vazonun kırılmaması, onun kırılması hâlinde kendisine şiddetli bir cezanın gelebileceği yönünde bir tehdit ve uyarı ifadesi söz konusu edilmektedir.¹⁶³

¹⁵⁷ Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, I, 693; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, I, 274.

¹⁵⁸ Talak 65/2.

¹⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 280

¹⁶⁰ Buhârî, Et’ime 2-3; Müslim, Eşribe 108-109 vdğr.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 417; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 155. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 179.

¹⁶² Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 77.

¹⁶³ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye*, I, 321. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 48. Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 154.

Kur’ân-ı Kerîm de inanmamakta ısrar eden inkârcılarla ilgili olarak sıklıkla tehdit üslûbuna başvurmuştur. Örneğin ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ “Dilediğinizi yapın (bakalım!) Kuşkusuz O, yaptıklarınızı görmektedir” ve ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ “De ki (İstediğiniz gibi) yaşayın (bakalım!) Şüphesiz ki dönüşünüz ateştedir”¹⁶⁴ âyetlerinde muhatapların istediklerini yapma hürriyetlerinden bahsedilmemekte, aksine burada, onlara karşı Allah’ın gazabının şiddeti sebebiyle cezalarının daha ağır olması için emir sûretinde bir tehdit vardır ve böylece onları kötü davranışlardan vazgeçirmek hedeflenmiştir. Âyetlerin bağlamı bu tehdit anlamını pekiştirmektedir.¹⁶⁵ Birinci âyetin devamında Allah’ın her şeyi gördüğünün ifade edilmesi, ikincisinde ise muhatapların dönüşlerinin Cehennem’e olduğunun bildirilmesi, bu iki emrin tehdit için kullanıldığını açıkça göstermektedir.

İnanmayanlara yönelik tehditlerden münâfıkların da paylarına düşeni aldıkları görülmektedir. Nitekim onların ruh hâllerinden bahseden ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُّوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ﴾ “Münâfıklar, kalplerinde olanı kendilerine haber verecek bir sûrenin müminlere indirilmesinden çekinirler. De ki: Siz alay edin (bakalım!) Allah o çekindiğiniz şeyi kesinlikle ortaya çıkaracaktır”¹⁶⁶ âyetinde geçen ﴿قُلِ اسْتَهِزُّوا﴾ “De ki: Siz alay edin (bakalım!)” ifadesi münâfıklara yönelik bir tehdit ifadesidir. Yani, Allah o çekindiğiniz şeyi vücuda getirecek, demektir.¹⁶⁷

Hız. Peygamber de yerine göre tehdit içerikli bazı üsluplar kullanarak muhataplarını, dinî değerlerle örtüşmeyen birtakım kötü işleri yapmaktan sakındırmaya çalışmıştır. Bu nedenle onun müminlere yönelik tehditlerinin genellikle ahiret merkezli olduğu görülür. Nitekim bir hadisinde kul hakkına dikkat çekerek: فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَشْرُكْهَا “Kim bir müslümanın hakkını gasp ederse bu gaspettiği şey kesinlikle ateşten bir kesittir. Şimdi onu ister alsın ister bıraksın”¹⁶⁸

¹⁶⁴ Fussilet 41/40 ve İbrahim 14/30.

¹⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, s. 280; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğâ*, s. 190; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 146; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğiyye*, s. 188; Zevbe’î, *’İlmü’l-me’ânî*, s. 350. Bazı müellifler ikinci âyeti “uyarı/inzâr” başlığı altında incelemişlerdir. Bu ilim adamları tehdit ve uyarıyı birbirinden farklı kabul etmişler ve uyarının tehditten daha özel bir kullanım olduğuna dikkat çekmişlerdir. Onlara göre tehditte mutlak bir korkutma söz konusu iken uyarı, korkutulan şeyden kurtulmaya yönelik bir daveti bünyesinde barındırır. Ayrıca dilciler tehdidin korkutma, uyarının ise bir tebliğde bulunma olduğunu belirtmişlerdir. Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 336; Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 365; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğâ*, s. 697; Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 223.

¹⁶⁶ Tevbe 9/64.

¹⁶⁷ Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-kebîr: Mefâtihi’l-ğayb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, XVI, 124; Durmuş, *İncelemeler*, s. 79.

¹⁶⁸ Suyûtî, *Câmi’u’s-sağîr*, II, 564.

buyurmuştur. Hadiste geçen فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَتْرُكْهَا “İster alsın ister bıraksın” ifadesi iki ihtimal arasında bir tercihi ifade etmeyip tehdit maksatlı söylenmiştir.¹⁶⁹ Bir başka hadisinde ise peygamberimiz: إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ: إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ: “İnsanların ilk peygamberlikten (beri bütün peygamberlerden) duyduğu sözlerden bir tanesi de şudur: Utanmazsan (haydi git) yap dilediğini”¹⁷⁰ buyurmuştur. Buradaki emir sıygasının anlamı hakkında farklı yorumlar yapılmakla beraber yaygın kanaate göre tehdit ifade etmektedir.¹⁷¹ Ebû Temmâm (231/846) da bu hadisten iktibâs edildiği anlaşılan şu beytinde benzer bir üslup özelliğine yer vermiştir:

إِذَا لَمْ تَخْشَ عَاقِبَةَ اللَّيَالِي وَ لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا تَشَاءُ

“Gecelerin sana keseceği cezadan korkmazsan ve utanmazsan (haydi git) yap dilediğini!” (Vâfir)¹⁷² Şair, hayâsızlık yapan kimseyi yaptığı bu kötülükler sebebiyle geceleri ızdırıp çekip rahat edememekle ve uyuyamamakla tehdit etmektedir.

k) Temennî (التمني)

Temennî, gerçekleşmesi zor ya da imkânsız bir şeyi istemektir. Dilde temennî anlamını emir, nehiy, istifhâm ve haber üsluplarından herhangi biriyle elde etmek mümkündür. Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895), “Keşke falan kişi mezardan kalkıp da bu asrın düştüğü durumu görse” denilecek yerde mezara hitaben: “Gel de bu asrın hâlini bir gör!” denilmesini, emrin temennî anlamına örnek göstermektedir.¹⁷³ Cehennemde azap görenlerin ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ “Rabbimiz! (Ne olur) çıkar bizi buradan! (Çıkarmana rağmen) eğer bir daha (ettiklerimize) dönersek, artık belli ki biz zâlim insanlarız”¹⁷⁴ şeklindeki sözleri de onların dünyaya geri dönme temennîsini ifade etmektedir. Burada emrin dua anlamlı olduğu düşünülmemelidir. Zira duanın vakti, yükümlülüğün söz konusu olduğu dünya hayatıdır. Nitekim bu kimseler cehennem bekçisi Mâlik’e de ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ “(Hey) Mâlik! (Ne olur) Rabbin bizim işimizi bitirsin!”¹⁷⁵ diye seslenmişlerdir. Bu söz kuşkusuz onların, korkunç cehennem manzarası karşısında dile getirdikleri hiç değilse yok olup kurtulma temennîlerini

¹⁶⁹ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, II, 565; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me’ânî fi kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 811.

¹⁷⁰ Buhârî, *Enbiya* 3296; *Edeb* 5769.

¹⁷¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 191; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 155; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 231.

¹⁷² Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahât*, s. 188; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 350; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 77.

¹⁷³ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniye*, s. 87-88.

¹⁷⁴ Müminûn 23/107.

¹⁷⁵ Zuhurf 43/77.

yansıtmaktadır.¹⁷⁶ Nitekim cehennem bekçisine nidâlarının başka bir kıraatte ﴿يَا مَالُ﴾ şeklinde terhîm yaparak okunmuş olması, sözlerini bile tamamlayamayacak kadar bitap ve hâlsiz olduklarının bir işareti olarak görülmüştür.¹⁷⁷

Yukarıdaki âyetlerin yanı sıra Kur’ân’da emir sıygasıyla ifade edilen temennî anlamının genel olarak ahirette azap gören veya görecektir olan inkârcıların dilinden aktarılmış olması dikkat çekilmesi gereken ilginç bir husustur. Temennî edilen şeyin muhatap tarafından derhal yerine getirilmesi beklentisini bildirmesi, temennînin emir formuyla îrâdının belâğî nüktelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Zira emir sıygası, emredilen şeyin gereğinin hiç vakit kaybetmeden yapılmasını ön gören bir dilbilimsel karaktere sahiptir.¹⁷⁸ Böyle olunca cehennemde azap görenlerin ruh hâlleri ve bu formu tercih etmelerinin hikmeti daha kolay anlaşılmaktadır.

Akılsız varlıklara yöneltilen emirlerde de genelde bir temennî anlamının hâkim olduğu görmek mümkündür. Belâgat kaynakları, daha çok edebî metinlerde rastlanan bu üslûba, yaygın olarak meşhur câhiliyye şairi İmrûul-kays’ın (545) muallâkasının geceye hitap eden şu beytini örnek olarak zikretmektedir:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي بَصُحْ وَمَا الْإِضْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ

“Dikkat et, uyan, ey uzun gece! Açılın karanlıkların sabah (ın aydınlığı) ile! Gündüz de (nazarımda) senden farklı değil (ya gerçi, neyse!)” (Tavîl) Şair burada bir an evvel sabah olmasını temennî etmektedir. Fakat daha sonra geceyle maruz kaldığı gam ve kederin gündüz de yakasını bırakmayışını hatırlayarak hayal kırıklığına uğramış ve bunu dizelerine yansıtmıştır. Gecenin açılıp sabahın olmasını talep etmek anormal bir durum olduğundan şiirde bir umut (tereccî) değil temennî anlamı söz konusudur. Çünkü temennî gerçekleşmesi uzak şeyler hakkında kullanılan bir üslup biçimidir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Drâz, *el-Esâlîbü'l-inşâiyye*, s. 57; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 233; Besyûnî, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 292. Fahrreddîn er-Râzî ikinci âyetin yardım isteme (istiğâse) anlamında olduğunu söylemiş olsa da çoğunluk temennî anlamını savunmuştur. Görüşler için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVII, 228; Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, VII, 451; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXV, 102.

¹⁷⁷ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, V, 95.

¹⁷⁸ Ensârî, *Esâlîbü'l-emr ve'n-nehy*, s. 99.

¹⁷⁹ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakât*, s. 27; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 146; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 425; Hasan Çelebî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 416; Mehmed Zihnî, *el-Kavlü'l-ceyyid*, s. 426; Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 169-170; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, s. 72; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 228. Meydânî, uzun bir gecenin ardından sabahın gelmesi umulduğu için bu şiiri tereccî kategorisinde değerlendirir. Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 233.

l) Şaşıрма-Hayret Etme (التعجب)

Sekkâkî (626/1229) inşâ cümlesinin (onun deyimiyle talebin) haber manasında kullanılışını incelerken emrin şaşıрма-hayret etme (taaccub) anlamına da değinmiştir. *“Zeyd ne kadar da cömert!”* cümlesinin haber anlamlı olduğu görüşünü savunanları eleştiren Sekkâkî burada emrin taaccub anlamı taşıdığını belirtmiştir.¹⁸⁰ Kur’ân’da geçen ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ *“Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek olanları) ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler!”*¹⁸¹ âyeti de belâgatçılar tarafından aynı çerçevede değerlendirilmektedir.¹⁸² Bunun yanı sıra tehditten kinâye olduğu da söylenmiştir. Bir başka görüşe göre ise emir gerçek anlamında kullanılmış olup taaccub kalıbında gelmesi yalnızca bir rastlantıdır.¹⁸³

Emir sıygasındaki bu şaşıрма-hayret etme anlamının sadece taaccub kalıbıyla gerçekleşmeyeceğine dikkat edilmelidir. Sözelimi *“ (Bir) bak (hele) şu güzelliğe!”* cümlesi, bakılan şeyin güzelliği karşısında duyulan şaşkınlık ve hayranlık duygusunu yansıtmaktadır.¹⁸⁴ Nitekim ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ *“Baksana; senin için ne türlü benzetmeler yaptılar”*¹⁸⁵ âyeti de taaccub kalıbında olmamasına rağmen şaşıрма anlamı taşımaktadır.¹⁸⁶ Yani, “Bak ve hayret et ey Muhammed! Senin hakkında nasıl da sihirbaz, şair ve mecnun gibi asılsız iddialarda bulunuyorlar” demektir.¹⁸⁷ Nazar kelimesinin etimolojisine dikkat çeken İbn Âşûr’un (1394/1973) belirttiğine göre bu kelimenin tercih edilmesi, bahsi geçen hususun net bir şekilde görülebilecek seviyeye ulaştığına işaret etmektedir.¹⁸⁸ Suyûtî (911/1505) de konuyu *aceb* başlığıyla incelemiş ve aynı âyeti örnek göstermiştir.¹⁸⁹

m) Danışma (المشورة)

Emir cümleleri bazen de muhataba bir konuda danışmak (meşveret) ve onunla fikir alışverişinde bulunmak maksadıyla kullanılır. Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ve Suyûtî (911/1505) gibi âlimler bu mecâzî anlama temas etmişler ve: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي

¹⁸⁰ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 226.

¹⁸¹ Meryem 19/38.

¹⁸² Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 349; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 78.

¹⁸³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 107.

¹⁸⁴ Ebû Hâka, *el-Belâğa ve’t-tahlîlü’l-edebî*, s. 70.

¹⁸⁵ İsra 17/48.

¹⁸⁶ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 155; Bolelli, *Belâgat*, s. 249.

¹⁸⁷ Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, II, 162.

¹⁸⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XV, 121.

¹⁸⁹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 229.

﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ “Yavrucuğum! Rüyamda seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün (bakalım), ne dersin? O da cevaben ‘Babacığım! Sana emredilen şeyi yap’ dedi”¹⁹⁰ âyetiyle istişhâd etmişlerdir.¹⁹¹ Burada geçen ﴿فَانْظُرْ﴾ “Bir düşün (bakalım), ne dersin?” ifadesi, Hz. İbrahim’in oğlu İsmâil’e yönelttiği gerçek anlamlı bir emir olmayıp onun fikrini sorma gayesine matuftur. Zemahşerî (538/1143), Hz. İbrahim’in Allah’tan kesin ve net bir üslupla gelen bir meseleyi oğluna danışmasını, onun konuyla ilgili fikrini sormaktan ziyâde, Allah’tan gelecek imtihana karşı sabrını ve sergileyeceği tavrı görmek istemesiyle açıklar.¹⁹²

Bu şekilde düşünülse bile sözün bir danışma ve fikir sorma maksadı taşıdığı açıktır. Çünkü Tâhir b. Âşûr’un (1394/1973) da belirttiği gibi, durum netice itibarıyla çocuğun bizzat kendi hayatını ilgilendirdiği için, bu emre uyma veya uymama hakkı vardır. Hz. İbrâhim oğlunun imanına güvenmekte ve onun bu emre derhal itaat edeceğini güçlü bir şekilde ummaktadır. Bununla birlikte ondan oğlunu zor kullanarak boğazlaması da istenmediğinden, onun görevi yalnızca kendisinden isteneni tebliğ etmesidir. Bu nedenle Hz. İsmâil’in fikri büyük önem arz etmektedir. Nitekim yaratandan gelen bu ilâhî talebe olumsuz bir tepki vermiş olsaydı, babasının ümidini boşa çıkarmanın yanısıra Hz. Nûh’un gemiye binmeyen oğluyla aynı konuma düşmüş bir kâfir olacaktı.¹⁹³ Bu ifadenin başka bir kıraatte ﴿مَاذَا تُرَى﴾ “Nasıl (bir yol) gösterirsin?” şeklinde geçiyor olması da, âyetin danışma anlamı taşıdığını gösteren bir diğer karîne olarak görülebilir.¹⁹⁴

Sebe melikesi Belkıs’ın, Hz. Süleyman tarafından gönderilen mektupla ilgili olarak devletin ileri gelenleriyle yaptığı görüşmede söylediği sözde de bu üslup özelliğinin bir başka örneği sergilenmektedir. Kur’ân’da bu diyalog: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ (Melike görüşlerini sormak maksadıyla) dedi ki: Beyler, ulular! Bu işimde bana bir fikir verin. (Bilirsiniz) ben, siz yanımda olmadan (size danışmadan) hiçbir işi kestirip attırmam. (Cevaben) dediler ki: Biz güçlü kuvvetli kimseleriz, zorlu savaş erbabıyız; buyruk ise senindir; artık ne buyuracağını sen düşün”¹⁹⁵ şeklinde

¹⁹⁰ Sâffât 37/102.

¹⁹¹ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 468; Suyûtî, a.g.e., I, 336; Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye, s. 189.

¹⁹² Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 348.

¹⁹³ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XXIII, 151.

¹⁹⁴ Ebussuûd, İrşâdü’l-‘akli’s-selîm, IV, 544.

¹⁹⁵ Neml 27/32-33.

anlatılmaktadır. Sözüün gelişinden rahatlıkla anlaşılacağı gibi âyetteki ﴿أَفْتُونِي﴾ “Bana bir fikir verin” emri fikir alışverişinde bulunma anlamı taşımaktadır. Melikenin ﴿حَتَّى﴾ “Siz yanımda olmadan...” diyerek “hazır bulunmak, gelmek” anlamındaki شهد fiilini kullanması, yine istişâre yapmaktan kinâyedir. Çünkü bu fiil, muhatapların bir arada bulunmasını gerektirdiği gibi, istişâre de üçüncü şahıslarla yapılmayıp ancak bir araya gelmekle gerçekleştirilebilir.¹⁹⁶ Bunun yanı sıra devlet erkânının cevabında geçen ﴿فَانظُرِي﴾ “Artık sen düşün” ifadesinin de danışma anlamı taşıdığı söylenmektedir.¹⁹⁷

n) İbret Alma (الاعتبار)

Emir sıygası, bazı şeylere dikkat çekerek muhatabın ibret almasını sağlamak maksadıyla da kullanılmaktadır. Belâgatçılar emrin taşıdığı bu anlama dikkat çekmişler ve bazı âyetleri örnek göstermişlerdir. Sözelimi kâinata ibretle bakmayı emreden âyetlerde bu anlam inceliği rahat bir şekilde görülmektedir. Mesela meyvelere dikkat çeken ﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ “Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine (ibretle) bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için (Allah’ın varlığını gösteren) deliller vardır”¹⁹⁸ âyetinde geçen ﴿أَنْظُرُوا﴾ “(İbretle) bakın” emri, ağaçlara ve meyvelerine bilinçsiz bir şekilde değil ibret nazarıyla ve yaratıcının büyüklüğünü görerek bakmanın gereğine işaret etmektedir.¹⁹⁹ Bir başka âyette de ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ “De ki: (İbret için) yeryüzünde gezip dolaşın da, Allah ilk baştan nasıl yaratmış bir bakın. İşte Allah bundan sonra (aynı şekilde) âhiret hayatını da yaratacaktır. Gerçekten Allah her şeye kâdirdir”²⁰⁰ denilmek sûretiyle yeryüzünün tamamı bir ibret sahnesi olarak gösterilmekte ve bu durum âhiretin varlığına delil olarak sunulmaktadır.²⁰¹ İnsan, tabiatı gereği, bulunduğu çevreye alışıp sahip olduklarını bir müddet sonra kanıksadığından etrafında gördüğü şeylerin arkasında yatan hikmetleri kaçırmaktadır. Onun bu karakterini çok iyi bilen ilâhî irade, kullarından yeryüzünü gezerek farklı yerler görmelerini istemekte ve donuklaşan düşüncesini canlandırarak gerçeği görmesini hedeflemektedir.²⁰²

¹⁹⁶ İbn Âşûr, a.g.e., XIX, 262-263.

¹⁹⁷ Ensârî, *Esâlibü'l-emr ve'n-nehy*, s. 107.

¹⁹⁸ En‘âm 6/99.

¹⁹⁹ Sübkî, ‘*Arûsu’l-efrâh*, I, 468; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72.

²⁰⁰ Ankebût 29/20.

²⁰¹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 154.

²⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XX, 230.

Bununla bağlantılı olarak yeryüzünde gezip geçmiş ümmetlerin kalıntılarına bakmayı emreden âyetlerde de ibret maksadının gözetildiği görülmektedir. Sözgelimi ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ “De ki: (İbret için) yeryüzünü gezin dolaşın da peygamberlere yalancı diyenlerin âkıbetlerinin nasıl olduğuna bir bakıp düşünün”²⁰³ hitabındaki emirler hakîkî emir olmayıp geçmişlerin kıssalarından ibretler çıkarılmasını isteyen ifadelerdir. Müfessirler âyetin satır aralarını şöyle okumaktadır: “Dünyanın güzelliklerinden elde ettiklerinize ve sahip olduklarınıza kanarak yanılgıya düşmeyin. Yeryüzünde bir dolaşın da, geçmişte peygamberlerini yalanlayan milletlerin maruz kaldıkları azaba dair peygamberinizin sizlere anlattığı haberlerin doğruluğunu bir görün. Bu milletlerin yaşadıkları yerleri gezdiğinizde, söz konusu haberlerin bahsettiği etkileyici izleri kendi gözlerinizle göreceksiniz ve tam anlamıyla ibret alıp gerçeği net bir şekilde anlayacaksınız.”²⁰⁴

o) Devam (الدوام)

Talebî inşâ, söz sahibinin inancına göre talep vaktinde henüz gerçekleşmemiş bir istekte bulunmayı gerektirir. Zira zaten gerçekleşmiş olan bir şeyin gerçekleşmesini istemek mümkün değildir. Bununla birlikte bazen edebî bir nükte gereği, zaten hâsıl olmuş olan bir şeyin talebi söz konusu olabilmekte ve makâma uygun karîneler çerçevesinde uygun bir mana kastedilmektedir. Bu anlamda, ayakta olan birine “Kalk” demek, ayakta kalmaya devam anlamı taşır.²⁰⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِيَّ وَأَسَعُهُ فَيَأْتِيَنَّكُمْ فَاغْبُذُوا﴾ “Ey iman eden kullarım! Şüphesiz, benim arzım geniştir. O hâlde (nerede güven içinde olacaksınız orada) yalnızca bana kulluk edin (kulluk etmeye devam edin)”²⁰⁶ âyetinin muhatapları Allah’a kulluk etmekte olan müminler olmasına rağmen ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “Yalnızca bana kulluk edin (kulluk etmeye devam edin)” hitabının kullanılmasına dikkat çeken Fahreddîn er-Râzî (606/1209), bu üslûbun tercih edilmesinin temel iki sebebi olabileceğini belirtir. Birincisi, kulluğa devam etmelerini teşviktir. Yani, “Ey geçmişte bana kulluk eden kullarım! Gelecekte de bana kulluk etmeye devam edin” demektir. İkincisi ise ihlâstır. Yani, “Ey bana kulluk eden kulum! Amelinde ihlâslı ol ve benden başkasına kulluk etme” demek istenmiştir.²⁰⁷

²⁰³ En’âm 6/11.

²⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XII, 135; Bikâ’î, *Nazmu’d-dürer*, VII, 29; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, IV, 97.

²⁰⁵ Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 278.

²⁰⁶ Ankebût 29/56.

²⁰⁷ Râzî, *a.g.e.*, XXV, 85; Yahyâ Ahmed, *‘İlmü’l-me’ânî fi’t-Tefsîri’l-kebîr*, s. 294.

Diğer taraftan bu âyetin bağlamı, müminlerin, inkârcıların baskıları sebebiyle dinlerinin gereğini tam olarak yerine getiremedikleri bir ortamı yansıtmaktadır. Bu açıdan bakılınca âyette geçen emrin, inananlardan, her ne olursa olsun Allah’a kulluk etmeye devam etmelerini ve bunun için gerekirse başka diyarlara hicret etmeyi bile göze almalarını istediği söylenebilir. Nitekim âyet içerisinde Allah’ın arzının genişliğinin vurgulanmış olması, müminlere hicret etmelerinin önerildiğini ve baskı görmeyecekleri daha güvenli topraklarda Allah’a kulluk etmeye devam etmelerinin istendiğini açıkça göstermektedir.

Talep vaktinde Hz. Peygamberin takvâsı ve müminlerin imanı sâbit olduğu hâlde ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ﴾ “Ey Peygamber, Allah’tan kork, kâfirlere ve münâfıklara boyun eğme” ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ “Ey iman edenler, Allah’a ve rasûlüne iman ediniz”²⁰⁸ denilerek onlardan ittikâ ve iman talep edilmesi de esasında bunların devam ettirilmesinin talebi anlamındadır. Zaten var olan takva ve iman değil, onların devam ettirilmesi ve sürekliliği istenmiştir.²⁰⁹ Muhatabın tersini yapmasının düşünülmemeyeceği durumlarda emir vermek, muhatabı aynı zamanda teşvik maksadı gütmektedir. Söz konusu fiillerin aksi Hz. Peygamber için vârid değilken ona bunların emredilmiş olması, bunlara teşviki ve bunların devam ettirilmesi isteğini ifadenin yanında, emir veren ulûhiyyet ile emir alan nübüvvet makamlarının farklılığına da işaret eder.²¹⁰

p) Yaratma ve Tam Kudret (التكوين وكمال القدرة)

Emir, gerçekleşmesi zor görülen birtakım hâdiselerin ilâhî kudret tarafından basit bir şekilde meydana getirildiğini anlatmak için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda bazı âlimler, emrin yaratma (tekvîn) ve bir eylemi yapmaya yönelik tam kudreti (kemâl-i kudret) göstermek maksadıyla kullanılabileceğini belirtmişler ve muhtelif âyetlerle istişhâd etmişlerdir. Mesela göklerin ve yerin yaratılışının ilâhî kudret açısından oldukça basit olduğunu anlatan: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا﴾ “Sonra duman (gaz) hâlindeki semaya yönelip ona ve yere ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. Onlar da isteyerek geldik, dediler”²¹¹ âyeti böyle bir üslup özelliğine sahip olup yaratma ve tam kudret bildirmektedir. Burada Allah’ın sonsuz

²⁰⁸ Ahzâb 33/1 ve Nisâ 4/136.

²⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 563; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXI, 250.

²¹⁰ Durmuş, *İncelemeler*, s. 77, 81.

²¹¹ Fussilet 41/11.

gücü karşısında göklerin ve yerin yaratılış basitliği ve kolaylığı, “Gelin” emrini veren kimsenin bu sözü söyleme kolaylığı ile ve diyalog üslûbu ile tasvir edilmiştir.²¹²

Benzer bir anlam özelliği Kur’ân’da çeşitli vesilelerle tekrarlanan ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ “Bir işe hükmettiği zaman ona sadece ol der ve hemen olur”²¹³ âyetinde de mevcuttur.²¹⁴ Zemahşerî’nin (538/1143) belirttiğine göre burada, Allah’ın olmasını istediği bir iş, hiçbir engel tanımaksızın ve derhal vücuda gelir, denmek istenmiştir. Olması emredilen şey, hiç duraklamaksızın kendisinden isteneni yerine getirir.²¹⁵ Çağdaş belâgat araştırmacılarından Habenneke el-Meydânî ise ilginç bir yorumla, Kur’ân’da كُنْ lâfzı geçen bu tip âyetleri örnek göstererek, emrin tekvîn anlamında kullanılışını talep bildirmeyen inşâ konumunda değerlendirmiş ve ayrıca bunu talep bildirmeyen inşânın en üst kategorisi olarak görmüştür.²¹⁶

Konuyla ilgili tartışmalara vesile olmuş ilginç örneklerden bir tanesi de bazı insanların ilâhî irade sonucu maymuna dönüştüğünü anlatan ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ “Onlara aşağılık maymunlar olun, dedik”²¹⁷ âyetidir. Sözü edilen dönüşme eylemi, bu insanların kendi başlarına gerçekleştirebilecekleri ve buna güçlerinin yeteceği bir durum değildir. Ne var ki Allah’ın gücü ve kudreti onları kısıvrak yakalamış ve bazı insanlar bir müdahaleleri olmaksızın maymuna dönüşmüşlerdir.²¹⁸ Burada geçen emrin tekvîn olduğu müfessirler tarafından da nakledilmesine rağmen maymuna dönüşümün fiziksel mi yoksa manevî olarak mı gerçekleştiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.²¹⁹

Bazı belagatçılar ise bu âyeti boyun eğdirme (teshîr) veya tezlîl başlığı altında incelemişlerdir. Çünkü burada muhatapların emredilene derhal boyun eğerek iradeleri dışında zelil bir şekilde insandan maymuna dönüşmeleri söz konusudur.²²⁰ Teshîr isimlendirmesini de doğru bulmayıp âyeti alay (suhriyye) başlığı altında inceleyenler de vardır. Bu görüş sahiplerine göre boyun eğdirmede zımnî bir nimet verme anlamı vardır. Hâlbuki maymuna dönüşmede nimet olarak addedilecek herhangi bir yön

²¹² Durmuş, a.g.e., s. 82.

²¹³ Meryem 19/35.

²¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418, Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 72.

²¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 181.

²¹⁶ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 224.

²¹⁷ Bakara 2/65.

²¹⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 191; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 78.

²¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 544.

²²⁰ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 146; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 424; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 335; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 301; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 156; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 278.

mevcut değildir.²²¹ Bazı âlimlerin bu âyeti şaşırma (taaccub) bazılarının da âciz bırakma (ta‘cîz) örneği olarak zikrettikleri de nakledilmektedir.²²² Bu görüşlerden herhangi birini tercih edip diğerlerini terk etmek zorunlu değildir. Bakış açısına göre, yapılan yorumlar değişkenlik arz edebileceği gibi âyetin birden fazla mecâzî anlamı aynı anda bünyesinde barındırması da mümkündür. Bu nedenle âyetin hem Allah’ın kudretini yansıttığı hem muhataplarla alay ettiği hem de onları âciz bırakarak kendisine boyun eğdirdiği düşünülebilir.

Bazı usûl ve belâgat âlimleri, özellikle tekvîn ve teshîr üslûbu arasındaki birtakım farklara işaret etmişlerdir. Nitekim Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ve Celâlüddîn es-Suyûtî (911/1505) gibi âlimler tekvînin teshîrden daha genel olduğunu belirtmişlerdir.²²³ Tekvînin Allah’tan başkası için söz konusu olamayacağını söyleyen İbn Fâris (395/1004) de böylece bu iki kavram arasındaki bir diğer farka dikkat çekmiş olmaktadır.²²⁴ Bir diğer görüşe göre ise tekvînde yokluktan sonra birden varlık alanına çıkma söz konusudur. Teshîrin aksine küçümseme bir duruma dönüşüm yoktur.²²⁵

q) Küçümseme (الإهانة/الاحتقار)

Emir bazen, olmayacak şeyi yapmasını talep ederek muhatabı küçümsemek ve onun konumunu alçaltmak maksadıyla kullanılır. Belâgatçılar bunu *ihâne*, *ihtikâr*, *tahkîr* ve *tenkîl* gibi başlıklar altında incelemişler ve zaman zaman aralarında bulunan birtakım edebî nüansların varlığına işaret etmişlerdir. Konuya örnek olarak zikredilen âyetlerde küçümsemenin başka mecâzî anlamlarla iç içe bulunduğu dikkat çekmektedir. Mesela inanmayanlara azabı tatma emrinin verildiği ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ “*Tat (bakalım), hani sen kendince üstündün, şerefliydin!*”²²⁶ âyetinde maksat muhataplara gerçek bir tatma emri yöneltmek değil onları hafife alarak küçümsemektir.²²⁷ Emrin devamında gelen ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ “*Hani sen kendince üstündün, şerefliydin*” cümlesi ise, zıtlık alâkasıyla alay için kullanılmış bir haber cümlesidir.²²⁸ Bu açıdan bakılınca âyet hem muhatapları küçümseme hem de onlarla alay maksadı taşımaktadır. Küçümseme ve alay birbirine çok yakın iki olgu olduğundan bu iç içelikte yadırganacak

²²¹ Mes‘ûdî, *Sübülü’l-istinbât*, s. 117.

²²² İbnü’s-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 20.

²²³ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 467; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahât*, s. 188.

²²⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 191; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 608; Matlûb, *a.g.e.*, s. 188.

²²⁵ İbnü’s-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19.

²²⁶ Duhân 44/49.

²²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 146; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 335; Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 94.

²²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 316;

bir durum yoktur. Benzer bir üslup ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ “Münâfıklara kendileri için acı bir azap olduğunu müjdele” âyetinde de görülmektedir.²²⁹

Konuyla ilgili fikir ayrılıkları belâgat kaynaklarının bu başlık altında incelediği bazı örnekler üzerinde daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Nitekim bir kısım belâgatçılar ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ “De ki: İster taş olun, ister demir, isterse gözünüzde büyüyen herhangi bir mahlûk!”²³⁰ âyetinin küçümseme bildirdiğine dikkat çekmişlerdir. Önceki âyette inanmayanların, toprak olup çürüdükten sonra yeniden dirilmenin imkânsızlığına dair biraz hayretâmiz biraz alaycı karakterdeki sözlerine yer verilmiş ve bu âyetle Hz. Peygambere, onlara vermesi istenen cevap vahyedilmiştir. Nakledildiğine göre âyette yaratıcının emrine itaat etmeme tahkîr edilip küçümsemektedir.²³¹ Fakat bazı âlimler emrin burada eşitlik (tesviye) anlamı taşıdığını belirtmişlerdir.²³²

Bazı belâgatçılar da ﴿قَالَ لَهُمُ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ “(Yarışma başlayınca) Musa onlara: Önce siz marifetinizi ortaya koyun, ne atacaksanız atın, dedi”²³³ âyetini emrin küçümseme anlamına örnek göstermişlerdir.²³⁴ Bahâuddîn es-Sübki (773/1372), atış sihirle ilgili olmasaydı emrin burada mubahlık bildirdiğini söylerdim, demiştir.²³⁵ İbn Âşûr (1394/1973) ise âyetteki emrin eşitlik (tesviye) anlamı taşıdığından bahsetmiş, maksadın ilk önce veya daha sonra atmanın Hz. Musa açısından fark etmediğini göstermek olduğunu belirtmiştir.²³⁶ Bu açıdan bakılınca onun bu sözünün, yarışmayı kendisinin kazanacağına dair yüksek özgüveni de yansıttığını söylemek mümkündür.

Muhatabı küçümseme, hicvin yaygın üsluplardan biri olarak kullanıldığı için doğal olarak Arap edebiyatının en önemli figürlerinden de biridir. Örneğin Emevî döneminin meşhur şairi Cerîr (110/728), rakîbi Ferazdak (110/728) ve kabilesini emir sıygasından yararlanarak şu şekilde küçümsemektedir:

خُذُوا كُحْلًا وَمِجْمَرَةً وَعِطْرًا فَلَسْتُمْ يَا فَرْزَدَقُ بِالرِّجَالِ
وَشَمُّوا رِيحَ عَيْتِكُمْ فَلَسْتُمْ بِأَصْحَابِ الْعِنَاقِ وَلَا النَّزَالِ

²²⁹ İbn Ebi'l-İsba‘ Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülvâhid b. Zafir el-Mısırî, *Bedi‘u'l-Kur‘ân*, (thk. Hıfni Muhammed Şerîf), Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1957, II, 283; Durmuş, *İncelemeler*, s. 79.

²³⁰ İsrâ 17/50.

²³¹ Alevî, *et-Tirâzu'l-mütedammin*, III, 283; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 424; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 72.

²³² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 125.

²³³ Yunus 10/80.

²³⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, s. 147; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 336; Afîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 77.

²³⁵ Sübki, *'Arûsu'l-efrâh*, II, 321; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 186.

²³⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XI, 254.

“Bir sürme alın, bir buhurdan ve bir de esans; adam değilsiniz ki siz, be hey Ferazdak! Koklayın pis kokusunu deriden mamul kaplarınızın; Medenî insanlar değilsiniz ki (muhatap alsak!)” (Vâfir)²³⁷ Görüldüğü gibi şair, muhatabının bedevî oluşunu çıkış noktası yaparak onu küçümsemektedir.

Bazı belâgat kaynakları küçümseme (ihâne) ile boyun eğdirme (teshîr) arasında şöyle bir farktan bahsetmektedir: Boyun eğdirmede söz konusu fiil gerçekleşir. Nitekim yukarıda incelediğimiz maymuna dönüşme emrinde muhatapların bilfiil maymuna dönüşmeleri söz konusu olmuştur. Burada bir yandan da Allah’ın yaratışındaki sürâte ve onların Allah’ın emrine derhal boyun eğişlerine bir işaret de vardır. Küçümseme anlamında ise böyle bir fiilî gerçeklik olmayıp söz sahibinin maksadı yalnızca muhatabı küçümsemektir. Bu açıdan bakılınca teshîrin daha özel ve dar kapsamlı bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır.²³⁸

r) Nedb/Mendubluk (الندب)

Nedb, teşvik yani bir işin yerine getirilmesi için arzuyu artırmak demektir. Üst, asttan hâsıl olması amaçlanan fiili ister ve terkini de yasaklamazsa nedb ifade eder.²³⁹ ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ “Ellerinizi altında bulunanlardan mükâtebe yapmak isteyenlerle -eğer kendilerinde bir iyilik görürseniz-mükâtebe yapın”²⁴⁰ âyetinde emir kesin bir tarzda ve bağlayıcı değildir. Bu da o fiilin mendûb-müstehap olduğunu gösterir. Çünkü bu emrin bağlayıcı olmadığını gösteren bir karîne mevcuttur. O da İslam hukukunun şu yerleşik kuralıdır: Mâlik, mutlak tasarruf hürriyetine sahiptir. Ortada bir zaruret veya ihtiyaç hâli olmadıkça malik mülkü ile ilgili olarak belirli bir tasarrufa zorlanamaz.²⁴¹ Belâgatçılar yaygın bir şekilde ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın” ve ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ “Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun”²⁴² âyetlerini de

²³⁷ Atûk, a.g.e., s. 77-78.

²³⁸ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 144; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 424-425; İsferyânî, *Etval*, II, 248; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 301; Himsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 284.

²³⁹ Tîbî, Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed, *et-Tibyân fî ‘ilmi’l-me’ânî ve’l-bedî’ ve’l-beyân*, (thk. Hâdî Atiyye Mataru’l-Hilâlî), Mektebetü’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut 1987, s. 71.

²⁴⁰ Nûr 24/33.

²⁴¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 179; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 280.

²⁴² Cuma 62/10 ve Araf 7/204.

konuya örnek olarak zikretmişlerdir.²⁴³ Fakat bu âyetlerde geçen emirlerin mecâzî anlamları ile ilgili başka yorumlara da rastlanmaktadır.²⁴⁴

Bazı usûlcüler, bir maslahatın elde edilmesi talebini ifade etmeleri bakımından yakın anlamlı olmakla beraber nedb ile yol gösterme (irşâd) anlamı arasında bir fark gözetmişler, nedbin ahirete yönelik sevap kazanma, irşâdın ise dünyevî bir fayda elde etme maksadıyla yapıldığını belirtmişlerdir.²⁴⁵ Tacuddîn İbnü's-Sübkî (756/1355), örnek bir davranış olduğundan irşâdda da belirli bir sevap bulunduğu görüşünün nakledildiğini, ancak bu doğru kabul edilse bile nedbden daha az sevap kazanılacağını, zira irşâddaki örnek davranış modelinin kişisel fayda sebebiyle şâibeli bulunduğunu aktarmaktadır.²⁴⁶ Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ise Fahreddîn er-Râzî (606/1209) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den (505/1112) nakille başka bir görüş daha aktarmaktadır. Buna göre irşâd hem dünyevî hem de uhrevî bir yöne sahip olabilir. Eğer bu iki yönü aynı anda bünyesinde barındırıyorsa şer'î bir hüküm ifade edebilir. Fakat dünyevî faydaya yönelik bir işaretse şer'î hüküm ifade etmez.²⁴⁷

s) Teslimiyet (التسليم)

Bazı belâgat âlimleri bu konuyu *teslîm* ile yakın anlamlı olarak *tefvîz* başlığı altında incelemişlerdir. Teslîm ise kelime olarak, bir emaneti verme, kabul etme, doğru ve haklı bulma, karşısındakinin emri altına girme, bela ve afetten korunur olma, emniyet, güvenlik, boyun eğme ve itaat manalarını ifade eder.²⁴⁸ İbn Fâris (395/1004) gibi âlimler emrin bu anlamına temas etmiş ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ “Dediler ki: Seni, bize gelen apaçık mucizelere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. Öyleyse yap artık yapacağınızı!”²⁴⁹ âyetini örnek göstermişlerdir.²⁵⁰ Bu âyet sihirbazların, Hz. Musa'nın gerçekten bir peygamber olduğuna iman ettikten sonra kendilerini, ellerini ve ayaklarını çaprazlama kestirip hurma dallarına astırmakla tehdit eden Firavun'a verdikleri cevabı içermektedir. Ona “Ne hüküm vereceksen ver. İsteddiğini yap” demekle onun ancak bu dünyada hüküm verebileceğini ve daha kalıcı

²⁴³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi'l-luğa*, s. 191; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 335; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 189; Atûk, *Fî'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 78; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 230.

²⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 227; IX, 240.

²⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 201; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 13.

²⁴⁶ İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 18.

²⁴⁷ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 466.

²⁴⁸ Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 226-227.

²⁴⁹ Tâhâ 20/72.

²⁵⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi'l-luğa*, s. 191; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 186.

olan ahirette ise bunun cezasını göreceğini ifade etmişlerdir. Sihirbazların burada kullandığı emir sıygası, onların imanını, firavuna başkaldırılarını ve Allah’a karşı tam bir teslimiyet içinde olduklarını göstermektedir.²⁵¹

İbn Âşûr (1394/1973) emrin burada eşitlik (tesviye) anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Yani sihirbazlar bu üslûbu kullanmakla Firavun’a, ister tehdit ettiğin gibi ellerimizi ayaklarımızı çaprazlama kestir ister başka bir ceza ver, bizim için fark etmez. Biz senden herhangi bir kurtuluş ummuyoruz. Dilediğini yapabilirsin. Senin işkencen bu dünya hayatının ötesine geçemez. Hâlbuki biz rabbimizin sonsuz mükâfatına talibiz, demek istemişlerdir.²⁵² Bazı ilim adamları da emrin burada küçümseme anlamında kullanıldığını ve sihirbazların bu sözü söylemekle Firavun’u ve kendilerine vereceği cezayı küçümsediklerini belirtmişlerdir.²⁵³ Yukarıda zikredilen anlamların üçünü bir arada düşündüğümüzde esasında birbirlerinden çok farklı olmadıklarını ve netice itibarıyla aynı şeyi yani sihirbazların engel tanımayan hakiki imanlarını anlattığını söylemek mümkündür.

t) Haber (الخبر)

Bazı durumlarda, lâfzen emir görünümündeki bir ifade gerçekte haber anlamı taşıyabilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in, çeşitli bağlamlarda, bir edebî nükteden dolayı bu üslûbu kullandığı görülmektedir. Zemahşerî’nin (538/1143) belirttiğine göre bu anlatım tarzı, sözü edilen eylemin kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğini ve aksinin söz konusu olamayacağını ifade eder. Nitekim sefere katılmayan ve sefere çıkan müminleri de sıcağı bahane ederek caydırmaya çalışan münâfıklarla ilgili olarak nâzil olan ﴿فَلْيَضْحَكُوا﴾ “Yaptıklarının bir karşılığı olarak az gülsünler, çok ağlasınlar”²⁵⁴ âyetinde emir sıygası haber anlamı taşımakta ve “Az gülüp çok ağlayacaklar” anlamına gelmektedir.²⁵⁵ Burada geçen gülme sevinçten, ağlama ise hüzünden kinâyedir. Yani “Az sevinip çok üzülecekler” demektir.²⁵⁶

Fahreddîn er-Râzî (606/1209) de emir görünümlü bazı ifadelerin, esasında şart-ceza anlamı taşıyan bir haber cümlesi olduğunu ifade eder. O, bu görüşünü ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

²⁵¹ Muhammed Altuncî-Raci Esmer, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, I, 104; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 79.

²⁵² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 266-267.

²⁵³ Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih, *Me‘âni’n-nahv*, Şeriketü’l-Âtik li-Sına‘ati’l-Kitâb, Kahire tsz, IV, 409.

²⁵⁴ Tevbe 9/82.

²⁵⁵ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa*, s. 192; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 287; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 79.

²⁵⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 282.

كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٥٧﴾
 “Kâfirler, imân edenlere: Bizim yolumuza uyun, günahlarınızı biz yüklenelim, derler. Hâlbuki onların hiçbir günahını yüklenecek değillerdir. Gerçekte onlar, kesinlikle yalan söylemektedirler”²⁵⁷ âyetiyle desteklemektedir. Râzî burada doğru ve yalana ihtimali olmayan emir kipi kullanılmasına rağmen âyetin sonunda bu kimselerin yalancı olarak nitelenmelerine dikkat çeker. Ona göre buradaki emir “Bize uyarsanız günahlarınızı yükleniriz. Bu konuda yalan söylediler. Asla hiçbir şey taşıyacak değillerdir” açılımında bir şart-cezâ ve dolayısıyla haber cümlesidir.²⁵⁸ Râzî bu üslûbun niçin tercih edildiğine dair bir yorum yapmamış olsa da Ebû Hayyân’ın (745/1344), emir kipi tercih etmenin dinleyicide daha güçlü tekit uyandırdığı şeklinde bir yorum naklettiğini görmekteyiz.²⁵⁹

Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) diğer müelliflerin tehdit için örnek verdiği ve bizim de o başlık altında incelediğimiz إِذَا لَمْ تَسْتَخِرْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ “Utanmazsan yap dilediğini”²⁶⁰ hadisinin haber anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.²⁶¹ Yani, utanmaz ve her istediğini yapmaya kalkışırsan hesap günü Allah’ın huzurunda bunun hesabını verip cezasını çekeceksin, şeklinde bir haber verme söz konusu olmuş olmaktadır. Bu da şiddetli bir azarlama/tevbîh ihtivâ etmektedir.²⁶² Sübkî ayrıca hadisin mubahlık anlamı taşıyor olabileceğinden de bahsetmektedir.²⁶³

u) Diğer Mecâzî Anlamlar

Emrin mecâzî anlamlarının sayısını artırmak mümkündür. Fakat birkaçına daha değinerek konuyu bitirmek istiyoruz. Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ve Celâlüddîn es-Suyûtî (911/1505) gibi âlimlerin belirttiğine göre emir cümleleri bazen, muhatabın herhangi bir konuyla ilgili tavrını yalanlamak (tekzîb) maksadıyla kullanılmaktadır. Nitekim ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevratı getirip onu okuyun” ve ﴿قُلْ هَلْ مِمَّ شُهَدَاءِكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا﴾ “De ki: Allah şunu yasak etti, diye şahâdet edecek şahitlerinizi getirin”²⁶⁴ âyetlerini örnek göstermişlerdir.²⁶⁵ Her iki âyet de Ehl-i Kitâb’ın bazı kastî yanlış uygulamalarının dinî

²⁵⁷ Ankebût 29/12.

²⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXV, 41.

²⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, VII, 143.

²⁶⁰ Buhârî, *Enbiya* 3296

²⁶¹ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 467; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 228.

²⁶² Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, I, 43; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 811.

²⁶³ Sübkî, *a.g.e.*, I, 467

²⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/93 ve En‘âm, 6/150.

²⁶⁵ Sübkî, *a.g.e.*, I, 468; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 336; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 188.

temelinin bulunmadığını belirterek onları yalanlamakta ve uygulamalarının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında âyetlerin muhatapları âciz bırakma anlamı taşıdığı da düşünülebilir. Çünkü hitap bu şekliyle onların çarpık uygulamalarını temellendirmede âciz kalacaklarını göstermektedir. Nitekim İbn Âşûr (1394/1973) her iki emrin de âciz bırakma (ta‘cîz) anlamında kullanıldığını belirtmiştir.²⁶⁶

Osmanlı müfessirlerinden Ebussuûd Efendi (982/1574) ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ “De ki: (Yapacağınızı) yapın! Amelinizi Allah da Resûlü de müminler de görecektir”²⁶⁷ âyetinin salih amele karşı istek uyandırma (terğîb) ve kötü amellere karşı ise korkutma (terhîb) maksadı taşıdığını belirtmiştir.²⁶⁸ Râzî (606/1209) ve Ebû Hayyân (745/1344) ise âyetin tehdit anlamı taşıdığı kanaatindedirler.²⁶⁹ Bağlamına dikkat edildiğinde burada zekâtta bahsedildiği, Hz. Peygamberin onlara dua etmesinin istendiği ve Allah’ın tevbeleri kabul eden olduğu hususunun vurgulandığı görülmektedir. Bu nedenle özendirme anlamı bağlama daha uygun görünmektedir.²⁷⁰ Ayrıca Ebussuûd, terhîbi zikretmekle diğer müfessirlerin dile getirdiği tehdit anlamını da kapsayan bir görüş ortaya koymuş olmaktadır.

Sîbeveyhi (180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde gerçek anlamı uyarı ve azarlama olan bir emir cümlesinin soru (istifhâm) anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Onun bir bedevîden naklettiğine göre Esedoğullarından biri Cebele günü tek gözlü bir deveyle karşılaşır ve bunun bir uğursuzluk alameti olduğunu düşünerek “*Esedoğulları! Tek gözlü ve yırtıcı dişleri olan deveye dikkat edin!*” diyerek uyarıda bulunur. Sîbeveyhi bedevînin sözünün “*Bu tek gözlü ve yırtıcı dişleri olan deveyi karşılamaya mı geliyorsunuz?*” anlamına geldiğini ve bir soru cümlesi olduğunu belirtmiştir.²⁷¹

Emir sıygası bazen sözün kullanıldığı makama göre kınama (tevbîh-levm) anlamı taşımaktadır. Örneğin “*Sen tut, okuldan ayrıl, hiç olmayacak biriyle evlen, çoluk çocuğa karış, sonra da hâlinden şikâyet et*” cümlesinde eylemler emir formatında olmasına rağmen ifade ettiği anlamın gerçek emirle hiç ilgisi yoktur. Burada yalnızca, bir kimsenin geçmişte yaptığı şeyler kınanmakta, hitap edilen kimseye, başkasına ait bir

²⁶⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 9; VIII, 153.

²⁶⁷ Tevbe 9/105.

²⁶⁸ Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, II, 601.

²⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XVI, 124; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, V, 96.

²⁷⁰ Yahyâ Ahmed, *‘İlmü’l-me‘ânî fi’t-Tefsîri’l-kebîr*, s. 290.

²⁷¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 343-344.

tutum anlatılmakta, herhangi bir emir yöneltilmemektedir.²⁷² Endülüs'te hüküm süren son Arap melikine ithâfen söylenen şu beyitte de muhatabı kınama anlamı vardır.

إِنَّكَ مِثْلُ النِّسَاءِ مُلْكًا مُضَاعًا لَمْ تُحَافِظْ عَلَيْهِ مِثْلَ الرِّجَالِ

“Kaybedilmiş bir hükümdarlık sebebiyle ağla kadınlar gibi! Koruyamadın onu adamlar gibi!” (Hafîf)²⁷³

İbn Kuteybe (276/889) emrin mecâzî olarak farz anlamında kullanılabileceğini belirtmiş, Kur’ân âyetlerinde sıklıkla rastlanabilen ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ “Allah’tan korkun”²⁷⁴ ifadesini buna örnek göstermiştir.²⁷⁵ İbn Fâris (395/1004) de *vâcib* başlığı altında bu anlama değinip, emrin mecâzî anlamları arasında kaydetmiş olmasına rağmen²⁷⁶ emrin burada hakîkî anlamda kullanıldığı söylenmektedir.²⁷⁷ Konuyla ilgili ikinci bir örnek olarak sunulan ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ “Namazı kılın, zekâtı verin”²⁷⁸ emri de namaz ve zekâtın farziyyetini göstermektedir.²⁷⁹ Fakat emir burada da hakiki anlamdadır.²⁸⁰

Son olarak, mesela içeri girmek üzere kapıyı çalan kimseye اَدْخُلْ “Gir” demek, gerçek bir emir olmayıp ona içeri girmesi hususunda verilen izni ifade eder.²⁸¹ Yine “Soframdaki leziz yemekleri ye, üstelik dış kirasını da al, sonra da bana saygısızlık göster! Bu Allah’tan reva mı?” diyen kişinin sözleri hem yaptığı iyiliği başa kakmayı hem de muhatabın buna karşı takındığı tavrın yakışsızlığını belirtmiş olmaktadır.²⁸²

2. Nehiy Üslûbu ve Mecâzî Anlamları

Talebî inşânın kısımlarından bir diğeri nehiydir. Maddî veya manevî açıdan kendini üstün görme (isti‘la) ve mecbur etme (ilzâm) şartları çerçevesinde muhataptan, söz konusu fiilden uzak durulması talebini içerir. Emirde fiilin yapılması, nehiyde ise yapılmaması istenmektedir. Bu anlamda ilki olumluluk (îcâb) ikincisi olumsuzluk (selb) ifade eder.²⁸³ Emir ve nehiy, her ikisinin de *isti‘la* gerektirmeleri, kişinin kendi şahsına değil başka birine taalluk etmeleri ve fâilin isteyen durumunda olması bakımından ortak

²⁷² Aksan, *Dil: Şu Büyülü Düzen...*, s. 138.

²⁷³ Fadl Abbâs, *el-Belâğâ*, I, 156.

²⁷⁴ Bakara 2/282.

²⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te‘vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 217.

²⁷⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi’l-luğâ*, s. 186

²⁷⁷ Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 229.

²⁷⁸ Bakara 2/43.

²⁷⁹ Cürcânî, *Ta‘rîfât*, s. 94; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 79.

²⁸⁰ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 189.

²⁸¹ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, s. 72; Ebû Hâka, *el-Belâğâ ve’t-tahlîlü’l-edebî*, s. 70.

²⁸² Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 51.

²⁸³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 426; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 337; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 303; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, s. 157; Atîk, *a.g.e.*, s. 79.

özelliklere sahiptir. Ancak sıygalarının farklılığı, emirde maksadın talep, nehiyde men etme olması ve emrin emredileni istemeyi nehyin ise yasaklanana çirkin görmeyi gerektirmesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar.²⁸⁴ Emrin fevri mi yoksa terâhîyi mi gerektirdiği konusunda ihtilaf olmasına rağmen nehyin fevri gerektirdiği konusunda icmâ vardır. Fıkıh usûlünde etraflıca tartışılan bu konu, belâgat sınırları içerisine dâhil olmadığından inceleme konusu edilmeyecektir.²⁸⁵

Nahiv uzmanları nehyi, muzâî fiilin cezmedilmesi ve لا harfinin özellikleri bağlamında incelemişler ve nehyin muzâî fiile olumsuzluk لا'sı (lâ-i nâhiye) getirilerek elde edilen tek sıygası olduğunu belirtmişlerdir. Bu muzâî fiil muhatap için kullanılırsa *nehy-i hâzır*; gâib için kullanılırsa *nehy-i gâib* adını alır.²⁸⁶ Nehiy sıygasının bazen de tekitli kullanıldığı görülür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de kırk beş yerde nehy tekitli getirilmiştir. Mesela bir âyette ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ “O hâlde, sakın Allah'ın peygamberlerine vereceği sözden cayacağını sanma”²⁸⁷ şeklinde kullanılmıştır. Bu tekitli üslup nehyin şiddetini ve tahkîkini gösterdiğinden güzel kabul edilmektedir.²⁸⁸

Nehiy, emirde olduğu gibi hakîkî ve mecâzî olmak üzere iki tür anlam içerir. Hakîkî anlamda nehy yukarıda belirtildiği üzere, üstün asta, kendini üstün görerek (isti'la) ve onu buna mecbur ederek (ilzâm) bir şeyi yasaklaması yoluyla gerçekleşir. Mesela bir komutanın askerlerine إِذَا لَا تُطْلِقُوا النَّارَ إِلَّا إِذَا لَا تَتْرَكُوا أَمَايَكُنْكُمْ وَلَا تَغْفُلُوا عَنْ عَدُوِّكُمْ وَلَا تُطْلِقُوا النَّارَ إِلَّا إِذَا لَا تَتْرَكُوا “Yerlerinizi terk etmeyin, düşmanınıza göz açtırmayın ve ben emretmedikçe ateş etmeyin” demesinde hakîkî bir nehy söz konusudur. Kur'ân'daki nehiylerin pek çoğu hakîkî anlamlıdır. Bu nehiylerden bazıları dinî bir karaktere sahipken diğer bir kısmının dünyevî bir yasaklama ifade ettiği görülmektedir. Mesela ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” âyeti dinî bir yasaklamayı anlatırken, ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ “Düzeltilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”²⁸⁹ âyeti dünyevî bir yasaklama içermektedir.²⁹⁰

Nehyin isti'la ve ilzâm olarak terimleşen şartlarından biri veya her ikisi birden ihlâl edilirse nehy hakîkî anlamını kaybederek karînelerden anlaşılan ve sözün

²⁸⁴ Zevbe'î, 'İlmü'l-me'ânî, s. 351; Matlûb, a.g.e., s. 667; Cum'a, Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ, s. 120.

²⁸⁵ Abdünnâfi Efendi, en-Nef'u'l-mu'avvel, I, 303; Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, s. 76; Fadl Abbâs, el-Belâğa, I, 158.

²⁸⁶ Hımsî, Min nahvi'l-mebânî, s. 291.

²⁸⁷ İbrâhîm 14/47.

²⁸⁸ Hımsî, a.g.e., s. 295.

²⁸⁹ Nisâ 4/43 ve Araf 7/85.

²⁹⁰ Cum'a, Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ, s. 121.

makâmına uygun birtakım mecâzî anlamlar kazanır.²⁹¹ Dilin kullanım alanını geliştiren, söze üslup esnekliği, çeşitliliği ve güzelliği kazandıran bu mecâzî anlamların belli başlı olanları şunlardır:

a) Dua (الدعاء)

Nehiy sıygası alt konumda bulunan birinden üsttekine yönelik olur ve şefkat dileme, ricada bulunma, yakarma gibi duygular çerçevesinde kullanılırsa dua ve niyaz anlamı taşır. Bu bağlamda “*Ya Rabbi! Düşmanlarımı bana güldürme!*” diyen kul esasında Rabbine dua etmektedir.²⁹² Kur’ân’da da pek çok örneği bulunan bu kullanıma misal olarak müminlerin ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ﴾ “*Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme*”²⁹³ şeklindeki dualarını zikretmek mümkündür.²⁹⁴ Dua makâmında nehiy üslûbunun kullanılması, söz sahibinin tam bir itaat ve niyazla beraber ilgili fiilden uzak durma noktasındaki samimi arzusunu göstermektedir.²⁹⁵

Nehiy üslûbunun dua anlamı genellikle kuldan rabbe doğru yükselen sözlerde görülmekle birlikte kullanımı bununla sınırlamak doğru değildir. Nitekim Ka‘b b. Zühayr’ın (23/645) meşhur *Kasîde-i Bürde*’sinde Hz. Peygambere hitaben söylediği şu beyitte de nehyin dua anlamında kullanıldığı görülmektedir:

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ أَذْنِبْ وَلَوْ كَثُرَتْ عَنِّي الْأَقَاوِيلُ

“*İftiracıların sözleri sebebiyle (ne olur) beni sorumlu tutma! Hakkımda çok söz söylenmiş olsa da (inan) ben bir günah işlemedim.*” (Basît)²⁹⁶ Arap şiirinde, özellikle şairlerin devlet başkanlarına yönelik sözlerinde nehyin bu anlamda kullanılışının bol örneklerine rastlanmaktadır.

²⁹¹ Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 157; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 80. Bu mecâzî anlamları kazansa da nehiy olarak anılır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 426. Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'û'l-mu'avvel*, I, 303.

²⁹² Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 426; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 303; Ahmet Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniye*, s. 88.

²⁹³ Bakara 2/286.

²⁹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 365; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 157; Zevbe'î, *İlmü'l-me'ânî*, s. 351; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 76; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-belâğîyye*, s. 667.

²⁹⁵ Hımsî, *Min nahvi'l-mebânî*, s. 292.

²⁹⁶ Kalkîle, *a.g.e.*, s. 157; Zevbe'î, *a.g.e.*, s. 351; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 123.

b) İstekte Bulunma ve Rica (الالتماس والرجاء)

Nehiy üslûbu kardeş veya arkadaş gibi eşit seviyedeki muhataplar arasında söz konusu olduğunda, otoriter olmayan tarzda bir istekte bulunma (iltimâs) anlamındadır. Sözelimi Hz. Harun'un, kardeşi Hz. Musa'ya hitâben söylediği *قَالَ ابْنُ أُمِّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* “Anam oğlu! Bu kavim beni cidden zayıf gördüler ve neredeyse beni öldüreceklerdi. Sen de düşmanları bana güldürme ve beni bu zâlim kavimle beraber tutma!”²⁹⁷ sözündeki “düşmanları bana güldürme” ve “beni bu zalim kavimle beraber tutma” ifadeleri gerçek birer nehiy değil, birbirine denk iki kişinin konuşmasından bir kesittir.²⁹⁸ Mütenebbî (354/965) de şu beytinde muhataplarını, hem Seyfûddeve'nin (356/967) bir karakter özelliği hakkında bilgilendirmekte hem de onlardan bu sözlerini Seyfûddeve'ye ulaştırmamalarını istemektedir.

فَلَا تُبْلِغَاهُ مَا أَقُولُ فَإِنَّهُ شُجَاعٌ مَتَى يَذْكُرُ لَهُ الطُّغْنُ يَشْتَقِ

“Söylediklerimi ulaştırmayın ona. Çünkü o cesur biridir. Ne zaman (mızrak vs. ile) yaralama ona anılacak olsa, özlem duyar savaşıma.” (Tavîl)²⁹⁹ Şairin ikil sıygasıyla hitap ettiği muhatapların gerçek kişiler olmadığına dikkat edilmelidir. Arap şiir geleneğinde her şair iki hayalî muhatapı olduğunu kabul eder ve şiirlerini bazen onlara hitaben söylerdi. Mütenebbî'nin ikil sıygası kullanmasının sebebi de bu hayalî muhataplardır.³⁰⁰

İltimâsa nazaran daha nazik ve mesafeli bir üslupla istekte bulunma anlamında rica, nehiy sıygasının taşıdığı belâgat renklerinden biridir. Küçükten büyüğe yöneltilen isteklerde bu anlamı görmek mümkündür. Mesela bir büyüğe “Yüksek teveccühlerinizi lütfen esirgemeyiniz” demek bir ricadır.³⁰¹ Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle bu üslûbun kullanıldığı görülmektedir. Nitekim misafirlerine kavmi tarafından kötülük edilmesinden endişe eden Hz. Lût, onlara ilişmemeleri konusunda kavminden ilk etapta ricada bulunmuştur. Bu kıssa Kur'ân'da farklı yerlerde anılmaktadır. Örneğin bir yerde *وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ* “Şehir halkı, birbirlerini kutlayarak (meleklerin yanına) geldiler. (Lût) onlara ‘Bunlar benim

²⁹⁷ Araf 7/150.

²⁹⁸ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 232; Kalkîle, *a.g.e.*, s. 158; Zevbe'î, *a.g.e.*, s. 352.

²⁹⁹ Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I, 631; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 42-43; Cârîm-Emîn, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 185; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 231; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 85; Bolelli, *Belâgat*, s. 258.

³⁰⁰ Cârîm-Emîn, *el-Belâğatü'l-vâziha*, s. 223.

³⁰¹ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 50.

misafirimdir. (Lütfen) beni utandırmayın; Allah'tan korkun, beni rezil etmeyin!’ dedi”³⁰² şeklinde anlatılmaktadır. Hz. Lût, ﴿فَلَا تَفْضَحُون﴾ “(Lütfen) beni utandırmayın!” ve ﴿وَلَا تُخْزُون﴾ “(Lütfen) beni rezil etmeyin!” diyerek misafirlerini koruma ve onlara bir kötülük edilmesini engelleme psikolojisiyle kavminden bir ricada bulunmaktadır.³⁰³

Bir başka örnek olarak Hz. Musa kundaktayken cereyan eden bir hâdiseyi aktarabiliriz. Bilindiği gibi Hz. Musa bir bebek iken annesi tarafından Firavunun adamlarınca öldürüleceği endişesiyle nehre bırakılmış ve sarayın önünde bulunmuştu. Çocuğun mensup olduğu ırk hemen anlaşılmış ve diğerleri gibi öldürülmek istenmişti. Kundaktaki güzel yavruya kıyamayan Firavun’un hanımı ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي﴾ “Firavunun hanımı (sepetin içinden erkek çocuk çıkınca kocasına) Bana da sana da göz aydınlığ (bir çocuk!) Onu (lütfen) öldürmeyin, belki bize faydası dokunur, ya da evlat ediniz, dedi. Hâlbuki onlar (işin sonunu) sezemiyorlardı”³⁰⁴ âyetinde belirtildiği üzere bunu engellemeye çalışmıştı. Firavunun hanımı söze, bir erkeğin en hassas yanlarından biri olan babalık damarına basarak girmiş, öncelikle onu yumuşatmaya çalışmış ve sonra ﴿لَا تَقْتُلُوهُ﴾ “Onu (lütfen) öldürmeyin” diyerek bir ricada bulunmuştur. Bağlamı düşünüldüğünde buradaki nehyin gerçek anlamda kullanılamayacağı açıktır.³⁰⁵ Tefsirlerde, sözün muhatabı tek başına Firavun olduğu hâlde hanımının çoğul sıygası kullanarak hitap etmesinin, onu tazim maksadı güttüğü nakledilmektedir.³⁰⁶ Nehiy hakîkî anlamında kullanıldığında kendini üstün görerek muhataptan bir şeyi yapmamasını isteme anlamı taşıdığına göre, muhatabı tazim etme amacı taşıyan bir söz sahibinin burada gerçek bir nehiy kastetmediği rahatlıkla anlaşılabacaktır.

c) Nasihat ve Yol Gösterme (النصح والإرشاد)

Nehiy, üstten asta, ancak mecbur etme (ilzâm) olmaksızın gerçekleşirse nasihat anlamı taşır. Kur’ân’da edep, ahlak ve tavsiye içerikli bahislerde kullanılan nehiy sıygaları genellikle bu maksatla kullanılmıştır. Büyüklerin nasihatlerinin de çoğu zaman nehiy sıygasıyla geldiği, onların bu vesileyle küçüklerini kötülüklerden uzak tutmayı ve onlara yüce ahlâkî değerleri aşlamayı amaçladıkları görülür. Nitekim Hz. Lokman

³⁰² Hicr 15/67-69.

³⁰³ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 314.

³⁰⁴ Kasas 28/9.

³⁰⁵ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 315.

³⁰⁶ Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, II, 326.

oğluna dinin temel prensiplerini ve yüksek ahlâkî değerleri öğretirken böyle bir nasihat üslûbu kullanmaktadır. Kur’ân onun bu nasihatlerinin başlangıcını ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِبْنِهِ وَهُوَ﴾ “Lokman, oğluna öğüt vererek: *Yavrucuğum! (Sakin) Allah’a ortak koşma! Doğrusu şirk büyük bir zulümdür, demişti*”³⁰⁷ şeklinde vermektedir. Nasihatlere devam ederek muhtelif dinî ve ahlâkî temalara dikkat çekmesi onun, oğlunun hidâyeti ve iyi bir birey olarak yetişmesi için sarfettiği yoğun gayretin bir tezâhürü olarak görülmelidir. ﴿يَا بُنَيَّ﴾ “Yavrucuğum” şeklinde tasgîr kalıbı kullanması ise oğluna karşı beslediği şefkat duygularını göstermekte, ayrıca nasihatın samimiyetine imayla beraber gereğinin yapılmasına da bir teşvik içermektedir.³⁰⁸

Muaz b. Cebel’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün Muaz’ın elinden tutmuş, iki kez “Vallahi seni seviyorum” dedikten sonra ona şöyle bir nasihatta bulunmuştur: اَوْصِيكَ يَا مُعَاذُ: لَا تَدْعَنَّ فِي ذُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ تَقُولُ: اَللّٰهُمَّ اَعِنِّيْ عَلٰى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ “Muâz! Sana her namazın akabinde: ‘Allahım! Seni zikretme, sana şükretme ve sana güzel bir şekilde ibadet etme konusunda bana yardımcı ol’ demeyi kesinlikle terk etmemeni tavsiye ederim.”³⁰⁹ Peygamberimizin burada doğrudan tavsiye fiilini kullanmış olması, bu sözlerinin nasihat maksatlı olduğunu gösteren açık bir karînedir. Bir şairin de:

إِذَا نَطَقَ السَّفِيْهُ فَلَا تُجِبْهُ فَخَيْرٌ مِنْ إِيْجَابَتِهِ اَلْسُكُوْتُ

“Sefîh seninle konuşursa ona cevap verme. Çünkü ona cevap vermektense (dikkate almayıp) susmak daha iyidir” (Vâfir)³¹⁰ diyerek muhatabına sefîh biriyle konuşmama konusunda nasihatta bulunduğu görülmektedir.

Nehiy üslûbu yerine göre yol gösterme (irşâd) maksadıyla da kullanılmaktadır. Nitekim bazıları ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ “Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın”³¹¹ âyetinde geçen ﴿لَا تَسْأَلُوا﴾ “Sormayın” ifadesinin yol gösterme maksatlı kullanıldığına işaret etmişlerdir.³¹² Çünkü bu şeyler hakkında soru sormaları esasen günah olmayıp nehiy yol gösterme maksadıyla kullanılmıştır. Burada ilâhî irâde müminlerden, dinden olmayan konularda çok soru

³⁰⁷ Lokman 31/13.

³⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXI, 155.

³⁰⁹ Ebû Dâvûd, Vitir 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 245.

³¹⁰ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 158.

³¹¹ Mâide 5/101.

³¹² Âmidî, *el-İhkâm*, II, 48; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 337; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 158; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 339; Drâz, *el-Esâlîbü’l-inşâiyye*, s. 68; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 76; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 124.

sormamalarını istemektedir. Zira soruya cevap olarak bir fetva verildiğinde, onlar bu fetvanın gereğini yerine getirmek zorunda kalacaklarından meşakkat gündeme gelecek ve soru sorduklarına pişman olacaklardır.³¹³

Kaynaklarda yaygın olarak zikredilen bu örneği benimsemediğini belirten Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) ise âyetin haramlık bildirdiğini savunmaktadır. Ona göre nehyin yol gösterme (irşâd) anlamına ﴿وَلَا يَأْتِ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ “Hiçbir kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın”³¹⁴ âyetini örnek göstermek daha doğrudur.³¹⁵ Sübkî bu düşüncesini büyük bir ihtimalle irşâdın dünyevî maksatlar için kullanılması özelliğini dikkate alarak geliştirmiş ve müelliflerin örneğini dinî içerikli görerek daha dünyevî bulduğu bu âyeti zikretmiş olmalıdır. Bir açıdan haklı olmakla beraber, soru sormayı yasaklayan âyetin, müminleri, maruz kalacakları dünyevî zorluklardan sakınmaya çağırdığını düşünürsek bu örneğin de dünyevî bir boyutunun olduğu ve konuya örnek teşkil edebileceği anlaşılmış olur. Arap şairlerinden Ebu’l-‘Alâ el-Ma‘arrî (449/1057) de bir şiirinde nehyi irşâd maksadıyla kullanarak şöyle demiştir:

وَلَا تَجْلِسْ إِلَى أَهْلِ الدُّنْيَا فَإِنَّ خَلَائِقَ السُّفَهَاءِ تُعْدِي

“Seviyesiz kimselerle oturup kalkma; çünkü sefihlerin ahlâkı muhakkak bulaşır insana.” (Vâfir)³¹⁶ Şair muhatabına bu tür kimselerle oturup kalkmanın sebep olacağı zararlara dikkat çekerek yol göstermeye çalışmaktadır.

d) Edep Öğretme (التأديب)

Edep öğretme, nasihat ve yol gösterme ile benzerlik gösterse de özde farklılık arz etmektedir. Nasihatın amacı yüce bir ahlâkî değeri yerleştirmek veya kötü bir yola gitmeyi nehyetmektir. Burada ise yalnızca nasihat etme değil, aynı zamanda muhataba bir edebi öğretme söz konusudur. Örneğin ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ “Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez”³¹⁷ âyetinde geçen ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ “İsraf etmeyin” ifadesi yemenin edebini öğretmektedir.³¹⁸ Tâhir b. Âşûr (1394/1973) ise, bu âyette nehiy sıygasının irşâd

³¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 648; Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, II, 129; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, I, 368.

³¹⁴ Bakara 2/282.

³¹⁵ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 470.

³¹⁶ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 82; Cârîm-Emîn, *el-Belâğatü’l-vâziha*, s. 222; Bolelli, *Belâgat*, s. 256.

³¹⁷ En‘âm 6/141.

³¹⁸ Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 125

ve ıslâh maksatlı kullanıldığını belirtmiştir.³¹⁹ Edep öğretmenin de muhatabı bir nevi ıslah etmek olduğu düşünülürse yorumların birbiriyle örtüştüğü anlaşılmış olur.

Osmanlı müelliflerinden Hamza b. Turgut el-Aydînî (979/1571) *el-Hevâdî fî şerhi'l-mesâlik* adlı eserinde Hz. Peygamberin binek hayvanlarına dikkatli binmeyi ve onlara eziyet etmemeyi isteyen لَا تَجْعَلُوا الدَّوَابَّ كَرَاسِي “Hayvanlarınızı kürsü edinmeyin”³²⁰ hadisini nehyin şefkat anlamı olarak değerlendirmiştir.³²¹ Fakat bir başka açıdan bakılınca burada şefkat anlamıyla beraber muhataplara hayvanlara binmenin edebinin öğretildiğini görmek de mümkündür. Tuğrâî lakabıyla tanınan şair Ebû İsmâîl el-Hüseyn b. Ali (514/1120) de bir şiirinde hayat basamaklarını sırasıyla ve gerekli donanımına sahip olduktan sonra çıkmak gerektiğine dikkat çekerken muhatabına bu yolu yürüme sürecinde uyması gereken edebi de öğretmiş olmaktadır:

لَا تَطْمَحَنَّ إِلَى الْمَرَاتِبِ قَبْلَ أَنْ تَتَّكَمَلَ الْأَدَوَاتُ وَالْأَسْبَابُ

“Araçlar ve vesileler olgunlaşmadan (hayat) basamaklarını hemen tırmanmaya tamah etme!”³²²

e) Temennî (التمني)

Nehiy, emirde olduğu gibi özellikle akılsız varlıklara yönelik kullanıldığında, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi temennî etme anlamı taşımaktadır. Sözelimi “Kaybolmayın, لَا تَغِيبِي أَيُّهَا الْكَوَاكِبُ” ve “Dönme, behey dünya!” لَا تَدُورِي أَيُّهَا الْأَرْضُ behey yıldızlar!” örneklerinde, dünyanın dönmemesi ve yıldızların kaybolmaması temennî edilmektedir.³²³ Söz sahibinin neden böyle bir üslûbu seçtiğini anlamının en pratik ve sağlıklı yolu sözü hangi ortamda kullandığını bilmektir. Gökyüzünün yıldızlarla dolu olduğu ılık bir yaz akşamında, hâlimden memnun birinin “Kaybolmayın, behey yıldızlar” şeklinde bir söz sarfetmesini, içinde bulunduğu mutlu atmosfer sebebiyle zamanın geçmemesine ve bu mutluluğun bitmemesine duyduğu bir özlem olarak algılamak mümkündür.

يَا لَيْلُ طُلُ يَا نَوْمُ زُلُ يَا صُبْحُ قِفْ لَا تَطْلُعْ

³¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, VIII, 123.

³²⁰ İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (thk. Muhammed Mustafa A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1975, IV, 142

³²¹ Aydinî, *el-Hevâdî*, s. 107-108.

³²² Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 125.

³²³ Cum'a, *a.g.e.*, s. 124.

“Ey gece, uza! Ey uyku, git! Ey sabah, dur, doğma” (Recez)³²⁴ diyen şair de sabaha, gerçekleşme imkânı bulumayan bir nehiy yöneltmekle esasında yüreğinde saklı bir temennîyi dile getirmiş olmaktadır.³²⁵ Arap edebiyatının önemli kadın şairlerinden Hansâ (24/645) ise kardeşi Sahr’a mersiyelerinden birinde geçen şu beytinde, nehiy sıygasını gözlerine hitâben kullanarak bir temennîsini dile getirmiştir:

أَعَيْنِي جُودًا وَلَا تَجْمُدَا أَلَا تَبْكِيَانِ لِصَخْرِ النَّدَى؟

“Ey gözlerim! Cömertçe boşaltın yaşlarınızı, cimrilik de etmeyin sakın hâ! Ağlamayacak mısınız (yoksa) o cömertliğin Sahr’ına?”³²⁶

f) Kınama ve Azarlama (اللوم والتوبيخ)

Nehye konu olan husus, insana yakışmayan bir durum olduğunda nehiy kınama ve azarlama ifade eder. Örneğin ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ “Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar kendilerinden daha iyidirler”³²⁷ âyeti böyle bir anlam özelliğine sahiptir. Zira burada, farklı grupların birbirlerini alaya alması kınanmakta ve bunu yapanlar nehiy üslûbuyla azarlanmaktadır. Bir başka âyette ise ﴿وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “Bile bile hakkı batılla karıştırmayın, hakkı gizlemeyin”³²⁸ denilerek, kendi uydurmaları olan bâtili haktanmış gibi gösteren İsrailoğullarının bu tavırları kınanmaktadır.³²⁹ Arap dilinin önemli simalarından Ebu’l-Esved ed-Düelî’nin (65/684) şu beytinde de benzer bir kullanım göze çarpmakta ve nehiyin kınama ve azarlama anlamında kullanıldığı görülmektedir:

لَا تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

“Benzerini kendin yapıp duruken bir kötülüğü yasaklama! Bunu yaparsan eğer kocaman bir âr olsun sana!”³³⁰ Başkalarına yapılmaması telkin edilen bir davranışın bizzat söyleyen kişi tarafından yapılması gibi bir davranış bozukluğunun, insan şeref ve onuruyla bağdaşmayan bir şey olması sebebiyle, şairin böyle bir tavır sergileyen kişiye “Âr olsun sana” diye çıkışması da dikkat çekicidir. Böylelikle şair olumsuz kanaatini, kestirmeden ve hemen cümlenin başında ifade etmeyi arzulamıştır. Masdar

³²⁴ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, s. 76.

³²⁵ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 81.

³²⁶ Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 293

³²⁷ Hucurât 49/11.

³²⁸ Bakara 2/42.

³²⁹ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 83.

³³⁰ Düelî, Ebu’l-Esved, *Dîvân*, (thk. Şeyh Muhammed Hasen Âl Yâsîn), Dâr ve Mektebetü Hilâl, Beyrut 1418/1998, s. 404; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 353; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 128-129.

olan müsnedün ileyh mübtedânın hem öne geçmiş olması hem de anlama abartı katacak şekilde nekre tercih edilmesi söz konusu anlamı daha da etkili kılmıştır.³³¹

g) Ümitsizliğe Düşürme (التيسيس)

Muhatabın bir eylemi gerçekleştirmeye gücünün yetmediği veya söz sahibi açısından bu eylemi yapmasının bir anlam ifade etmediği durumlarda nehiy, muhatabı ümitsizliğe sevk etme anlamı taşır. Bazıları bunu ye's başlığı altında incelemektedir.³³² Söz sahibi bu üslûbu kullanmak sûretiyle karşısında bulunan kişinin ilgili eylemi ne kadar yaparsa yapsın kesinlikle bir sonuç alamayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Şiir yazma becerisine sahip olmadığı hâlde yazmak için çabalayan birine لَا تُحَاوِلْ نَظْمَ الشَّعْرِ “(Boşuna) şiir yazmaya çalışma!” diyen kişi, muhatabının şiir yazma ümidini kırıcı bir söz söylemiş olmaktadır.³³³

Kur’ân-ı Kerîm de özellikle cehennemlik kimselerle diyalog çerçevesinde vuku bulacak bazı manzaraların tasvîrinde nehiy sıygasını muhatapları ümitsizliğe düşürmek maksadıyla kullanmaktadır. Nitekim bir âyette ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ﴾ “Ey inkârcılar! (Boşuna) özür dilemeyin; çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kâfir oldunuz”³³⁴ denilerek münâfıkların, özür dileme ve tevbe şansının kalmadığı âhiret yurdundan dünyaya dönüp salih amel işleme ümitlerinin kırıldığı görülmektedir.³³⁵ Benzer şekilde âhirette azap gören ve azabın şiddet ve dehşeti karşısında ölerек yok olmayı dileyen müşriklere cevaben söylenen ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ بُورًا﴾ “(Onlara şöyle denir) Bugün (yalnız) bir defa yok olmayı istemeyin; aksine birçok defalar yok olmayı isteyin!”³³⁶ ifadesine dikkat edildiğinde, onların böyle şiddetli azap görmektense yok olup kurtulma beklenti ve ümitlerini keskin bir biçimde kırdığı ve bununla beraber alaycı bir üslup özelliği taşıdığı görülecektir.³³⁷

Kur’ân’ın inkârcıların ümitlerini kırmak maksadıyla nehiy üslûbuna mürâaat etmesi yalnızca uhrevî sahnelerle yönelik de değildir. Mesela cihâda çıkmada gönülsüz

³³¹ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 164. Beyit bazı kaynaklarda Ahtal’a nispet edilmektedir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 42; Kaçar, *a.g.e.*, s. 164. Belâgatçıların çoğunlukla Ebu’l-Esved’i zikretmesi ve *Dîvân*’ında yer alması sebebiyle biz de onun ismini anarak kullanmayı tercih ettik.

³³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 470; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 107.

³³³ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 83-84; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 126.

³³⁴ Tahrîm 66/7.

³³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 418; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 337; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 339; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 353; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 76; Atîk, *a.g.e.*, s. 84; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 668; Drâz, *el-Esâlibü’l-inşâ’iyye*, s. 69.

³³⁶ Furkân 25/14.

³³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVIII, 334; Drâz, *a.g.e.*, s. 69; Ensârî, *Esâlibü’l-emr ve’n-nehy*, s. 373.

davranarak kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve benzeri mazeret sahipleriyle beraber evlerinde kalmayı tercih eden münâfıkların yapmacık özür dileme ve kendilerini affettirme ümitleri ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ “(Boşuna) özür dilemeyin; çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kâfir oldunuz. Sizden (tevbe eden) bir grubu bağışlasak bile, bir gruba da suçlu olduklarından dolayı azap edeceğiz”³³⁸ âyetiyle kırılmaktadır. Yani, foyanız ortaya çıktıktan sonra yalan yere özür dileyerek kendinizi hiç yormayın, anlamındadır. Âyet aynı zamanda Allah ve Resûlünü alay konusu edinen bu münâfıklarla alay etme, onları azarlama ve tehdit maksadı taşımaktadır.³³⁹ Benzer bir anlam örgüsüne ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ تُؤْمِنَ لَكُمْ﴾ “(Seferden) onlara döndüğünüz zaman size özür beyan edecekler! De ki: (Boşuna) özür dilemeyin! Size asla inanmayız”³⁴⁰ âyetinde de rastlanmaktadır.³⁴¹

لَا تَعْرِضَنَّ لِنَا لِنَجْعَفَ مُتَشَبِّهًا بِنَدَى يَدَيْهِ فَلَسْتُ مِنْ أُنْدَادِهِ

“Ellerinin cömertliği konusunda (boşuna) Cafer’e benzemeye kalkışma! Çünkü sen onun dengi değilsin.”³⁴² Burada da şair, muhatabının, cömertlikte Cafer’e yetişme konusunda karamsarlığa düşmesine sebep olacak bir nehiy üslûbu kullanmıştır.

h) Tehdit (التهديد/الوعيد)

Kendisinden daha aşağı konumdaki birini, razı olmadığı bir eylemi yapması sebebiyle korkutmayı amaçlayan kimse, bu maksadını bazen nehiy sıygasını kullanarak dile getirir. Bu üslup çoğunlukla bir işi yapmamakta ısrar eden ve kendisine gösterilen doğruya muhâlefet eden muhataplara karşı kullanılır. Örneğin cezaya çarptırılmakla uyarılan birine لَا تُقْلِعْ عَنْ عِنَادِكَ “(Hele) inadından vazgeçme (neler oluyor, göreceksin!)” denilmesi ve bir efendinin sözünü dinlemeyen hizmetçisine لَا تُطِيعْ أَمْرِي “Emrime (hele bir) itaat etme (neler oluyor, bak göreceksin!)” demesi bu kabîldendir.³⁴³ Muhatap kendisine nehiy sıygasıyla verilen bu tehdit içerikli mesajı çoğu zaman ortam, üslup ve vurgu gibi unsurlar yardımıyla kolaylıkla anlayabilecektir.

³³⁸ Tevbe 9/66.

³³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 200; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, II, 572; İbn Âşûr, *a.g.e.*, X, 251; Cum'a, *a.g.e.*, s. 126; Ensârî, *a.g.t.*, s. 372.

³⁴⁰ Tevbe 9/94.

³⁴¹ Ensârî, *a.g.t.*, s. 372.

³⁴² Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 470; Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 106; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 84; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 126; Bolelli, *Belâgat*, s. 260.

³⁴³ Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 107; Sübkî, *a.g.e.*, I, 470; Mağribî, *Mevâhibu'l-fettâh*, s. 326; Zevbe'î, *'İlmü'l-me'ânî*, s. 353-354; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 234; Atîk, *a.g.e.*, s. 84; Cum'a, *a.g.e.*, s. 127.

Kur’ân da, muhataplarının ruh dünyalarında daha etkili izler bırakabilmek için sözün kullanıldığı ortama göre bazen teşvik bazen tehdit üslûbunu tercih etmektedir. İnsan psikolojisini daha kolay etkileyebilme özelliğine sahip olan tehdit üslûbuna ise emir, nehiy, haber ve istifhâm (soru) gibi farklı vesilelerle sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamberle alay etmek isteyen ve ondan kıyamet azabını hemen getirmesini isteyenlere cevap olarak gelen ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ﴾ “Allah’ın emri gelmiştir. Artık onu istemekte acele etmeyin. Allah, onların koştukları ortaklardan uzak ve yücedir”³⁴⁴ âyetinde de bu üslûbun bir örneği görülmektedir. Burada geçen ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ “Artık onu istemekte acele etmeyin” ifadesi inanmayanları tehdit etme amacı gütmektedir. Nitekim bu âyetin geçtiği Nahl sûresi genel olarak inanmayanları kötü akıbete karşı uyaran ve şirkten alıkoymaya çalışan yapısıyla temâyüz etmektedir.³⁴⁵ Sözün ﴿أَتَىٰ﴾ şeklinde mâzî fiille anlatılması, söz konusu işin gerçekleşmesinde en küçük bir şüphe bırakmamakta, sanki olup bitmiş bir şeyden haber veriyormuş edası uyandırmaktadır.³⁴⁶ Tâhir b. Âşûr’un (1394/1973) âyetteki nehyin eşitlik (tesviye) anlamı taşıdığına yönelik tercihi³⁴⁷ ise sözün bağlamı dikkate alındığında daha uzak bir görüş gibi durmaktadır.³⁴⁸ Büyük ihtimalle, azabın kesin geleceğini, bu nedenle inkârcıların onu istemede acele edip etmemelerinin sonuca tesir bakımından eşit olduğunu düşünmüş olmalıdır.

Hz. Süleyman’ın Sebe melikesine gönderdiği mektupta kullandığı nehiy de aynı şekilde, sözün muhtevâsının aksi bir tutum sergilenmesi durumuna karşı bir tehdit ihtivâ etmektedir. Kur’ân’da bu kıssa ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ “Beyler, ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı, dedi. O, Süleyman’dandır, Rahman ve Rahîm olan Allah’ın adıyla (başlamaktadır). (Sakin ha) bana baş kaldırmayın, teslimiyet gösterip bana gelin, diye (yazmaktadır)”³⁴⁹ şeklinde anlatılmaktadır. Hz. Süleyman melikeyi imana davet etmekte ve ﴿أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ﴾ “(Sakin ha) bana baş kaldırmayın” şeklindeki nehiyle, aksi bir durumuna karşı tehdit ve uyarıda bulunmaktadır. Nitekim melike bu mesajı almış,

³⁴⁴ Nahl 16/1.

³⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIV, 96.

³⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 400; Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, III, 332

³⁴⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIV, 97.

³⁴⁸ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 365-366.

³⁴⁹ Neml 27/29-31.

devlet erkânının güçlü bir üslupla getirdikleri savaş önerilerine rağmen barış ve teslim olma yolunu tercih etmiştir.³⁵⁰

i) Meydan Okuma (التحدي)

Bazı nehiy sıygaları meydan okuma anlamı taşımaktadır. Fakat bunun yanı sıra alay, azarlama ve hafife alma gibi ikincil anlamları bünyesinde barındırabileceğine de dikkat edilmelidir. Bazı peygamberlerin, kendileriyle alay etmeye kalkışan ve onlara tehditlerde bulunan kavimlerine karşı bazen bu meydan okuma üslûbunu kullandıkları görülmektedir. Bu üslûbu kullanmaları bazen kendilerine bizzat Allah Teâlâ tarafından önerilmektedir. Nitekim ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آيْدٌ يَبِطُّشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظِرُونَ﴾ “Onların yürüyecekleri ayakları mı var, yoksa tutacakları elleri mi var veya görecekları gözlerimi var yahut işitecekleri kulakları mı var (neleri var)? De ki: Ortaklarınızı çağırın, sonra bana (istediğiniz) tuzağı kurun ve bana göz bile açtırmayın (gerekirse!)”³⁵¹ âyetinde böyle bir kullanım söz konusudur. Allah peygamberinden müşriklere meydan okumasını istemektedir. Buradaki ﴿فَلَا تُنْظِرُونَ﴾ “Bana göz bile açtırmayın (gerekirse!)” nehyi, azarlama ve taş atmanın yanı sıra bir meydan okuma anlamını da satır aralarına taşımaktadır.³⁵² Nitekim İbn Âşûr (1394/1973) da bu âyetin inanmayanlara meydana okuması için Allah tarafından peygamberine verilen bir izin olduğunu nakletmektedir. Emir ve nehyin âciz bırakma (ta‘cîz) anlamı taşıdığını belirtmiş olsa da³⁵³ meydan okuma ve ta‘cîz birbirine çok yakın hatta iç içe bulunan iki kavram olduğundan, âyetin anlamı açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Birbirlerini tamamladıkları da düşünülebilir. Buna göre peygamber inanmayan kavmine meydan okumaktadır. Muhatapları da onu susturacak bir cevap veya oan herhangi bir zarar veremediklerinden âciz konuma düşmüş olmaktadır.

Hız. Nûh’un, uzun yıllar süren uyarılarına rağmen inanmamakta ısrar ve bununla da yetinmeyip kendisiyle alay eden kavmine yönelik şu sözleri de bir meydan okuma olarak değerlendirilmelidir: ﴿يَا قَوْمِ إِنْ كَانِ كَبَرُ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونَ﴾ “Ey kavimim! Eğer benim (aranızda) durmam ve Allah’ın âyetlerini hatırlatmam size ağır

³⁵⁰ İbn Âşûr, a.g.e., XIX, 262; Ensârî, a.g.t., s. 358.

³⁵¹ Araf 7/195.

³⁵² Ensârî, Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy, s. 367.

³⁵³ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, IX, 223.

geldiyse, (bilin ki) ben yalnız Allah'a dayanıp güvenirim. Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınızı kararlaştırın. Sonra işiniz başınıza dert olmasın. Bundan sonra (vereceğiniz) hükmü bana uygulayın ve mühlet de vermeyin (gerekirse!)”³⁵⁴ Burada geçen emirler ve nehiyler alay ve azarlama anlamı da taşıyan bir meydan okumadır.³⁵⁵

j) Küçümseme (الإهانة/التحقير)

Sözün amacı muhatabı küçümsemek ve onun konumunu düşürmek olduğunda nehiy sıygası cümleye küçümseme ve tahkir anlamı katar. Nitekim cehennemden çıkma talebinde bulunanlara hitaben söylenen ﴿اِخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون﴾ “Alçaldıkça alçalın orada! Konuşmayın benimle (artık)”³⁵⁶ ifadesinin, karşıdaki kimseleri küçümseme ve hor görme manası taşıdığı söylenmektedir.³⁵⁷ Zemahşerî (538/1143) bu söze muhatap olanların köpekler gibi azarlanıp horlanarak küçümseneceklerini belirtmektedir.³⁵⁸ Fakat âyetin küçümseme anlamı kazanmasında emir sıygasının da rol oynadığına da dikkat edilmelidir. Nitekim خَسَأَ fiili etimolojik olarak muhatabı zelil görerek huzurdan def etme anlamı içeren bir fiildir. Bu fiilin köpeği kovmak için kullanıldığını ve bu bağlamda “Hoşşt! Çekil git!” şeklinde bir anlam kazandığını³⁵⁹ düşündüğümüzde, muhatapların ne tür bir hakârete maruz kaldıkları daha rahat anlaşılmaktadır. Bazı müelliflerin âyeti azarlama ve kınama başlığı altında incelemeleri de³⁶⁰ kanaatimizce herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Zira küçümseme ve kınama birbirine oldukça yakın ve iç içe kullanımlardır.

Belâgat kaynaklarında konuyla ilgili ikinci bir örnek olarak ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ “Sakin onlardan bazı sınıflara verdiğimiz dünya malına göz dikme”³⁶¹ âyeti zikredilmektedir. Bir şeyden terk-i nazar etmek zaten onu küçümsemek anlamına gelmektedir.³⁶² Bununla peygamberimize söylenmek istenen şudur: “Sana nimetlerin en büyüğü olan Kur’ân verildi. Diğer nimetler ne kadar büyük olurlarsa olsunlar onun karşısında hakir ve azdırlar. Bu nedenle onunla yetin ve dünya malına göz

³⁵⁴ Yûnus 10/71.

³⁵⁵ Ensârî, a.g.t., s. 368.

³⁵⁶ Mü’minûn 23/108.

³⁵⁷ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 471; Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 337; Durmuş, İncelemeler, s. 83.

³⁵⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 199.

³⁵⁹ Hasan Çelebî, Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel, s. 416; Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri, Kahraman Cilt-Yayıncılık, İstanbul 1992, V, 2312; İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XVIII, 129.

³⁶⁰ Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsîr, II, 321.

³⁶¹ Hicr 15/88.

³⁶² Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 418; Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 337; Aydınî, el-Hevâdî, s. 107; Bâbertî, Şerhu’t-Telhîs, s. 365; Fadl Abbâs, el-Belâğa, I, 159. Sübkî bu anlamı doğru bulmamış, haramlık bildirdiğini belirtmiştir. Bkz. ‘Arûsu’l-efrâh, I, 471.

dikme.” Zemahşerî (538/1143) ayrıca Hz. Ebûbekir’den “*Kime Kur’ân ilmi verilir de başkasına verilen herhangi bir dünya nimetini bundan daha üstün görürse, yüce olanı küçümsemiş küçük olanı da yüceltmış olur*” şeklinde bir söz naklederek bu görüşü desteklemektedir.³⁶³ Diğer yandan hiciv temasının yoğunluğu Arap edebiyatında bu tür kullanımların yaygın bir şekilde kullanılması sonucunu doğurmuştur. Nitekim Kâfûr b. Abdullâh el-İhşîdî’yi (357/968) hicveden Mütenebbî (354/965) de nehiy sıygasını bir köle olan muhatabını küçümsemek maksadıyla şu şekilde kullanmıştır:

لَا تَشْتَرِ الْعَبْدَ إِلَّا وَالْعَصَا مَعَهُ إِنَّ الْعَبْدَ لَأَنْجَاسٌ مَنَاكِيدُ

“Köleyi ancak sopayla beraber satın al! (Sopasız satın alma!) Çünkü köleler hayırsız ve necistirler. (Yani köleler, ancak sopa ile yola gelirler.)”³⁶⁴

k) Çirkin Bulma-Mekruhluk (الكراهة)

Nehiy sıygasının mecâzî anlamlarından biri de eylemin çirkin bulunduğunu belirtmesidir. Bu anlamda emrin nedb anlamının mukâbili olmaktadır. Fıkîhî mevzular söz konusu olduğunda mekruhluk söz konusudur. Örneğin namazda sağa sola bakan birine الصَّلَاةُ لَا تَلْتَفِتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ “*Namazdayken sağa sola bakma*”³⁶⁵ denilmesi, ona bu hareketin çirkinliğini-mekruhlüğünü anlatma gayesini taşımaktadır. Benzer şekilde ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ “*Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma. Çünkü sen (ağırlık ve azametle) ne yeri yarabilir ne de dağlarla ululuk yarışına girebilirsin*”³⁶⁶ âyetinde nehyin yeryüzünde böbürlenerek yürüme fiilini çirkin görme anlamı taşıdığı belirtilmiştir.³⁶⁷ Zira bu eylem dinin getirdiği yüce değerlerle örtüşmeyen ve mümine yakışmayan cahiliye tavırlardan biridir. Nehiyden sonra gelen haber cümlesi ise alaycı bir üslup kullanarak bu nehyin gerekçesini bildirmektedir.³⁶⁸ Ebu Katâde el-Ensârî’den nakledilen bir hadisinde Hz. Peygamber: إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذَنَّ ذَكَرَهُ بِمِمينِهِ “*Hiçbiriniz küçük abdestini bozarken erkeklik uzvunu kesinlikle sağ eliyle tutmasın*”³⁶⁹ buyurmuştur. Cumhurun görüşüne göre buradaki nehiy mekruhluk ifade etmektedir. Nehyin hikmeti ise sağ elin böyle bir eylemden korunmasıdır.³⁷⁰

³⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 565.

³⁶⁴ Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, I, 386; Zevbe'î, *‘İlmü'l-me'ânî*, s. 353; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 128; Bolelli, *Belâgat*, s. 261.

³⁶⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 77.

³⁶⁶ İsra 17/37.

³⁶⁷ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 337; Drâz, *el-Esâlîbü'l-inşâ'iyye*, s. 68; Bolelli, *Belâgat*, s. 262.

³⁶⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 103-104; Drâz, *a.g.e.*, s. 68.

³⁶⁹ Buhari, *Vudû* 19; Müslim, *Tahâret* 63; Ebû Dâvud, *Tahâret* 18; Nesâî, *Tahâret* 22; İbn Mâce, *Tahâret* 15.

³⁷⁰ İbn Useymin, *Fıkıh Usûlü*, s. 16.

I) Sonuç Bildirme (بيان العاقبة)

Nehiy üslûbu bazen de zulüm, gaflet, inat, nifak ve yalan gibi durumların sonucunu/akıbetini dile getirmek maksadıyla kullanılır. Bu durumda ortada zâhirî bir durum ve onun mukâbili olan ikinci bir durum vardır. Sözden kastedilen işte bu ikinci kısımdır. Bir başka deyişle, fiilin umulan sonucuyla ilgili olası aksi bir beklenti hâlini gidermek maksadıyla muhatap konuyu bilmiyormuş kabul edilerek fiilin doğru sonucu kendisine aktarılır. ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler, rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar”³⁷¹ âyetinde böyle bir anlam vardır.³⁷² Burada maksat cihâdın sonucunun ölüm değil hayat olduğunu ve şehitlerin cennette rızıklar içerisinde bulunduğunu bildirmektir. Bu âyet aynı zamanda cihadın kişiyi ölüme götürdüğünü iddia edenlere bir reddiyedir. Zira ölüm her ne şekilde tecelli ederse etsin Allah’ın elindedir. Üstelik Allah yolunda öldürülmek bir son olmayıp çok daha üstün ve hayırlı bir hayata adım atmak demektir. Dolayısıyla nehiy üslubu burada, şehitlerin sonlarının güzelliğine işaret etmektedir.³⁷³ Bu hâliyle âyet müminlerin savaşlarda ölmelerinden haz duyan münâfıkların heveslerini kursağında bırakacak bir anlatıma sahiptir.³⁷⁴

Kur’ân’da benzer kalıpta başka âyetler de bulunmaktadır. Bunlardan birinde ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ “(Resûlüm!) Sakın Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Allah onları (cezalandırmayı), korkudan gözlerin dışarı fırlayacağı bir güne erteliyor”³⁷⁵ denilmektedir. Belâgatçılar âyetin maksadının zulmün sonucunun gaflet değil azap olduğunu bildirmek olduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁶ “Sanma” ifadesi zâhiren bir nehiy sıygası olmasına rağmen esasında, güçlü nedenlerden dolayı nehye konu olan hususun gerçekleşeceğinin sanıldığı bir ortamda, bunun aksinin meydana geleceğini ispat ve tahkik etmekten kinâyedir. Burada zâlimlerin Hz. Peygambere ve müminlere yaptıklarından Allah’ın gafil olduğunun zannedilmemesi, onların durumunun hiçbir şekilde kendisine kapalı

³⁷¹ Âl-i İmrân 3/169.

³⁷² Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 470; Suyûtî, a.g.e., I, 337; Hâsimî, a.g.e., s. 76; Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 126-127; Mes’ûdî, Sübûlül-istinbât, s. 120.

³⁷³ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, IX, 90; Ensârî, Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy, s. 341. Bu manayı tek başına nehyin vermediği, âyetin tamamından böyle bir sonucun çıkarıldığı da söylenmektedir. Drâz, el-Esâlîbü’l-inşâiyye, s. 69.

³⁷⁴ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, IV, 165.

³⁷⁵ İbrahim 14/42.

³⁷⁶ Gazzâlî, el-Mustasfâ, I, 418; Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 152; Kazvînî, el-Îzâh, s. 145; Aydınî, el-Hevâdî, s. 107; Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 470.

olmadığı ve onları cezalandıracak olanın kendisi olduğu hususu tehdit yoluyla bildirilmektedir. İlâhî hitap Hz. Peygamberi teselli amacı da taşımaktadır.³⁷⁷ Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (604) *Bânet Suâd* isimli kasîdesinde geçen şu beyti, nehyin sonuç bildirme anlamında kullanılışına verilebilecek bir diğer örnektir:

قُلْتُ لَهَا وَهِيَ تَسْعَى تَحْتَ لَبَّتِهَا لَا تَحْطِمَنَّكَ إِنَّ الْبَيْعَ قَدْ زَرَمَا

“Hayvanının boğaz altında koşup duruyorken ona: ‘Dikkat et seni ezmesin! Çünkü alışveriş bitmiştir’ dedim.” (Basît) Şair لَا تَحْطِمَنَّكَ “Seni ezmesin!” ifadesiyle, katık satmak için devesinin yanında koşup duran kadının bu hareketini engellemek istemektedir. Çünkü böyle davranmaya devam etmesi durumunda devesinin onu ezme ihtimali vardır. Ona böyle bir nehiy yöneltmekle, karşılaşılabileceği bir sonucu bildirmiş olmaktadır.³⁷⁸

m) Devam (الدوام)

Muhataba fiili zaten işlemediği bir ortamda yöneltilen nehiy, emirde olduğu gibi devam anlamı taşımaktadır. Kur’ân’da bu kullanımın çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür. Sözelimi ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ “Ey iman edenler! Allah’a ve peygambere ihânet etmeyin (sâdık kalmaya devam edin) (Aksi halde) bile bile kendi emânetlerinize ihânet etmiş olursunuz”³⁷⁹ âyetine dikkat edildiğinde, müminlerin Allah ve Resûlüne ihânet etmeleri söz konusu olmadığından nehyin buradaki maksadının sadakate devam mesajı vermek olduğu anlaşılmaktadır.³⁸⁰ Mevcut bir eylemin devamlılığın istenmesi aynı zamanda zeminin çok kaygan olduğuna ve büyük bir hassasiyet gösterilmesi gereğine dikkat çekme amacına matuf olmalıdır.

Burada geçen ihânetin Ebû Lübâbe isimli bir sahabiyle ilgili olduğu yaygın bir şekilde aktarılmış olsa da rivâyetin sıhhatiyle ilgili bazı şüphelere dikkat çekilmiştir. İbn Âşûr (1394/1973) âyetin Allah ve Resûlüne itaati emrettikten sonra onları açık veya gizli isyandan sakındırmak maksadı güttüğünü belirtmektedir. Bu nedenle yalnızca bir sakındırma olup müminlerden sâdır olan herhangi bir ihânet söz konusu değildir. Atıfla yetinmeye müsait bir bağlama rağmen fiilin ikinci kez tekrar edilmesi ise, hıyânetin bir başka türüne dikkat çekmek içindir. Allah ve Resûlüne ihânet etmek onlara verilen itaat

³⁷⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XIII, 245; Ensârî, *a.g.t.*, s. 343.

³⁷⁸ Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvân*, s. 103; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 127.

³⁷⁹ Enfâl 8/27.

³⁸⁰ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 382.

sözünü çiğnemektir. Emanete ihânet de sahiplerine verilen sözü çiğnemek anlamına geldiğinden mümin için çok büyük bir problem teşkil etmektedir.³⁸¹

Hiz. Peygamberden inanmayanlara itaat etmemesini isteyen âyetleri de bu üslûbun örnekleri olarak zikretmek mümkündür. Zira peygamberimiz zaten onlara itaat etmediğinden bu tür âyetlerin maksadı ondan bu kimselere itaat etmemeye devam etmesini talep etmektir. Nitekim Alâk sûresinde önce Ebû Cehil ve bazı tavırları kınanmış sonra da peygamberimize hitâben: ﴿كَأَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ “Hayır! Ona itaat etme (itaat etmemeye devam et!) Allah’a secde et ve (yalnızca O’na) yaklaş!”³⁸² denilmiştir. Burada nehiy Hiz. Peygamberden inkârcılara uymama noktasındaki tavrını sürdürmesini talep etmektedir. Âyetin öncesinde Ebû Cehil’in peygamberimizin namazını engelleme çabaları ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ “Namaz kılarken bir kulu (peygamberi namazdan) menedeni gördün mü?”³⁸³ şeklinde anlatılmıştır. Birlikte düşünüldüğünde yukarıdaki âyetin satır aralarında: “Ondan korkma! Mescid-i Haram’da namaz kılmayı bırakma ve bu konuda ona itaat etme. Çünkü o sana kesinlikle zarar veremeyecek” anlamı taşıdığı anlaşılabacaktır. Sözün devamında ﴿وَاسْجُدْ﴾ “Secde et” denilerek namaza dikkat çekilmesi de bunu desteklemektedir.³⁸⁴

n) Diğer Mecâzî Anlamlar

Nehiy sıygası nadiren bile olsa mubahlık anlamında kullanılmıştır. Mesela kavminin Kârûn’a nasihatlerini ihtivâ eden şu âyete dikkat edelim: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ﴾ “Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez. Allah’ın sana verdiğinden (O’nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma...”³⁸⁵ Bazı müfessirler âyette geçen ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ “Dünyadan da nasibini unutma” ifadesinin mubahlık anlamı taşıdığını ve unutmak kelimesinin terk etmekten kinâye olduğunu belirtmişlerdir.³⁸⁶

Nehyin kullanıldığı mecâzî anlamlardan bir diğeri eşitliktir (tesviye). İki eylemden herhangi birini tercih etmenin fark etmediği durumlarda söz konusu olur. Emrin eşitlik anlamına örnek olarak gösterilen ﴿إِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾

³⁸¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 321-324.

³⁸² Alâk 96/19. Ayrıca bkz. Kalem 68/8.

³⁸³ Alâk 96/9-10.

³⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 770; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XXXII, 26; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, VIII, 495; Ebussuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, V, 556; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 453.

³⁸⁵ Kasas 28/76-77.

³⁸⁶ Râzî, *a.g.e.*, XXV, 16; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XX, 179. Ensârî, *Esâlibü’l-emr ve’n-nehy*, s. 381.

“Girin oraya, sabretseniz de sabretmeseniz de artık sizin için birdir”³⁸⁷ âyeti nehyin eşitlik anlamına da örnek olarak zikredilmiştir.³⁸⁸

Nehiy üslûbunun tıpkı emirde olduğu gibi danışma (meşveret) anlamından da bahsedilmiş ve ﴿لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾ “(Bence) öldürmeyin Yûsuf’u! Eğer mutlaka (bir şey) yapacaksanız da onu kuyunun dibine atın”³⁸⁹ âyetinde geçen ﴿لَا تَقْتُلُوا﴾ “Öldürmeyin” ifadesi örnek gösterilmiştir. Nitekim bazı müfessirler bu âyeti: “Eğer ona illaki bir şeyler yapacaksınız benim fikrim, öldürmemeniz ve onu kuyu atmanızdır” şeklinde yorumlamışlardır.³⁹⁰

Bazı belâgatçılar da nehyin bazen samimiyet gösterme (i’tinâs) anlamında kullanıldığına işaret etmiş ve Hz. Peygamberin Hira mağarasında, müşriklerin kendilerini yakalayacakları kadar yaklaşmaları üzerine telaşlanan Hz. Ebubekir’i rahatlatmak maksadıyla söylediği ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ “Üzülme! Çünkü Allah bizimle beraberdir”³⁹¹ şeklindeki sözünü örnek olarak göstermişlerdir.³⁹²

3. İstifhâm (Soru) Üslûbu ve Mecâzî Anlamları

Talebî inşanın önemli kısımlarından biri olan istifhâm *f-h-m* kökünden *istif’âl* vezninde bir mastar olarak “anlamak istemek, daha önce bilinmeyen bir şeyi bilmek istemek” demektir.³⁹³ Bir kavram olarak ise istifhâm, gerçek soru olmak şartıyla, soru soran kişinin muhatabın bilgisine başvurmasıdır. Bu durumda zihinsel (entelektüel) bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte istifhâmın mecâzî anlamları kısmında inceleneceği üzere her zaman zihinsel bir etkinliğin ürünü olmayabilir.³⁹⁴ Sekkâkî (626/1229) emir, nehy ve nidânın bir şeyin zihinde değil dış dünyada/realitede husûlünü talep etmek olduğunu belirterek istifhâmı onlardan ayırmaktadır. Buna göre istifhâmda zihindeki sûret dış dünyadakine tâbi iken diğerlerinde ise dış dünyadaki gerçeklik zihindeki gerçekliğe tâbidir.³⁹⁵

³⁸⁷ Tûr 52/16.

³⁸⁸ Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 470; Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 337; Bolelli, Belâgat, s. 262.

³⁸⁹ Yûsuf 12/10.

³⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e., II, 305; Râzî, a.g.e., XVIII, 97; Ebû Hayyân, a.g.e., V, 158.

³⁹¹ Tevbe 9/40.

³⁹² Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğâ, s. 77.

³⁹³ Fadl Abbâs, el-Belâğâ, I, 173; Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 109.

³⁹⁴ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 303; Baştürk, Mehmet, “Sözcelem Dilbilimi ve Türkçe’de Soru”, Kur’ân ve Dil Sempozyumu, s. 408.

³⁹⁵ Sekkâkî, a.g.e., s. 304.

Bazı ilk dönem kaynaklarında, istifhâm yerine istihbâr (إستخبار) kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Örneğin Sa'leb (291/904) kelâmı “emir, nehiy, haber ve istihbâr” olmak üzere dört kısımda inceler. Tanımlamamasına rağmen verdiği örnekten, istihbârı istifhâm yerine kullandığı anlaşılmaktadır.³⁹⁶ Kelâmı “emir, haber, istihbâr ve rağbet” olmak üzere dört kısımda inceleyen İbn Kuteybe (276/889) de³⁹⁷ istihbârı, tanımlamamasına rağmen istifham yerine kullanmıştır. İbn Fâris (395/1004) ise istihbârı “Bilgi sahibi olmayan birinin bilgi istemesi” olarak tanımlamıştır ki³⁹⁸ bunun istifhâm olduğunda kuşku yoktur.³⁹⁹

Eşanlamlı olarak kullanılmalarına rağmen istifhâm ve istihbâr aralarında ince bir farkın bulunduğu ve istihbâr kavramının evlâ olduğu söylenmiştir. Şöyle ki, soru soran kişiye bir şekilde cevap verilmektedir. Bu kişi verilen cevabı anlamış olabileceği gibi anlamamış olması da mümkündür. İşte bu ilk soru istihbârdır. Ancak soruyu soran, anlamak kastıyla ikinci kez sorarsa bu artık istifhâmdır. Kişi bir nevi “Söylediğin şeyi bana anlatır mısın?” demiş olmaktadır. Ayrıca Allah'ın haberle (hubr) nitelenebilmesine karşın anlama (fehm) ile nitelenememesi de buna delil olarak gösterilmiştir.⁴⁰⁰ Sonraki dönemlerde, “İstifhâm istihbârdır. İstihbâr ise muhataptan bilgi vermesini istemektir” diyen Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079) ile beraber belâgat ve nahiv kitaplarında istifhâm kavramının yerleştiği görülmektedir.⁴⁰¹

İstifhâm cümlesi, istifhâm edatıyla başlayıp müsned ve müsnedün ileyle devam eden cümledir. Bu cümle türünde istifhâm yaygın kullanım itibarıyla fiile yöneltildiği için form olarak karşımıza istifhâm/soru edatı+müsned+müsnedün ileyh+fadla şeklinde çıkar. Fakat bazen bu yaygın kullanımın dışına çıkılarak istifhâm edatı müsnedün ileyh olan ismin başına getirilir. Bu durumda cümle şöyle olur: İstifhâm/soru edatı+müsnedün ileyh+müsned+fadla.⁴⁰² Soru edatları أَيْ، كَيْفَ، كَمْ، أَيْنَ، مَتَى ve أَيَّانَ'dir. Teknik detaylarına girmeye gerek duymadığımız bu soru kelimeleriyle varlık, türleri, aralarındaki ayırım, durumları, sayı, zaman, mekân, şahıslar ve sebeplere dair sorular

³⁹⁶ Sa'leb, *Kavâ'idu's-Şi'r*, s. 25; Matlûb, *a.g.e.*, s. 69-70; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 79.

³⁹⁷ İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, s. 4; Matlûb, *a.g.e.*, s. 70.

³⁹⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 186

³⁹⁹ Matlûb, *a.g.e.*, s. 70; Akkâvî, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁰⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 186; Zerküşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, Beyrut tsz., II, 326; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 327; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 193; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğiyye*, s. 70, 109.

⁴⁰¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 108; Matlûb, *a.g.e.*, s. 70; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 79.

⁴⁰² Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 111.

sorulmaktadır. Belâgatçılar, eserlerinde, özellikle hemze ve hel soru edatlarının ortak ve farklı noktalarına genişçe yer vermişlerdir.⁴⁰³ Soru edatları cümlede herhangi bir kelime grubunun cümle başında bulunma hakkı diyebileceğimiz “sadâret” hakkına sahip unsurlardan biridir.⁴⁰⁴ Mantık ilminin tasdîkât ve tasavvurât bahislerinden esinlenerek istifhâm *tasavvurî* ve *tasdîkî* olmak üzere iki kısımda incelenmiştir.⁴⁰⁵

Tasavvur sorusu, muhataba müfred bir şeyi öğrenmek için yöneltilen sorudur. Bu tür sorularda, hakkında soru sorulan; -müsnedün ileyh, müsned, mef’ûl, hâl veya zarf gibi unsurlardan biri- hemzeye bitişik olarak ondan sonra zikredilen isimdir. Bu ismin اَمَّ (em-i muttasıla) edatından sonra gelen bir dengi ve benzeri (muâdil) bulunur. Örneğin اَمَّ مُحَمَّدٌ مُسَافِرٌ اَمْ مَحْمُودٌ? “*Muhammed mi yolcu yoksa Mahmud mu?*” gibi. Soruyu soran kimse sözün içerdiği hükmü yani yolculuğu bilmekte ama kiminle ilgili olduğunda tereddüt etmekte ve bunu tayin etmeye çalışmaktadır.⁴⁰⁶

Tasdîk sorusu ise fâil, nâib-i fâil, mübtedâ veya aslı mübtedâ olan isme isnâd edilecek hükmün sâbit olup olmadığını tespit etmek için sorulan sorudur. Cümledeki hükmün durumu hakkında söz konusu olur ve bu cümlede hükmün bir benzeri (muadili) bulunmaz. Mesela اَحْضَرَ الضُّيُوفُ? “*Misafirler geldi mi?*” örneği gibi ki burada soruyu soran kişi misafirlerin gelip gelmedikleri öğrenmek istemektedir. Bu nedenle bu tür sorulara *evet* ya da *hayır* diyerek cevap verilmektedir.⁴⁰⁷

Hemze hem tasdîk hem tasavvur için kullanılırken⁴⁰⁸ هل başta olmak üzere diğer soru edatları yalnızca tasavvur soruları için kullanılmaktadır. هل herhangi bir konuda bilinmeyen bir hükmü öğrenmek için kullanılan bir soru edatıdır. Bu nedenle اَمَّ ile bir arada kullanılması çelişki doğurmaktadır. Şöyle ki, هل soru soranın ilgili hükmü bilmediğini ve öğrenmek istediğini ifade eder. Em-i muttasıla ise soru soranın hükmü bildiğini fakat iki durumdan hangisiyle ilgili olduğunu tayin etmek istediğini belirtmek

⁴⁰³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 308-313; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 404-417; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 79-80; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 523. Sübkî, Küfe ekolünün لعل harfinin soru edatı olarak kullanılabileceğine dair görüşlerini nakleder. Bkz. 'Arûsu'l-efrâh, I, 424.

⁴⁰⁴ Hassân, *el-Lügatü'l-'arabiyye*, s. 207; Kaçar, *a.g.e.*, s. 31.

⁴⁰⁵ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 49.

⁴⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 303; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 404-405; Sübkî, 'Arûsu'l-efrâh, I, 424; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 85; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 79-80; Bolelli, *Belâgat*, s. 263.

⁴⁰⁷ Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 303; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 405; Sübkî, *a.g.e.*, I, 424; Atîk, *a.g.e.*, s. 86; Bolelli, *a.g.e.*, s. 265.

⁴⁰⁸ Tasavvur için mi yoksa tasdîk için mi kullanıldığı hususu lâfzî veya manevî karînelere göre belirlenir. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 406; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 282.

maksadıyla kullanılır. Bu durumda ikisinin bir arada kullanılmasının dilbilimsel bir tutarsızlık olduğu açıktır.⁴⁰⁹

İstifhâm “*bilinmeyen bir şeyi bilmek istemek*” şeklinde tarif edilmiş olsa da soru cümlelerinin çoğu zaman gerçek anlamlarından farklı anlamlar taşıdığı hususu dilbilimsel bir gerçekliktir. Bu tür kullanımlarda söz sahibinin maksadı herhangi bir şeyi öğrenmek değil, bir amaca binâen iç dünyasındaki duyguları daha etkili bir şekilde muhataba aktarmaktır.⁴¹⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de geçen istifhâm cümleleri için de aynı durum söz konusudur. Hatta bir tespite göre Kur’ân’da mahkî olmayan Allah sözlerinde istifhâm hiç hakîkî anlamda kullanılmamıştır. Zira istifhâm, bilmemeyi gerektirir ki bunun Allah hakkında hiçbir şekilde söz konusu edilemeyeceği malumdur. Kur’ân’da geçen yaklaşık 1260 istifhâm üslûbundan yalnızca 19 tanesinin hakîkî istifhâm olduğu söylenmektedir. Hakîkî anlamda kullanılan bu 19 soru da Allah’ın değil insanların yönelttiği sorulardan oluşmaktadır.⁴¹¹

Sîbeveyhi (180/796), Ferrâ (207/822), Ebû Ubeyde (209/824), İbn Kuteybe (276/889) ve Müberred (285/898) gibi ilk dönem âlimleri istifhâmın taşıdığı mecâzî anlamların büyük kısmına eserlerinde yer vermişlerdir.⁴¹² Fakat bu konuların *istifhâm* başlığı altında derli toplu bir şekilde ele alınmaları, Sekkâkî (626/1229), Kazvînî (739/1338) ve *Telhîs* şârihleri ile Zerkeşî (794/1392) ve Suyûtî (911/1505) gibi sonraki dönem âlimlerin eliyle olmuştur. Burada vurgulanması gereken önemli noktalardan bir tanesi şudur; soru cümlelerinin taşıdığı ikincil anlamların tespiti ancak kullanıldıkları bağlamdan ve karînelerden hareketle tespit edilebilir.⁴¹³ Bu tespit işinin subjektif bir olgu olması ise bir soru cümlesinin anlamı ortaya konurken yerine göre birbirinden oldukça farklı görüşlerin zuhûr etmesi sonucunu doğurmuştur. Kuşkusuz bu durum, dilsel verilerin kaçınılmaz olarak sebep olduğu bir gerçekliktir. Bazen bir soru birden fazla mecâzî anlamı bile aynı anda bünyesinde barındırabilir.⁴¹⁴

Soru cümlesi aynı anda hem hakîkî hem mecâzî anlam da taşıyabilmektedir. Bunu Kur’ân’dan bir örnekle açıklamaya çalışalım. Bilindiği gibi Hz. Zekeriyya, Hz.

⁴⁰⁹ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 406; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 283; Atûk, *a.g.e.*, s. 87; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 80.

⁴¹⁰ Bakarî, *Esâlîbü’n-nefy fi’l-Kurân*, s. 295.

⁴¹¹ Fevde, Abdülâlim Seyyid, *Esâlîbü’l-istifhâm fi’l-Kur’ân*, s. 191; Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 164.

⁴¹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 343; II, 179; III, 172, 176; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 4, 21, 23, 202, 467; II, 411; III, 54, 213; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 35, 184, 287, II, 118, 123, 133, 150, 165, 181, 231, 288; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 214; Müberred, *el-Muktedab*, II, 53; III, 228; 264, 268, 289, 292, 307; IV, 382.

⁴¹³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 212.

⁴¹⁴ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 209.

Meryem'in yanına her gelişinde kışın yaz meyveleri ve yazın kış meyveleri olmak üzere rızık görüyordu.⁴¹⁵ Buna hayret ederek sorduğu ﴿يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ “Meryem, bu sana nereden geliyor?”⁴¹⁶ şeklindeki sorusunda istifhâm hakîkî anlamının yanı sıra mecâzen şaşırtma bildirmektedir.⁴¹⁷ Nitekim Hz. Meryem'in verdiği cevap bu iki hususu izâle etmeye yönelik olmuştur. Onun ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ “Bu Allah tarafındandır” şeklindeki ifadesi istifhâmın hakîkî boyutuna işaret etmekte; sözün devamında gelen ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ “Şüphesiz Allah dilediğine sayısız rızık verir” ifadesi ise bunda şaşılabilecek bir şey olmadığını, Allah'ın dilediğine dilediği gibi rızık verebileceği gerçeğine temas etmektedir.

Belâgat âlimlerinin birçoğu ikincil anlamları istifhâm üslûbunun mecâzî anlamı saymakla birlikte, bu ilim adamlarının gerçek anlamla mecâzî anlam arasında bulunması gereken uygun ilgiyi tespit etmekte zorlandıkları görülmektedir. Bazıları bunu kinâye kabîlinden sayarken⁴¹⁸ Ferrâ (207/822) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079) gibi ilk dönem filologlar bunu *istifhâm-ı gayr-ı mahz* (sadece soru anlamı bulunmayan istifhâm) sayarak, soru anlamıyla beraber içerdiği zımnî manalar olarak yorumlamışlardır.⁴¹⁹ Bazen anılan anlamlardan birkaçının birleşmiş olmasının da bu görüşü desteklediği söylenmektedir.⁴²⁰ Siyâlkûtî (1067/1657) ise, Kazvî'nî (739/1338) ve Teftâzânî'nin (792/1390) ifadelerinden bu manaların toptan mecâz olarak değerlendirilmesi gerektiği anlaşılabilir. Bazen kinâye ve bazen de müstetbi'ât-ı kelâm yoluyla kullanıldıklarını belirtir. Müstetbi'ât da, söz sahibinin kastıyla ilgili olmaksızın sözden zımnî anlaşılan manalardır, şeklinde tanımlanmıştır.⁴²¹ Bu hâliyle yukarıda Ferrâ ve Cürcânî tarafından zikredilen istifhâm-ı gayr-ı mahz kavramına yakın olduğu anlaşılmaktadır. İstifhâmın kaynaklarda zikredilen mecâzî anlamları şunlardır:

a) Taktîr/Onaylatma (التقرير)

Taktîr “karar almak, bir şeyi bir yere iyice yerleştirmek (mesela çadırı mereya yerleştirmek gibi), bir meseleyi veya görüşü açıklamak ve onun hakikatini ortaya

⁴¹⁵ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, I, 472; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, VIII, 30.

⁴¹⁶ Âl-i İmrân 3/37.

⁴¹⁷ Ebussuûd, *a.g.e.*, I, 473; Zehrânî, Sâlih b. Muhammed, “Belâğatu'd-duâ fî sûret-i Âl-i İmrân”, *Mecelletü Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye*, sy. 46, 1425/2004, s. 319.

⁴¹⁸ Ebû Mûsa, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'l-Keşşâf*, s. 302.

⁴¹⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 23; Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 113-116.

⁴²⁰ Durmuş, *İncelemeler*, s. 86. Berkûkî, Teftâzânî'den nakille, mecâzın keyfiyeti ve hangi türüne dâhil olduğu konusunda çok fazla söz söylenmediğini belirtmektedir. Bkz. Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 164.

⁴²¹ Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 292.

koymak” gibi çeşitli anlamlara gelir.⁴²² İstifhâmın mecâzî anlamlarından birisi olarak ise takrîr, soru sorarak bir hükmü muhataba ikrar ve itiraf ettirmektir.⁴²³ Ebû Ubeyde (209/824) bunu *istifhâmu’l-ihbâr* olarak isimlendirmiştir.⁴²⁴ Sözün, karşı tarafın ruh dünyasında daha iyi yer edinmesi için tercih edilen bu üslup, muhatabı ilzâm (mecbur etme) manasını daha güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Mesela ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ “Size bir uyarıcı gelmedi mi?”⁴²⁵ âyetinde amaç bir uyarıcının gelip gelmediğini sormak değil, bir uyarıcı geldiği gerçeğini muhataba daha ikna edici bir üslupla onaylatmaktır.⁴²⁶ Takrîr, aklî bir muhâkemededen sonra kişiyi sorunun muhtevâsında arzu edileni ikrâr ve itiraf etmeye götüren bir üsluptur. Bu yönüyle, söz sahibinin yüksek zekâ kapasitesini gösteren, muhatabın ruh dünyasında daha etkili izler bırakan ve onun zihninde daha fazla hayret uyanmasını sağlayan önemli bir konuşma metodudur.⁴²⁷

Bazı dilbilimciler Sîbeveyhi’den (180/796) nakille takrîr anlamlı istifhâmın yalnızca hemze ile kullanılabileceğini belirtmişlerdir. İbn Cinnî (392/1001) de هل’in böyle bir yapı içerisinde yer alamayacağına dikkat çekmiştir. Bu görüşe itiraz eden bazı ilim adamları ise örnekler çerçevesinde aksini ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim Hz. İbrahim’in (a.s) ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمُ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُكُمُ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ “Onlara yalvardığınızda sizi işitiyorlar mı? Yahut size fayda veya zararları dokunur mu?”⁴²⁸ şeklindeki sorusunda istifhâmın takrîr ve azarlama (tevbîh) anlamı taşıdığını⁴²⁹ ve bunun yanı sıra ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ “İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti”⁴³⁰ âyetinde istifhâm-ı takrîrînin tahkîk maksadıyla kullanıldığını belirtmişlerdir. Âlimlerin önemli bir kısmının buradaki soru edatını قد anlamında değerlendirmesi buna delil olarak gösterilmiştir.⁴³¹ Netice itibarıyla takrîr anlamı diğer edatlarla da elde edilebilmektedir. Fakat bu tür istisnalara rağmen istifhâm-ı takrîrînin çoğunlukla hemze ile kullanıldığı da belirtilmelidir.⁴³²

⁴²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, k-r-r maddesi.

⁴²³ Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 114; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 357; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, II, 275; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 546.

⁴²⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur‘ân*, II, 158.

⁴²⁵ Mülk 67/8.

⁴²⁶ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 197.

⁴²⁷ Bîkâ‘î, Ebu’l-Hasen Burhânuddîn İbrâhim b. Ömer, *Nazmu’d-dürer fî tenâsübi’l-âyâtî ve’s-suver*, Dâiretü’l-Me‘arifi’l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1398/1978, VIII, 484.

⁴²⁸ Şuara 26/72-73.

⁴²⁹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 328; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 114.

⁴³⁰ İnsân 76/1.

⁴³¹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 200.

⁴³² Kazvînî, *el-İzâh*, s. 141; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 358; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 83.

Takrîr anlamlı istifhâm, esasında bir nevi inkârdır. İnkâr ise nefyi gerektirir. Önüne bir tane daha nefiy edatı gelince nefyin nefyi isbâtı gerektirmiş olmaktadır.⁴³³ İstifhâmın ifade ettiği bu takrîr (onaylatma) anlamı iki şekilde cereyan eder. Birincisi, tahkik ve tesbît anlamı ihtivâ etmesi, ikincisi ise söz sahibinin istediği şeyi muhataba onaylatmasıdır. Bu iki anlamı örnekler çerçevesinde şu şekilde göstermek mümkündür:

a) Tahkik ve tesbît: Arkadaşına *“Ben sana pek çok hayır kapısını açmadım mı?”* diyen biri, muhatabına gerçek anlamda bir soru sormamakta ve ondan herhangi bir cevap da istememektedir. Amacı, bahsettiği şeyi kendisinin yapmış olduğunu ve muhatabın bunu itiraftan kaçındığını ona bildirmektir. Kur’ân bu üslûbu sıklıkla kullanmaktadır. Nitekim Musa-Hızır kıssası olarak bilinen kıssada geçen salih kulun, kendisine soru sormama şartını ihlal eden Hz. Musa’ya söylediği *“أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا”* *“Ben sana, benimle beraber (olacaklara) sabredemezsin, demedim mi?”*⁴³⁴ ifadesi, onun Hz. Musa’ya daha önce söylediği sözün bir tahkik ve tesbîtidir. Hz. Musa, rastladığı bu salih kuldan yararlanmak üzere ona tâbi olmak istemiş, buna karşılık, kendisiyle beraber olmaya sabredemeyeceği cevabını almıştı. Salih kul bu soruyla, *“Sana bunu daha önce söylemiştim”* mesajı vermekte ve bir nevi önceki sözünün tahkik ve tesbîti yapmış olmaktadır.⁴³⁵

Benzer bir anlamsal yapı Hz. Yûsuf’un kardeşleri arasında geçen bir diyalogda da görülmektedir. Kralın kayıp su kabı Bünyamin’in yükü içerisinde bulunup bu nedenle Bünyamin alıkonmak istenince, kardeşleri, onun yerine içlerinden herhangi birinin alıkonmasını istihâm etmişlerdi. Bu istekleri kabul edilmeyince ümitlerini kesip istişâre için kendi aralarında toplandılar. Bu toplantıda büyük kardeşleri, babaları ile olan anlaşmalarını hatırlatarak: *“أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتًا مِنَ اللَّهِ”* *“Babanızın sizden Allah adına söz aldığını bilmiyor musunuz?”*⁴³⁶ şeklinde bir soru sormuştur. Kardeşleri, babalarına verdikleri sözü inkâr etmediklerinden bu soru gerçek anlamlı olmayıp kardeşlerin babalarından söz aldıkları gerçeğini tahkik ve tesbît maksadıyla kullanılmıştır. *“Biliyorsunuz ki babanız sizden Allah adına söz almıştı”* demektir.⁴³⁷

⁴³³ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 434; Matlûb, *a.g.e.*, s. 114.

⁴³⁴ Kehf 18/73.

⁴³⁵ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 197-198.

⁴³⁶ Yûsuf 12/80.

⁴³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIII, 39; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 198.

İstifhâm-ı takrîrînin bu kısmı lâfız bakımından inşâ mana bakımından haberdır. Talebî inşânın bir türü olan istifhâm üslûbuyla geldiği için lâfzen inşâî bir karaktere sahiptir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, bir haber cümlesinin tahkik ve tesbîti anlamını taşıdığından mana açısından haberdır.⁴³⁸

b) Söz sahibinin bir hususu muhatabına onaylatmak istemesi: Kur’ân’da bu kullanımın örneklerine sıklıkla rastlanır. Nitekim Allah, Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini çıkararak sorduğu ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, dediler”⁴³⁹ sorusunda, insanlardan rableri olduğu hususunu onaylamalarını istemiştir. Nitekim onlar da “Evet” cevabını vererek bu ilâhî talebin gereğini yerine getirmişlerdir. Zemahşerî (538/1143) bunun bir temsîl üslûbu olduğunu ve bunun Arap kelâmında yaygın bir şekilde kullanıldığını belirtmiştir. Yani Allah onlara kendisinin varlığını ve birliğini gösteren pek çok deliller sunmuş, akıllarını ve basîretlerini buna şâhit kılmıştır, demektir.⁴⁴⁰ Benzer şekilde ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kâdir değil midir?” ve ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ “Allah kuluna kâfi değil midir?”⁴⁴¹ âyetlerinde de istifhâmın maksadı, sözün muhtevâsını muhataba onaylatmaktır.⁴⁴²

Hiz. Peygamber de bir hadisinde, toplum içerisindeki zayıf kimselerin Allah katındaki değerine dikkat çekerek: ﴿هَلْ تُصَرُّونَ وَتُزَرَّقُونَ إِلَّا بِضَعْفَائِكُمْ﴾ “Siz ancak aranızdaki zayıflarınız sebebiyle yardım görüyor ve rızıklandırılmıyor musunuz?”⁴⁴³ buyurmuştur. Burada istifhâm, takrîr maksadı taşımaktadır. Yani siz, yardımı ve rızık onların bereketiyle elde ediyorsunuz, demektir. Sözün istifhâm üslûbuyla getirilmesi onaylatma ve hatta buna ilâveten azarlama anlamını güçlendirme amacına matuftur. Zira bu kimselerin kalpleri dünya süslerinden uzak olduğundan duaları çoğunlukla daha içten olmakta ve ibâdetler konusunda daha fazla hassasiyet göstermektedirler.⁴⁴⁴

İstifhâm-ı takrîrînin ikinci türü, iki açıdan öncekinden farklılık arz etmektedir: Birincisi, bu kısım, lâfzen inşâî manen haberî bir yapıya sahip olan diğerinin aksine, hem lâfız hem de mana açısından inşâî bir karaktere sahiptir. İkinci farklılık ise bu

⁴³⁸ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 198.

⁴³⁹ Araf 7/172.

⁴⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 169-170.

⁴⁴¹ Yâsîn 36/81 ve Zümer 39/36.

⁴⁴² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 187; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 199.

⁴⁴³ Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, VI, 354.

⁴⁴⁴ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, VI, 354; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 812.

üslûbun diğerinden farklı olarak bir cevap gerektirmesidir. Nitekim yukarıda örnek olarak gösterilen âyetlerin devamında birer cevap ifadesinin geldiği görülmektedir. Mesela ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, dediler”⁴⁴⁵ gibi. Benzeri âyetler için de çoğu kez lâfzen bazen manen aynı durumun söz konusu olduğu müşâhede edilmektedir.⁴⁴⁶

İstifhâmın takrîr anlamı, Zemahşerî’den (538/1143) nakille yukarıda bir örneği gösterildiği üzere, bazen temsîl yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü imkânsız olan ve kimsenin gerçekleşeceği iddiasında bulunmayacağı bir şeyi onaylatmak, ancak temsîl yoluyla mümkün olabilmektedir. Bu durumda iddia sahibine “Sen, böyle bir şeyi iddia etmekle, imkânsız bir şeyi iddia eden kişiye benziyorsun” denilmiş gibi olur. Sözelimi Allah’ın, insanları imana davet yolunda kendini çok hırpalayan Hz. Peygambere hitâben yönelttiği: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى﴾ “Sağırlara sen mi duyuracaksın, körlere sen mi yol göstereceksin?”⁴⁴⁷ sorusu böyle bir anlamsal özelliğe sahiptir. Zira sağırların duyması kimsenin iddia edebileceği bir şey olmadığından, âyette kastedilen anlam bu iddiayı reddetmek değil, temsîl ve benzetme yoluyla Hz. Peygambere, muhataplarının onun davetine karşı gösterdikleri keskin inatlarını hatırlatmaktır.⁴⁴⁸

İkrâr ve onaylatma, soru edatı hemzeyi takip eden unsura yöneliktir. Hemzeye bitişen unsur müsnedün ileyh (özne) ise ikrâr ve onaylatma müsnedün ileyhe, müsned (yüklem) ise müsneide yönelik olmaktadır.⁴⁴⁹ Bu kullanımın edebî açıdan güzel bir örneği, Hz. İbrahim’e kavmi tarafından yöneltilen: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ “Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın İbrahim!”⁴⁵⁰ sorusunda net olarak görülmektedir. Onlar bu soruyu, putların kırılmış olup olmadığını sormak kastıyla değil, yaptığını itiraf etmesi kastıyla sormuşlardı. Zira onlarla birlikte bayram şenliklerine çıkmayan, putlara asla tapmayan ve hep eleştirip sorgulayan kişinin İbrahim olduğunu, dolayısıyla fâilin kendisinden başkası olmadığını biliyorlardı. Hz. İbrahim’i teşhir etmek ve hoşlarına gitmeyen bu eylemi kendisinin yaptığını herkese ilan etmek maksadıyla bu soruyu sorup onun bu eylemi yaptığını ikrâr etmesini arzulamışlardır. Onaylatmak istedikleri şey fiilin gerçekleşip gerçekleşmediği olsaydı Hz. İbrahim onların bu sorusuna sadece

⁴⁴⁵ Araf 7/172.

⁴⁴⁶ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 199.

⁴⁴⁷ Zuhurf 43/40.

⁴⁴⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, s. 120.

⁴⁴⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 106-113; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 418; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 164.

⁴⁵⁰ Enbiya 21/62.

“yaptım” veya “yapmadım” diye cevap vermekle yetinirdi. Söz sahiplerinin ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ﴾ “Sen mi yaptın bunu?” diyerek soru hemzesinden sonra özneyi getirmeleri, onların özneye ilgili tereddüdünü açığa vurmaktadır, yoksa fiilin kendisinin gerçekleştiğinde herhangi bir tereddütleri yoktur.⁴⁵¹

Hem müsnedün ileyh hem de müsnedin söz sahibi ve muhatap tarafından bilindiği durumlarda hemze soru edatı ile kurulan cümlelerde ikrâr/onaylatma anlamı hâkimdir. Buna göre soru edatı olan hemzeyi takip eden müsnedün ileyhe yönelik herhangi bir tereddüt ve kuşku durumu söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla soru edatı bu yerlerde gerçek anlamı dışında kullanılmaktadır. Yani burada söz sahibi açısından müsnedün ileyhe yönelik tereddüdü izâle edecek bir bilgilenmeye ihtiyaç kalmamıştır; çünkü burada müsnedin müsnedün ileyhe nisbetinde taraflarca bir bilgi veya bilgilenme eksikliği durumu yoktur. Onun için bu bağlamda sorunun amacı muhataba, müsned ile müsnedün ileyh arasındaki nisbeti ikrâr ettirmektir. Başka bir ifadeyle muhataba: *Evet bu böyledir*, diye ikrârını telâffuz etmesini temin etmektedir.⁴⁵²

Bu ikrâra taltif ve tazim gayesiyle başvurulabileceği gibi, tedip ve tahkir gayesiyle de başvurulabilir. Karşısında hiç kimsenin ağzını açmadığı bir zâlîme gönderme yaparak muhataba: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ هَذَا؟﴾ “Bu sözü (ona karşı) sen mi söyledin?” denmesi taltif ve tazim gayesine; toplumda saygın birine atıfla “Sen bu sözü (ona karşı) mı söyledin?” denmesi ise tedip ve tahkir amacına yöneliktir. Birincisinde söz sahibi “Ona bu sözü söylediğini onaylıyorsan seni tebrik ediyor ve cesaretini kutluyorum” mesajını, ikincisinde ise “Böyle bir sözü söylediğini ikrâr ediyorsan, çok yazık etmiş ve kınanmayı hak etmiş olursun” mesajını vermeyi hedeflemektedir.⁴⁵³ Sözün bağlamının yanı sıra söz sahibinin beden dili, jest ve mimikleri de aynı sözün birbirine zıt bu iki mesajından hangisinin kastedildiğini belirlemenin önemli unsurlarından biri olacaktır.

İstifhâm üslûbu takrîrle beraber başka mecâzî anlamlar da taşıyabilmektedir. Örneğin ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ “(Ey bilginler!) Sizler Kitab’ı (Tevrat’ı) okuduğunuz (gerçeklerini bildiğiniz) halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? (Hiç) aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁴⁵⁴ âyeti

⁴⁵¹ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 113; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 121; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 141; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 418; Berkûkî, *a.g.e.*, s. 164-165; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 158.

⁴⁵² Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 155-156.

⁴⁵³ Kaçar, *a.g.e.*, s. 157.

⁴⁵⁴ Bakara 2/44.

takrîrle beraber azarlama (tevbîh) ve şaşırma (taaccub) anlamı taşımaktadır. Yahudi bilginleri, gizli bir şekilde yakınlarına Hz. Peygambere tâbi olmalarını tavsiye ediyorlar, ancak kendileri tâbi olmuyorlardı. Sadaka vermeyi emrediyorlar, kendileri ise tasaddukta bulunmuyorlardı. İlâhî hitap bu soruyu yöneltmekle, onların bu çelişkili tavırlarını kendilerine onaylatmak maksadıyla sormakta, bununla beraber bu hâllerini hem azarlamakta hem de düşülen tuhaf durum karşısındaki hayret duygularını dile getirmektedir. Sözün devamında gelen ﴿وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ “Kitâb’ı okuduğunuz halde” ifadesi ile ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ “(Hiç) aklınızı kullanmıyor musunuz?” ifadesi, bahsi geçen azarlama anlamını kuvvetlendiren diğer unsurlardır.⁴⁵⁵

b) İnkâr/Yadırgama (الإنكار)

Soru edatı yadırgama (inkâr) anlamında kullanıldığında, söz sahibi karşı tarafa bilgilenme ve tereddüdünü gidermek için soru sormuş olmaz. Yani söz sahibi açısından bir bilgi eksikliği söz konusu değildir, onun yapmaya çalıştığı, söz konusu hususu yadırgadığını muhatabına iletme. *İstifhâm-ı inkârî* adıyla terimleşen bu ifadeyi muhatabı uyarma, azarlama (tevbîh), yalanlama (tekzîb), eylemini yadırgama ve hâlini garipseme bağlamında yöneltilen sorular şeklinde anlamak mümkündür.⁴⁵⁶ Sözgelimi hiçbir sebep yokken arabasını anayola park edip trafiğin akışını engelleyen birine yöneltilen: “أَتَعُوقُ غَيْرَكَ عَنِ السَّيْرِ فِي الطَّرِيقِ؟” “Başkalarının yolunu mu tikiyorsun?” sorusu ve Ramazan ayında güpegündüz yemek yiyen veya sigara içen birine hitâben sorulan: “أَتَأْكُلُ أَوْ تَدَخِّنُ فِي شَهْرِ الصَّيَامِ؟” “Oruç ayında yemek mi yiyor veya sigara mı içiyorsun?” sorusu gerçek birer soru olmayıp, ilgili muhatapların bahsi geçen kötü fiilleri yadırganmakta ve böylece azarlanmaktadır.⁴⁵⁷

Soru edatından sonra gelen kısmın olumsuzlanması söz konusu olduğundan bu tip cümlelerde mana olumsuzdur. Bu nedenle bu kullanıma bazen istisna edatı لَا eşlik eder. Nitekim ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ “Fâsıklardan başkası mı helâk edilir?”⁴⁵⁸ âyetinde böyle bir kullanım söz konusudur.⁴⁵⁹ Tâhir b. Âşûr (1394/1973) buradaki istifhâmın nefiy bildirdiğini ve bu nedenle istisna edatı kullanmanın gramatik açıdan mümkün olduğunu belirtmiştir. ﴿وَمَنْ يَرْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ “İbrahim’in

⁴⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 136.

⁴⁵⁶ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 158.

⁴⁵⁷ Atûk, *Fi’l-belâğati’l-arabiyye*, s. 99.

⁴⁵⁸ Ahkâf 46/35.

⁴⁵⁹ Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 328; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye*, s. 111.

*dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir?”*⁴⁶⁰ âyetini de benzer bir örnek olarak zikretmiştir.⁴⁶¹ Diğer taraftan yadırgama olumlu cümleyi anlamca olumsuz, olumsuz cümleyi ise anlamca olumlu yapar. Mesela ﴿أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?”⁴⁶² derken esasında “Onun hakkında şüphe olmaz” denilmiş olmaktadır. Aynı şekilde ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا﴾ “Seni yetim bulmadı mı?”⁴⁶³ ifadesi de “Seni yetim buldu” şeklinde olumlu bir anlama sahiptir.⁴⁶⁴

İstifhâm-ı inkârî, istifhâmın bir hayli kabarık mecâzî anlamları içerisinde en yaygın kullanım alanına sahip olanlarından biridir.⁴⁶⁵ Bazı araştırmacılar tarafından Kur’ân’da en çok kullanılan istifhâm türü olduğu söylenmektedir. Nitekim bir tespite göre Kur’ân’daki istifhâmın 807 tanesi inkârî istifhâm türüdür. Bu rakamın 630 kadarını Mekki sûrelerde geçenler oluşturmaktadır.⁴⁶⁶ Kur’ân’da geçmiş milletlerin dilinden sâdır olan istifhâm-ı inkârîlerin çoğunun yalanlama (tekzîbî), pek azının ise azarlama (tevbîhî) üslûbu taşıdığı görülmektedir. Peygamberlerden sâdır olan suallerde ise tam tersi söz konusu olup tekzîbin azlığı tevbîhin ise çokluğu dikkat çekmektedir.⁴⁶⁷

Buradan anlaşılacağı üzere istifhâm-ı inkârî, tekzîbî ve tevbîhî olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Çünkü bir şahsın yaptığı iş yadırgandığında, bu durum ya onun kendisi için iddia ettiği ama gerçekte doğru olmayan bir şey hakkında olur ve böylece bu iddiası yalanlanır ya da söylediği bir söz veya yaptığı bir iş ona yakışmadığı için yadrganır ve bu nedenle de azarlanır. Diğer taraftan, tekzîbî ve tevbîhî istifhâm türleri geçmişte vuku bulmuş şeylerle ilgili olabileceği gibi, şimdiki zamanda cereyan etmekte olan veya müstakbelde vuku bulacak olan şeyler hakkında da söz konusu olabilir. Bu durumda tekzîbî ve tevbîhî kısmın her ikisinin de kendi içerisinde iki alt başlığının bulunduğu ve böylece mevzunun dört temel başlık altında incelenebileceği ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁶⁸

a) Gerçekleşmiş eylem hakkında kullanılan istifhâm-ı tekzîbî: Rüşvet aldığı iddia edilen birinin, bunu söyleyen muhatabına أَرَأَيْتَنِي ارْتَشَيْتُ؟ “Benim hiç rüşvet

⁴⁶⁰ Bakara 2/130.

⁴⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVI, 69.

⁴⁶² İbrahim 14/10.

⁴⁶³ Duha 93/7.

⁴⁶⁴ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 83 (3 no.lu dipnot).

⁴⁶⁵ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 200.

⁴⁶⁶ Fevde, *Esâlibü’l-istifhâm*, s. 191; Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 196.

⁴⁶⁷ Safhâ, *a.g.t.*, s. 165.

⁴⁶⁸ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 201; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 99.

aldığımı gördün mü?” demesi, soru görünümünde olmasına rağmen arkadaşının geçmiş zamanda gerçekleşmiş iddiasını yalanlama anlamı taşımaktadır. Yani böyle bir şey asla olmadı, demektir. ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾ “Rabbiniz oğulları size seçti de kendisi meleklerden kızlar mı edindi?”⁴⁶⁹ âyeti de böyle bir anlam özelliğine sahiptir. Burada gerçek bir soru sorulmamakta, müşriklerin, meleklerin Allah’ın kızları olduğuna yönelik söylemleri reddedilip yalanlanmaktadır.⁴⁷⁰ İstifhâmın burada inkârın yanı sıra müşriklerin saçma inançlarını alaya aldığı da söylenmektedir.⁴⁷¹

b) Gerçekleşmemiş eylem hakkında kullanılan istifhâm-ı tekzîbî: Tembelliği ve ihmalkârlığı bilinen birine söylenen *أَتَدْعِي أَنَّكَ سَتَفُوزُ بِالْجَائِزَةِ؟* “Ödülü kazanacağını mı iddia ediyorsun?” sözü, onun bu beklentisini yadırgama ve iddasını yalanlama amacı gütmektedir. Yani, “Bu iş olmaz ve sen ödülü kazanamazsın”, demektir. İstifhâm-ı tekzîbînin gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş bir eylem hakkında kullanılışı arasındaki belirleyici fark şudur: Birincisinde eylemin olmadığı, ikincisinde ise olmayacağı hususu vurgulanmaktadır. Nitekim Hz. Nûh da *يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ رَبِّي* ﴿يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ رَبِّي﴾ *“Ey kavmim! Eğer ben Rabbim tarafından (bildirilen) açık bir delil üzerinde isem ve O, bana, kendi katından bir rahmet vermiş de bu size gizli tutulmuşsa, buna ne dersiniz? Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız?”*⁴⁷² âyetinde soru edatından sonra muzâî fiil kullanmış ve böylelikle kendilerini imana zorlayacağını sanan kavminin bu tavrını yadırgayıp yalanlamıştır.⁴⁷³

c) Gerçekleşmiş eylem hakkında kullanılan istifhâm-ı tevbîhî: Çok çalışmasına rağmen sınavda başarısız olan öğrenciye *أَرَسَبْتَ فِي امْتِحَانِكَ؟* “Sınavında başarısız mı oldun?” dendiğinde gerçek bir soru sorulmamakta, beklenmedik bu durum karşısında muhatap tevbîh edilmekte yani azarlanmaktadır. Bu üslûbu kullanmakla söz sahibi muhataba “Bu sana yakışmadı” demek istemektedir. Ahlâklı bir yetiştirme tarzına sahip olduğu bilinen ama bununla çelişen kötü bir fiil işleyen birine yöneltilen *أَأَنْتَ يَضْدُرُّ مِنْكَ هَذَا الْفِعْلُ؟* “Bu fiil senden mi sâdir oluyor?” sorusu da “Bu sana yakışmadı” anlamında bir ayıplamayı ihtivâ etmektedir.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ İsrâ, 17/40. Ayrıca bkz. Sâffât 37/153-154.

⁴⁷⁰ Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, s. 114; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 642; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 421; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 328; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 297; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 201.

⁴⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XV, 107.

⁴⁷² Hûd 11/28.

⁴⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 375; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 421; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 297; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 51; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 99; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 202.

⁴⁷⁴ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 421; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 297; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 203.

d) Gerçekleşmemiş eylem hakkında kullanılan istifhâm-ı tevbîhî: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾⁴⁷⁵ “Siz cansız iken size can veren Allah’ı nasıl inkâr edersiniz”⁴⁷⁵ âyetinde bunu müşahade etmek mümkündür. Allah insanlara “Bütün bunlar, bildiğiniz gibi Allah’ın size lütfettiği nimetlerdir. İnkâr etmeniz size yakışmaz” demektir.⁴⁷⁶ Yine, ülkesini terk etmeye niyetlenen birine أَتَتْرُكُ وَطَنَكَ؟ “Ülkeni terk mi ediyorsun?” şeklinde bir soru yöneltmek de onun bu tavrını ayıplama amacı taşımakta ve bir nevi “Bu sana yakışmaz” denmektedir. Mâzî kullanımda, olmuş bitmiş bir eylemin muhataba yakışmadığı vurgulanırken muzârî kullanımda, henüz hayata geçmemiş bir düşüncenin yapılmasının doğru olmayacağı hususu muhataba iletilmek istenmektedir.⁴⁷⁷ Burada, anlamın belirlenmesinde sözün söyleniş biçiminin etkili olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Zira düz bir üslup kullanıldığında bu soru, bilgi edinme amaçlı yöneltilmiş hakîkî anlamlı bir soruya dönüşebilir. Sözelimi yukarıda geçen “Vatanını terk mi ediyorsun?” sorusunun jest-mimik ve ses tonuna göre hakîkî anlamda bir soru cümlesi olarak kullanılabilmesi de mümkündür.

İstifhâm-ı inkârî başlığı altında incelediğimiz istifhâm-ı tekzîbî ile istifhâm-ı tevbîhî birbirine yakın görünmekle birlikte ayrılan yönlerinin olduğunu ve aralarında bir anlam farkı bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira istifhâm-ı tekzîbî geçmiş zamanda olmamış veya gelecek zamanda olması mümkün olmayan eylemler için söz konusuken istifhâm-ı tevbîhî, geçmişte olmuş veya gelecekte vuku bulması mümkün eylemleri yadırgama ve kınama maksadıyla kullanılmaktadır.⁴⁷⁸

Bu noktada önemli bir üslup sorusuna değinmek yerinde olacaktır: Mademki istifhâm-ı inkârî nefy manası ifade etmektedir; o halde istifhâm üslûbu yerine doğrudan nefy üslûbu tercih edilmesi yeterli olmaz mıydı? Bu üslup hangi gerekçeyle tercih edilmektedir?⁴⁷⁹ Kuşkusuz bu soru tipine başvurmanın arka planında her şeyden önce muhatabı uyarma, utanıp kendine gelmesini sağlama ve haddini bildirme gibi bir psikolojik boyut vardır.⁴⁸⁰ Diğer yandan istifhâm-ı inkârî üslûbunu kullanması, söz sahibinin mevzu hakkındaki özgüvenini gösterir. Zira o, sözünde en küçük bir şüphe göstermesi hâlinde, sorusuna cevap verilerek zor durumda bırakılacağını bilir. Ayrıca

⁴⁷⁵ Bakara 2/28. Ayrıca bkz. Tâhâ 20/93; Saff 61/2.

⁴⁷⁶ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 204. Bu âyetin aynı zamanda şaşırma ve azarlama anlamı ifade ettiği belirtilmektedir. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 125; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 314; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 168.

⁴⁷⁷ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 421; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 297; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 203.

⁴⁷⁸ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 204..

⁴⁷⁹ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 205.

⁴⁸⁰ Cürçânî, *Delâilü’l-i‘câz*, s. 119; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 159.

istifhâm-ı inkârî ile nefy üslûbu arasındaki bâriz farklardan bir diğerini de şu şekilde açıklamak mümkündür: Söz istifhâm üslûbuyla söylendiğinde, söz sahibi muhatabından sanki cevap bekliyormuş gibi olacaktır. Bu esnada muhatap düşünecek; sıkıntılı geçen bu düşünme faslının ardından cevap verecek olsa ve mesela “*Bu makaleyi sen mi yazdın?*” şeklindeki tevbîh içerikli soruya “*Evet, ben yazdım*” dese bile, söz sahibinden “*Yaz da görelim o zaman?*” şeklinde muhtemel bir cevap alacaktır. Bu da doğal olarak onu daha zor bir psikolojik çaresizliğe sürükleyecektir. Buraya kadar anlatılan mana inceliğini düz nefy üslûbunda yakalamak ise oldukça zordur.⁴⁸¹

Cümle dizilişi, istifhâmdaki yadırgama unsurunu tayin etmede büyük önem arz etmektedir. Yadırganması hedeflenen şeyin hemzeden hemen sonra gelmesi⁴⁸² gerekir. İsim, fiilden önce kullanıldığında yadırgama (inkâr) **fâile** yönelik olur. Mesela bir şiiri başkasından intihâl eden birine: لَسْتَ مِمَّنْ يُحْسِنُ مِثْلَهُ “*Demek bu şiiri sen söyledin? Hadi oradan! Sen bunu söyleyecek ayarda biri değilsin*” denildiğinde, şiirin söylenmiş olduğu değil, muhatap tarafından söylenmiş olduğu inkâr edilmiş olur.⁴⁸³ Bir başka örnek olarak ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ “*O hâlde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?*”⁴⁸⁴ âyeti zikredilebilir. Yani burada, “Onları imana zorlama gücü ancak Allah’a aittir, sana değil” demek istenmiştir. ﴿أَفَأَنْتَ﴾ “*Sağırlara sen mi işittireceksin yahut körleri doğru yola sen mi ileteceksin?*”⁴⁸⁵ âyetinde de benzer bir anlam örgüsü görülmekte ve burada imana erdirmenin peygambere değil, Allah Teâlâ’ya ait olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁸⁶

Hemzenin peşinden doğrudan fiil gelirse yadırgama ve kınama **fiile**, mef’ûl konumunda bulunan bir kelime gelirse **mef’ûle** yönelik olur. Mesela Hz. İbrâhim’in, bir put imalatçısı olan babası Âzer’e yönelttiği: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ “*Birtakım putları ilah mı ediniyorsun?*”⁴⁸⁷ sorusunda yadırganan nokta fiilin bizzat kendisi, yani putları tanrı edinme ameliyesidir. Putları kıran Hz. İbrahim koşarak kendilerine gelen kavmine de ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ “*Yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz?*”

⁴⁸¹ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 205.

⁴⁸² Hemze dışındaki soru edatlarının da inkâr için kullanılması mümkün olmakla birlikte onlar da yadırganan unsurun soru edatının hemen peşinden gelmesi şart değildir. Geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 419; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 294.

⁴⁸³ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, s. 114; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 206.

⁴⁸⁴ Yûnus 10/99.

⁴⁸⁵ Zuhuf 43/40.

⁴⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 254; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me’ânî*, s. 361; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 100.

⁴⁸⁷ En’âm 6/74.

Oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı”⁴⁸⁸ demiş ve onların putlara ibadet etme eylemlerini yadırgayarak kınamıştır.⁴⁸⁹ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ﴾ “De ki: Allah’ın azabı gelse veya o kıyamet gelip çatıverse size, Allah’tan başkasına mı yalvarırsınız? Doğru sözlü iseniz (söyleyin bakalım)”⁴⁹⁰ âyetinde ise yadırgama mef’ûle yöneliktir.⁴⁹¹ Bu mef’ûlün bazen sebep bildiren **mef’ûlün lieclih** olduğu görülür. Mesela ﴿أَفِئْكَآ إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ “Yalancılık etmek için mi Allah’tan başka ilahlar istiyorsunuz?”⁴⁹² âyetinde böyle bir kullanım söz konusudur.⁴⁹³

c) Emir ve Nehiy (الأمر والنهي)

Belâgatçılar ve müfessirlerin büyük çoğunluğu, istifhâmın bazen gerçek anlamı dışına çıkarak mecâzen emir anlamı taşıdığına dikkat çekmişlerdir. Bu üslup özelliğinde sözün, âciz bırakma, alay etme ve teşvik gibi ikincil bazı anlamları da aynı anda bünyesinde barındırdığı görülebilmektedir. İstifhâmın emir anlamında kullanılması veya bir başka deyişle emrin istifhâm üslûbuyla dile getirilmesi, sözü muhatabın gönlünde sağlam bir şekilde yerleştirmeyi ve ruh dünyasında daha etkili kılmayı hedeflemektedir. Bu nedenle muhataba tesir bakımından özel bir öneme sahiptir. Eğer doğru kontekste kullanırsa talebin zirve noktasını temsil eder.⁴⁹⁴

Kur’ân’daki inşâî kullanımlara dikkat edildiğinde, bazen bu üsluplar arasında tercih yaptığı ve örneğin sözün emir veya nehiy üslûbunu gerektirdiği yerlerde istifhâm üslûbunu, yine bir edebî nükteye dayalı olarak seçtiği görülmektedir. Sözgelimi, içkinin nihâî olarak yasaklanışını anlatan âyetler çerçevesinde emir yerine istifhâm kullanmanın manaya nasıl bir farklılık ve incelik kazandırdığını göstermeye çalışalım. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ “Ey iman edenler! İçki kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık

⁴⁸⁸ Sâffât 37/95-96.

⁴⁸⁹ Atîk, a.g.e., s. 100.

⁴⁹⁰ En’âm 6/40.

⁴⁹¹ Zevbe’î, a.g.e., s. 361; Tabâne, Mu’cemu’l-belâğa, s. 689; Fadl Abbâs, a.g.e., I, 206.

⁴⁹² Sâffât 37/86.

⁴⁹³ Atîk, a.g.e., s. 100-101.

⁴⁹⁴ Drâz, el-Esâlîbü’l-inşâiyye, s. 264.

*bunlardan vazgeçtiniz değil mi?*⁴⁹⁵ âyetinde istifhâm emir anlamında kullanılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken kısım ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ “Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?” sorusudur ki اِنْتَهُوا “Vazgeçin” anlamı kastedilmiştir.⁴⁹⁶ Cümlelerin gerçek bir soru olduğundan söz etmek güçtür. Zira öncesi ve sonrası çerçevesinde incelendiğinde âyette, muhataptan bir bilgi alma amacı güdülmediği görülecektir.

İçkiyi nihâî olarak yasaklayan bu âyet, nâzil olduğu dönemde Araplar nezdinde dört önemli vazgeçilmezin terk edilmesini istemektedir. Bunlar içki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal oklarıdır. O zamanki Arapların bu dört şeye olan aşırı bağılıklarının aniden kesilmesinin fıtrata uygun olmadığını bilen yüce irâde, bu bağılılığı tedricen kaldırmıştır. Bu âyet içkinin yasaklanması konusundaki son aşamadır. Bundan önce üç âyet daha gelmiş, ilkinde üzümden içki elde edildiğine temas edilmiş ikincisinde içkinin büyük günah olmakla beraber, insanlara bazı faydalarının da olduğu ancak zararının faydasından çokluğu belirtilmiştir. Üçüncü aşamada ise sarhoşken namaza durulmaması istenerek alan biraz daha daraltılmıştır. Nihayet önceki ısıdırma aşamalarında içkinin gerçekten faydadan çok zarar verdiği kanaatinin insanların vicdanlarında yavaş yavaş yer edip gerekli psikolojik altyapı tamamlandıktan sonra, bu âyetle içki, kumar, fal okları ve dikili taşlar nihâî olarak yasaklanmıştır.⁴⁹⁷

Bu son aşamada dahi içki vb.nin şeytan işi pislikler olduğuna vurgu yapılarak ruhların ondan iyice tiksinti duyarak, geriye dönüp bakmaksızın onları bırakmaları sağlanmıştır. Nitekim âyetin nüzul sebebi ve sürecini incelediğimizde bunu net bir şekilde görmek mümkündür. Âyetin son cümlesinin soru biçiminde gelmiş olmasındaki espri de bu psikolojik durumun ortaya çıkmasını sağlamaya yöneliktir.⁴⁹⁸ Zira nüzul sebebine ilişkin rivâyete göre ilâhî hitabı duyan Hz. Ömer, “Vazgeçtik ya Rabbi! Vazgeçtik” demekten kendini alamamıştır. Hz. Ali’nin de bu âyetin inişinden sonra “Bir kuyunun içinde bir damla içki bulunsa ve o kuyunun üzerine bir minare dikilseydi, ezan okumazdım. Bir denizin içerisinde bir damla içki bulunsa, sonra bu deniz kuruyup

⁴⁹⁵ Mâide 5/90-91.

⁴⁹⁶ Zevbe’î, ‘İlmü’l-me’ânî, s. 362; Kalkîle, el-Belâğatü’l-istilâhiyye, s. 174; Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 83; Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 111. Fahrreddîn er-Râzî, istifhâmın burada emir değil nehiy ifade ettiğini belirtmiştir. Bkz. Mefâtihu’l-Gayb, XII, 86-87. Fakat bunun farklı bir görüş olmayıp aynı hâdiseye farklı açıdan bakmaktan kaynaklanan bir kavramsal farklılık olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, bu ifadeyi emir kabul edenler, içki yasağının emredilişini, nehiy kabul eden Râzî ise içkinin nehyedilişini kastetmektedir ki aynı şeyden söz edildiği açıktır.

⁴⁹⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 256-257; İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, VII, 21-22.

⁴⁹⁸ Ebussuûd, İrşâdü’l-‘akli’s-selîm, III, 76; Pala, “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, s. 71.

üzerinde ot bitseydi, kesinlikle hayvanımı otlatmazdım” dediği nakledilmiştir. Benzer karakterdeki sözler başka sahabilerin ağızından da rivâyet edilmektedir.⁴⁹⁹

Bu tepkiler, âyete muhatap olan insanların içki vb. konusunda hangi psikolojik aşamaya geldiklerini dışa vurmaktadır. Bütün bu hususlar, âyetin sonunun neden soru cümlesiyle bittiği konusunda bize bir fikir vermektedir ki o da, bu kötü davranışların ferdî ve toplumsal hayatta açtıkları derin yaralar sebebiyle Allah katında ne kadar vahim ve büyük suçlar olduğudur. Dolayısıyla bu kadar kötü ve çirkin olan davranışlarda artık ısrar etmenin doğru olmayacağı, her aklıselim sahibi kimsenin kabul edeceği bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Böylesi bir psikolojik ortamda muhatapların vazgeçtikleri de netleşmiş olacağından bunu bizzat kendilerine onaylatmak istercesine soru cümlesi kullanılmıştır. Bu sebeple olsa gerektir ki bazıları, buradaki sorunun emir anlamı içeren istifham-ı takrîr türünden olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰⁰

Tabersî (548/1153) bu cümlemin, “Çirkinliği tamamen ortaya çıkmış olan bu fiilleri artık yapacak mısınız?” anlamına geldiğini ve bunun da “vazgeçin” demekten belâgata daha uygun olduğunu söylemektedir.⁵⁰¹ İbn Âşûr (1394/1973) ise, içki vb. nin yol açtıkları kötülükler, vazgeçmek için yeterli olduğundan tekrar bir yasaklayıcı sıyga (nehiy) veya kaçınmayı emreden bir sıyga kullanmak yerine, soru cümlesiyle bu ilâhî açıklamanın yapılmasının, onların iç dünyalarındaki etkisini ortaya koymuş olduğunu belirtmiştir. Böylece âyete muhatap olanları âdetâ kavrayışlı, anlayışlı, tecrübeli kişiler olmakla nitelemiş olmaktadır. Eğer soru üslûbu kullanılmayıp da nehiy sıygası tekrar edilseydi, onların aptallıkları ima edilmiş olurdu.⁵⁰²

İbn Âşûr, bu yönüyle âyetteki istifhâmın i‘câz derecesinde üstün bir belâgat özelliği taşıdığını belirtmektedir. Şöyle ki, burada hemze yerine aslî anlamı هل olan soru edatı⁵⁰³ tercih edilmiştir. Bu nedenle cümlede, isnâdın yani vazgeçme eyleminin gerçekleşeceğine dair bir garanti üslûbu vardır. Soru edatından sonra isim cümlesi kullanılması da ilgili haberin sübûtunu gösteren bir diğer noktadır. Bunun yerine أَتَشْهَوْنَ şeklinde bir ifade kullanılmış olsaydı -ki Kur’ân’da yerine göre buna benzer üslûpların

⁴⁹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 257-258; Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, s. 154.

⁵⁰⁰ Pala, “Soru Cümlelerin Emre Delâleti”, s. 71-72.

⁵⁰¹ Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecma‘u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-İlâm li’l-Matbû‘ât, Beyrut 1415/1995, III, 295.

⁵⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, VII, 28.

⁵⁰³ Bu edatın aslı هل olup, istifhâm için çok kullanılması sebebiyle başındaki hemze düşmüş ve hemze yerine هل kullanılarak ona tâbi kılınmıştır. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 408; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 284.

tercih edildiği de görülür- bu mana inceliklerinin hiçbirinin söze yansılma imkânı olmayacaktı.⁵⁰⁴

İstifhâmın emir anlamında kullanılışına ikinci bir örnek olarak Ehl-i Kitâb ve ümmîlerden Allah’a teslim olmalarını isteyen şu âyeti zikretmek mümkündür: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ﴾ “Ehl-i Kitâb’a ve ümmilere de ‘Siz de Allah’a teslim oldunuz mu?’ de Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular, demektir. Yok, eğer yüz çevirdilerse sana düşen, yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir”⁵⁰⁵ âyetinde de istifhâm emir anlamında kullanılmış ve ﴿أَسْلَمْتُمْ﴾ “Teslim oldunuz mu?” sorusuyla “Teslim olun” anlamı kastedilmiştir.⁵⁰⁶ Zemahşerî’nin (538/1143) belirttiğine göre bu kullanım, bir meselenin kendisine her yönüyle anlatıldığı birine “Sana bunu anlatabildim mi?” demek gibidir. Zira âyete muhatap olan bu kimselere İslâm’ın hak olduğuna dair bütün deliller gelmiştir. Burada istifhâm, muhatabı kusurlu kabul etme ve onun inadını, insaftan uzak oluşunu ifade etme anlamı taşımaktadır. Zira insafî bir kimse, ortaya delil konduğunda hakkı söylemekten kaçınmaz. İnatçı kimse ise bunu yapmamak için binbir bahane üretir. İlâhî hitap istifhâmla onların bu özelliğine işaret etmektedir.⁵⁰⁷ Sözün zâhiri أَتَسْلِمُونَ “Teslim oluyor musunuz?” şeklinde muzârî bir kullanım gerektirmesine rağmen mâzî fiilin tercih edilmesi ise, bu kimselerin teslim olmalarının umulduğuna ve bunun sanki mâzîde gerçekleşmiş bir fiilden haber veriliyormuş gibi telakki edildiğine dikkat çekmek içindir.⁵⁰⁸

Mecâzî anlamlı istifhâmın ikincil başka anlamlar taşıyabileceğini belirtmiştik. Dünyadayken güçsüz ve zayıf kimselerden olup cehennemde azap görecekteler, hesap gününde, örnek aldıkları güçlü kimselere yönelik sözlerini buna örnek olarak zikretmek mümkündür. Kur’ân’da bu sahne: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (Kıyamet gününde) hepsi Allah’ın huzuruna çıkacak ve zayıflar o büyüklük taslayanlara diyecekler ki: Biz sizin

⁵⁰⁴ İbn Âşûr, a.g.e., VII, 28. Teftâzânî de “hel” soru edatının, isim cümlesinin önüne gelmesinin fiil cümlesinin önüne gelmesine nazaran daha güçlü bir anlam ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü gelecek zamanda yenilenerek gerçekleşecek bir şeyi sâbit bir durum olarak göstermek, o şeye gösterilen özeni ve verilen üst düzey önemi gösterdiğinden daha etkili bir anlatımdır. Teftâzânî, a.g.e., s. 410; Abdünnâfi Efendi, a.g.e., I, 286.

⁵⁰⁵ Âl-i İmrân 3/20.

⁵⁰⁶ Ferrâ, Me’âni’l-Kur’ân, I, 202; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 341-342; Suyûtî, Mu’teraku’l-akrân, I, 331; Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîye, s. 111.

⁵⁰⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 341-342.

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, III, 202.

tâbilerinizdik. Şimdi siz, Allah'ın azabından herhangi bir şeyi bizden savabilir misiniz?"⁵⁰⁹ şeklinde anlatılmaktadır. Buradaki ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ “Şimdi siz, Allah'ın azabından herhangi bir şeyi bizden savabilir misiniz?” ifadesi, emir anlamı taşıyan bir soru cümlesi olup الْعَذَابِ مِنْ شَيْءٍ “Hadi yapabiliyorsanız bizim azabımızı savın” takdîrindedir. Bu hâliyle emir olmasının yanı sıra, kınama, alay etme, meydan okuma ve muhatapların âcizliklerini dile getirme anlamı taşımaktadır.⁵¹⁰ Söz sahipleri böylelikle karşıdaki kimseleri kendilerine kötü örnek olmaları sebebiyle kınamakta, kendilerinden azabı savma noktasındaki âcizliklerini anlatmakta ve nihâyet bu çaresizliklerinden dolayı onlarla alay etmektedirler.

Kur’ân’da sıkça kullanılan أَرَأَيْتَ “Gördün mü?” yapısı da, peşinden ister bir şart cümlesi gelsin isterse bir mefûlün bih, esasında أَخْبِرْنِي “Söyle bana” şeklinde zımnî bir emirdir. Mesela ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاءُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ “De ki: Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim bir akar su getirebilir?”⁵¹¹ âyetinde peşinden bir şart cümlesi gelmiştir. ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى﴾ “Gördün mü arkasını döneni? Azıcık verip sonra vermemekte direneni?”⁵¹² âyetinde ise mefûlün bih geldiği görülmektedir. Her ikisinde de cevabı beklenen bir soru sorulmamakta ve “yüz çeviren ve az veren bu kişiyi bana bildir” anlamı kastedilmektedir. Yine Kur’ân’da kalıp olarak sıkça kullanılan ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ “Hiç akletmez misiniz?” vb. üsluplar gerçek birer soru cümlesi olmayıp اِعْقِلُوا açılımında, düşünmeyi emreden yapılardır.⁵¹³

İstifhâm, emir anlamında kullanıldığı gibi bazen de nehiy ifade ederek bir şeyin yapılmasını yasaklama maksadı taşıyabilmektedir. Sözelimi çocuğuna “Sen hâlâ oyun mu oynuyorsun?” diyen ebeveyn aslında “Artık oyun oynama” demek istemektedir. Yine ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ “Yoksa onlardan korkuyor musunuz? (Gerçek) müminler iseniz, bilin ki, Allah, kendisinden korkmanıza daha layıktır”⁵¹⁴ âyeti “Onlardan korkmayın” takdîrindedir. Başka bir âyette geçen ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ﴾ “Onlardan korkmayın, benden korkun”⁵¹⁵ ifadesi de bu anlamı teyit

⁵⁰⁹ İbrahim 14/21.

⁵¹⁰ Ensârî, *Esâlibü'l-emr ve'n-nehy*, s. 395-396.

⁵¹¹ Mülk 67/30.

⁵¹² Necm 53/33-34.

⁵¹³ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, II, 43; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, s. 174; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 103; Ensârî, *Esâlibü'l-emr ve'n-nehy*, s. 396-397.

⁵¹⁴ Tevbe 9/13.

⁵¹⁵ Maide 5/44.

etmektedir.⁵¹⁶ Burada müminler, peygamberi yurdundan çıkararak ve onu öldürmeye yeltenen inkârcılara karşı savaşmaya teşvik edilmekte “Sizi savaşmaktan alıkoyan nedir?” diyerek, savaş konusunda ağır davranışları ve tereddütlü bir tavır takınmaları biraz da tevbîh yoluyla yasaklanmaktadır.⁵¹⁷ Bazı belâgat kaynakları, ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ “Ey insan! İhsanı bol Rabbine karşı seni aldatan nedir?”⁵¹⁸ âyetini de istifhâmın nehiy anlamında kullanılışına örnek olarak zikretmişlerdir. Yani aldatmasını, demektir.⁵¹⁹

أَتَقُولُ أَفَّ لِلَّتِي حَمَلْتِكَ ثُمَّ رَعَتْكَ دَهْرًا

“Seni karnında taşıyıp onca yıl gözetene; (karşı gelip utanmadan) öf mü diyorsun (bir de?)” diyen şair de böyle bir soruyla aslında muhatabına “Annene öf bile deme” şeklinde bir nehiyde bulunmaktadır.⁵²⁰ Düz nehiy üslûbu yerine istifhâmın kullanılması, söz sahibinin, muhatabın bu yakışıksız tavrına karşı hayretini gösterdiği gibi ifadeye bir sitem ve ayıplama anlamı da katmaktadır.

İstifhâm nehiy anlamı taşımasına rağmen bazen bu nehiy de gerçek bir nehiy olmayıp dua anlamı taşıyabilmekte ve böylelikle istifhâm dolaylı yoldan dua anlamı kazanmış olmaktadır. Mesela kavminden seçtiği bazı kimseleri Allah’ın huzuruna götüren Hz. Musa onların Allah’ı açıkça görmek istemeleri sebebiyle zor durumda kalmış ve mahcup olmuştu. Bunun üzerine rabbine istifhâm üslûbu kullanarak dua etmiş, ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ “Şimdi bizi aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından dolayı helâk mi edeceksin?”⁵²¹ demişti. Bu sözün açılımı esasında “Bizi helâk etme” anlamında bir nehiydir ve bu nehiyde burada dua anlamı taşımaktadır. Nitekim bazı âlimler bunu istifhâmın dua anlamı olarak zikretmişlerdir.⁵²²

d) Şaşıрма (التعجب)

Şaşıрма, alışılmamış ve beklenmedik olaylar sebebiyle herkesin her zaman yaşayabileceği insanî duygulardan biridir. Söz sahibi bu ruhsal durumu bazen istifhâm üslûbu kullanarak yansıtır. Örneğin “Bir de ne göreyim?” veya “Ne görsem iyi?” ifadelerini dile getiren kimsenin amacı, bir soru sormak değil, bu sözden sonra, hiç

⁵¹⁶ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 331; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 116; Cum‘a, *Cemâliyyetu’l-haber ve’l-inşâ*, s. 148; Kalkîle, *a.g.e.*, s. 174.

⁵¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 134; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 136.

⁵¹⁸ İnfitâr 82/6.

⁵¹⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 331; Cum‘a, *a.g.e.*, s. 148.

⁵²⁰ Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 104.

⁵²¹ Araf 8/155.

⁵²² Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 332; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 341; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahât*, s. 116.

beklenmedik bir olayla karşılaşılacağına dikkati çekmektir.⁵²³ Sîbeveyhi (180/796) istifhâmın bu özelliğine dikkat çekmiş ve “سُبْحَانَ اللَّهِ مَنْ هُوَ؟ وَمَا هُوَ؟” *“Sübhânallah! Bu kim? Bu da ne?”* cümlelerinde şaşırma ifade ettiğini belirtmiştir.⁵²⁴ Benzer şekilde “أَرَفَعْتَ هَذِهِ الصَّخْرَةَ؟” *“Bu kayayı kaldırdın mı?”* cümlesi de aynı anlam özelliğine sahiptir. Hz. Süleyman’ın, gözden geçirdiği kuşlar içerisinde göremediği Hüdühüd’le ilgili olarak söylediği ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهُدَ﴾ *“Hüdühüd’ü niçin göremiyorum?”*⁵²⁵ sözü, belâgatçıların yaygın olarak zikrettiği örneklerden biri olup şaşırma manasına hamledilmiştir. Zira her zaman huzurda bulunan bir kuşun o esnada Hz. Süleyman’ın izni olmaksızın ortalarda görünmemesi şaşılacak bir durumdur.⁵²⁶

Görmeme durumu görenden veya görülenden kaynaklanabilecek bir durumdur. Hz. Süleyman’ın, kendisinden kaynaklanan bir nedenden dolayı böyle bir soru sorduğu kabul edilirse istifhâmın hakîkî anlamına hamledilmesi mümkün olmaz. Çünkü söz sahibinin böyle bir atmosferde kendi kişisel durumuyla ilgili bir soru sormasının anlamı yoktur. Dolayısıyla istifhâmın burada şaşırma ifade ettiğini tartışmaya mahal kalmaz. Fakat Hüdühüd tarafında görünmemeyi gerektirecek mesela mevcut olduğu hâlde görünmesine engel gizli bir durum soruluyorsa, bu durumda istifham hakîkî anlamında değerlendirilebilir. Şaşırma anlamı kastedilip de hakîkî anlamı kastetme yalnızca tasvîr için olursa kinâye olur. Şaşırma anlamı ve hakîkî anlamın her ikisi birden murad edilirse ifade müstetbi‘ât-ı kelâmdan kabul edilir.⁵²⁷

Hz. İbrahim ve eşinin durumu istifhâmın şaşırma anlamına ikinci bir örnektir. Bilindiği gibi özellikle hanımı, ileri yaşta olmalarına rağmen çocukla müjdelenmelerine oldukça hayret etmiş ve ﴿يَا وَيْلَتَا أَلِدُوا وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ *“Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!”*⁵²⁸ demiştir. Burada o, şaşkınlığını, üç üslup kullanarak ifade etmektedir. Öncelikle ﴿يَا وَيْلَتَا﴾ *“Olacak şey değil!”* diyerek nüdbe üslûbunu kullanmış, sonra istifhâm getirmiş ve üçüncü olarak ﴿إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ *“Bu gerçekten*

⁵²³ Aksan, *Dil: Şu Büyülü Düzen...*, s. 136.

⁵²⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 177.

⁵²⁵ Neml 27/20. Benzer bir örnek için bkz. Furkân 25/7.

⁵²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 314; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 140; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 437; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 330; İsfarayînî, *Etval*, II, 243; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 357; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 167; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 410.

⁵²⁷ Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 359; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 292-293. Burada mecâz-ı mürsel olduğu kabul edildiğinde melzûmun isminin lâzım hakkında kullanılması söz konusudur. Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, III, 68 (3 no.lu dipnot).

⁵²⁸ Hüd 11/72. Ayrıca bkz. Bakara 2/44; Mücâdele 58/14; Haşr 59/11; Alak 96/9-10; Zelzele 99/3.

şaşılacak bir şey!” şeklinde şaşırma ifade eden bir haber cümlesine yer vermiştir. İstifhâmın ise şaşırma ve sözün muhtevâsını akıldan uzak görme anlamında kullanıldığı açıktır.⁵²⁹ Nitekim melekler onun bu şaşırma hâlini yadırgayarak ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ “Allah’ın emrine mi şaşıırıyorsun?”⁵³⁰ demişlerdir. Çünkü o, peygamberin eşi sıfatıyla harikulâde olayların her an yaşanabileceği bir evde yaşamaktadır. Bu nedenle herhangi bir kadın gibi davranmamalı, şaşırmak yerine şükür ve tesbihte bulunmalıdır.⁵³¹

İstifhâmın şaşırma anlamı bazen كيف ile elde edilebilmektedir. Nitekim başka bir vesileyle daha önce zikrettiğimiz ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ “Nasıl oluyor da sizi ölüyken dirilten Allah’ı inkâr ediyorsunuz?”⁵³² âyetinde böyle bir kullanım söz konusudur.⁵³³ Sıtma hastalığına yakalanan Mütenebbî (354/965) de pek çok sıkıntısı varken bir de humma hastalığının gelip kendisini bulmasının yaşattığı şaşkınlığı dizelerinde şöyle aktarmıştır:

أَبْنَتُ الدَّهْرِ! عِنْدِي كُلُّ بِنْتٍ فَكَيْفَ وَصَلَتْ أَنْتِ مِنَ الرَّحَامِ

“Bende var zaten her türlü musibet, be hey sıtma! (Söyle Allah aşkına!) Sen bana nasıl ulaştın, (bu kocaman) kalabalığı yarıp da!”⁵³⁴

e) Tehdit (التهديد/الوعيد)

Sorunun cevabının muhatapça bilindiği ve böylelikle onun soruyu kendisine yönelik bir tehdit olarak algıladığı durumlarda, istifhâm tehdit anlamı taşımaktadır. Bu üslup, söz sahibinin üçüncü bir şahıs hakkında gerçekleştirdiği ve karşı tarafın haberdar olduğu caydırıcı eylemin, kötü tavırlarından vazgeçmemesi hâlinde kendisi hakkında da cereyan edeceği tehdidini ifade ederek onu korkutmayı amaçlar. Sözelimi ahlak dışı hareketler sergileyen birine أَلَمْ أُؤَدِّبْ فَلَانًا “Falanı terbiye etmedim mi, ben?” diyen biri, muhatabın bu terbiye hâdisesini bilip bilmediğini denemeye yönelik bir soru yöneltmiş olmaz. Aksine bu soru, muhtevâsı muhatapça zaten bilindiği için, kötü davranışlarına devam etmesi hâlinde onun da aynı şekilde terbiye edileceğine yönelik bir tehdidi ifade etmektedir.⁵³⁵

⁵²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XII, 120-121; Hımsî, *Min nahvi'l-mebânî*, s. 303.

⁵³⁰ Hûd 11/73.

⁵³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 395-396; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XII, 121-122.

⁵³² Bakara 2/28.

⁵³³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 314; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 435; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 609. Âyeti tenbih anlamına hamledenler de olmuştur. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 344.

⁵³⁴ Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, II, 493; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 93; Bolelli, *Belâgat*, s. 277-278.

⁵³⁵ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 140; Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 45; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 101; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 293; Tabâne, *a.g.e.*, s. 740; Atîk, *a.g.e.*, s. 102; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 137.

Kur’ân’ın da özellikle geçmiş milletlerin başına gelen ilâhî cezaları istifhâm üslûbuyla hatırlatarak, benzer hataları tekrarlamamaları için muhataplarına bir nevi gözdağı verdiği görülmektedir. Mesela ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ﴾ “Öncekileri helâk etmedik mi biz?”⁵³⁶ ve ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ “Görmedin mi Rabbin ne yaptı Âd kavmine!”⁵³⁷ âyetlerinde istifhâm tehdit ve korkutma amacı taşımaktadır. Yalanlamaları sebebiyle önceki nesilleri helak ettik. Aynı tavrı sergilemeleri durumunda sonraki toplumları da bunlara ekleyebiliriz, demektir.⁵³⁸ İnkârcıların tehdit edilip uyarılması, peygamberimizi ve müminleri rahatlatmakta ve zafere ulaşmaya yönelik inançlarını güçlendirmektedir.

f) Alay Etme (التهم)

Bu konu belâgat kitaplarında çoğunlukla *tehekküm* bazen de *istihzâ* ve *suhriyye* başlığı altında incelenmektedir. Tehekküm kelimesi, “alay etmek, şiddetle öfkelenmek, hakir görmek” anlamındadır. Dolayısıyla buradaki alay etmenin, öfkeyle karışık bir alay olduğunu belirtmek gerekir.⁵³⁹ İstifhâm bazen de bu anlamda kullanılabilir. Mesela Medyen halkının ﴿يَا شُعَيْبُ أَصْلَوْكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاءُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ “Şuayb! Babalarımızın taptıklarını yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi namazın mı emrediyor sana?”⁵⁴⁰ şeklindeki sözlerinde istifhâm, alay etme amacı gütmektedir. Çünkü onlar Hz. Şuayb’ın çok namaz kıldığını görüyorlar ve bununla alay ediyorlardı.⁵⁴¹

Söz sahiplerinin emretme işini namaza nispet etmeleri, ince bir dokundurma amacına matuftur. Zira namaz bizzat kendisi böyle bir emirde bulunamayacağı için, onlar bunu ifade etmekle, “ısrarcı olduğun namaz türünden tehlikeler ve vesveseler bunu sana emrediyor” demek istediler. Yani putlara ibadeti terk etmeyi emreden bu adamın iddiası kesinlikle boştur, doğruluk payı yoktur. Akıllı bir insan böyle bir şey istemez, manasını kastettiler. Özellikle namazı zikretmeleri, yukarıda belirtildiği gibi onun namaza yönelik ısrar ve devamını bilmelerindendir. Bu durumda âyet أَصْلَوْكَ تَأْمُرُكَ بِتَكْلِيفٍ أَنْ نَتْرُكَ açılımında olup kavme, bahsedilen hususları terk etme yükümlülüğü

⁵³⁶ Mürselât 77/16. Bazı kaynaklarda bu âyet sakındırma (tahzîr) başlığı altında incelenmiştir. Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 339. Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 112; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 127.

⁵³⁷ Fecr 89/6.

⁵³⁸ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 140; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 331; ; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 84; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-arabiyye*, s. 102; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 115-116.

⁵³⁹ Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 701.

⁵⁴⁰ Hûd 11/87.

⁵⁴¹ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 144; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 421; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 333; İsferyânî, *Etval*, II, 246; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu‘avvel*, I, 298; Meydânî, *el-Belâğatü’l-arabiyye*, I, 300-301.

getirmektedir.⁵⁴² Sözün devamında ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ “Çünkü sen çok akıllı ve işbilir birisin (ya!)” demeleri de alay etme maksatlı olup⁵⁴³ bu da Hz. Şuayb ile alay etmenin dozunu epeyce artırdıklarını göstermektedir.

Mabede gizlice girerek putlara bakan ve onların, kavmi tarafından kendilerine sunulmuş yemekleri yemediklerini gören Hz. İbrâhim de: ﴿أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾ “(Yemek) yemiyor musunuz siz? (Hey) neden konuşmuyorsunuz?”⁵⁴⁴ şeklinde sorular sorarak onlarla alay etmiştir.⁵⁴⁵ Kuşkusuz onun başka sorular sormayıp da yemek yeme ve konuşma ile ilgili sorular sorması, putları ilahlaştıranların, onlara sunulan yemekleri yedikleri ve kendileriyle konuşup bazı şeyleri haber verdikleri iddiasının yalanlığını gösterme amacına matuftur.⁵⁴⁶

g) Küçümseme ve Hafife Alma (التحقير والإستخفاف)

İstifhâm, muhatabı küçümsemek ve hafife almak maksadıyla da kullanılabilir. Abdülkâhir el-Cürçânî (471/1079) bu kullanımı istifhâm üsluplarından biri olarak kabul etmiş ve istifhâmın “temsîl” ve “teşbîh” manası taşıması olarak görmüştür.⁵⁴⁷ Tanıdığı hâlde karşısındakine مَنْ أَنْتَ “Sen de kimsin?” diyen biri esasında cevabını beklediği bir soru sormamakta,⁵⁴⁸ konuşma dilinde çoğunlukla jest-mimik ve tavırlardan rahatça anlaşılacağı üzere muhatabı küçümseme amacı gütmektedir. Benzer bir anlamsal yapı “Bu mu öve öve bitiremediğin (adam?)” cümlesinde de mevcuttur. Övülen kimsenin söz sahibinin ruh dünyasında oluşturduğu hayal kırıklığı, bu kimse tarafından soru üslûbu kullanmak sûretiyle dile getirilmiştir. İstifhâmın bu anlamı alay etme (tehekküm) ile oldukça yakındır.⁵⁴⁹

⁵⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 403; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 298.

⁵⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XII, 142. Bu kimselerin alaylarına karşılık Kur'ân da, inanmayanların alayı hak eden durumlarına dikkat çeken alaycı bir üslup kullanarak cevap vermektedir. Çünkü o, tevhid inancını yerleştirmek ve kökleştirmek için karşısına çıkan engellerle mücadele etmiştir. Muârizların, insanları ilâhî mesajdan uzaklaştırmak için bir tür psikolojik savaş olan alay kampanyası başlatmaları da bu engellerdendir. Kur'ân bu kampanyaya sessiz kalmamış, bilakis söz konusu alayları tek tek ele alarak bir kısmını “De ki” hitâbıyla cevaplandırmak sûretiyle inkârcıları kazdıkları kuyuya yuvarlamıştır. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 74; “De ki” hitâbıyla başlayan âyetler hakkında bir araştırma için bkz. Temizer, Aydın, *Bir Üslup Özelliği Olarak Kur'ândaki “De ki” Hitabı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.

⁵⁴⁴ Sâffât 37/91-92.

⁵⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 47-48; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 438; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, IV, 541; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 300-301; Zevbe'î, *İlmü'l-me'ânî*, s. 361.

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII, 144.

⁵⁴⁷ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 120. Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 157-158.

⁵⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 314; Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniye*, s. 86; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 175.

⁵⁴⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 84; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 207.

Peygamberlerini küçümsemek isteyen milletler de bu duygularını çoğu zaman istifhâm üslûbuyla yansıtmışlardır. Nitekim müşriklerin peygamberimize karşı takındıkları tavır anlatan ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوءًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ “*Seni gördükleri zaman ‘Bu mu Allah’ın peygamber olarak gönderdiği!’ diyerek hep seni alaya alıyorlar*”⁵⁵⁰ âyetinde soru üslubu onların peygamberimizi küçümseme arzularının bir tezâhürüdür.⁵⁵¹ Bu üslûbun hedefinin muhatabı küçümsemek olduğunu belirten Zemahşerî (538/1143) aynı zamanda alaycı tavırlarıyla müşriklerin inkârın zirve noktasında bulunduklarına dikkat çekmiştir. Eğer hedefleri peygamberimizi küçümsemek ve onunla alay etmek değil de gerçek bir soru sormak olsaydı, böyle bir cümle kurmak yerine: أَهَذَا الَّذِي زَعَمَ أَنَّهُ مَبْعُوثٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ رَسُولًا “*Allah katından peygamber olarak gönderildiğini iddia eden kişi bu mu?*” derlerdi.⁵⁵²

Peygamberimiz Mekkelileri toplayıp onlara İslâm’ı tebliğ edince, onlar bundan büyük rahatsızlık duymuşlar ve küçümseyerek أَلِهَذَا دَعَوْتَنَا؟ “*Bunun için mi çağırdın bizi?*” demişlerdi. İbn Ebî Uyeyne’ye (?) ait şu beyit de aynı özelliğe sahiptir:

فَدَعِ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَطْنِيْنُ أَجْنَحَةَ الذُّبَابِ يَضِيرِي

“*Bırak tehdidi, senin tehdidin zarar vermez bana; sivrisineğin kanat vızıltısı zarar verir mi hiç (insana?)*” (Kâmil)⁵⁵³ Görüldüğü gibi şair, muhatabının tehditlerini hafife almakta ve kendisi nezdindeki önemsizliğini sivrisinek metaforuyla açıklamaya çalışmaktadır. Müsnedün ileyh fâili soru edatının hemen peşinden getirmek sûretiyle de onu küçümsemediğini ve kendisine yönelik tehditlerine aldırmadığını daha etkili biçimde anlatmış olmaktadır.⁵⁵⁴

h) Akıldan Uzak Görme (الإستبعاد)

İstifhâmın sıklıkla kullanıldığı mecâzî anlamlardan biridir. Söz sahibi, bir şeyi maddî veya manevî açıdan uzak kabul ederek bir soru cümlesi kurduğunda söze, sorulan hususun gerçekleşmesini akıldan uzak görme ve şüphede olma anlamı katar. Nitekim Endülüs’e sürgün gönderilen Ahmed Şevkî’nin (1351/1932) أَيْنَ شَرْقُ الْأَرْضِ مِنْ أُنْدَلُسٍ؟ “*Doğu nere Endülüs nere?*” sözü daha çok maddî ve fizikî bir uzak görmeyi anlatırken, kendisinden daha üst statüde bulunan birine؟ أَيْنَ أَنَا مِنْكَ؟ “*Sen nerdesin, ben nerde?*”

⁵⁵⁰ Furkân 25/41. Ayrıca bkz. Enbiyâ 21/36.

⁵⁵¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 332; Zevbe’î, *a.g.e.*, s. 358.

⁵⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 273-274. İbn Âşûr âyetteki istifhâmın yadırgama (inkâr) anlamında olduğunu, ism-i işaretin ise cümleye küçümseme anlamı kattığını belirtmiştir. Bkz. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIX, 32.

⁵⁵³ Şeyh Emîn, *el-Belâgatü’l-‘arabiyye*, I, 93; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 128; Bolelli, *Belâgat*, s. 282.

⁵⁵⁴ Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, s. 121; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 160.

diyen biri de istifhâm üslûbunu, muhatabını manevî açıdan kendisinden uzak gördüğünü belirtmek maksadıyla kullanmıştır. Yine أَنَّى يَكُونُ لِي مَالٌ قَارُونَ “*Karun gibi malım olacak, nerde?*” ifadesinin sahibi, böyle bir mülke sahip olmanın kendisi için uzak bir düş olduğunu istifhâm üslûbuyla anlatmaya çalışmaktadır.⁵⁵⁵

Kur’ân’da bu üslûbun çeşitli vesilelerle kullanıldığı görülür. Örneğin bir çocuk sahibi olacağı müjdesi alan Hz. Zekeriyyâ, kendisi ve eşinin fiziksel açıdan çocuk sahibi olmaya elverişli durumda bulunmamaları sebebiyle bunu ilk etapta akıldan uzak bulmuş ve bu psikolojisini: أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ “*Benim nasıl çocuğum olur ki!*”⁵⁵⁶ şeklinde bir istifhâm üslûbuyla dile getirmiştir. Benzer bir tepki, Hz. İsa’nın doğumuyla ilgili olarak Hz. Meryem tarafından da gösterilmiştir.⁵⁵⁷ İbn Âşûr (1394/1973), Hz. Zekeriyyâ’nın sorusunun şaşırma, Hz. Meryem’in sorusunun ise hem yadırgama hem de şaşırma anlamı taşıdığını belirtmiş olsa da⁵⁵⁸ bu anlamlar aynı zamanda bir şeyi uzak görmenin tezâhürleri olduklarından çok farklı bir yorum olarak düşünülmemelidir. Bu anlamların iç içe olduğunu söylemek de mümkündür.

İkinci bir örnek olarak, kıyamet saatinin şartlarından biri olan Duhân’ın çıkışını gören inkârcıların, azabın kaldırılması durumunda inanacakları iddiasına ilâhî hitâbın cevap olarak zikrettiği: أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ “*Nerede onlarda öğüt almak! Oysa kendilerine gerçeği açıklayan bir elçi gelmişti. Sonra ondan yüz çevirdiler ve: ‘Bu öğretilmiş bir deli!’ dediler*”⁵⁵⁹ âyetini ele almak mümkündür. Buradaki أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى “*Nerde onlarda öğüt almak!*” ifadesi, istifhâm kalıbında olmasına rağmen inanmayan bu kimselerin öğüt almasını uzak görme anlamı taşımaktadır.⁵⁶⁰ Sözün açılımı مِنْ أَيْنَ لَهُمُ الذِّكْرَى veya كَيْفَ يَتَذَكَّرُ بِهَذِهِ الْحَالَةِ şeklindedir. Onlar, bu Duhân’dan daha büyük mucizelerle gönderilen peygamberden yüz çevirdiler, demektir. Hâsılı istifhâm üslûbu, onların, azap kaldırıldığında ibret ve nasihat alıp iman edeceklerine dair sözlerini tutmalarını uzak görme amacına yönelik kullanılmıştır.⁵⁶¹ Bu üslup, ayrıca, bahsi geçen kimselerin, açık delilleri gördükleri hâlde peygambere

⁵⁵⁵ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 98; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 84.

⁵⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/40.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 354.

⁵⁵⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, III, 241, 248.

⁵⁵⁹ Duhân 44/13-14.

⁵⁶⁰ Sekkâki, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 315; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 145; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 422; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 332; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 102; İsferâyînî, *Etval*, II, 246; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 110; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 299-300; Zevbe’î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 359.

⁵⁶¹ Siyâlkûtî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, s. 363; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu’avvel*, I, 299.

inanmama tavırlarını sürdürmelerini yadırgama (inkâr) maksadıyla kullanılmıştır.⁵⁶² Ebû Temmâm'ın (231/846) şu sözünde de istifhâm üslûbu, bir eylemin gerçekleşmesini akıldan uzak görme (istib'âd) maksadıyla kullanılmıştır:

مَنْ لِي بِإِنْسَانٍ إِذَا أَغْضَبْتُهُ وَجَهِلْتُ كَانَ الْحِلْمُ رَدَّ جَوَابِهِ

“Kendisini kızdırdığımda ve câhilce tavırlar sergilediğimde bana yumuşak bir üslupla cevap verecek bir insan var mıdır ki!”⁵⁶³ Şair bu soruyla, esasında, bahsettiği niteliklere sahip birini bulabilmenin çok uzak bir durum olduğunu anlatmaktadır. Bu üslûbun düz bir haber üslûbundan daha belîğ ve etkileyici olduğunda ise şüphe yoktur. Zira istifhâmda, sözün muhatabın ruh dünyasında daha etkili bir iz bırakmasını ve onun söz sahibinin maksadına teslim olmasını sağlayan psikolojik bir yön bulunmaktadır.⁵⁶⁴

i) Ürkütme ve Korkutma (التهويل والتخويف)

Söz sahibi tarafından yüceltilen bir şeyin aynı zamanda korkutucu bir yöne sahip olduğu durumlarda istifhâm üslûbu kullanmak, muhatapları o konuda ürkütme ve korkutma maksadı taşır. Mesela kıyamet sahnelerini anlatan: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا﴾ “Gerçekleşecek olan; (Evet) nedir o gerçekleşecek olan? Gerçekleşecek olanın (kıyametin) ne olduğunu sen nereden bileceksin?”⁵⁶⁵ ve ﴿الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا﴾ “Kapı çalan! Nedir o kapı çalan? O kapı çalanın ne olduğunu bilir misin?”⁵⁶⁶ âyetlerinde istifhâm, kıyamet dehşetiyle korkutma maksadıyla kullanılmıştır.⁵⁶⁷ Bu iki âyet, sıkıntıları sebebiyle kalpleri ürperten kıyamet sahnelerini betimlemektir. Tekrarlar kullanılması, korkutma işleminin şanınin yüceliğine bir delil olarak gösterilmektedir.⁵⁶⁸ İstifhâmın ikinci kez tekrarlanması ise, insanların, bahsedilen bu olayların künhüne vâkıf olma noktasındaki acziyetlerinde mazur olduklarını kinâyeye yoluyla anlatmak içindir. Çünkü böylesi fevkalâde olaylar kolaylıkla kavranamayacağından, anlaşılması ile ilgili sorular sorulması tabiatının bir gereğidir.⁵⁶⁹

Belâgat kaynaklarında ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ﴾ “İsrail oğullarını elim bir azaptan kurtardık, Firavundan!”⁵⁷⁰ âyeti, istifhâmın bu anlamına

⁵⁶² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXV, 291.

⁵⁶³ Atûk, *Fî'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 98; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 124; Hımsî, *Min nahvi'l-mebânî*, s. 305.

⁵⁶⁴ Hımsî, *Min nahvi'l-mebânî*, s. 305.

⁵⁶⁵ Hâkka 69/1-2-3. Ayrıca bkz. Târık 86/2; Hümeze 104/5.

⁵⁶⁶ Kâria 101/1-2-3.

⁵⁶⁷ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 331; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 284-285.

⁵⁶⁸ Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 134; Hımsî, *a.g.e.*, s. 306.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 113; XXX, 510-511.

⁵⁷⁰ Duhân 44/30-31.

ikinci bir örnek olarak zikredilmektedir. Burada geçen مِنْ harf-i cerini İbn Abbâs soru üslubuyla öne geçmiş (mukaddem) haber olarak ﴿مَنْ فِرْعَوْنُ﴾ “Firavun da kim?” şeklinde okumuştur. Bu kıraat dikkate alındığında, Firavun’un kim olduğu herkes tarafından zaten bilindiği için böyle bir soruyu hakîkî anlamlı bir soru olarak değerlendirmek doğru olmayacağından, burada ürkütme (tehvîl) amacı güdüldüğü anlaşılr. Allah Teâlâ, İsrail oğullarının kurtarıldıkları bu azabı şiddetli ve elim olarak nitelemiş, bahsi geçen ifadeyi de ürkütme amacına matuf olarak söze ilâve etmiştir. Dolayısıyla burada şu anlam kastedilmektedir: “Firavunun, şiddetli işkencesiyle nasıl bir zorba kral olduğunu bilir misiniz? Öyle bir işkence yapıyordu ki benzerini ikinci bir kimse asla yapmamıştı. Ne sanıyorsunuz?” Nitekim sözün devamında: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ “Zira o bir zorba idi, aşırı gidenlerdendi” denilerek, onun büyükleme ve haddi aşmada en ileri dereceye ulaştığı belirtilmiştir.⁵⁷¹ İbn Âşûr (1394/1973) bu kıraate değinmemiş fakat ﴿مَنْ فِرْعَوْنُ﴾ ifadesinin azaptan bedel olduğunu belirterek bunu, muhatapları ürpertmek maksadıyla Firavunun yaptıklarına bir dikkat çekme olarak değerlendirmiştir.⁵⁷²

j) Serzenişte Bulunma (العتاب)

Herhangi bir konuda serzenişte bulunmak için istifhâm üslûbunu kullanmak, azarı hafifleştirmeyi ifade eder ve aynı zamanda söz sahibinin muhataba karşı hissettiği sevgi ve şefkat duygularını gösterir. Kur’ân’da bu üslup bazen müminlere bazen de doğrudan Hz. Peygambere yönelik olarak kullanılmaktadır. Mesela ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ “İman edenlerin Allah’ı anma ve O’ndan inen Kur’ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?”⁵⁷³ âyetine dikkat edildiğinde, istifhâmın burada, imanlarından sonra yeterli bir süre geçmiş olmasına rağmen müminlerin imanının “vecel” dereyesinden “huşu” derecesine gelememelerine karşı latif bir itap ifade ettiği görülür.⁵⁷⁴ Bu âyet bisetin dördüncü veya beşinci senesinde Mekke’de inmiştir. İbn Mes’ûd’a kadar uzanan bir senetle nakledildiğine göre âyette itap edilenlerin imanı ile bu âyetin inişi arasında dört yıllık bir zaman vardır.⁵⁷⁵ Bir başka görüşe göre bu âyet, mizahta aşırıya kaçan sahabeye yönelik kullanılmış bir itap

⁵⁷¹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 144; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 421-422; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 102; İsferyânî, *Etval*, II, 246; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 298; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 102.

⁵⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 305.

⁵⁷³ Hadîd 57/16.

⁵⁷⁴ Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 330; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 336; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 281.

⁵⁷⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 330; İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVII, 390.

üslubudur.⁵⁷⁶ Burada istifhâmın yadırgama (inkâr) maksatlı kullanıldığına işaret eden İbn Âşûr (1493/1973), takrîr anlamı vermeyi de mümkün görmektedir.⁵⁷⁷

İstifhâmın serzenişte bulunma anlamına bir başka örnek de peygamberimize, cihada çıkmak istemeyen ve yalan mazeretler uyduran bazı münâfıklara izin verdiği için söylenen: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ “Allah seni affetti/affetsin. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”⁵⁷⁸ âyetidir. Buradaki ﴿لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ “Onlara niçin izin verdin?” ifadesi itabın en latif şekillerinden biridir. Fakat itaptan önce Hz. Peygamberin affedildiği ifade edilerek, kalben rahatlaması sağlanmıştır.⁵⁷⁹ Onlara izin verilmeseydi de onlar savaşa çıkmayacaklardı. Fakat bu onların nifaklarına bir delil teşkil edecekti. Kendilerine izin verilince böyle önemli bir fırsat kaçırılmış oldu. Maksadın istifhâm üslûbuyla dile getirilmesinde, Hz. Peygamberin bu izni onların düzeleceği umuduyla verdiğine dair bir ima da vardır.⁵⁸⁰ Arap edebiyatının önemli isimlerinden Hutay’e (45/665) de vefasızlıklarından yakındığı dostlarına sitemini, istifhâmı itap anlamında kullanarak şu şekilde dile getirmektedir:

أَلَمْ أَكُ جَارِكُمْ وَيَكُونُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ الْمَوَدَّةُ وَالْإِخَاءُ

“Ben sizin komşunuz olmadım mı? Benimle sizin aranızda sevgi ve kardeşlik bağları yok mu?”⁵⁸¹

k) Ayıplama (التبكي)

Ayıplama (tebkî), serzenişte bulunma ve azarlamamanın en üst derecesidir. Bu üslûbun, muhatabın bir şeyi yapmasının veya yapmayı düşünmesinin uygun olmadığı ortamlarda kullanıldığı görülür. İstifhâm pek çok âyette bu maksatla kullanılmıştır. Nitekim Hz. İsa ve annesini ilah edinerek şirk koşan Hristiyanların yaptıkları bu iş ayıplanarak kıyamet günü Hz. İsa’ya hitaben: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ “İnsanlara ‘Beni ve annemi, Allah’tan başka iki ilah bilin’ diye sen mi dedin?”⁵⁸² denilmiştir. Hz. İsa ise onların yaptıkları bu işte kendisinin kesinlikle herhangi bir dahli olmadığını belirtmiştir.⁵⁸³ Soru edatından hemen sonra أَنْتَ denilerek müsnedün ileyhın

⁵⁷⁶ Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 135.

⁵⁷⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XVII, 390.

⁵⁷⁸ Tevbe 9/43.

⁵⁷⁹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 330; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 116.

⁵⁸⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 210.

⁵⁸¹ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 281.

⁵⁸² Mâide 5/116.

⁵⁸³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fihî’l-luğa*, s. 187; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 336; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahât*, s. 112.

getirilmesi, eylemin gerçekleştiği konusunda herhangi bir şüphenin olmadığını, fâilin arandığını göstermektedir. Sorunun Hz. İsa'ya yöneltilmesi ise onların bu yaptıklarını, onun öğretileri çerçevesinde yaptıklarını yalanlamak içindir.⁵⁸⁴

Bu üslûbun çarpıcı bir başka örneği, yaptıkları çirkin işten dolayı kavmini: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ “Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz?”⁵⁸⁵ diyerek ayıplayan Hz. Lût’un sözünde görülmektedir.⁵⁸⁶ İbn Âşûr (1394/1973) bunu istifhâmın inkârî-tevbîhî kullanımı olarak görmüş olsa da⁵⁸⁷ esasında birbirinden çok uzak yorumlar olarak görülmemelidir. Daha önce hiçbir millet tarafından böyle çirkin bir işin yapılmadığının özellikle belirtilmiş olması, ayıplama ve kınama anlamını güçlendirmektedir. Sözün devamında ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ “Çünkü siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz”⁵⁸⁸ denilerek tekitli bir üslupla bu ayıplama daha da güçlendirilmiştir. ﴿مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ “Kadınları bırakıp da” denmesi, yaptıkları işin çirkinliğini artıran bir başka boyut olup onlara açık bir mazeret kapısı bırakmamaktadır. ﴿بَلْ﴾ kelimesi kullanılarak, ayıplama aşamasından küçümseme, yerme ve içinde bulundukları kötü duruma dikkat çekme aşamasına geçilmiştir. Lût kavminin aşırılığını belirten ﴿أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ “Siz haddi aşan bir toplumsunuz” ifadesinin isim cümlesi formatında getirilmesi ise, bu hasletlerinin geçici değil, ruhlarında yerleşik bir karakter olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁹

I) Yolun Yanlışlığına Dikkat Çekme (التنبيه على الضلال)

İstifhâm, muhatabın doğru yolu terk ettiğinin düşünüldüğü bağlamlarda, onun gittiği yolun yanlışlığına tenbihte bulunma işlevi görür. Çağdaş belâgatçılardan Hâşimî bunu hataya, bâtıla ve yanlış yola gitmeye karşı tenbih olarak üç kısımda incelemiş olsa da⁵⁹⁰ böyle bir ayırımın kanaatimize göre pratik bir faydası yoktur. Bu üslup, muhatabı gittiği yolun yanlışlığı konusunda uyarma amacı gütmekte ve maksadı tekitli bir şekilde ifade etme imkânı sunmaktadır. Şöyle ki, gerçek anlamda yolunu kaybeden birine soru üslûbuyla يَا هَذَا إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُ قَدْ ضَلَلْتَ فَارْجِعْ “Arkadaşım! Nereye gidiyorsun öyle?

⁵⁸⁴ İbn Âşûr, a.g.e., VII, 113.

⁵⁸⁵ Araf 7/80. Ayrıca bkz. Neml 27/54-55.

⁵⁸⁶ Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 155.

⁵⁸⁷ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, VIII, 230.

⁵⁸⁸ Araf 7/81.

⁵⁸⁹ İbn Âşûr, a.g.e., VIII, 230-232.

⁵⁹⁰ Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğ, s. 84.

Yanlış yola girdin, dön geri” denilir. Buradan istifhâmın tenbih anlamının yadırgama ve olumsuzluk (nefy) anlamını da bünyesinde barındıran çok yönlü bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹¹ Böyle bir atmosferde düz haber cümlesi veya doğrudan emir sıygası kullanmanın muhatabın ruh dünyasında uyandıracığı tesir, soru cümlesinin uyandırdığı derin tesirin yanında oldukça zayıf kalacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm de muhataplarına manevî anlamda doğru yolu göstermek için zaman zaman bu üslûba müracaat etmektedir. Sözelimi ﴿وَمَا هُوَ يَقُولُ شَيْطَانِ الرَّجِيمِ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ “O, lanetlenmiş şeytanın sözü de değildir. Hâl böyle iken nereye gidiyorsunuz? O, herkes için bir öğüttür”⁵⁹² âyetinde istifhâm bu maksatla kullanılmıştır. Kur’ân’ın şanının anlatıldığı bu âyetlerde geçen ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ “Nereye gidiyorsunuz?” ifadesi “Dikkat edin, hakikati arayın. Yanlış yoldasınız, hemen dönün” anlamındadır. Burada muhataplara reel anlamda gidiş yönleri sorulmamakta, aksine inkârcıların, doğru yolu terk etmeleri sebebiyle dikkatleri çekilmektedir.⁵⁹³ Dilde yaygın bir biçimde rastlanan bu tabiri oldukça orijinal bulan İbn Âşûr (1394/1973), ilk defa Kur’ân tarafından kullanılmış olabileceği ihtimaline temas eder.⁵⁹⁴

Bıldırcın eti ve kudret helvasına rağmen başka gıdalar isteyen İsrailoğullarına Hz. Musa’nın yönelttiği: ﴿أَتَسْتَبِدُّونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ “Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz?”⁵⁹⁵ sorusu da aynı şekilde gidilen yolun yanlışlığını göstermek maksadıyla sorulmuş bir sorudur.⁵⁹⁶ Burada herhangi engelleme çabasına girilmeksizin veya yaptıklarının yanlışlığı konusunda onları ikna edecek delil sunmaksızın doğrudan istifhâm üslûbunun kullanılması, şiddetli bir kınama anlamını da bünyesinde barındırmaktadır.⁵⁹⁷

⁵⁹¹ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 102-103.

⁵⁹² Tekvir 81/25-26-27.

⁵⁹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 315; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 140; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 417-418; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 101; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 331; İsfârâyînî, *Etval*, II, 243; Kalkîle, *el-Belâğattü’l-istilâhiyye*, s. 172; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 84; Meydânî, *el-Belâğattü’l-‘arabiyye*, I, 290; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 207. Melzûmun ismi lâzım hakkında kullanıldığından burada mecâz-ı mürsel alâkası lüzûmiyettir. Bir şey hakkında soru sormak muhatabın dikkatini çekme ve zihnini o şeye yönlendirmeyi gerektirir. Bu da onun yoldan çıkma hususunda dikkatli davranması sonucunu doğurur. Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, III, 69 (1 no.lu dipnot). Zerkeşî ise bu örneği *iyâs* başlığı altında incelemiştir. Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 126.

⁵⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 164. Müellif burada istifhâmın, inkârcıların Kur’ân’da kusur bulma noktasında âciz bırakma (ta’cîz) anlamı taşıma ihtimalinden de bahsetmektedir. Buna göre mana “Deliller sağlam bir şekilde ortaya konduğu için, Kur’ân’ın mecnun ya da kâhîn sözü olduğunu iddia eden yolunuzun önu aşılamayacak şekilde tıkanmıştır. Daha ne uğraşıyorsunuz?” şeklinde olur. İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 164-165.

⁵⁹⁵ Bakara 2/61.

⁵⁹⁶ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 84.

⁵⁹⁷ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 523.

Belâgat kaynakları konuyla ilgili başka örnek âyetlere de yer vermişlerdir. Mesela Celâlüddîn es-Suyûtî (911/1505) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ “*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?*” ve ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ “*Görmedin mi, Allah, gökten yağmur indirdi de, yeryüzü yeşeriyor*”⁵⁹⁸ âyetlerini zikretmiş ve burada gölgeye ve yağmura dikkatle bakmanın tenbihlendiğini belirtmiştir. Yani, “Bak! Görmüyor musun ey insan! Rabbin gölgeyi tan yerinin ağarmasından güneşin doğuşuna kadar nasıl uzatıyor? Gökyüzünden yağmuru indirip yeryüzünü nasıl yeşertiyor” denmektedir.⁵⁹⁹ Yukarıda bahsedilen örneklerde tenbihin yanlış gidilen bir yola işaret ettiği belirtilmişti. İnsanların kâinata ibretle bakmamaları da yanlış bir yol olarak kabul edilirse, bahsi geçen âyetleri istifhâmın yolun yanlışlığına dikkat etme (tenbîh ale’ d-dalâl) anlamına örnek göstermekte sakınca yoktur.

m) Bir İşin Yavaşlığını Bildirme (الإستبطاء)

İstifhâm bazen, muhatabın bir işi yapma hususunda ağır davrandığını bildirmek maksadıyla kullanılır. Birinin, arkadaşına “كَمْ دَعَوْتُكَ” “*Seni kaç kez davet ettim!*” demesi gibi. Söz sahibi burada muhatabını kaç defa davet ettiğinden çok, onun icâbette yavaş davrandığını ve kendisinden bekleneni yapmakta geç kaldığını ifade etmiş olmakta; buna sitemin yanı sıra onu davete en kısa zamanda icabet etmeye teşvik etmektedir.⁶⁰⁰ Konuşma dilinde sıkça rastlanan bu üslûba Kur’ân-ı Kerîm de yer vermektedir. Nitekim ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ “*Ey müminler!) Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki, nihayet peygamber ve beraberindeki inananlar: ‘Allah’ın yardımı ne zaman!’ dediler. Bilesiniz ki Allah’ın yardımı yakındır*”⁶⁰¹ âyetindeki ﴿مَتَى نَصُرُ اللَّهُ﴾ “*Allah’ın yardımı ne zaman!*” sözüyle dönemin peygamberi ve ona inanan müminler, istifhâm yoluyla,

⁵⁹⁸ Furkân 25/45 ve Hacc 22/63.

⁵⁹⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 331; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 115; Akkâvî, *a.g.e.*, s. 133-134.

⁶⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 314; Kazvîni, *el-İzâh*, s. 140; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 417; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 100; İsfârâyînî, *Etval*, II, 242; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 97. Sübkî, كَمْ أَذْغَوْكَ şeklinde muzâî fiil kullanmanın daha güzel olacağını belirtir. Zira muzâî kullanım, muhatabın davete icabet etmekte yavaş davrandığını ve bu talebin hâlâ devam ettiğini daha net bir şekilde ifade ederken mâzî fiil ise, söz sahibinin davet amacının bittiğini ve icâbet etmediği için muhatabı azarlayışını ima etmektedir. Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 451.

⁶⁰¹ Bakara 2/214.

Allah'ın yardımının geciktiğini, maruz kaldıkları sıkıntılar sebebiyle takatlerinin tükendiğini ve artık dayanacak güçlerinin kalmadığını anlatmışlardır.⁶⁰²

Bu üslup, çekilen sıkıntının son haddine ulaştığını göstermektedir. Sabır ve sebat yönünden insanların en üstünü olan peygamberlerin bile bu soruyu soracak hale gelmesi, çektikleri sıkıntının boyutunu açıkça göstermektedir. Şiddet dönemleri zaman olarak kısa olsa bile, ona müptela olmuş olanların gözünde çok uzun görüneceğinden, yardımın geç kaldığı hissini doğurması tabiidir. Nitekim Yüce Allah sözün devamında yardımın yakın olduğunu bildirerek onları müjdelemiştir. Bir başka açıdan bakılınca âyetin peygamberimizin ve müminleri, sıkıntılara sabır göstermeleri hususunda yüreklendirmeyi amaçladığı görülmektedir.⁶⁰³ Bir şiirde de şöyle denmiştir:

حَتَّى مَتَى أَنْتَ فِي لَهْوٍ وَفِي لَعِبٍ وَالْمَوْتُ نَحْوَكَ يَجْرِي فَاتِيحًا فَاهُ

“Ölüm sana doğru ağzını açmış koşarken daha ne zamana kadar eğlence ve oyuna dalmaya devam edeceksin?”⁶⁰⁴ Şair, muhatabın oyun-eğlenceyi bırakıp hayatın gerçek yüzünü görme ve gereğince amel etme konusunda geç kalma tavrını, düz bir anlatıma göre daha dikkat çekici ve etkileyici olan bir üslupla anlatmayı tercih etmiştir.

n) Nefy/Olumsuzluk (النفي)

İstifhâm üslûbu bazen de nefy (olumsuzluk) anlamı taşır. Sözün istifhâmı ile inşâ edilmesi, aynı ifadeyi doğrudan nefy cümlesi kurarak anlatmaktan daha belîğ ve etkili bir yöntemdir. Sözelimi ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ “İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?”⁶⁰⁵ hitâbında, cevabı beklenen bir soru sorulmamakta, rabbine bağlılık gösteren müminin mükâfatının, nimetlere ve Allah'ın rahmetine kavuşmak olacağı ifade edilmektedir.⁶⁰⁶ Bu anlamda âyetin açılımı “İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey değildir” şeklinde bir nefiy cümlesidir. İstisnâ edatı kullanılmış olması, istifhâmın nefiy maksadıyla kullanıldığını açıkça göstermekte ve iyiliğin karşılığının ancak iyilik olduğu hasr üslûbuyla bildirilmektedir. Hasr üslûbu aynı zamanda muhâkeme ve bunun sonucu olarak mükâfat alımının hem gerçek hem de hikmet ve adâletin bir gereği olduğunu

⁶⁰² Kazvînî, *a.g.e.*, s. 140; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 417; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 332; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 292; Zevbe'î, *‘İlmü'l-me'ânî*, s. 359. Müsebbebin ismi zikredilip sebep kastedildiğinden burada mecâz-ı mürsel alâkası sebebiyettir. Hafâcî, *Şerhu'l-İzâh*, III, 68 (2 no.lu dipnot).

⁶⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 292; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, I, 137.

⁶⁰⁴ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 110; Atûk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 97; Zevbe'î, *‘İlmü'l-me'ânî*, s. 359; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 124.

⁶⁰⁵ Rahmân 55/60. Ayrıca bkz. Rûm 30/29.

⁶⁰⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, s. 83; Zevbe'î, *a.g.e.*, s. 356; Akkâvî, *a.g.e.*, s. 136.

ortaya koymaktadır.⁶⁰⁷ Burada maksat istifhâm üslûbuyla daha etkili bir şekilde anlatılmış ve düz nefiy ifadesinde bulunmayan coşkunkluk satır aralarına yansıtılmıştır. Bu yönüyle âyetin muhatapları iyiliğe teşvik eden bir boyutu da bulunmaktadır.

Klasik ve modern belâgat kaynakları başka âyetler de zikretmektedir. Mesela İbn Fâris (395/1004), ﴿أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ “Ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?” ve ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ “İzni olmadan, onun katında kim şefaât edebilir?”⁶⁰⁸ âyetlerinde de istifhâmın nefiy anlamı taşıdığını belirtmektedir. Birincisinde, ateşte olan kimseyi Hz. Peygamberin dahi kurtaramayacağı, ikincisinde ise Allah’ın izni olmadan kimsenin şefaât edemeyeceği gerçeği istifhâmıla anlatılmıştır.⁶⁰⁹ Tâhir b. Âşûr (1394/1973) birinci âyetin yadırgama, ikincisinin ise nefiyle beraber yadırgama anlamı taşıdığını belirtmiş, istisna edatını ikinci âyetteki nefye delil olarak zikretmiştir.⁶¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ “...daha zâlim kim olabilir?” kalıbıyla gelen yaklaşık on beş âyetteki istifhâmılar da gerçek birer soru olmayıp nefy anlamındadır.⁶¹¹ Buhturî (284/897) de bir şiirinde şöyle demiştir:

هَلْ الدُّهُرُ إِلَّا غَمْرَةٌ وَأَنْجِلَاؤُهَا وَشَيْكَاً وَإِلَّا ضِيقَةٌ وَأَنْفِرَاؤُهَا

“Dünya bir sıkıntı ve o sıkıntının süratle ortadan kalkmasından başka bir şey midir? Ve yine o, darlığın ardından rahatlığın meydana gelmesinden başka bir şey midir?”⁶¹² Şair burada gerçek bir soru sormamakta ve dünyanın sürekli birbirini takip eden bir keder ve sevinç yumağından başka bir şey olmadığını, insanların kimi zaman kederlenip kimi zamanda mutluluklar yaşayarak hayatını sürdüğünü anlatmaktadır.

İstifhâmıla elde edilen nefy anlamı ile bir haber cümlesi olarak kurulan düz nefiy cümlesi arasında fark vardır. Belâgat araştırmacıları, her şeyden önce, istifhâm üslûbundaki nefyin, düz haber cümlesine nazaran daha güçlü bir anlatım tarzı olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü düz nefiy, yalnızca söz sahibinin bir gerçeği ifade etmesine imkân tanımaktadır. Buna karşın istifhâm üslûbu, söz sahibinin, konuyla çok güçlü bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca istifhâm, şaşırma, alay etme ve temennî gibi ikincil anlamlar da taşıdığından daha güçlü bir anlatım özelliğine sahiptir. Düz nefiy

⁶⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 271.

⁶⁰⁸ Zümer 39/19 ve Bakara 2/255.

⁶⁰⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 188; Atîk, *a.g.e.*, s. 92; Zevbe'î, *a.g.e.*, s. 356.

⁶¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, III, 21; XXIII, 369.

⁶¹¹ Bakarî, *Esâlibü'n-nefy fi'l-Kur'ân*, s. 297. Örneğin bkz. Secde 32/22; Saff 61/7 vd.

⁶¹² Buhturî, *Ebû Ubâde el-Velîd, Dîvân*, (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 2000, I, 272; Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 93; Bolelli, *Belâgat*, s. 275-276.

üslûbu ise nefyden başka bir anlam taşımamaktadır. Bir başka farklılık ise şudur: İstifhâmla elde edilen nefiy, diğerinin aksine muhatabı ilgili eyleme teşvik gayesi gütmektedir.⁶¹³

o) Muhatabı Susturma (الإلزام والإبطال)

Belâgat kaynakları, görebildiğimiz kadarıyla istifhâmın böyle bir fonksiyonuna işaret etmemiştir. Fakat tefsirlerde, bu üslûbun varlığına dikkat çeken bazı açıklamalara rastlanmaktadır. İlzâm, sözün muhtevâsını kabule mecbur etmek sûretiyle muhatabı susturmaktır. Kur’ân’da, inanmayanlar veya Ehl-i Kitap’la ilgili söylemlerde, bağlamına göre bu üslûba yer verildiği görülmektedir. Mesela şu âyet, Allah’ın oğulları ve sevgili kulları oldukları gerekçesiyle onun katında diğer insanlardan daha üstün ve özel bir konuma sahip olduklarını iddia eden Yahudi ve Hristiyanlara susturucu bir cevap olarak nâzil olmuştur: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ “(Onları susturmak için) de ki: Öyleyse günahlarınızdan dolayı size niçin azap ediyor?”⁶¹⁴ âyetinde istifhâm muhatapları ilzâm anlamı taşımakta olup “İddia ettiğiniz şey doğru olsaydı, muhtelif sıkıntılarla karşılaşmazdınız, anlamı kastedilmiştir.”⁶¹⁵

Sözün öncesinde onların iddiaları ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ “Biz Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz” şeklinde aktarılmıştır. Nadir rastlansa bile, babanın, oğlunu sevmeme ihtimali de bulunabileceğinden Ehl-i Kitap ﴿وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ “Sevgilileriyiz” diyerek, babaları tarafından sevilen evlatlar olduklarını ima etmişlerdir. İlâhî irâde ise Hz. Peygamberden, yukarıdaki soruyu sorarak onların bu düşüncesini çürütmesini ve onları ilzâm etmesini istemiştir. Şöyle ki, Yahudi ve Hristiyanlar, günahları sebebiyle kendilerine dokunacak azabın çok az olduğunu veya olacağını savunuyorlardı. Gerçekten Allah’ın sevgili kulu olsalardı, onlara hiçbir şekilde azap edilmemesi gerekirdi. Çünkü sevenin sevdiğine ve babanın evladına azap etmesi normal şartlar altında kabul edilebilir bir şey değildir.⁶¹⁶ Dolayısıyla buradaki istifhâm, bilgi almak maksadıyla değil, muhatapların iddiasını çürüterek onları ilzâm etmek maksadıyla sorulmuş bir sorudur. Bazı müfessirler de ﴿قُلْ﴾ “(Onları susturmak için) de ki: Allah’ı bırakıp sizin için fayda ve zarara gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz?”⁶¹⁷ âyetini

⁶¹³ Bakarî, *Esâlîbü’n-nefy fi’l-Kur’ân*, s. 298-308.

⁶¹⁴ Mâide, 5/18.

⁶¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, IV, 435.

⁶¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, VI, 156.

⁶¹⁷ Mâide 5/76.

örnek göstermişler ve Hz. Peygambere, söylemini Hristiyanları ilzâm edencesine tebliğ etmesinin emredildiğini belirtmişlerdir.⁶¹⁸ Bazı müfessirler ise bu âyetteki istifhâmın kınama (tevbîh) bildirdiği kanaatindedir.⁶¹⁹

p) Teşvik (التشويق/التحريض/الترغيب)

Söz sahibi, muhatabını herhangi bir işi yapmaya veya terk etmeye yumuşak bir üslupla teşvik etmek için bazen istifhâmdan yararlanır. Mesela Türkçede “*Seni mutlu edecek bir müjde vereyim mi?*” diye soru soran biri, esasında muhatabını kendisini dinlemeye teşvik etmiş olmaktadır. Yine evinin önünden geçmekte olan birine “*Efendi! Bize uğramaz mısınız?*” diyen bir hane sahibi: “*Teklife hacet mi var? Teşrif etmeli değil misiniz?*” anlamlarını kastederek muhatabını biraz da tevbîhle karışık evine misafir olmaya teşvik etmektedir.⁶²⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah müminleri: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ﴾ “Verdikleri sözü bozan, peygamberi (yurdundan) çıkarmaya kalkışanlara karşı savaşmayacak mısınız ki aslında savaşı ilk başlatanlar da onlar olmuştu. Ne o, yoksa onlardan korkuyor musunuz?”⁶²¹ sorusuyla, müşriklerle savaşa teşvik etmiştir.⁶²² Buradaki ﴿أَلَا﴾ harfi, bir bütün olarak değerlendirilirse tahdîd için kullanılır ve muhataptan yumuşak bir üslupla bir şeyi istemeyi ifade eder. İbn Âşûr’un (1394/1973) naklettiğine göre bazı müfessirler bu kelimenin, soru hemzesi ve olumsuzluk lâ’sı olmak üzere iki parçadan meydana geldiğini belirtmişler ve bu nedenle âyete yadırgama (inkâr) veya onaylatma (takrîr) anlamı vermişlerdir. Bir başka açıdan bakılınca âyetin savaş konusunda gevşek davranmaktan sakındırma maksadı gözettiği de söylenmektedir.⁶²³

Bazı belâgat kaynaklarında zikredildiğine göre: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ “Ey iman edenler! Sizi acı bir azaptan kurtaracak ticareti size göstereyim mi?”⁶²⁴ âyetinde de istifhâm, muhatapları teşvik için kullanılmıştır.⁶²⁵ Sözün devamında Allah ve Resulüne iman ile mal ve canla Allah yolunda mücadele

⁶¹⁸ Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-kadîr: el-Câmi‘ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1403/1983, II, 93; Ebussuûd, *İrşâdu’l-‘akli’s-selîm*, II, 103.

⁶¹⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, VI, 288.

⁶²⁰ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmânî*, s. 84.

⁶²¹ Tevbe 9/13.

⁶²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 244; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 332; Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘arabbiyye*, s. 296.

⁶²³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 132.

⁶²⁴ Saff 61/10. Benzer bir örnek için bkz. Bakara 2/245.

⁶²⁵ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 83.

etmek gibi hususlarda devamlılık göstemenin kârlı bir ticaret olduğu vurgulanarak, müminlerde bu amellere karşı daha fazla istek uyandırmak istenmiştir.⁶²⁶ İblis'in Hz. Âdem'i kandırmak ve yaklaşmaması emredilen yasak ağacın meyvesinden yemesini sağlamak maksadıyla söylediği ﴿يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ “Şşştt Âdem! (İster misin) sana ebedîlik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim?”⁶²⁷ sözünde ise istifhâm, kötü bir eyleme teşvik maksadıyla kullanılmıştır.⁶²⁸ İbn Âşûr (1394/1973) bu iki âyetin teşvik bildiren boyutlarına da işaret etmekle beraber, kibar bir şekilde teklifte bulunma anlamına gelen *arz* başlığı çerçevesinde değerlendirilmesinin daha uygun olacağını belirtmiştir.⁶²⁹

q) Eşitlik (التسوية)

İstifhâma eşitlik, yani iki durumdan herhangi birinin seçilmesinin söz sahibi açısından fark etmemesi anlamı kazandırma işlemi, soru hemzesi getirilerek elde edilir. Bu durumda soru edatının çoğunlukla سَوَاءٌ “...eşittir”, لَيْتَ شِعْرِي “Ne acayip! Ne kadar da garip!”, مَا أَذْرِي “Bilmiyorum”, مَا أَبَالِي “Umursamıyorum” ve türevlerinden sonra geldiği görülür.⁶³⁰ Örneğin: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “Gerçek şu ki, kâfir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir, iman etmezler”⁶³¹ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁶³² Bu ifadenin “inkâr edenleri uyarmanla uyarmaman eşittir” anlamı taşıdığını belirten Zemahşerî (538/1143) أ ve أَمْ harfinden oluşan istifhâmın asıl anlamı dışına çıkışını Sîbeveyhi'den (180/796) yaptığı alıntılarla destekleyerek açıklamaktadır.⁶³³

Bu üslup, inkârcıların Allah'ın âyetlerinden yüz çevirmenin doruk noktasına ulaştıkları ve iman ümidinin kalmadığı bir atmosferi betimlemektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) belirttiğine göre, سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ إِنْذَارُكَ وَعَدَمُ إِنْذَارِكَ şeklinde düz bir kullanım tercih edilseydi, onların asla inanmayacakları gerçeğinin geçmişten bu yana devam etmekte olan bir hâdise olduğu zannı uyanmış olurdu. Fakat Kur'ân istifhâm üslûbunu tercih etmekle, sözün söylendiği andaki bir durumdan bahsetmiş olmaktadır. Böylelikle cümleye, geçmişte bahsi geçen kimselerin inanacaklarına dair bir beklentinin

⁶²⁶ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 331; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 129.

⁶²⁷ Tâhâ 20/120.

⁶²⁸ Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'arabiyye*, s. 103.

⁶²⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXVIII, 193; XVI, 325.

⁶³⁰ İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğa*, I, 11.

⁶³¹ Bakara 2/6. Ayrıca bkz. Şuara 26/136 vd.

⁶³² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 187; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 331; Zevbe'î, *İlmü'l-me'ânî*, s. 361.

⁶³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 56.

bulunduğu, bunun için çok çabalandığı, fakat artık inkârcılıkta direnen bu insanlardan ümidin kesildiği anlamı katılmıştır.⁶³⁴ Sözün devamında bu kimselerin kalplerinin Allah tarafından mühürlendiğinin belirtilmesi de kuşkusuz bunu desteklemektedir.

Yukarıda zikredilen yapılar içerisinde istifhâmın eşitlik anlamı çerçevesinde en çok kullanılan kalıp kuşkusuz سَوَاءٌ "...eşittir" kelimesidir. Klasik veya modern belâgat kaynaklarında لَيْتَ شِعْرِي “Ne acayip! Ne kadar da garip!” yapısıyla ilgili bir örneğe rastlayamadık. Diğer iki kalıba ise âyet ve şiirden az da olsa bazı örnekler verilebilir. Mesela ﴿وَإِنْ أَدْرَى أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدُ مَا تُوعَدُونَ﴾ “Artık size vaat edilen şey yakın mı uzak mı, bilmiyorum”⁶³⁵ âyetinde istifhâm eşitlik anlamı taşımaktadır.⁶³⁶ Mütenebbî (354/965) de şu beyitte istifhâmı bu anlamda kullanmıştır:

وَلَسْتُ أَبَالِي بَعْدَ إِذْ رَأَيْتُ الْعُلَى
أَكَانَ تُرَائًا مَا تَنَاولْتُ أَمْ كَسْبًا

“İdrâk ettikten sonra ben yüceleri; umursamıyorum, edindiklerim miras mı yoksa alın teri mi?” (Tavîl)⁶³⁷

r) Bilgi Verme (الإخبار)

Bazı belâgatçıların belirttiğine göre istifhâm bildirim üsluplarından biri olarak da kullanılır. Bu hâliyle dolaylı bir bilgi verme metodudur. Mesela münâfıkların Allah ve Resûlünün hakemliğine başvurma konusundaki tavırlarını anlatan şu âyete dikkat edelim: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا قَرِيبٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ “Onlar, aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve peygambere çağrıldıklarında, bakarsın ki içlerinden bir kısmı yüz çevirip dönerler. Ama eğer (Allah ve Resûlünün hükmettiği) hak kendi lehlerine ise, ona boyun eğip gelirler. Kalplerinde bir hastalık mı var; yoksa şüphe içinde midirler yahut Allah ve Resûlünün kendilerine zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar? Hayır, asıl zâlimler kendileridir!”⁶³⁸ Burada geçen ﴿أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا﴾ “Kalplerinde bir hastalık mı var; yoksa şüphe içinde midirler?” şeklindeki soru ifadesi bu kimselerin, biri ﴿فَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ kalplerinde nifak

⁶³⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, II, 46; Yahyâ Ahmed, ‘İlmü’l-me‘ânî fi’t-Tefsîri’l-kebîr, s. 279-280.

⁶³⁵ Enbiyâ 21/109.

⁶³⁶ Zevbe‘î, ‘İlmü’l-me‘ânî, s. 361; Bolelli, *Belâgat*, s. 278.

⁶³⁷ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 102; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 130.

⁶³⁸ Nur 24/48-50.

bulunanlar ve diğeri ﴿ارْتَابُوا﴾ şüphe bulunanlar olmak üzere iki gruptan oluştukları bilgisini vermektedir.⁶³⁹

Burada istifhâm üslûbu, alternatiflerden birinin seçimi amacını gütmemektedir. Asıl maksat, bahsi geçen kimselerin karakter özelliklerini saymaktır. Yani “eğer biri bu kimselerin vasıflarını sorarsa, işte budur” denmektedir. İstifhâmın âyette üç kez tekrarlanması mecâz-ı mürsel yoluyla tenbihte bulunmak içindir. Birinci gruptan bahseden ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ifadesinde isim cümlesinin kullanılmış olması, kalplerindeki hastalığın sâbit ve orada kökleşmiş olduğuna işaret etme amacı taşımaktadır. İkinci grubun ise ﴿أَمْ ارْتَابُوا﴾ şeklinde fiil cümlesi ile tasvir edilmesi ise, imanları henüz kökleşmeden başlayan bu kimselerinin şüphelerinin sürekli yenilenip tekrarlandığını göstermektedir. Netice itibarıyla bu âyet gerçek bir soru sormamakta ve bahsi geçen insanları iki grupta incelemektedir: Birincisi, iman etmeyen fakat inkârlarını gizleyip mümin görünenler; ikincisi ise zayıf bir şekilde iman eden, fakat sonra inkâr edip yüz çevirenlerdir.⁶⁴⁰

Başka bir vesileyle daha önce değinildiği üzere ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”⁶⁴¹ âyetinde istifhâmın فَذُ أَتَى takdîrinde olduğu söylenmiştir.⁶⁴² Bu durumda ise bilgi verme işlevi kazandığı açıktır. Fadl Abbâs (1432/2011) da ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ “Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?”⁶⁴³ âyetinin esasında, “Göğsünü açıp genişlettik” şeklinde bir haber anlamı taşıdığını belirtmiştir. Kuşkusuz bir haber cümlesinin inşâ kisvesiyle anlatılması da sözü muhataba daha etkili bir şekilde anlatma amacı gütmektedir.⁶⁴⁴ Ebû Ubeyde (209/824) ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ “Onları uyarasan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar”⁶⁴⁵ âyetinde istifhâmın ihbâr anlamında olduğunu söylemiş olsa da bu yorum belâgatçılar nezdinde pek kabul görmemiştir.⁶⁴⁶

⁶³⁹ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 301.

⁶⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XVIII, 271.

⁶⁴¹ İnsan 76/1.

⁶⁴² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 189; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 333; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 302; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 110.

⁶⁴³ İnşirâh 94/1.

⁶⁴⁴ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 210.

⁶⁴⁵ Yâsîn 36/10.

⁶⁴⁶ Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 123-124.

s) Kolay ve Basit Bulma (التسهيل والتخفيف)

Söz sahibi bir işin gerçekleştirmenin kendisi veya muhatabı açısından kolay ve basit oluşunu anlatmak için bazen istifhâm üslûbundan yararlanır. Bu durumda sözel bir karîne veya hâl karînelerinden biri bulunur. Mesela, dağa tırmanma alışkanlığı olan bir gence “*Sen bu dağa çıkabiliyor musun?*” diye sorulduğunda onun verdiği “*Bunun yüksekliği ne ki?*” şeklindeki cevap, onun dağa tırmanmayı kolay ve hafif gördüğünü göstermektedir.⁶⁴⁷ Belâgat kaynaklarında Kur’ânî bir örnek olarak وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا “Allah’a ve ahiret gününe iman edip de Allah’ın kendilerine verdiği (O’nun yolunda) harcasalardı ne olurdu sanki! Allah onların durumunu hakkıyla bilmektedir”⁶⁴⁸ âyeti zikredilmiştir. Burada iman ve infâkta bulunmanın esasında çok kolay ve nefislere ağır gelmeyecek bir iş olduğu istifhâm üslubuyla anlatılmaktadır. Zira iman etmenin insanlara zararlı bir yönü olmadığı gibi, asıl zarar da inkârcılıktır. Buradaki kolaylık anlamının, peygamberlerin gösterdiği mucizelere rağmen insanların Allah’a ve âhiret gününe inanmamalarını yadırgama/inkâr anlamıyla iç içe olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁴⁹

Habenneke el-Meydânî ikinci bir örnek olarak, müminlerin dilinden aktarılan ﴿قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ﴾ “De ki: Siz bizim için ancak iki iyilikten birini mi beklemektesiniz?”⁶⁵⁰ sözünü zikretmiştir ki ona göre bu cümledeki istifhâm da, sözün muhtevâsında anlatılanın söz sahibi açısından kolay bir durum olduğunu anlatmaktadır. Burada bahsedilen iki iyilikten ilki şehitliktir ki müminler için kolay bir hadisedir. İkincisi zaferdir, o da memnun olacakları bir durumdur.⁶⁵¹ İbn Âşûr (1394/1973) ise, istisna edatını karînesi sebebiyle istifhâmın burada nefiy anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre cümle bir bütün olarak muhatapları kınamakta (tevbîh) ve onların müminler hakkındaki ölüm beklentilerinin ve onların zafer kazanmaları ihtimalini dikkate almamalarının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Yani savaşta ölmeleri de zafer kazanmaları da onlar için güzelliştir, denmektedir.⁶⁵²

⁶⁴⁷ Meydânî, a.g.e., I, 285.

⁶⁴⁸ Nisa 4/39.

⁶⁴⁹ Suyûtî, Mu‘teraku’l-akrân, I, 331; Matlûb, Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye, s. 113.

⁶⁵⁰ Tevbe 9/52.

⁶⁵¹ Meydânî, el-Belâğatü’l-‘arabiyye, I, 285.

⁶⁵² İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, X, 224.

t) Ünsiyet (الإيناس)

Söz sahibi bazen, sorduğu soruların cevabını bildiği halde, ünsiyet peyda etmek (înâs) maksadıyla muhatabına sorular yöneltir. Mesela çocuklarla konuşurken, bilindiği hâlde onlara anne-babasının adının veya şakayla cinsiyetinin sorulduğu sorular, çocukla iletişim kurmak ve samimiyet geliştirmek maksadıyla sorulmaktadır. Allah ve Hz. Musa arasında geçen şu diyalog da ünsiyetin bir başka açıdan örneği olarak gösterilmektedir: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ “Şu sağ elindeki nedir, Musa? O, benim asamdır, dedi, ona dayanırım, onunla davarlarıma yaprak silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.”⁶⁵³ Burada soru ünsiyet kastıyla sorulmuştur.⁶⁵⁴ Ebussuûd (982/1574), istifhâmın az sonra olacak harikulâde olaylara dikkat çekme maksadı taşıdığını; kıssanın başından itibaren Hz. Musa’ya hitap ediliyor olmasına rağmen burada nidânın tekrar edilmesinin de ünsiyeti artırma amacına matuf olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁵ Daha kısa cevap verebilecekken Hz. Musa’nın da sözü uzatması, bu ünsiyetin onun açısından bir yansıması olarak görülebilir.

Ünsiyet maksatlı sorular, özellikle asttan üste yönelik diyaloglarda, muhatabın huzurunda daha fazla bulunmak ve onunla aynı ortamı daha fazla paylaşmak için kullanılmaktadır. Nitekim bazı hadislerde, sohbet ve muhabbet makâmında, muhatapla bir arada olmaktan duyulan memnuniyeti izhâr maksadıyla sözün soru sorarak uzatıldığı bu tür kullanımlara rastlanmaktadır. Mesela peygamberimiz, cennet bekçisiyle yaşadığı bir diyalogu şu şekilde anlatmaktadır: آتَى بَابَ الْجَنَّةِ فَأَسْتَفْتِحُ فَيَقُولُ الْخَازِنُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَأَقُولُ: مُحَمَّدٌ فَيَقُولُ: بِكَ أُمِرْتُ أَنْ لَا أَفْتَحَ لِأَحَدٍ قَبْلَكَ “Cennetin kapısına geliyorum, kapıyı açmak istiyorum. Cennet bekçisi Sen kimsin? diyor. Muhammed, diyorum. O da, senden önce bu kapıyı hiç kimseye açmamakla emrolundum, diyerek mukâbelede bulunuyor.”⁶⁵⁶ Münâvî (1031/1622), cennet bekçisi Rıdvân’ın Hz. Peygamberi daha önceden tanıyor olmasına rağmen kim olduğunu sormasını, onun Hz. Peygamberle muhatap olmaktan aldığı haz sebebiyle sözü uzatmak istemesine bağlamaktadır. Hz. Peygamber kimseye

⁶⁵³ Tâhâ 20/17-18.

⁶⁵⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 332; Meydânî, *a.g.e.*, I, 300; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 83; Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 85. Âyette istifhâmın takrîr anlamı taşıdığı da söylenmiştir. Allah Hz. Musa’nın elindekinin ne olduğunu bilmesine rağmen, yılanı dönüştüğünde ürküp kaçmaması için onun yalnızca bir asa olduğunu öncelikle bizzat kendisine onaylatmıştır. Matlûb, *a.g.e.*, s. 111-112; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 126. Bir başka yoruma göre ise bu soru, konuya girme (ifhâm) maksatlı sorulmuştur. Allah, asanın, Hz. Musa’nın bilmediği, ejderhaya dönüşebilme özelliğini göstermek için soru sorarak konuya girmiştir. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa*, s. 188; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 175-176; İyd, *Felsefetu’l-belâğa*, s. 258.

⁶⁵⁵ Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, III, 621.

⁶⁵⁶ Suyûtî, *Câm‘iu’s-sağîr*, I, 35-36.

benzemediğinden Rıdvân'ın onu başkasıyla karıştırması söz konusu değildir. Nitekim peygamberimizin yalnızca “Muhammed” demekle yetinmesi de aralarındaki tanışıklığı göstermektedir.⁶⁵⁷

u) Hatırlatma (التذكير)

İstifhâm bazen, geçmişte cereyan eden bir hâdiseyi, fiili veya söylenen bir sözü hatırlatmak amacıyla kullanılır. Nitekim uzun yıllar sonra karşılaştığı kardeşlerine: ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ “Siz, cahilliğiniz yüzünden Yusuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?”⁶⁵⁸ diyen Hz. Yûsuf, bu sözyle kardeşlerine, geçmişte kendisine ve kardeşi Bünyamin’e yaptıkları kötülükleri istifhâm üslûbuyla hatırlatmıştır. Fakat burada hatırlatmayla beraber bir itap ve kınamadan da söz etmek mümkündür.⁶⁵⁹ İbn Âşûr (1394/1973) soru edatının burada قد anlamında kullanıldığını ve bu nedenle istifhâmın tahkîk bildirdiğini belirtmiştir.⁶⁶⁰ Fakat tahkîkle hatırlatmanın (tezkîr) birbirinden çok uzak olmadığını da belirtmek gerekir.

Fahreddîn er-Râzî (606/1209) ise âyeti, istifhâmın yüceltme (tazim) anlamına örnek olarak göstermiştir. Bu yoruma göre âyette “Yûsuf’a yaptıklarınız ne kadar dehşet!” anlamı kastedilmiş olmaktadır. Râzî, bu görüşünü günlük dilden örnekler vererek açıklamaya çalışmış ve suçlu birine söylenen هَلْ تَذَرِي مَنْ عَصَيْتَ؟ “Sen kime isyan ettiğini biliyor musun?” ve هَلْ تَعْرِفُ مَنْ خَالَفْتَ؟ “Kiminle zıtlıştığının farkında mısın?” şeklindeki ifâdelerin de benzer şekilde, işlenen suçun büyüklüğünü anlattığını belirtmiştir.⁶⁶¹

Allah Teâlâ ile melekler arasında geçen ve Hz. Âdem’in yaratılışını ihtivâ eden diyalog da istifhâmın hatırlatma anlamına örnek olarak zikredilmektedir. Allah’ın öğrettiği isimler sebebiyle Hz. Âdem’in üstünlüğü ortaya çıkıp da melekler cehâletlerini ifade edince Allah Teâlâ istifhâm üslûbu kullanarak: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ “Ben size, muhakkak göklerde ve yerde görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim?”⁶⁶² buyurmuş ve onlara, kendisinin her şeyi

⁶⁵⁷ Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, I, 36; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 812-813.

⁶⁵⁸ Yusuf 12/89.

⁶⁵⁹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 330; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 281-282.

⁶⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIII, 47.

⁶⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, X, 223; Yahya Ahmed, *‘İlmü’l-me‘ânî fî’t-Tefsîri’l-kebîr*, s. 277.

⁶⁶² Bakara 2/33.

bildiği gerçeğini hatırlatmıştır.⁶⁶³ İstifhâmın burada onaylatma (takrîr) maksadıyla kullanıldığına da dikkat çekilmiştir.⁶⁶⁴

Diyalogun önceki kısmında, meleklerin olumsuz çerçevedeki hayretleri söz konusu olunca Allah'ın onlara ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ “(Merak etmeyin) Ben şüphesiz sizin bilmediğinizi bilirim”⁶⁶⁵ dediği nakledilmektedir. Bu âyetteki istifhâmla ilâhî irâde bu sözünü meleklerle hatırlatmış olmaktadır. Bu birinci söylemde “bilmediklerinizi bilirim” denmesine rağmen ikincisinde “göklerin ve yerin gaybını bilir” denmesi çelişki olarak düşünülmemelidir. Zira “bilmedikleriniz” denildiği zaman bunun içerisine gayp âleminin bilgisi de dâhil olmaktadır. İkinci âyet, mücmel olan birinci âyeti mübeyyen hâle getirmiştir.⁶⁶⁶ Nitekim Ebussuûd (982/1574), ikinci kısımda göklerin ve yerin gaybı denmesinin, Allah'ın ilminin enginliğine delâlet etmek üzere mübâlağa maksatlı kullanıldığını ve bu cümlelerin birincisiyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁷

v) Yüceltme (التعظيم/التفخيم)

İnsan, tabiatı gereği, büyük ve azametli bir şey gördüğünde onun büyüklüğünü ve yüceliğini anlatmaktan kendini alamaz. Bu muazzamlığın sebep olduğu hayret duygularını ise genelde şaşırma (taaccub) üslûbu kullanarak söze yansıtır. Fakat bazen bunu tercih etmez de duygularını istifhâm üslûbu kullanarak dile getirir. Görkemli bir saray gören bir kişinin, hayretini ifade etmek ve sarayın görkemine işaret etmek için مَا كَيْفَ “Kim yapmış bu sarayı?” veya مَنْ بَنَى هَذَا الْقَصْرَ؟ “Bu ne saray böyle?” gibi sorular sorması bu kabîldendir. Şairin enfes bir şiirini dinleyen birinin: مَا هَذَا الشَّاعِرُ؟ “Ne şair ama?” ve مِنْ أَيْنَ لَهُ بِهَذَا الشَّعْرُ “Bu eşsiz şiiri nasıl da (yazmış?)” şeklindeki tepkilerini de aynı çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu sözlerin maksadı, muhataba cevabı beklenen bir soru yöneltmek değil, görülen şeyin ihtişamı karşısında duyulan hayreti dile getirmektir.⁶⁶⁸

Günahkârların kıyamet günü, büyük küçük her türlü günahlarını kaydetmiş olan amel defterlerini görünce gösterdikleri reaksiyonu anlatan: ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ “Vay hâlimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük büyük hiçbir

⁶⁶³ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 330; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 282.

⁶⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, I, 151.

⁶⁶⁵ Bakara 2/30.

⁶⁶⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 417-418.

⁶⁶⁷ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, I, 151.

⁶⁶⁸ Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 283; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, s. 131.

şey bırakmaksızın (yaptıklarımızın) hepsini bir bir sayıp dökmüş!”⁶⁶⁹ şeklindeki sözlerinde de böyle bir üslup özelliği görülmektedir. Burada geçen ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ﴾ “Bu nasıl kitapmış!” ifadesiyle cevap verilmesi gereken bir soru kastedilmemiş, bilakis kitabın durumunu ve değerini yücelten bir tavır sergilenmiştir.⁶⁷⁰ İstifhâmın burada üzüntü (tefeccu‘) anlamında kullanıldığı da söylenmiştir. Yani, kitabın dünyada işledikleri bütün amelleri en ince ayrıntısına kadar kuşatmış olduğunu görünce kedere ve üzüntüye kapıldılar, demektir.⁶⁷¹ İbn Âşûr (1394/1973) ise şaşırma anlamı taşıdığını belirtmiştir.⁶⁷² Kanaatimizce bu üç tercih de bağlama uygun ve iç içedir. Mütenebbî (354/965) de bir mersiyesinde sözünü ettiği kişiyi şu şekilde yüceltmektedir:

مَنْ لِّلْمَحَافِلِ وَالْجَحَافِلِ وَالْشَّرَى
وَمَنْ اتَّخَذَتْ عَلَى الضُّيُوفِ خَلِيفَةً
فَقَدْتُ بِفَقْدِكَ نَيْرًا لَا يَطْلُعُ
ضَاعُوا وَمِثْلُكَ لَا يَكَادُ يُضَيِّعُ

“Artık toplantılar, ordular ve gece baskınları için kim var? (Halk) seni kaybetmekle (tekrar) doğmayacak bir güneşi kaybetti. Misafirleri ağırlamak için halef olarak kimi bıraktın (yerine)? Onlar zayi oldular. Senin gibiler, hemen hemen hiç zayi etmezler.”⁶⁷³ Düz haber üslûbunu tercih edilmiş olsaydı, şairin, muhatabını yüceltmeye yönelik duygularını bu kadar etkili bir şekilde anlatması mümkün olmayacaktı.⁶⁷⁴

y) Arz ve Teklif (العرض والتكليف)

Kelime olarak *arz*, bir işin yapılmasını yumuşak ve edebe riâyet edilen bir üslupla istemektir. İstifhâm bazen bir teklifi nazıkçe ifade etmek için kullanır ki buna *arz* denmektedir. Nitekim “Buyurunuz!” anlamında davet makamında “Efendim, teşrif etmez misiniz?” denmektedir.⁶⁷⁵ Yine أَلَا تَنْزِلُ “Misafir olmaz mıydınız?” sorusu da esasında muhataba kibar bir üslupla teklif edilen misafirlik davetidir.⁶⁷⁶ İstifhâm kimi zaman da muhataba yapılması zor bir şeyi teklif için kullanılır. Bu üslup için genellikle أَلَا ve أَمَّا edatlarının kullanıldığı ve her ikisinin de fiil cümlesinin başına geldiği görülür. Mesela ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ “Bağışlasınlar, ferâgat göstereyinler. Allah’ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır,

⁶⁶⁹ Kehf 18/49. Başka bir örnek için bkz. Bakara 2/255.

⁶⁷⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 186; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 330; Meydânî, *a.g.e.*, I, 283.

⁶⁷¹ İyd, *Felsefetü’l-belâğa*, s. 258.

⁶⁷² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XV, 338.

⁶⁷³ Ukberî, *Şerhu Dîvânî’l-Mütenebbî*, I, 598; Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 96; Bolelli, *Belâgat*, s. 276-277.

⁶⁷⁴ Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 307.

⁶⁷⁵ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniye*, s. 84; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 135-136.

⁶⁷⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 187.

çok merhametlidir”⁶⁷⁷ âyeti buna bir örnektir. Yani, eğer affeder bağışlarsanız Allah da sizi affeder bağışlar, demektir.⁶⁷⁸ Sözün, Allah’ın bağışlayıcılığı ve merhamet sahibi oluşunu özellikle vurgulayarak devam etmesi de, hata yapan kimseyi bağışlama teklifini güçlendirmektedir.⁶⁷⁹

Bilindiği gibi bu âyet Hz. Ebubekir hakkında nâzil olmuştur. O, maddî durumu oldukça kötü olan halaoğluna sürekli yardımda bulunmaktaydı. Fakat bu kişinin İfk hadisesiyle ilgili dedikodulara karışması sebebiyle Hz. Ebubekir ona çok kızmış ve bir daha kendisine infâkta bulunmayacağına dair yemin etmişti. Kısa süre sonra bu âyet inmiştir. Nitekim Hz. Ebubekir de hitâbın kendisine olduğunu anlamış, “Evet Rabbim! Allah’ın beni bağışlamasını istiyorum” şeklinde bir reaksiyonda bulunarak bu zâta infâkta bulunmaya devam etmiştir.⁶⁸⁰ Bir şiirde de şöyle denmiştir:

أَلَا تَقُولُ لِمَنْ لَا زَالَ مُتَّظِرًا مِنْكَ الْجَوَابَ كَلَامًا يَبْعَثُ الْأَمَلَا؟
أَمَّا تُضَيِّفُ لِمَا أَسَدَيْتَ مِنْ نَعِيمٍ فَضْلَ الْمَعُونَةِ فِي الْأَوَاءِ وَالْمَحَنِ

“Senden hâlâ ümide sevk edecek cevabı bekleyene söylemez misin bir şey? Zorluk ve sıkıntılarda yardım olarak bağışladığın nimetlere ilâvede bulunmaz mısın?”⁶⁸¹

Bu konu bazı kaynaklarda arz ve tahdîd şeklinde incelenmiştir. Mesela Suyûtî (911/1505) bunları ayrı başlıklar altında incelemişken Zerkeşî (794/1392) ise tek bir maddede sunmuş; arzın nazik ve yumuşak, tahdîdin ise daha sert ve âmirane bir şekilde istekte bulunmak olduğunu belirtmiştir. Modern bazı kaynaklar ise tahdîdde azarlama ve kınama anlamının mevcut olduğuna işaret etmişlerdir.⁶⁸²

z) Diğer Mecâzî Anlamlar

İstifhâm bazen muhataptan yol göstermesini talep etmek (istirşâd) maksadıyla kullanılır. Söz sahibi zâhiren itiraz gibi görünen bir soru sorarak işin hakikatini öğrenme isteğini yansıtır. Sözgelimi Hz. Âdem’in yaratılışını kendilerine haber veren Allah Teâlâ’ya: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ “Yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın?”⁶⁸³ diyerek mukâbeleda bulunan meleklerin sözü buna

⁶⁷⁷ Nûr 24/22.

⁶⁷⁸ Akkâvî, a.g.e., s. 135-136; Himsî, a.g.e., s. 307; Eren-Uzunoğlu, Edebi Sanatlar, s. 82-83.

⁶⁷⁹ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XVIII, 190.

⁶⁸⁰ İbn Âşûr, a.g.e., XVIII, 189; Akkâvî, a.g.e., s. 136.

⁶⁸¹ Atîk, Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye, s. 104.

⁶⁸² Atîk, a.g.e., s. 105.

⁶⁸³ Bakara 2/30. Başka bir örnek için bkz. Kehf 18/71.

bir örnektir.⁶⁸⁴ Onların böyle bir üslup kullanmaları bir yandan da edebe riâyet etme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸⁵ Burada istifhâmın şaşırma anlamı taşıdığı da söylenmiştir.⁶⁸⁶

Bazı belâgatçılar, istifhâmın yeterli olma (iktifa) anlamında kullanılışına dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede ﴿الْأَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ “*Cehennemde kâfirlere yer mi yok?*” ve ﴿الْأَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ “*Kibirlenenlerin kalacağı yer cehennem değil midir?*”⁶⁸⁷ formatındaki âyetlerde istifhâm üslûbunun, söze, inkârcılara ve kibirli kimselere ceza olarak cehennemim kâfi geleceği anlamı kattığı söylenmiştir.⁶⁸⁸ Bu örneklerin tehdit ve korkutma anlamına daha yakın olduğu da belirtilmiştir.⁶⁸⁹ Tâhir b. Âşûr’a (1394/1973) göre ise takrîrî bir istifhâmdır.⁶⁹⁰

İstifhâm bazen de bir gayeden dolayı, daha önce zikredilmiş soruyu pekiştirmek (tekit) için kullanılır. Mesela ﴿أَقَمْنِ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتِ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ “*Hakkında azap hükmü gerçekleşmiş kimseyi ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?*”⁶⁹¹ âyeti buna örnek gösterilmiştir. Bu görüş sahiplerine göre ikinci hemze, birinci hemzenin tekididir. Cümle başında yer alan مَنْ kelimesi bir şart edatı, ﴿أَفَأَنْتِ﴾ ifadesindeki “fa” ise bu şartın cevabıdır. ﴿أَفَأَنْتِ﴾’deki soru edatı hemze, sözün uzaması sebebiyle pekiştirmeyi yenilemek için getirilmiştir. Zira burada açık isim zamir makamında kullanılmıştır. Sonuç olarak âyet, Hz. Peygamberin, kendilerine azap hak olanları kurtaramayacağı hususunu pekiştirmeli bir üslupla anlatmaktadır.⁶⁹²

Bazı belâgat kaynakları istifhâmın çokluk (teksîr) anlamından bahsetmektedir. Mesela ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ “*Nice memleketler var ki biz onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyin yahut gündüz istirahat ederlerken geldi*”⁶⁹³ âyeti, “çok memleketleri helâk ettik” anlamındadır. İstifhâm edatı bu durumda “kem-i

⁶⁸⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-luğa*, s. 187; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 332; İyd, *Felsefetu’l-belâğa*, s. 258.

⁶⁸⁵ Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 124-125.

⁶⁸⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 338; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 111; Akkâvî, *a.g.e.*, s. 124-125.

⁶⁸⁷ Ankebût 29/68 ve Zümer 39/60.

⁶⁸⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 332; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 299.

⁶⁸⁹ Meydânî, *a.g.e.*, I, 299.

⁶⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXI, 36.

⁶⁹¹ Zümer 39/19.

⁶⁹² Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 333; Alevî, *et-Tırâzu’l-mütedammin*, II, 76; Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 112; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 302; Akkâvî, *el-Mu’cemu’l-mufasssal*, s. 126-127.

⁶⁹³ Araf 8/4.

haberiyye” adını almakta ve adından da anlaşılacağı üzere haber formatına dönüşmektedir.⁶⁹⁴ Bir şiirde ise şu şekilde geçmektedir:

كَمْ مِنْ دَبِيٍّ لَهَا قَدْ صِرْتُ أَتْبَعُهُ وَلَوْ صَحَا الْقَلْبُ عَنْهَا كَانَ لِي تَبِعَا

“Nice küçük düşürücü sefih tavırlar vardır ki ben ona tâbi olmuşumdur! Kalp ondan kurtulsa bile bu kez o gelip beni bulmuştur.”⁶⁹⁵ Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372), bu yapının habere mi yoksa inşâyâ mı dâhil edileceği hususunun ilim adamları arasında tartışmalara konu olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁶

İstifhâmın övünme (iftihâr) maksadıyla kullanılabileceği de zikredilmektedir. Firavunun, kavmine: ﴿يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ “Ey kavimim! Mısır mülkü ve altımdan akıp giden şu ırmaklar benim değil mi? Hâlâ görmüyor musunuz?”⁶⁹⁷ şeklindeki nidâsı, bağlamdan rahatlıkla anlaşılacağı üzere, bir soru sormaktan ziyâde onun, Mısır’a hâkim olmakla övünüşünü anlatmaktadır.⁶⁹⁸ Kuşkusuz Firavun’un maksadı salt bir övünme de değildir. Hz. Musa’nın gösterdiği mucizelerden sonra kavminin ondan etkilenmesinden korkmuş, güç ve kudretini vurgulayarak halkı imandan alıkoymaya çalışmıştır.⁶⁹⁹

İstifhâmın, bir iş veya şahıs hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak yahut onu önemsememek ve toplum içerisinde aşağılamak maksadıyla tanınmıyor olduğunu hissettirmek gibi belâğî amaçlardan dolayı, bazen, konuyu bilmezden gelme (tecâhül) anlamında kullanıldığı da söylenmektedir. Bayram eğlenceleri sebebiyle kavminin şehir dışına çıkmasını fırsat bilerek geride kalan ve putları kıran Hz. İbrahim’e karşı halkın sergilediği tavırda bunun bir örneği görülmektedir. Hz. İbrahim’den şüphelenmelerine rağmen tahkir amaçlı olarak: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ “Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın İbrahim!”⁷⁰⁰ demişler ve putları onun kırdığını bildikleri hâlde bilmezden gelmişlerdir.⁷⁰¹ Benzer bir üslup özelliği, inanmayanların, Kur’ân’ın Hz. Peygambere indirildiğini bildikleri hâlde: ﴿أَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا﴾ “Kur’ân aramızdan (tutup) ona mı indirildi?”⁷⁰² diyerek Hz. Peygamberin eşraftan olmamasını yadırgamak ve onu

⁶⁹⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi’l-luğa*, s. 188; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 331; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 84.

⁶⁹⁵ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 188.

⁶⁹⁶ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 419-420.

⁶⁹⁷ Zuhurf 43/51.

⁶⁹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 330; Meydânî, *a.g.e.*, I, 282.

⁶⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 229; Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 282.

⁷⁰⁰ Enbiyâ 21/62.

⁷⁰¹ Meydânî, *a.g.e.*, I, 296-297; Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 83.

⁷⁰² Sâd 38/8.

görmezlikten gelmek maksadıyla istifhâmla tecâhül yapmalarında görülmektedir.⁷⁰³ Bu âyetin yadırgama (inkâr) anlamı taşıdığı da söylenmektedir.⁷⁰⁴

Ahmed Cevdet'in (1312/1895) belirttiğine göre istifhâm edatları olumsuz fiille kullanıldığında yerine göre muhatabın ilgili konuda pişmanlık duymasını sağlama amacını güder. Nitekim “*Derse gitmedin mi?*” cümlesinde böyle bir anlam özelliği söz konusudur.⁷⁰⁵ Dilin önemli kullanım alanlarından birini oluşturan istifhâm üslûbu için daha başka anlam özelliklerinden bahsetmek de elbette mümkündür.

4. Temennî Üslûbu ve Anlam Özellikleri

Talebî inşânın kısımlarından bir diğeri olan⁷⁰⁶ temennî تَمَنَّى vezninden تَمَنَّى fiilinin masdarıdır. Sözlükte “*rağbet duyulan bir şeyin elde edilmesine yönelik iştihâ*” olarak tanımlanmakta ve belâgatçılarının tanımı da bu sınırların dışına taşmamaktadır. Bir kavram olarak temennî, arzu edilen bir şeyin elde edilmesini, bu şeyin meydana gelişini ummaksızın talep etmektir. Yani, istenen şeyin gerçekleşmesi kastedilmemekte, yalnızca ona duyulan arzu ve muhabbet izhâr edilmiş olmaktadır. Bu talep, elde edilmesi yakın ve gerçekleşmesi beklenen bir durum olursa temennî değil umut (tereccî) söz konusu olur. Hâlbuki temennî talebî inşânın kısımlarından olmasına rağmen tereccî buna dâhil edilmemiştir. Zira temennî bir şeyi istemek, tereccî ise husûlünü ummaktır.⁷⁰⁷

Bazı kaynaklar temennî ve tereccî ayırımı yaparken, birincisinin gerçekleşmesi mümkün olmayan, ikincisinin ise gerçekleşmesi mümkün olan şeyler için kullanıldığını belirtmektedir.⁷⁰⁸ Sekkâkî (626/1229) de talep kavramını aynı şekilde ikiye ayırmış; temennîyi, gerçekleşme imkânı bulunmayan talep türü olarak nitelerken emir, nehiy, istifhâm ve nidâdan oluşan diğer kısımları öbür kategoride değerlendirmiştir.⁷⁰⁹ Fakat bu ayırımın problemli bazı yönleri vardır. Şöyle ki, temennînin imkânsızın istenmesi dışında kullanıldığı yerler de bulunmaktadır. Diğer yandan, yukarıda zikredildiği gibi

⁷⁰³ Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 332; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 112.

⁷⁰⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, XXIII, 213

⁷⁰⁵ Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmânî*, s. 84.

⁷⁰⁶ Bu konuda farklı görüşler de vardır. Sübkî, temennî, tereccî, nidâ ve kasemin talep değil tenbih bildirdiğini, bu nedenle inşâ olarak isimlendirilmesinin normal olduğunu belirtmektedir. Bir diğer grup ise temennîyi, nefiy manalı bir haber olarak görmektedir. Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 104; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 338.

⁷⁰⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 403; Berkûkî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 151-152; Fadl Abbâs, *el-Belâğ*, I, 163.

⁷⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 323; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye*, s. 418.

⁷⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 303.

tereccîde bir talep anlamı olmayıp yalnızca bir şeyin husûlünü ummaktan ibarettir.⁷¹⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (816/1413) temennîyi “Gerçekleşmesi mümkün olsun veya olmasın bir şeyin husûlünü talep etmek”⁷¹¹ şeklinde tanımlaması bu nedenle oldukça manidardır. Bu iki kavram arasındaki başka farklardan da söz edilmektedir. Sözelimi tereccînin yakındaki, temennînin ise uzaktaki bir durumla ilgili olduğu söylenmiştir. Yine temennînin gönlün aşk duyduğu şeylerde, tereccînin ise bunun dışındaki yerlerde söz konusu olduğu zikredilmiştir.⁷¹² Teftâzânî (792/1390) de gerçekleşmesi mümkün bir şeyin temennîsinde umma (tevakku‘) ve beklentinin (tama‘iyyet) olmaması gereğine dikkat çekmiş ve aksi takdirde sözün bir tereccîye dönüşeceğini, tevakku‘ durumunda لعل ve tam‘da عسى kelimesinin kullanılacağını belirtmiştir.⁷¹³

a) Temennînin Kısımları

Temennî üslûbunun yakın, uzak veya imkânsız gibi kısımlarından bahseden belâgatçılar da bulunmakla birlikte,⁷¹⁴ büyük çoğunluk iki kısımdan oluştuğunu kabul etmiştir. Birincisi, gerçekleşmesi imkânsız olduğundan, elde edilmesi umulmayan bir şeyi istemektir. Nitekim ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ “Keşke ben de onlarla beraber olsaydım da büyük bir kazanç elde etseydim”⁷¹⁵ âyetinde, gerçekleşmesi imkânsız bir durumun temennî edildiği görülmektedir. Dile esneklik ve edebî üslup zenginliği kazandıran bu yapı, Arap şiirinde de sıkça kullanılan temalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim zühd şairi Ebu'l-Atâhiye'ye (211/826) ait oldukça meşhur şu beyitte:

أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا فَأُخْبِرُهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيبُ

“Gençlik bir gün keşke geri dönse de ona, ihtiyarlığın bana neler ettiğini bir bir anlatsam!” (Vâfir) Burada şair, bir imkânsızı, yani gençliğin geri dönmesini ve ona şikâyetle bulunmayı temennî etmektedir.⁷¹⁶

İkincisi, gerçekleşmesi potansiyel olarak mümkün olduğu hâlde, sözü sarfeden kişinin, kendine göre nedenlerinden dolayı elde etmeyi ummadığı bir durumu temennî etmesidir. Mesela bir kimse لَيْتَ لِي دَارًا “Keşke bir evim olsa!” dese, bunun bir temennî

⁷¹⁰ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 163.

⁷¹¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 130.

⁷¹² Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 404; Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 323; Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân*, I, 446; Matlûb, *a.g.e.*, s. 200.

⁷¹³ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 403; Hasan Çelebî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 400.

⁷¹⁴ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 420.

⁷¹⁵ Nisâ 4/73.

⁷¹⁶ Ebu'l-Atâhiye, *Dîvân*, s. 32; İsferyânî, *Etval*, II, 232; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 160.

cümlesi olabilmesi için, söz sahibinin fakirlik, masrafların çokluğu vb. nedenlerden dolayı bunun gerçekleşmesini ummuyor olması gerekir. Hâlbuki bir ev sahibi olmak, potansiyel olarak gerçekleşebilecek bir durumdur. Fakat gerçekleşmesinin zorluğu onun umulmaması sonucunu doğurmaktadır. Diğer yandan, ev sahibi olmanın umulabileceği şekilde sebepler hazırsa, zaten لَيْت değil لَعَل harfi kullanılır. Benzerî bir üslup, Kârun'un sahip olduğu göz alıcı mal varlığına tamah edenlerin ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ “Keşke bize de Karun’a verilenin bir benzeri verilseydi!”⁷¹⁷ şeklindeki sözlerinde vardır.⁷¹⁸ Fakat burada temennî anlamını nidâ edatının sağladığı da söylenmektedir.⁷¹⁹

b) Temennî Edatları

Temennî için kullanılan temel edat, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere dilde kullanılışına yaygın olarak rastlanılan لَيْت kelimesidir. Bunun yanı sıra لَعَل ve هَل edatları da bazen aslî anlamlarının dışına taşarak temennî için kullanılabilir. Son ikisine هَلَا ve لَوْMA şeklinde de rastlanabilir. Bu edatlar temennî maksadıyla kullanıldıklarında لَيْت anlamı taşırlar. Fakat bu mana için vaz edilmiş bir edatın terk edilerek bu edatların tercîhinin belirli bir edebî nükteye dayalı olması gerekir. Örneğin, temennî edilen şeyin, kendisine verilen önem sebebiyle, yokluğu kesin olmayan mümkün suretinde olduğu gösterilmek istendiğinde هَل edatı temennî için kullanılarak o şeye verilen önem gösterilmiş olur. Mesela ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ “Keşke bizim şefaathçilerimiz olsa da bize şefaath etseler”⁷²⁰ âyetinde böyle bir yön bulunmaktadır. هَل edatıyla yapılan temennî, ancak mümkün sûretinde olur. Zira esas itibarıyla bu bir soru edatıdır ve kendisi hakkında soru sorulan şey, gerçekleşmesi mümkün bir durumdur.⁷²¹ Âyette soru edatının gerçek anlamda kullanılmış olması uzak bir ihtimaldir. Zira bu sözü söyleyenler, kendilerine şefaath edecek birilerinin olmadığı gerçeğini zaten kesin bir şekilde bilmektedirler. Hâlbuki istifhâm, bir durumun sâbit olup olmadığını bilmemeyi ve buna binâen öğrenmek istemeyi gerektirir. İlâhî hitâbın, temennî edatı yerine soru edatı kullanması ince bir nükte sebebiyledir. Söz sahipleri nezdinde temennî edilen şeyin önemine binâen onu yokluğu kesin olmayan mümkün sûretinde gördüklerini

⁷¹⁷ Kasas 28/79.

⁷¹⁸ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 160. Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 418; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 108-109; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal*, s. 428.

⁷¹⁹ Bolelli, *Belâgat*, s. 306.

⁷²⁰ Araf 7/53. Ayrıca bkz. Mümin 40/11; Şûrâ 42/44.

⁷²¹ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 422; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 152; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 87; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 162; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 109.

göstermektedir.⁷²² Nitekim bir başka yoruma göre âyet bu üslûbuyla, sözü edilen kimselerin ruh dünyalarında dolaşan ve neredeyse elle tutulabilecek kadar kendini gösteren güçlü kurtuluş emellerini tasvir etmektedir.⁷²³

Temennî edilen şeyin yüce, gerçekleşmesi zor ve nâil olunması uzak bir durum olması hâlinde *لو* edatı kullanılır. İnanmayanların, âhiretteki kötü durumları karşısında sarf ettikleri: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ “Ah keşke bir kerecik daha (dünyaya dönebilsek de), müminlerden olsak!”⁷²⁴ şeklindeki temennîlerinde bu kullanımın edebî açıdan güzel bir örneği görülmektedir.⁷²⁵ Aynı anlam inceliğine sahip benzer bir örneği Hz. Lut’un kavmine söylediği: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً﴾ “Keşke size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı”⁷²⁶ şeklindeki sözünde de görmek mümkündür. *لو* edatının böyle bir anlam örgüsüne sahip olması kendi içerisinde mantıklıdır. Zira bu edat asıl itibarıyla bir şeyin imkânsızlığı sebebiyle başka bir şeyin de imkânsız oluşunu anlatmaktadır.⁷²⁷ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de çoğunlukla وَ fiilinden sonra geldiği ve gerçekleşmesi imkânsız derecesinde uzak talep bağlamında kullanıldığı görülmektedir.⁷²⁸

Yukarıda *هل* ve *لو* edatları için örnek gösterilen âyetler mukâyese edildiğinde bu iki kullanım arasında ince bir fark bulunduğu görülür. Birinci âyetle söz konusu edilen inanmayanlar için şefaathâlinin varlığı meselesi, potansiyel olarak gerçekleşmesi mümkün bir durumdur ve *لو* edatının kullanıldığı âyetteki dünyaya dönme arzularına nispetle gerçekleşmesi çok daha kolaydır. Bu nedenle her ikisi de temennî maksatlı kullanılmasına rağmen aralarındaki bu incelikten dolayı, bu iki edatı birbirinin yerine kullanmaktan sakınmak gerekir.⁷²⁹ Hz. Lût’un *لو* edatının kullanmış olması ise onun kavmine karşı koymadaki çaresizliğini ve bunu önleyebilecek hiçbir gücü olmadığı psikolojisini satır aralarına taşımış olmaktadır. Nitekim sözünün devamında güvenli bir yere sığınmayı temennî etmesi de bunu göstermektedir.

⁷²² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 403; İsferyînî, *Etval*, II, 233; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 279.

⁷²³ Bedevî, Ahmed, *Min belâğati’l-Kur’ân*, Nahdatü Mısır, Kahire 2005, s. 127-128. İstifhâmın mecâzî anlamları incelenirken de temennîden bahsedilmiş, benzer örnekler zikredilmiştir. Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 332; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istılâhiyye*, s. 60; Tekrara düşmemek için konu burada incelenmiştir.

⁷²⁴ Şuara 26/102. Zemahşerî’ye göre ﴿فَنَكُونَ﴾ fiilinin mansûb olması, “lev” edatının temenni için kullanıldığını göstermektedir. Eğer aslî anlamında kullanılmış olsaydı, fiil mansûb değil merfû olacaktı. Cümlemin devamında “fâ” harfinin gelişi de buna delildir. Çünkü temenniye “fâ” ile cevap verilmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 210; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 164. Sübkî, fiilin mansûb oluşunun ﴿كَرَّةً﴾ kelimesine matuf olmasından kaynaklanmış olabileceği ihtimaline de dikkat çekmektedir. Sübkî, *a.g.e.*, I, 422.

⁷²⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XIX, 155-156; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 87; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 163.

⁷²⁶ Hûd 11/80.

⁷²⁷ Berkûkî, *a.g.e.*, s. 152; Fadl Abbâs *a.g.e.*, I, 163-164; Atîk, *a.g.e.*, s. 110.

⁷²⁸ Bakarî, *Esâlibü’n-nefy fi’l-Kur’ân*, s. 204-205. Örnek âyetler için bkz. Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/69 vdğr.

⁷²⁹ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 163 (1 no.lu dipnot).

Bazen de هل ve لَوْMA ve لَوْلَا şeklinde yeni temenni edatları elde edilir. Mesela ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ فَرْيَةً أَمَنْتُ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ “Yûnus’un kavmi hariç, (halkını yok ettiğimiz ülkelerden) herhangi bir ülke halkı, keşke (kendilerine azap gelmeden) iman etse de bu imanları kendine fayda verseydi!”⁷³⁰ âyetinde لَوْلَا edatı temennî anlamı taşımaktadır. Antere b. Şeddâd’ın (614) هَلَّا سَأَلْتُ “Keşke ata sorsaydın, Malik’in kızı!” mısırında geçen هَلَّا edatı da aynı şekilde temennî için kullanılmıştır. Bu harfler mâzî fiilin önüne geldiklerinde ifadeye pişmanlık, muzârî fiilin önüne geldiklerinde ise bir şeyi talep etmeye teşvik anlamı katarlar. Yukarıdaki örnekler mâzî fiille ilgili kullanımlardır. Muzârî kullanıma ise ﴿لَوْMA تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ “Eğer doğru söyleyenlerden isen, bize melekleri getirmelisin”⁷³¹ âyetini ve هَلَّا تَجْتَهِدُ فَتَنْجَحْ “Keşke çalışsan da başarsan” cümlesini örnek göstermek mümkündür.⁷³²

Umut (tereccî) bildiren لعل harfi de bazen aslî anlamından sıyrılarak temennî bildirir. Bu durumda ilgili talebin temennîye dönüştüğünü ve gerçekleşmesinin söz sahibi tarafından uzak görüldüğünü anlatır. Mesela لَعَلِّي أَحْجُ فَأُزُورَكَ “Keşke hacca gidebilsem de hemen seni ziyaret etsem” gibi. Bu her ne kadar gerçekleşmesi mümkün ise de dönemin şartları dikkate alınınca uzak bir durumdur.⁷³³ Firavunun, Hâmân’a söylediği: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَمَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطْلُعُ إِلَى إِلِهِ مُوسَى﴾ “Ey Hâmân! Haydi, benim için çamur üzerine ateş yak (ve tuğla imal et), bana bir kule yap ki Musa’nın tanrısına çıkayım”⁷³⁴ şeklindeki sözünde de bu anlamda kullanıldığı söylenmektedir. Bir başka âyette ise onun bu temennîsi: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطْلُعُ إِلَى إِلِهِ مُوسَى﴾ “Belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa’nın tanrısını görürüm”⁷³⁵ şeklinde aktarılmaktadır. Arap şairlerinden Abbâs b. el-Ahnef’in (192/808) şu beyti konu için güzel bir diğer örnektir:

أَسْرَبَ الْقَطَا هَلْ مِنْ يُعِيرُ جَنَاحَهُ
لَعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أَطِيرُ

⁷³⁰ Yûnus 10/98. Ayrıca bkz. Hûd 116; Nûr 24/13.

⁷³¹ Hicr 15/7.

⁷³² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 403; Sübkî, ‘Arûsu’l-efrâh, I, 422; İsferyânî, *Etval*, II, 233; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 280; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 152; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 88; Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 164-165; Durmuş, *İncelemeler*, s. 91.

⁷³³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 404; İsferyânî, *Etval*, II, 233; Bu kullanımda muzârî fiilin gizli bir أَنْ ile mansup olacağı söylenmektedir. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 404; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 280.

⁷³⁴ Kasas 28/38.

⁷³⁵ Mümin 40/36-37.

“Ey kayakuşu sürüsü! Var mı bana kanadını ödünç verecek olan, uçayım sevdiğime!” (Tavîl)⁷³⁶ Görüldüğü gibi şair لعل harfini kullanarak pratikte gerçekleşmesi imkânsız bir temennîsini dillendirmeye çalışmaktadır.

لعل ile ancak gerçekleşmesi imkânsız bir konuda temennîde bulunulabileceğini de özellikle belirtmek gerekir. Çünkü bu harf, asıl itibarıyla tereccî, yani bir şeyin gerçekleşmesini umma ve gözetleme anlamı ifade eder. Dolayısıyla, gerçekleşmesi mümkün bir şeyin temennîsi için kullanılırsa bir karışıklık söz konusu olur ve tereccî anlaşılabilir. Sonuç olarak bu harfle, yalnızca gerçekleşmesi imkânsız şeyler temennî edilebilmektedir ki bu da dilin vazındaki hassasiyeti gösteren ince bir edebî nüktedir.⁷³⁷

c) Temennînin Pişmanlık Bildirmesi

Temennî, siyâk-sibâkın gereğine uygun olarak bazen pişmanlık (teneddüm ve tehassür) anlamı taşır. Sözgelimi, Kur’ân’da, bahçesinin hiçbir zaman yok olmayacağını zanneden kişinin sözlerini aktaran ve onun düştüğü durumdan bahseden âyette böyle bir kullanım söz konusudur. Allah’ın emri gerçekleşip de bahçesi yerle bir olan bu adamın durumu: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي﴾ “Böylece, bahçesi uğruna yaptığı masraflardan ötürü ellerini ovuşturup kaldı. Bahçesinin çardakları yere çökmüştü. Ah, diyordu, keşke ben Rabbime hiçbir şey ortak koşmamış olsaydım!”⁷³⁸ şeklinde anlatılmıştır. Ellerini ovuşturma deyimini, pişmanlıktan kinâyedir. Nitekim daha sonra ﴿يَا لَيْتَنِي﴾ “Keşke ben” demesi de arkadaşının nasihatini hatırladığını ve başına gelen bu musibetin rabbine şirk koşmasından kaynaklandığını bildiğini göstermektedir. O, bu sözüyle, “Müşrik olmasaydım da Allah bahçemi yok etmeseydi” şeklinde bir temennîde bulunmuştur.⁷³⁹

İnkârcı kimsenin âhirette, isyanından, Allah’ın zâtı hakkında haddi aşmasından ve peygamberi bırakıp İblis’i dost edinmesinden duyduğu pişmanlığı anlatan: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا﴾ “O gün, zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım! Yazık bana! Keşke falancayı dost edinmeseydim!”⁷⁴⁰ âyetinin de aynı üslup

⁷³⁶ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 338; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 88; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 165; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 110; Bolelli, *Belâgat*, s. 294.

⁷³⁷ Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 165. لعل temennî için kullanıldığı gibi ليت de nadiren bile olsa tereccî için kullanılabilir. Bunu sözün gelişinden anlamak mümkündür. Örnek için bkz. Fadl Abbâs, *a.g.e.*, I, 165.

⁷³⁸ Kehf 18/42.

⁷³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 484; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XV, 327.

⁷⁴⁰ Furkân 25/27-28.

özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Bahsi geçen kişi buradaki sözüyle, peygamberin yanında ve hak yolu tutmuş olmayı temennî etmiş olmaktadır. Ne var ki pişmanlığın vakti çoktan geçmiştir. O, bunun getirdiği üzüntü sebebiyle “Yazık bana! Keşke ben...” deme ihtiyacı hissetmiş, amel defterini görünce de ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ “Keşke toprak olsaydım!”⁷⁴¹ diyerek toprağa dönüşmekle azaptan kurtulmayı temennî etmiştir.⁷⁴²

5. Nidâ Üslûbu ve Anlam Özellikleri

Nidâ, söz sahibinin, ilgili edatları kullanarak muhatabın kendisine yönelmesi için ona seslenmesidir. Başka bir deyişle, kendisine seslenilenin seslenene yönelmesini talep etmektir. Arapçada nidâ اَدْعُوا “Çağırıyorum/Sesleniyorum” fiilinin yerine⁷⁴³ lâfzen veya takdîren getirilmiş bir harfle elde edilmektedir. Sözgelimi يَا اَحْمَدُ! “Ahmet!” örneğinde bu harf zikredilmiş iken ﴿يُوسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾ “Yusuf! Bundan yüz çevir”⁷⁴⁴ âyetinde nidâ harfi mukadderdir. Nidâ harfi bir fiilin yerine geçmekle sözün yapısını haberden inşâyâ dönüştürmüş olmaktadır.⁷⁴⁵ Bilindiği gibi gerek haberî gerekse inşâî cümleler müsned ve müsnedün ileyh olmak üzere iki temel ögeden oluşur. Bu, doğal olarak nidâ cümleleri için de geçerlidir. Nidâ harfinin temsil ettiği اَدْعُوا fiili müsned, bu fiilin fâili ise müsnedün ileyhtir.⁷⁴⁶

Muhatabın dikkatini çekmek ve onu anlatılacak konuya zihnen hazırlamak için nidâdan sonra çoğunlukla bir emir veya nehiy cümlesinin geldiği görülür. Nitekim ﴿يَا﴾ “Ey insanlar! Rabbinize kulluk ediniz” ve ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا﴾ “Ey iman edenler! Allah’ın ve Resûlünün önüne geçmeyin. Allah’tan korkun”⁷⁴⁷ âyetlerinin ilkinde nidâdan sonra emir, ikincisinde ise nehiy sıygası kullanılmıştır. Bazen nidânın peşinden önce haber sonra emir veya nehiy cümlesi gelmektedir. Kimi zaman da nidâyı soru cümleleri takip edebilmekte veya bir emir veya nehiy bulunmaksızın doğrudan haber cümlesi gelebilmektedir.⁷⁴⁸

⁷⁴¹ Nebe 78/40.

⁷⁴² Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, s. 87; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 175.

⁷⁴³ Sîbeveyhi ve Basralıların çoğunluğu bu fiili اَدْعُوا olarak takdîr ederler. Fiil takdîr edildiğinde ifade inşâdan habere dönüşmüş olur. Nidâ cümlesinde geçen “yâ”nın durumu konusunda bir fikir birliği yoktur. Zikredilen fiilin vekili olduğu, isim fiil olduğu, tenbih harfi olduğu ve müstakil olduğu gibi görüşler ileri sürülmüştür. Fâris, Ahmed Muhammed, *en-Nidâ fi’l-luğâ ve’l-Kur’ân*, s. 159.

⁷⁴⁴ Yûsuf 12/29.

⁷⁴⁵ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 474; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâğîyye*, s. 659; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğâ*, s. 671-672; Bedevî, *Min belâğati’l-Kur’ân*, s. 130; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 89; Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 89.

⁷⁴⁶ Fadl Abbâs, *el-Belâğâ*, I, 167.

⁷⁴⁷ Bakara 2/21 ve Hucurât 49/1.

⁷⁴⁸ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 339; Bedevî, *Min belâğati’l-Kur’ân*, s. 130; Bolelli, *Belâgat*, s. 299.

a) Nidâ Edatları

Nidâ için kullanılan edatlar يَا, أَ, آ, أَيُّ, هَيَّا ve وَ olmak üzere yedi tanedir. Bu harflerden bazıları yakında diğer bazıları ise uzakta bulunan muhataba nidâ etmek için kullanılmaktadır.⁷⁴⁹ Türkçede ise kendi sözvarlığımızda mevcut olan kullanımların yanı sıra Arapça ve Farsçadan transfer edilen harflerin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. “A, ey, yâ, â” harfleri gibi. Fakat bunlar genellikle özel isimlerden önce kullanılmazlar. Nitekim “*Ey Doktor Tâli Ural Bey!*” demeyiz. Son heceyi vurgulu telâffuz etmek ve uzatmak sûretiyle bu maksadımızı gerçekleştirebildiğimizden “Ey” kelimesinin kullanılmasına ihtiyaç kalmaz. Fakat kalabalıklara hitap edilirken nidâyâ genellikle başvurulur. “*Ey Türk Milleti!*” gibi.⁷⁵⁰

Bu edatların en yaygın kullanılanı kuşkusuz Kur’ân’ın da en fazla yer verdiği nidâ edatı olan يَا’dır.⁷⁵¹ Zemahşerî (538/1143) bu edatın daha güçlü tekit ve mübâlağa ifade ettiğini belirtir. Şöyle ki, Allah’ın nidâ ettiği herkes onun kulu konumundadır. İlâhî hitapta yer alan emir, nehiy, nasihat ve eski milletlerin kıssaları gibi unsurlar tamamen insanları uyarmak ve bunları dikkate almalarını sağlamak için anlatılmaktadır. İnsanların ise çoğu zaman gaflet içinde bulunması, onlara, belâgata en uygun ve en güçlü şekilde hitap etmeyi gerektirdiğinden sıklıkla bu harf tercih edilmiştir.⁷⁵²

Genelde أَ ve أَيُّ yakındaki, nüdbe için kullanılan وَ hariç diğerleri ise uzaktaki muhataba nidâ etmek için kullanılır. Fakat bazen çeşitli edebî amaçlar gözetilerek bu ilkenin dışına çıkılır ve yakın için kullanılan nidâ harfi uzağa, uzak için kullanılan nidâ harfi ise yakına hitap etmek için tercih edilir. Uzağın yakın olarak görülmesinin amacı, nidâ edilen unsurun kalpte önemli bir yerinin olduğuna ve asla kaybolmadığına, buna bağlı olarak da nidâ edenin nidâ ettiği kimseyi yanındaymış, gözünün önündeymiş gibi gördüğüne dikkat çekmektir. Nitekim bir şiirde şöyle geçmektedir:

أَسْكَانَ نَعْمَانَ الْأَرَاكِ تَيَقَّنُوا بِأَنْكُمْ فِي رُبْعِ قَلْبِي سُكَّانُ

⁷⁴⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 325; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye*, s. 658. Bazı kaynaklarda أَيُّ ve آ edatlarından da bahsedilir. Bkz. Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 89; Durmuş, *İncelemeler*, s. 87.

⁷⁵⁰ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 52-53.

⁷⁵¹ Bu nedenle hem uzak ve yakın hem de orta mesafe için kullanıldığı söylenmiştir. Fakat âlimlerin büyük kısmına göre uzakta olan bir şeye nidâ etmek için kullanılır. Çoğu zaman hazfedildiği görülür. Nidânın mahzûf olduğu yerlerde takdîrin ancak يَا ile yapılabileceği söylenmektedir. Yine Allah’ın adıyla birlikte kullanılabilecek tek nidâ edatı يَا’dır. Bu vb. özellikleri sebebiyle يَا nidâ bahsinin temel unsuru olarak görülmektedir. Bkz. Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 168; Met‘anî, Abdülazîm, *Hasâisü’t-ta‘bîr fi’l-Kur’ân*, s. 466; Galâyînî, *Câmiu’d-dürûsi’l-‘arabiyye*, III, 145. يَا’dan sonra münâda gelmemesi durumunda bu harfin tenbîh ifade edeceği söylenmektedir. Galâyînî, *a.g.e.*, III, 156.

⁷⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 96; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 340.

“Ey Na‘mânü’l-Erâk vadisi ahalisi! İnanınız ki sizler (her ne kadar fiziksel olarak benden uzakta iseniz de manevi açıdan) kalbimin tam orta yerinde ikamet etmektesiniz.” (Tavîl)⁷⁵³ Şair muhataplarına yakın için kullanılan nidâ harfi ile hitap ederek onların kendisine olan yakınlığını satır aralarına taşımıştır.

Yakındaki muhataba uzaktaymış gibi hitap etmek ise bazen kişinin, muhatabını mertebe açısından kendisine uzak görerek, onun şanı ve mertebesinin yüceliğine işaret etmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda nidâ edilen kimsenin mertebesi ve söz sahibinden yüksek mevkide olması, bir nevi mesafe bakımından uzaklık olarak telakki edilmektedir. Örneğin, yanında bulunduğu hâlde kölenin efendisine يَا مَوْلَايَ “Efendim!” şeklinde hitap etmesi, konum farklılığının doğurduğu bir üslup özelliğidir. Kullarına şahdamarından daha yakın olmasına rağmen Allah Teâlâ’ya اللَّهُ يَا diyerek nidâ etmek de kuşkusuz onun yüceliğine vurgu içindir.⁷⁵⁴ Günahlarına tövbe eden bir kulun rabbine yakarışını anlatan:

يَا رَبِّ إِنِّ عَظُمْتُ ذُنُوبِي كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ

“Ya Rabbi! Günahlarım çok fazla olsa da biliyorum ki ben, senin affın çok daha büyüktür” beytinde de benzerî bir kullanım söz konusudur.⁷⁵⁵ Söz sahibi bazen muhatabın kendisine yönelmesine olan aşırı arzusunu göstermek için yakınında olmasına rağmen يَا harfi ile nidâda bulunabilir. Nitekim kendisi için mekân ve uzaklık-yakınlık söz konusu olmayan Allah Teâlâ Hz. Musa’ya ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ﴾ “Musa! Beri gel, korkma”⁷⁵⁶ şeklinde hitap etmiştir.⁷⁵⁷

Bu olumlu gayelerin dışında, bazen muhatabın derecesinin düşüklüğüne dikkat çekme ve onu ortamda bulunmuyormuş gibi kabul etme maksadıyla da yakında bulunan birine uzaktaymış gibi nidâ edilir. Sözelimi bir münâdînin, karşısında olmasına rağmen muhatabına يَا هَذَا؟ “Hey! Sen de kimsin?” diye hitap etmesi böyledir. Firavunun, karşısında olmasına rağmen Hz. Musa’ya ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا﴾ “Ey Musa! Ben senin kesinlikle büyülenmiş olduğunu düşünüyorum”⁷⁵⁸ şeklinde hitap etmesi de onu

⁷⁵³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 430; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 109; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 168; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 112; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 672; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 89; Bolelli, *Belâgat*, s. 298. Na‘mânü’l-Erâk, Tâif yolu üzerinde Arafat’a çıkan bir vadinin adıdır. Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 418; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 307; Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü’l-ceyyid*, s. 185.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 96; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 430; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 340; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 172; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 89; Tabâne, *a.g.e.*, s. 672; Bolelli, *a.g.e.*, s. 298-299.

⁷⁵⁵ Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 182.

⁷⁵⁶ Kasas 28/31.

⁷⁵⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 430; Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 340; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘ul-mu‘avvel*, I, 307.

⁷⁵⁸ İsrâ 17/101.

küçük görmesi sebebiyledir.⁷⁵⁹ Cerîr'i (110/728) hicveden Ferezdak'ın (110/728) şu beytinde de nidâ bu maksatla kullanılmıştır:

أُولَئِكَ أَبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ

“İşte bunlar atalarımıdır benim, (anlıyor musun) Cerîr! Bizi bir araya getiren meclislerde, haydi sen de onların bir benzerini getir!” (Tavîl) Şair muhatabını önemsiz ve değersiz kabul ettiğinden kendisinden uzak kabul etmiş ve söze bu anlamı yansıtacak şekilde uzak için kullanılan nidâ harfini tercih etmiştir.⁷⁶⁰

Bazen de muhatabın uyku, gaflet gibi hâllerine ve onun laf dinlemeyen biri olduğuna dikkat çekmek üzere, yakında bulunan kimseye uzaktaymış gibi nidâ edilir. Böylece sanki orada bulunmuyormuş gibi davranılır. Karşımızdaki birine تَنَبَّهْ أَيُّهَا الْعَافِلُ “Uyan ey gafil!” diye seslenmek gibi. Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’a yakın olduğu hâlde, dalgınlığına ve gafletine işaret etmek gayesiyle insana uzak nidâ harfi ile hitap edilmiş ve ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ رَبِّكَ الْكَرِيمُ﴾ “Ey insan! İhsânı bol rabbine karşı nedir seni aldatan?”⁷⁶¹ denmiştir. Ebu’l-Atâhiye (211/826) de şu beytinde, uzak için kullanılan nidâ edatını, muhatabın gafil biri olduğuna işaret etmek maksadıyla tercih etmiştir:

أَيَا مَنْ عَاشَ فِي الدُّنْيَا غَرِيبًا وَأَمَضَى الْعُمْرَ فِي قِيلٍ وَقَالَ

“Ey dünyada (asıl maksadına) yabancı olarak yaşayan ve ömrünü boş işlerle tüketen kişi!”⁷⁶²

b) Nidâ Edatının Hazfinin Anlama Etkisi

Nidâ edatlarından yalnızca يَا, belli bir edebî nükte gereği hazfedilebilir. Fakat nüdbe, istiğâse ve taaccup bildiren nidâlarda ve uzakta bulunan muhataba yapılan

⁷⁵⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 340; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 672. Diğer peygamberlerin kavimleri de aynı üslûbu kullanmıştır. Nitekim onlar Hz. Nûh’a: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَكُفْ فَإِنَّا جَادِلُونَ﴾ “Ey Nûh! Bizimle mücadele ettin ve bize karşı mücadelede çok ileri gittin” (Hûd 11/32), Hz. Hûd’a: ﴿يَا هُودُ مَا جِئْنَا بِبَيِّنَةٍ﴾ “Ey Hûd! Sen bize açık bir mucize getirmedin” (Hûd 11/53), Hz. Sâlih’e: ﴿يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا﴾ “Ey Sâlih! Sen bundan önce içimizde ümit beslenen birisiydin” (Hûd 11/62), Hz. Şuayb’a: ﴿يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْنَا كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ﴾ “Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz” (Hûd 11/91) şeklinde hitap etmişlerdir. Adı geçen peygamberler onların karşılarında bulunmasına rağmen يَا’yı kullanmaları, kendilerini peygamberlerden ve onların getirdiklerinden ne kadar uzak gördüklerinin psikolojik bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Safhâ, *Sûretü Hûd*, s. 178.

⁷⁶⁰ Ferezdak, Hümmâm b. Gâlib b. Sa’sa’a, *Dîvân*, Dârü Sâdır, Beyrut tsz., I, 418; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 113; Bolelli, *Belâgat*, s. 301; Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 90. Ferezdak ayrıca uzağa delalet eden ism-i işâreti kullanmak sûretiyle atalarının erişilemeyecek kadar yüce bir konumda olduklarını ve onlarla boy ölçüşülemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Zira bununla, muhatabının söz konusu manevî yüceliği idrâkten aciz olduğunu, onun ancak somut işaretlerle bu gerçeği anlayabileceğini karşı tarafa ima etmeye çalışmaktadır. Besyûnî, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 127; Kaçar, Halil İbrahim, “Ma‘rife (Belirtili İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Ta‘rîf Üslûbu)” MÜİFD, sy. 28, s. 183.

⁷⁶¹ İnfitâr 82/6.

⁷⁶² Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 245; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 182; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 672; Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 113; Bolelli, *Belâgat*, s. 302; Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 90.

çağrılarda bu edat da hazfedilemez. Çünkü bu türlü ortamlarda maksat sesi uzatmaktır. Hazif ise buna engel teşkil eden bir durumdur. يا harfinin bahsi geçen bu özel durumlar dışında çoğunlukla hazfedildiği ve cümleye bir anlam inceliği kattığı görülmektedir. Hz. Meryem’in annesi ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ “*Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sırf sana adadım*”⁷⁶³ diyerek nidâ harfini hazfetmiştir. Kuşkusuz bu hitap, mümin bir kul ile yaratıcısı arasındaki güçlü bağı hissettirmekte ve onun rabbine karşı duyduğu yakınlığı satır aralarına taşımaktadır.⁷⁶⁴

Bu anlam inceliğini yakalamak, Allah’ı tazim ve tenzih etmek için için dua üslûbunda nidâ edatının özellikle de رَبِّ kelimesinin başından genellikle hazfedildiği görülür. Bu üslûba sahip âyetlerde يَا رَبُّنَا, يَا رَبِّ (Ey Rabbim! Ey Rabbimiz) açılımında olan sözden nidâ edatının hazfi Allah’ı tazim ve tenzihin yanı sıra, O’nun kulun seslenmesine ihtiyaç hissettirmeyecek kadar yakın olduğunu satır aralarına taşımaktadır. Kur’ân’da geçen duaların peygamberlerin dilinden sadır olan dualar olduğu göz önüne alındığında zikredilen inceliğin ne kadar manidar olduğu kendiliğinden anlaşılır.⁷⁶⁵

Karşımızdaki muhataba يَا أَحْمَدُ! “*Ahmet!*” diye seslendiğimizde ifadeye bir nevi “*Ahmet buraya gelir misin?*” şeklinde emir eksenli bir anlam yüklemiş oluruz. Dolayısıyla Allah’a yöneltilen hitaplardan nidâ edatını hazfetmek sûretiyle O’na herhangi birisi gibi hitap etmekten kaçınıldığı vurgulanmış ve bu hitapla O’nu tazim ima edilmiş olur.⁷⁶⁶

c) Nidânın Teşvik ve Sakındırma İçin Kullanılması

Nidâda gerçek anlam, münâdînin sesinin ulaşma alanı dâhilinde bulunan (yakındaki) akıllı canlıların gelmesinin talep edilmesidir. Bununla birlikte birçok belâğî incelikler ve edebî nüanslar için ses ulaşması mümkün olmayan uzaktakiler, cansızlar, hayvanlar, kabirler, diyar ve vatanlar, güneş, ay, yıldız, dağ gibi doğa varlıkları aşk, sevgi, hasret gibi duygulara ve gelmesi imkânsız şeylere nidâ edilir. Bu durumda nidâ, yönelme ifade eden aslî anlamından ve uzaklık-yakınlık ilişkisinden tamamen sıyrılarak yeni anlamlar kazanır. Nidânın bu mecâzî anlamları, daha önce bahsedilen ve uzak veya

⁷⁶³ Âl-i İmrân 3/35. Ayrıca bkz. Bakara 2/126; Mâide 5/112; Meryem 19/4; Neml 27/44 vdğr.

⁷⁶⁴ Galâyînî, *Câmiu’d-dürûsi’l-‘arabiyye*, III, 154; Zehrânî, “Belâğatu’d-dua fî sûret-i Âl-i İmrân”, s. 313.

⁷⁶⁵ Meydânî, *a.g.e.*, I, 242; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 252. Kur’ân’da Allah’a nidâ edatıyla hitap edilen âyetler de bulunmaktadır. Fakat bu kullanımlarda kendi içerisinde önemli edebî incelikler taşımakta ve söylediklerimizle çelişmemektedir. Geniş bilgi için bkz. Meydânî, *a.g.e.*, I, 242-243.

⁷⁶⁶ Ukberî, *et-Tibyân*, II, 708; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif*, s. 251.

yakında bulunan kimselere seslenmeye yarayan nidâ edatlarının birbirlerinin yerine kullanılmasıyla elde edilen anlamlardan farklı bir düzlemde değerlendirilmelidir. Çünkü çeşitli edebî gayelere bağlı olarak nidâ edatları birbirlerinin yerine kullanılsalar bile nidâ anlamından uzaklaşmamaktadır. Burada bahsedilen mecâzî anlamlarda ise nidâ, asıl anlamı olan yönelme talebinden tamamen soyutlanarak siyâk-sibâktan anlaşılan yeni anlamlar ifade etmiş olmaktadır.⁷⁶⁷

Bu bağlamda nidâ üslûbu bazen teşvik (iğrâ) ve sakındırma (tahzîr) anlamında kullanılır. Sözelimi **يَا شَجَاعُ تَقَدَّمْ!** “*Hey cesur adam! (Haydi) ilerle!*” nidâsına muhatap olan kişi ilerlemeye teşvik edilmektedir. Uğradığı zulüm sebebiyle şikâyeteye gelen birine **يَا مَظْلُومُ تَكَلَّمْ** “*Ey mazlum, (Haydi) konuş!*” diyerek söze başlamak, onu konuşmaya ve şikâyetini paylaşmaya teşvik edecektir. Bu noktada muhataptan kendisine yönelmesini istemek anlamsızdır. Zira bu zaten gerçekleşmiş bir durumdur. **﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾** “*Sakın Allah’ın devesine dokunmayın ve onun su içme hakkına riâyet edin*”⁷⁶⁸ âyetinde teşvik ve sakındırmanın bir arada kullanıldığı söylenmişse de⁷⁶⁹ yorumların daha çok sakındırma anlamı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Nahvî bir yönü de bulunan iğra (teşvik) ve tahzîr (sakındırma) üslûbunda çoğunlukla hazif yapılır. Çünkü zamanın mahzûfu telâffuz etmeye yetmeyecek kadar kısa olduğu durumlarda fiil ve fâil hazfedilerek mesajın muhataba en kestirme yoldan ulaştırılması amaçlanır. Nitekim bu âyetin takdîri **إِحْذَرُوا نَاقَةَ اللَّهِ وَالزُّمُوا سُقْيَاهَا** şeklindedir.⁷⁷⁰ Burada sakınan (muhazzer) hazfedilmiş kendisinden sakınılan (muhazzer minh) olarak deve ve su içme hakkı zikredilmiştir.⁷⁷¹

d) Nidânın Üzüntü ve Hayıflanma İçin Kullanılması

Belli bir konudaki üzüntü (tehassür) ve hayıflanma (tedaccür) duyguları bazen nidâ üslûbuna müracaat edilerek dile getirilir. İnkârcıların ahiretteki duygularını anlatan bazı âyetlerde bu üslûbun kullanıldığı görülmektedir. Nitekim **﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ﴾** “*Ve inkârcı kişi: ‘Keşke toprak olsaydım’ diyecektir*”⁷⁷² âyeti böyle bir anlam

⁷⁶⁷ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 246; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-İstîlâhiyye*, s. 183; Durmuş, *İncelemeler*, s. 87.

⁷⁶⁸ Şems 91/13.

⁷⁶⁹ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 339; Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 474; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 307; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 362; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 672.

⁷⁷⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 374. Kaçar, Halil İbrahim, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi, *M.Ü.İ.F.D. sy. 30*, İstanbul 2007, s. 179.

⁷⁷¹ Galâyînî, *Câmi‘u’d-dürûsi’l-‘arabiyye*, III, 14.

⁷⁷² Nebe 40.

özelliğine sahiptir.⁷⁷³ İnkârcı kimsenin sözünü يَا لَيْتَ kalıbıyla inşâ etmesi bir yandan üzüntüsünün şiddetini yansıtmakla beraber, diğer yandan temennîsinin gerçekleşmesi için vaktin çok geç olduğu algısını satır aralarına taşımaktadır. Çünkü bu yapı temennî ile beraber imkânsızlık (istihâle) anlamı taşımakta ve bu hâliyle, bir şeyi akıldan uzak görme anlamındaki هَيْهَاتَ “Ne kadar uzak!” isim fiiliyle benzerlik arz etmektedir.⁷⁷⁴

Bir başka âyette ise, kıyamet günü inanmayanların duyacağı derin üzüntüye dikkat çekilmiş ve: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاحِرِينَ﴾ “Kişinin: Allah’a karşı umursamaz davrandığım ve (hakikati) küçümseyenlerden biri olduğum için yazıklar olsun bana! (diyeceği gün gelmeden size indirilene tâbi olun)”⁷⁷⁵ denilmiştir.⁷⁷⁶ Burada ﴿يَا حَسْرَتَى﴾ diyerek veyl ve hasrete seslenilmesi, içine düşülen sıkıntı ve felaketin dehşeti, çaresizlik ve azabın şiddetinden şaşkınlık içine düşülmesiyle bunların sanki kurtarıcı son çare gibi tahayyül edilmesindendir.⁷⁷⁷ Hasrete akıllı bir varlık gibi nidâ edilmesi isti’âre-i mekniyye’dır. Nidâ edatı da mahzûf müşebbeh bihin kalıntılarındandır. Yani “Gel ey üzüntü, şimdi tam senin vaktindir. Sana çok muhtacım” denmektedir. Bu kalıp dilde yaygın bir şekilde kullanılagelmiş ve üzüntüyü anlatmak için darb-ı mesel olmuştur. Tabirin âyette görüldüğü gibi genellikle isti’lâ bildiren على harf-i ceri ile kullanılması, harf-i cerin ilişkili olduğu unsurda üzüntünün yerleşip kökleştiğini göstermektedir.⁷⁷⁸

Hz. Peygamber, müminlerin tilâvet secdesi yaptığını gören şeytanın yaşadığı üzüntüyü bir hadisinde şu şekilde anlatmaktadır: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السُّجْدَةَ فَسَجَدَ إِعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ: يَا وَيْلَهُ! أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ *Âdemoğlu secde âyetini okuyup tilâvet secdesi yaptığında şeytan ağlayarak bir köşeye çekilir ve ‘Vay başıma gelen! Âdemoğlu secde yapmakla emrolundu ve bunun gereğini yerine getirerek secde etti’ der.*⁷⁷⁹ Burada geçen يَا وَيْلَهُ ifadesi şeytanın, kaybettiği şeref ve itibarı sebebiyle duyduğu üzüntü ve hayıflanma duygusunu yansıtmaktadır. Lanetlenmiş olması, ilâhî huzurdan kovulması, iki cihanda hüsrana uğraması ve insanoğlunun Allah katında edindiği değere karşı beslediği haset duyguları onun üzüntüsünü artıran durumlardır.⁷⁸⁰

⁷⁷³ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 340; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 363; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 90

⁷⁷⁴ Bakarî, *Esâlibü’n-nefy fi’l-Kur‘ân*, s. 213.

⁷⁷⁵ Zümer 39/56.

⁷⁷⁶ Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘arabiyye*, I, 247; Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 171; Bolelli, *Belâgat*, s. 303.

⁷⁷⁷ Durmuş, *İncelemeler*, s. 88.

⁷⁷⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIV, 45.

⁷⁷⁹ Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, I, 415.

⁷⁸⁰ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, I, 416; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fi kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 813.

أَيَا مَنَازِلَ سَلَمَى أَيْنَ سَلْمَاكَ؟ مِنْ أَجْلِ هَذَا بَكَيْنَاهَا بِكَيْنَاكِ

“Ey Selma’nın evleri! Nerde senin Selma’n? Bu sebeple biz, ona ağladık, sana ağladık” (Basît) beyti de şairin geçmişe yönelik hüznünü dillendirmektedir.⁷⁸¹ Çağdaş belâgatçılardan Hâşimî, özellikle kasîdelerin “talel” ve “metaya” kısımlarında sıklıkla rastlanan nidâların hayıflanma, can sıkıntısı vb. maksatlar için kullanıldığını belirtmiş, bu gibi beyitleri örnek göstermiştir.⁷⁸² Bedevî bir Arap kadını da oğlunu kaybedişi sebebiyle yaşadığı derin hüznü şu şekilde satırlara dökmüştür:

دَعَوْتُكَ يَا بُنَيَّ فَلَمْ تُجِبْنِي فَرَدْتُ دَعْوَتِي يَا أَسَا عَلِيَا

“Cevap vermedin bana yavrum, seni çağırdım da; davetim koca bir ümitsizlik olarak geri döndü bana!”⁷⁸³

e) Nidânın İhtisas İçin Kullanılması

Bir nahiv terimi olarak ihtisas, mütekellim veya muhatap zamirinden sonra onu açıklamak üzere açık bir ismin getirilmesidir. Gâib zamiriyle kullanılmamaktadır. Nidâ üslûbunun bazen ihtisâs maksadıyla kullanıldığı görülmektedir. Belâgat kitapları ﴿رَحْمَةُ﴾ “Ey ev halkı! Allah’ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdir. Şüphesiz ki O, övmeye layıktır, iyiliği boldur”⁷⁸⁴ âyetinde geçen ﴿عَلَيْكُمْ﴾ ifadesindeki zamirden sonra ﴿أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ terkîbi getirilerek ihtisâs yapıldığını belirtmişlerdir.⁷⁸⁵ İbn Âşûr (1394/1973) bu ifadenin ayrıca onları yüceltmek amacıyla kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁷⁸⁶ Âyetin bağlamı, çocukla müjdelenen Hz. İbrahim ve hanımının durumu hakkındadır. Özellikle hanımı buna çok şaşırmış, melekler de Allah’ın rahmet ve bereketinin bu ev halkı üzerine olduğunu belirterek şaşılabacak bir durum olmadığını anlatmaya çalışmışlardır. Bu nedenle ev halkını yüceltmek istemeleri sözün gelişine uygundur.

İhtisâs, övünme, tevazu veya sırf maksadı beyan amaçlı yapılabilmektedir. Nitekim ﴿أَنَا أَكْرَمُ الضَّيْفِ أَيُّهَا الرَّجُلُ﴾ “Ben (var ya ben) misafire (çok) ikramda bulunurum!” ifadesinde ihtisas, övünme amaçlıdır. Burada söz sahibi, misafire ikramda bulunma işini kendisine tahsis etmekte ve bununla övünmektedir. ﴿أَنَا الْفَقِيرُ الْمُسْكِينُ أَيُّهَا الرَّجُلُ﴾ “Ben (var

⁷⁸¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 431; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 172; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 759.

⁷⁸² Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 90.

⁷⁸³ Atûk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 115.

⁷⁸⁴ Hûd 11/73.

⁷⁸⁵ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 339; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 363; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 90.

⁷⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XII, 122.

ya ben) zavallı bir fakirim!” ifadesinde ise tevazu amacı güdülmüştür.⁷⁸⁷ Maksudı beyan için kullanılışına ise أَنَا أَفْعَلُ الْخَيْرِ أَيُّهَا الرَّجُلُ “Hayrı ben yapıyorum, ben!” ve نَحْنُ فَقَرَاءُ “Fakiriz biz, fakir!” cümlelerini örnek göstermek mümkündür.⁷⁸⁸ Örneklerde kullanılan أَيُّهَا ve أَيَّتُهَا kelimeleri zâhiren nidâ görünümünde olsalar da ihtisâs maksadıyla kullanılmışlardır. Söz sahipleri رَجُل ve قَوْم kelimeleriyle başkalarını değil bizzat kendilerini kastetmektedirler.⁷⁸⁹

Son olarak, ortak noktalara sahip olmalarına rağmen ihtisâs ve nidâ üslûbunun birbirlerinden ayrıldığı bazı yönlerin bulunduğunu belirtmek gerekir. İhtisâs, örneklerde görüldüğü gibi, nidâ harfinin hazfedilmesiyle elde edilir. Nidâ ile arasındaki farklardan birisi budur. İkisi arasındaki bir diğer fark ise ihtisâsın haber, nidânın inşâ kategorisinde yer almasıdır.⁷⁹⁰ Cumhura göre ihtisâs talep bildirmemektedir. Fakat kaynaklarda, bu yapının netice itibarıyla bir nidâ olmasından hareketle talep bildirdiğini savunan bazı münferit yorumlar da nakledilmektedir.⁷⁹¹

f) Nidânın Başka Maksatlarla Kullanılması

Nidâ bazen, cümleye şaşırtma (*taaccup*) anlamı katmak için kullanılır. Çünkü şaşırtma, esasında, başkasının olaya dikkatini çekmek için bir çağırma sebebidir. Bunun için nidâ harfinden sonra gelen ve kendisine hayret edilen şeyi ifade eden kelimenin başına fethalı bir lâm getirilir. Mesela felâketlerin çokluğu sebebiyle يَا لَدَوَاهِي “Şu felâketlere bak!” ve suyun çokluğu sebebiyle يَا لِّمَاءٍ “Şu suya bak (Heyy su!)” denilmesi gibi. Bazen bu “lâm” harfi hazfedilir ve hayret edilen şeyi gösteren kelimenin sonuna bir elif eklenir. يَا عَجَبَا “Ne acayip!” gibi.⁷⁹² Bazı belâgat kaynakları يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ “Ne yazık şu kullara! Onlara bir peygamber gelmeye görsün, ille de onunla alay etmeye kalkışır!”⁷⁹³ âyetinde nidânın şaşırtma anlamında kullanıldığını nakletmişlerse de⁷⁹⁴ İbn Âşûr (1394/1973) bu âyette nidânın

⁷⁸⁷ Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 308; Berkûkî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 173; Zevbe‘î, *a.g.e.*, s. 363.

⁷⁸⁸ Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 308. Galâyînî, *Câmiu’d-dürûsi’l-‘arabiyye*, III, 17.

⁷⁸⁹ Galâyînî, *a.g.e.*, III, 17. Örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 323; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 430.

⁷⁹⁰ Fadl Abbâs, *el-Belâğa*, I, 171-172.

⁷⁹¹ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 474-475.

⁷⁹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 431; Hasan Çelebî, *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 419; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 309; Galâyînî, *Câmi‘u’d-dürûsi’l-‘arabiyye*, III, 161; Sâmerrâî, *Me‘âni’n-nahv*, IV, 663; Türkçede bu anlam özelliği “A, şuna bak” vb. şekillerde dile getirilmektedir. Eren-Uzunoğlu, *Edebi Sanatlar*, s. 92.

⁷⁹³ Yasin 36/30. Ayrıca bkz. Hûd 11/72 vdğr.

⁷⁹⁴ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 340; Zevbe‘î, *‘İlmü’l-me‘ânî*, s. 363; Bolelli, *Belâgat*, s. 305.

yalnızca, dinleyicinin kulak vermesi için kendisinden sonra gelecek kısmın tehlikesine dikkat çekme (tenbih) anlamı taşıdığını belirtmektedir.⁷⁹⁵

Nidâ bazen de muhatabı bir fiilinden dolayı *azarlama* ve onun bu yaptığını *engelleme* (*zecz*) maksadıyla kullanılır. Nitekim aşağıdaki beyitte şairin, kendisine her türlü zarar verenleri hâlâ sevmeye devam etmesi sebebiyle kalbini azarladığı ve onu bu davranıştan men etmeye çalıştığı görülmektedir.

إِلَامَ يَا قَلْبُ تَسْتَبْقِي مَوَدَّتَهُمْ وَ قَدْ أَذَقُوكَ أَلْوَانًا مِنَ الْوَصَبِ

“Be hey kalp! Sana türlü türlü acılar tattırdıkları halde; ne zamana kadar taşıyacaksın onların sevgisini yüreğinde!”⁷⁹⁶

Nidânın yan anlamlarından biri de *yakınmadır* (*nüdbe*). Bir nahiv terimi olarak nüdbe “Söz sahibinin veya başka birinin başına gelen bir durumdan dolayı çağrıda bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Nüdbe yalnızca وا ile yapılmakla birlikte, gerçek nidâyla karıştırılma ihtimali olmadığı sürece يا edatı da kullanılabilir. “Vah efendim!”, “Ah, ciğerim!” ve يَا صَدْرِي “Ah, kalbim!” örneklerinde görüldüğü gibi.⁷⁹⁷ Ebu’l-Alâ el-Ma’arrî (449/1057) de bir şiirinde şöyle diyerek yakınmaktadır:

فَوَا عَجَبًا كَمْ يَدْعِي الْفَضْلَ نَاقِصٌ وَوَأَسَفًا كَمْ يُظْهِرُ النَّقْصَ فَاضِلٌ

“Hayret! Nice kusurlu kimseler var ki fazilet iddia eder; Ne de yazık! Faziletli kimse de nice kusurlar izhâr eder.” (Tavîl)⁷⁹⁸

Söz sahibi nidâ üslûbunu *geçmişî anma* (*tezekkür*) maksadıyla da kullanabilir. Bu üslûba özellikle kasîdelerin talel ve metâyâ kısımlarındaki nidâlarda rastlanmaktadır. Nitekim şairin şu beyti böyle bir anlam özelliğine sahiptir:

أَيَا مَنْزِلِي سَلَمَى سَلَامٌ عَلَيْكُمَا هَلِ الْأَرْضُ مِنَ اللَّاتِي مَضَيْنَ رَوَاجِعُ

“Ey Selma’nın evleri! Selam olsun her ikinize de. (Söyleyin) geçip giden zamanlar geri döner mi?” (Tavîl)⁷⁹⁹

Nidânın kullanım maksatlarından bir diğeri de *muhatabı uyarmaktır* (*tenbih*). Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde يَا رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ فِي الْآخِرَةِ “Dünyada

⁷⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIII, 8.

⁷⁹⁶ Atîk, *Fi’l-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 115; Eren-Uzunoğlu, *a.g.e.*, s. 92.

⁷⁹⁷ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 309; Galâyînî, *a.g.e.*, III, 161; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğa*, s. 669, 709; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 90. Nüdbe maksatlı kullanılan nidâda, nidâ harfinin veya münâdanın hazfedilmesi câiz değildir. Galâyînî, *a.g.e.*, III, 161.

⁷⁹⁸ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 90; Bolelli, *Belâgat*, s. 305.

⁷⁹⁹ Hâşimî, *a.g.e.*, s. 90.

giyinen nice kadınlar vardır ki ahirette çıplaktırlar”⁸⁰⁰ buyurarak müminleri giyim kuşamlarına dikkat etmeleri konusunda uyarmıştır.⁸⁰¹

Söz sahibi muhatabına sevgisini ve şefkatini izhâr etmek (tahabbub) için de bazen nidâ üslûbunu tercih eder. Mesela يَا بُنَيَّ! “Yavrucuğum!” يَا أَخِي! “Kardeşim!” ve يَا رُوحِي! “Canım!” gibi sözleri bu kategoride değerlendirmek mümkündür.⁸⁰²

Son olarak nidâdının yardım isteme (istiğâse) anlamına temas ederek bitirelim. Bir nahiv terimi olarak istiğâse “Bir sıkıntı veya zorluğu savmak için yardım çağrısında bulunmak” şeklinde tanımlanmaktadır. يَا اللَّهُ لِمَظْلُومِينَ “Allahım! Mazlumlar(a yardım et)” ve يَا لَلْأَقْوِيَاءِ لِلضُّعَفَاءِ “Güçlüler! Zayıflara (yardım edin)” örneklerinde nidânın bu maksatla kullanıldığı belirtilmiştir.⁸⁰³ İstiğâse için yalnızca يَا kullanılır ve hazfedilmesi câiz değildir. Kendisinden yardım istenen (müsteğâs) da hazfedilemez. Fakat kendisi için yardım isteneni (müsteğâs leh) cümleden hazfetmek mümkündür. Nitekim يَا اللَّهُ “Allahım! (Yardım et)” denilebilir.⁸⁰⁴

⁸⁰⁰ Buhârî, Libâs 31; Edeb 121; Fiten 6; Tirmizî, Fiten 30.

⁸⁰¹ Besyûnî, ‘İlmü’l-me‘ânî, s. ; Bolelli, a.g.e., s. 308.

⁸⁰² Ebû Hâka, el-Belâğa ve’t-tahlîlû’l-edebî, s. 77.

⁸⁰³ Teftâzânî, el-Mutavvel, s. 431; Tabâne, Mu‘cemu’l-belâğa, s. 672; Hâşimî, a.g.e., s 90.

⁸⁰⁴ Galâyînî, Câmi‘u’d-dürûsi’l-‘arabiyye, III, 159.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABER-İNŞÂ İLİŞKİSİ VE BAZI MESELELER

Haber ve inşânın, önceki bölümlerde incelenen kendilerine özgü meselelerinin yanı sıra, bu iki kavramın birbiriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan veya dil ve belâgat araştırmalarının bir gereği olarak her ikisini birden ilgilendiren ortak bazı meseleler de vardır. Bu noktada dikkat çeken en önemli husus, edebî bir gaye sebebiyle haberin inşâ ve inşânın da haber yerine kullanılmasıdır. Bilinçli bir tercihin ürünü olarak dile üslup zenginliği kazandıran bu meseleyi örnekler çerçevesinde incelemek konumuz açısından önem arz etmektedir.

I. HABERİN İNŞÂ YERİNE KULLANILMASI

Dilde yaygın bir şekilde kullanılan hazif-zikir, takdîm-tehîr vb. üsluplar, sözün, edebî açıdan yeni ve özel ufuklar kazanmasına vesile olmaktadır. Haberin inşâ ve inşânın haber yerine kullanılması da, söz sahibinin, aslî anlam dışında birtakım başka yan anlamları dile getirebilmesi için bir üsluptan başka bir üslûba dönüşüne imkân sağlamaktadır. Böylelikle söz, bilindik üslûbundan farklı bir şekilde kurgulanmış olacak bu da o ifadenin, anlam ameliyesinin bilindik sınırlarını aşarak yeni fikrî ve psikolojik boyutlara yelken açması sonucunu doğuracaktır. Arapçanın edebî gücü ve Arap selîkası, bu edebî üslûbun arkasında, insanın iç dünyasında taşıdığı fikrî renkliliği ve duygusal telkinleri ortaya çıkaracak yeni bir vesileyi saklamaktadır. Bu nedenle haberin inşâ ve inşânın haber yerine kullanılışı ve belâğî yansımalarını incelemek bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Dildeki üslup ve kullanım farklılıkları, haberî olsun inşâî olsun, söz sahibinin his ve düşüncelerini muhataba en uygun şekilde verme amacı taşımaktadır.² Arapçada da zâhiren haber formatında görüldüğü halde inşâî anlam taşıyan kullanımlara sıklıkla rastlamak mümkündür. Belâgat uzmanları bu yapıları, zâhirî haber formlarını dikkate

¹ Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 35-36.

² Hammâdî Samûd, *et-Tefkîru'l-belâğî*, s. 569.

almaksızın inşâ kategorisinde değerlendirirler. Kuşkusuz bu dönüşüm sebepsiz olmayıp edebî zevke ve makâmın gereğine dayanmaktadır.³ İlk dönemlerden itibaren araştırma konusu edilen bu meseleyi Sekkâkî (626/1229) *sözde güzellik cihazları* olarak nitelemiş, çok sayıda alt başlığının bulunduğunu belirterek örnekler çerçevesinde incelemiştir.⁴ Belâgat kaynaklarının, bazı istisnâî gayretler bir kenara bırakılacak olursa, Sekkâkî'nin ele aldığı başlıkların dışına çıkmadığı görülmektedir. Haberin inşâ yerine kullanıldığı yerlerden bazılarını şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

A. İyimserlik (التفاؤل)

Haber yerine göre, iyimserlik manası elde etmek için inşâ yerine kullanılır. Söz sahibi, kendisi veya muhatap nazarında belirli bir eylemin yahut hükmün gerçekleşmiş olduğunu hayal ettiğinde veya ilgili hükme karşı, gerçekleştiği zannını uyandıracak şekilde güçlü bir istiyak hissettiğinde müspet mâzî fiil sıygası kullanmak sûretiyle haber üslûbunu tercih eder.⁵ Bu ise söz sahibinin, esasında, emir sıygasıyla ifade edilen bir şey talep etme amacı güttüğü, fakat bunu terk ederek eylemin gerçekleştiğini ifade etmeye yarayan mâzî fiil formatına dönüş yaptığı durumlarda söz konusu olur. Amaç, o şeyin gerçekleşmesine duyulan iyimserliği göstermektir. Sözgelimi, Allah'ın emirlerini yerine getirmekten kaçınan birine *لِصَالِحِ الْأَعْمَالِ* “Allah seni sâlih amellere yönlendirsin” demek, hidâyetten, sanki elde edilmiş gibi bahsedildiği için bir iyimserlik taşımaktadır. Çünkü bu cümlede dua vb. üsluplarda başvurulmuş inşâî bir yapı yerine mâzî fiil sıygası kullanmakla takrîr ve tahkîk bildirilmiş olmaktadır. *وَفَقَّكَ اللَّهُ لِلتَّقْوَى* “Allah seni takvada muvaffak kılsın” cümlesi de *وَفَقَّكَ اللَّهُ* açılımındadır.⁶ Haber formatındaki bu örneklerin, dua anlamı taşıyan inşâî yapılar olduklarında kuşku yoktur. Bahâuddîn es-Sübkî (773/1372) *عَفَّرَ اللَّهُ لَكَ* “Allah seni bağışlasın” ifadesini örnek verir ve bunun *رَبِّ اغْفِرْ لَهُ* demekten daha belîğ olduğunu belirtir. Çünkü birincisi, mâzî fiil formatında olduğundan talep bildirmemektedir. Burada eylem sanki gerçekleşmiş de ondan haber veriliyor gibi kabul edilmektedir.⁷ Netice itibarıyla belâgatçılar, mâzî fiille elde edilen duaya, emirle elde edilenden daha özel bir anlam yüklemişler ve bunun iyimserlik manası taşıdığını belirtmişlerdir.

³ Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, I, 119-120.

⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 323-326.

⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 36.

⁶ Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 324; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef'u'l-mu'avvel*, I, 309; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 497, 746; Cum'a, *a.g.e.*, s. 36.

⁷ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 476-477; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 112; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 92.

B. Aşırı Rağbet Gösterme (إظهار الحرص)

İnşâ yerine haber üslûbunun kullanılması bazen bir şeye karşı gösterilen aşırı rağbet ve hırs sebebiyle olmaktadır. Bir şeyi elde etmeyi isteyen, ona rağbeti oldukça artan ve yalnızca onu düşünen kimse, istediği o şeyin silüetini hayalinde nakış gibi işler. Realitede gerçekleşmemiş olan bu talebi, ona sanki geçmiş zamanda gerçekleşmiş gibi gelir ve böylelikle sözünü mâzî sıygasıyla söylemeyi tercih eder. Mesela رَزَقَنِي اللَّهُ لِقَاءَكَ “Allah bana sana kavuşmayı lütfetsin” cümlesi buna örnektir. Söz sahibi muhatabına kavuşmayı gerçekleşmiş gibi kabul etmektedir. Çünkü mâzî fiil, söz konusu eylemin yaşandığını ifade eder.⁸ Belâgat sahibi bir kişinin mâzî sıygasıyla dua ettiği mesela رَحِمَهُ اللَّهُ “Allah ona rahmet etsin”, أَدَامَ اللَّهُ “Allah dâim kılsın” şeklindeki sözlerinin, yukarıdaki iyimserlik ile burada incelenen rağbet gösterme anlamlarının her ikini birden ifade etmesi de muhtemeldir. Bununla birlikte belîğ olmayan kimselerin bu edebî incelikleri bilmediği düşünülür.⁹

Kur’ân-ı Kerîm de, müminlerin hayrına olacak bazı durumlarla ilgili olarak bu üslûbu kullanmaktadır. Nitekim ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ “Oraya giren emniyette olur”¹⁰ hitâbında دَخَلَهُ مَنْ لِيَأْمَنْ مِنْ دَخَلَهُ “Oraya giren emniyette olsun” şeklinde emir sıygası kullanmak yerine haber üslûbunun tercih edilmesi, müminlerin Mescid-i Haram’a girmelerinin ilâhî irade tarafından çok istendiği manasını satır aralarına taşımaktadır.¹¹ Bu görüşle çelişmeyen başka yorumlar da yapılmaktadır. İbn Âşûr’a (1394/1973) göre âyet, haber görünümlü olmasına rağmen nimet verme (imtinân) anlamı taşımaktadır. Çünkü güven ve emniyet olgusu, Allah’ın nimeti olarak orada yerleşip kökleşmiştir. Bazı çocukların görme veya işitme engelli olarak dünyaya gelmeleri, Allah’ın insanlara göz ve kulak nimeti verdiği gerçeğini değiştirmedeği gibi, bu kutsal mekânda istisnâî bazı vukuatların olması da onun emniyetli olma özelliğini zedelemeyiz. Sahabe ve tâbîinden bazılarına göre ise burada haber, emir yerine kullanılmış olup müminlerden, oraya giren kimsenin güvenliğini temin etmesi istenmektedir. Bir başka görüşe göre ise bu bir haber cümlesi olmakla birlikte herhangi bir hükmü ispat etme amacı taşımamakta ve Allah’ın sayısız âyet ve nimetlerine işaret etme gayesi gütmektedir.¹²

⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 324-325; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 309; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 40.

⁹ Sübkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, I, 477; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *a.g.e.*, I, 309.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/97.

¹¹ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 94.

¹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 18-19.

Hız. Peygamberin de bazen böyle bir üslûbu tercih ettiği görülür. Nitekim bir hadisinde *“Akşam olup güneş batınca oruçlu iftar etsin”*¹³ buyurur. Hadisin cevap cümlesinde geçen *أَفْطَرَ الصَّائِمِ* ifadesinin, haber formatında olmasına rağmen inşâî anlamlı olduğu söylenir. Münâvî (1031/1622), emredilen şeyin gerçekleşmesine olan aşırı rağbet ve istek sebebiyle inşâ yerine haber kalıbının kullanılabileceğini belirtmiş ve ifadenin *فَلْيُفْطِرِ الصَّائِمِ* açılımında olduğunu nakletmiştir. Haber üslûbunun kullanılması cümleye, iftarın vakit kaybetmeden acele bir şekilde yapılması anlamını da katmaktadır.¹⁴ Nâbiğa ez-Zübyânî’nin (604) Numan b. Münzir’e (609) özür bağlamında söylediği şu beyit de böyle bir anlamsal inceliği bünyesinde barındırmaktadır:

إِذَا فَعَاقَبَنِي رَبِّي مُعَاقَبَةً قَرَّتْ بِهَا عَيْنُ مَنْ يَأْتِيكَ بِالْحَسَدِ

“O hâlde derhal cezalandırsın da efendim beni; Aydın olsun, hasetle sana gelenin gözleri!” (Basît) Numan’ın kendisine karşı öfkesinin sebep olduğu psikolojik baskı altında şair *لِيُعَاقِبَ رَبِّي* “Efendim beni cezalandırsın” şeklinde emir formu yerine *فَعَاقَبَنِي رَبِّي* diyerek haber üslûbunu tercih etmiştir. Şair böylece cezanın gerçekleşmesine yönelik aşırı rağbet ve arzusunu ortaya koymakta, şiir, sanki ceza çoktan infaz edilmiş mesajını taşımaktadır.¹⁵ Onun bu tavrını, cezadan duyacağı memnuniyet şeklinde algılamamak gerekir. Şair bu üslûbu kullanarak muhatabının psikolojisini etkilemeye, aralarını dedikoducuların bozduğunu anlatmaya ve kendisini affettirmeye çalışmaktadır.

C. Dua (الدعاء)

Araştırma boyunca çeşitli vesilelerle ele aldığımız dua, inşâî üsluplardandır. Dua anlamı elde etmek için genellikle emr-i hâzır içeren inşâî ifadeler kullanılsa da bu anlam, yerine göre, mâzî ve muzâî fiil gibi ihbârî lâfızlarla da elde edilebilmektedir.¹⁶ Duaların iki kısım olduğunu söylemek mümkündür. İstek bildiren dua türüne “talep bildiren dua” (dua-i talep), herhangi bir talep içermeyen duaya ise “övgü duası” (dua-i sena) denir. Talep duasında emir ya da nehiy sıygasıyla bir istekte bulunulur. Övgü (senâ) duasında ise belirli bir şey istenmez. Burada kulun arzusu Rabbini tenzih etmek, övmek ve verdiği nimetleri anmaktır. Övgü duasına örnek olarak: *قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*

¹³ Suyûtî, *Câmi‘u’s-sağîr*, I, 291.

¹⁴ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, I, 291; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 813.

¹⁵ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 94; Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 40.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, I, 367; Bostancı, “Arapçada Dua Üslubu”, s. 27.

﴿شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ “De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen her şeye kadırsın”¹⁷ âyeti zikredilebilir. Herhangi bir talep içermeyen bu âyette Allah’ı yüceltme ve tazim etme amacı güdülmüştür.¹⁸

Mâzî fiilin dua anlamında kullanılması, haber anlamıyla karışmanın söz konusu olmayacağı yerlerde olur.¹⁹ Malum (etken) veya mechûl (edilgen) olarak gelebilen bu türlü dualar anlamsal açıdan kesinlik belirtir.²⁰ Hz. Peygamber anıldığında söylenen صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ “Allah ona salât ve selâm eylesin” ifadesi, mâzî formunda olmasına rağmen صَلَّى وَسَلَّمَ açılımında bir duadır. Özellikle sahabe-i kirâm anıldığında söylenen رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ “Allah ondan razı olsun” ifadesi de رَضِيَ عَنْهُ anlamında bir duadır.²¹ Allah’a karşı edep ve ilgili duanın muhtevâsının gerçekleştiğine dair kesin bilgi sebebiyle dua için haber üslûbu kullanılmıştır. Görünüm haber cümlesi şeklinde olsa bile doğru ya da yalan olarak nitelenmesi söz konusu değildir.²²

Dua anlamı yalnızca, eylemin vuku bulduğunu gösteren mâzî fiil kalıbıyla elde edilmez. İsim cümlesi formuyla kurulan bir haber cümlesi de dua anlamı taşıyabilir. Mesela bir devlet başkanına hitâben söylenen: الْمَغْفِرَةُ لَكَ وَالْعَفْوُ مِنْكَ “Bağışlamak ve affetmek senin şanındandır” cümlesi أَنْتَ تَمْلِكُ ذَلِكَ “Beni bağışla, affet, çünkü sen bu yetkiye sahipsin” demektir.²³ Eylemin şimdiki veya gelecek zamanda gerçekleştiğini gösteren muzârî fiilin de bazen bu aslî anlamından sıyrılarak dua ve dolayısıyla inşâî bir anlam kazandığı görülür. Nitekim لَا تَفْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ﴿﴾ “Size ayıplama ve azarlama yok bugün, Allah sizi mağfiretiyle bağışlar”²⁴ âyetinde ve aksırana söylenen يَرْحَمُكَ اللَّهُ “Allah sana merhamet etsin” cümlesinde muzârî fiil dua için kullanılmıştır.²⁵

Haber cümlesi bazen söz sahibinin muhataba yönelik olumsuz dua olan beddua duyularını yansıtır. Sözelimi, ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ “Ebû Leheb’in iki eli kurusun,

¹⁷ Âl-i İmran 3/26.

¹⁸ İbnü’l-Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-tefsîri’l-câmi’ li-tefsîri’l-İmâm İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye*, (haz. Yüsrî Seyyid Muhammed), Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad 1414/1993, II, 3; Zehrânî, “Belâğatü’l-duâ”, s. 299.

¹⁹ İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, II, 170; Bostancı, “Arapçada Dua Üslubu”, s. 27.

²⁰ Durmuş, *İncelemeler*, s. 91.

²¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 326; Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 36.

²² Cum’a, *a.g.e.*, s. 36.

²³ Cum’a, *a.g.e.*, s. 37.

²⁴ Yusuf 12/92.

²⁵ Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, I, 177-178. Sâmerî, *Me‘âni’n-nahv*, III, 288-289; Cum’a, *a.g.e.*, s. 37.

nitekim kurudu da”²⁶ ifadesi, mâzi fiil formatında olmasına rağmen Ebû Leheb’e yönelik bir bedduadır. Yine ﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ فَأَنْتَى يُؤْفَكُونَ﴾ “Allah onları kahretsin. Nasıl da (haktan bâtıla) döndürülüyorlar” ve ﴿عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ “Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar”²⁷ âyetlerinde de mâzi fiil formundaki haber cümlesi beddua anlamı taşımaktadır.²⁸

D. Tenbih (التنبيه)

Haber bazen tenbihte bulunmak maksadıyla inşâ yerine kullanılır. Bu tenbih ise bazen, sebeplerin güçlülüğüne binâen, talep edilen şeyin kolayca elde edilebileceğine vurgu içindir. Bir devlet başkanının askerlerine: ﴿تَأْخُذُونَ بِنَوَاصِيهِمْ وَتُنْزِلُونَهُمْ مِنْ صِيَاصِيهِمْ﴾ “(Şimdi gidip) onların perçemlerinden tutuyorsunuz ve çadırlarından indiriyorsunuz” şeklindeki hitabında böyle bir anlam inceliği söz konusudur. Devlet başkanı bu üslûbu kullanarak askerlerine, bu işin çok kolay olduğunu belirtmekte ve böylelikle onları motive etmektedir. Sözün açılımı, ﴿خُذُوهُمْ مِنْ نَوَاصِيهِمْ وَأَنْزِلُوهُمْ مِنْ صِيَاصِيهِمْ﴾ “Onları perçemlerinden tutun ve çadırlarından indirin” şeklindedir.²⁹

Kıyas meselesinden bahseden: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ “Ey akıl sahipleri! Kıyasta sizin için hayat vardır”³⁰ âyeti de إِفْتَضُوا مِنَ الْمُجْرِمِينَ لِيَكُونَ ذَلِك رِدْعًا لِّغَيْرِهِمْ وَلِيَحْيَا الْمُجْتَمَعُ حَيَاةً مَطْمَئِنَّةً “Suçlulara kıyas uygulayın ki başkaları için caydırıcı olsun ve toplum huzurlu bir hayat yaşasın” takdîrindedir. Psikolojik, sosyolojik ve fikrî tecrübelerde saklı bulunan pek çok unsurun aydınlatılmasına vesile olması sebebiyle bu kullanım, diğerlerine nazaran manaya delâlet açısından daha kapsamlı ve kuşatıcı kabul edilmektedir.³¹ Burada geçen ﴿يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ “Ey akıl sahipleri!” hitâbının da kıyasın hikmeti konusunda düşünmeye bir tenbih olduğu belirtilmiştir. Bu nedenledir ki ifade, onların akıl sahibi olduklarına delalet edecek şekilde izâfet yoluyla marife olarak getirilmiştir. Çünkü ilk bakışta cinâyet gibi görünen kıyas gibi çok önemli ve yüce bir işin hikmeti, ancak akıl sahibi kimseler tarafından hakkıyla idrâk edilebilir. Nitekim ﴿حَيَاةٌ﴾ kelimesinin nekre getirilmesi de makâm karînesiyle, kıyası tazim içindir.³²

²⁶ Tebbet 111/1.

²⁷ Tevbe 9/30 ve Mâide 5/64.

²⁸ Suyûtî, *Mu‘teraku’l-akrân*, I, 320; Bolelli, *Belâgat*, s. 203.

²⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef‘u’l-mu‘avvel*, I, 310; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, s. 92; Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 39.

³⁰ Bakara 2/179.

³¹ Cum‘a, *a.g.e.*, s. 39.

³² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 144-145.

Tenbih bazen de talebin gereğinin bir an evvel yerine getirilmesini ima etmek için yapılmaktadır. Sözelimi, ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ “Allah’tan başkasına kulluk etmeyin diye İsrail oğullarından söz almıştık”³³ âyetinde, ﴿لَا تَعْبُدُوا﴾ şeklinde nehiy sıygası kullanmak yerine muzârî fiil tercih edilmiştir. Muhataplar sanki kendilerine yasaklananın gereğini yerine getirmiş de Allah onların bu emre ittibalarını haber veriyor gibidir. Bir başka âyet-i kerimde ise ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ﴾ “Ey iman edenler! Sizi elim bir azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi? Allah’a ve Resulüne iman edin, Allah yolunda cihat edin”³⁴ denilmiş ve ﴿آمِنُوا﴾ ve ﴿جَاهِدُوا﴾ şeklinde emir sıygaları yerine haber üslubu tercih edilmiştir.³⁵ Böylece birinci âyetteki muhataplara Allah’a kulluk etmede ikinci âyetteki muhataplara ise Allah ve resulüne iman ile Allah yolunda cihad konusunda ellerini çabuk tutmaları ima edilerek tenbihte bulunulmuştur.

E. Emir (الأمر)

Haber, bazen de çeşitli edebî gerekçelerle emir yerine kullanılmaktadır. Nitekim Kurân-ı Kerîm de: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ “Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler”³⁶ denmiştir. Burada maksat, annelerin çocuklarını emzirdiklerini haber vermek değil, annelerden çocuklarını emzirmelerini talep etmektir.³⁷ Özellikle Kur’ân söz konusu olduğunda bu tür kullanımların tesadüfî olmadığı ve belâgata daha uygun hassas bir tercih olduğu açıktır. Nitekim âyetle, anneler bu işi Allah’ın emrine tutunarak yapsınlar, bu onların işleridir, şeklinde bir anlam kastedilmektedir ki bu da sarîh emir sıygası kullanmaktan daha belîğdir.³⁸ Sözün bağlamına dikkat edildiğinde buradaki annelerin eşlerinden boşanan kadınlar olduğu anlaşılmaktadır. Tâhir b. Âşûr’a (1394/1973) göre âyet boşanmış kadınlara çocuklarını emzirmelerini emretmemekte, fakat bunun onların hakkı olduğunu belirtmektedir.³⁹

³³ Bakara 2/83. Ayrıca bkz. Bakara 2/84.

³⁴ Saff 61/10-11.

³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 155; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstîlâhiyye*, s. 187.

³⁶ Bakara 2/233.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 275; Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, I, 320; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 94. Şâtûbî, haber formunda kullanılan emir cümlesini, açık olmayan emir (gayr-i sarîh) olarak isimlendirmiş, bu âyeti örnek göstermiştir. Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnâfî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, Huber 1417/1997, III, 155). Fıkıh usûlünde sarîh olmayan bu emir türü, sarîh olandan daha zayıf kabul edilmektedir. Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usulü*, s. 120-121.

³⁸ Sâmerrâî, *Me’âni’n-nahv*, III, 288-289.

³⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 430.

İkinci örnek olarak: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ “Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”⁴⁰ âyetini zikretmek mümkündür. Söz esasen لِيَتَرَبَّصْنَ الْمُطَلَّقَاتُ “Boşanmış kadınlar... Beklesinler” şeklinde iken, emri pekiştirmek ve uyulmasında acele edilmesi gereken bir emir olduğu imajını uyandırmak için haber formunda getirilmiştir. Buna göre sanki sözü edilen kadınlar bekleme emrine uymuşlar da Kur’ân bu durumu haber veriyor gibidir. Zemahşerî (538/1143), birinin muhatabına اللَّهُ رَحِمَكَ “Allah sana rahmet etsin” diyerek ettiği duasının da aynı anlam özelliğine sahip olduğunu belirtmektedir. Burada duanın mâzî fiil sıygasıyla haber formuna taşınması, bu duanın kabul edileceğine dair olan güvenden kaynaklanmaktadır. Sanki biz o an rahmeti bulmuşuz da o zat bunu haber vermektedir. Âyette sözün isim cümlesi formunda gelmesi de onu pekiştiren bir diğer unsurdur.⁴¹

Fahreddîn Râzî’nin (606/1209) belirttiğine göre, bu âyette haber üslûbu yerine doğrudan emir kullanılsaydı, iddet süresinin, bilfiil niyet ederek başlanıp tamamlanması gereken bir süreç olduğu zannı uyandırır. Bu durumda, örneğin eşinin vefatından haberdar olmayan bir kadın, âyet emir kipinde gelseydi, eşinin vefatını öğrendiğinde iddet süresi dolmuş bile olsa, bu kendisi için yeterli olmayacak ve iddetini tamamlamış sayılmayacaktı. Zira bir emirle mükellef kılınan kişinin, bu emri, niyet ederek ve bilinçli bir şekilde yerine getirmesi gerekir. Fakat haber formu kullanılınca bu vehim ortadan kalkmış olmakta ve kadın, eşinin vefatı konusunda bilgi sahibi ister olsun ister olmasın süreç işlemeye başlamaktadır.⁴²

Bu edebî nükteye bazen Hz. Peygamberin sözlerinde de rastlanmaktadır. Nitekim bir hadisinde peygamberimiz: تَسْمَعُونَ وَيَسْمَعُ مِنْكُمْ “Siz dinliyorsunuz, o da sizden dinliyor”⁴³ buyurmuştur. Hadisin takdîri لَتَسْمَعُوا مِنِّي الْحَدِيثَ وَتُبْلَغُوهُ عَنِّي وَلِيَسْمَعَهُ “Benim hadisimi dinleyin ve onu benden sonrakilerin işitmesi için nakledin” şeklinde yapılmakta ve buradaki haber cümlelerinin emir anlamlı olduğu söylenmektedir. Emrin haber formatında kullanılmasının emredilene icap konusunda

⁴⁰ Bakara 2/228.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 267.

⁴² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, VI, 92; Yahyâ Ahmed, *‘İlmü’l-me’ânî fi’t-Tefsîri’l-kebîr*, s. 298.

⁴³ Suyûtî, *Câmiu’s-sağîr*, III, 254.

mübalağa ifade ettiği belirtilmiş ve eylem sanki olmuş da söz sahibi onu naklediyormuş gibi kabul edilmiştir.⁴⁴

Emir kipinin bazen de muhatabı taltif etmek ve onu yüceltmek maksadıyla haber formatında getirildiği görülmektedir. Bunun güzel bir örneğini, Allah Teâlâ’dan sâlih bir evlat isteyen Hz. Zekeriyya’ya verilen ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ “Zekeriyya! Biz sana bir oğul müjdeleriz ki, onun adı Yahya’dır. Daha önce ona kimseyi adaş yapmadık”⁴⁵ cevabında görmekteyiz. Burada geçen ﴿اسْمُهُ يَحْيَى﴾ “Onun adı Yahya’dır” ifadesi سَمِيَّ يَحْيَى “Onu Yahya olarak isimlendir” açılımındadır. İlâhî hitabın emir kipi yerine haberi kullanması, Hz. Zekeriyyâ’nın duasının Allah tarafından kabul edildiği müjdesini taşımaktadır. Doğacak çocuğun ismini bile belirlemesi bu müjdeyi pekiştirmekte ve böylelikle Hz. Zekeriyyâ’yı teşrîf etmektedir. Daha önce hiç kimseye bu ismin verilmediğini bildirmesi ise ona yönelik teşrîfi gösteren bir diğer yöndür.⁴⁶

Haberin emir anlamında kullanılmasının bir başka sebebi de muhatabı ilzâm etmede mübalağadır. Zemahşerî (538/1143) ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي﴾ “(Yûsuf) dedi ki: Yedi sene âdetiniz üzere ekin ekiniz. Sonra da yiyeceklerinizden az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında (stok edip) bırakınız”⁴⁷ âyetinde geçen ﴿تَزْرَعُونَ﴾ “Ekersiniz” ifadesinin haber formunda olmasına rağmen emir anlamı taşıdığını belirtmiş, sözün devamındaki ﴿فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾ “Başağında bırakınız” emrini delil göstermiştir. Zemahşerî bu üslup tercihinin söyleneni yapmada mübalağa anlamı taşıdığını ve sanki sözün gereği yerine getirilmiş de haber veriliyormuş gibi farzedildiğini belirtmiştir.⁴⁸

F.Nehiy (النهي)

Haber, emir için kullanıldığı gibi bazen de emrin karşıtı olan nehiy yerine kullanılır. Bu durumda sözün gereğini yerine getirme konusunda aceleci davranma gereği satır aralarına taşınmakta ve bu haliyle sarîh nehiyden daha etkili bir anlatım tarzı meydana gelmektedir. Kur’ân’da bu üslûba zaman zaman rastlanmaktadır. Nitekim ﴿وَإِذْ

⁴⁴ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, III, 254; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me’ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 813.

⁴⁵ Meryem 19/7.

⁴⁶ Ebussuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, III, 569; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 69.

⁴⁷ Yûsuf 12/47.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 458. Usûlcüler أَمَرَ، يَأْمُرُ، قَضَى، كُتِبَ gibi, mâzî fiil formundaki haber cümlelerinin de emir anlamı taşıdığına dikkat çekmişlerdir. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 8.

﴿أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ “Vaktiyle biz İsrailoğullarından “Yalnızca Allah’a kulluk edeceksiniz” diye söz almıştık”⁴⁹ âyetinde geçen ﴿لَا تَعْبُدُونَ﴾ “Kulluk etmiyorsunuz” ifadesi haber formatında olmasına rağmen nehiy anlamı taşımaktadır.⁵⁰ Abdullah ve Übeyy kıraatlerinde bu ifadenin ﴿لَا تَعْبُدُوا﴾ “Kulluk etmeyin” şeklinde açık nehiy olarak geçmesi bu manayı destekleyen bir delil olarak değerlendirilebilir. Ayrıca âyetin devamında ﴿قُولُوا﴾ “Deyin” şeklinde emir kullanılması, bunu destekleyen bir diğer yöndür. Burada haber nehiy ifade etmeseydi, peşinden gelen emir cümlesine atfedilmesi dil açısından uygun olmazdı. Çünkü emir/nehiy ve haber arasında, farklı kelâm tipi olduklarından bir tenâfür söz konusudur. Ancak emir ve nehiy, inşâ olmaları bakımından ortak bir kelâm tipi olduklarından, bu ikisi arasında atıf yapılmasında böyle bir tenâfür söz konusu olmayacaktır.⁵¹ Zemahşerî (538/1143) ve Fahreddîn er-Râzî (626/1229) bu üslûbun, nehyin gereğini yerine getirmede daha aceleci davranmayı gerektirmesi sebebiyle açık nehiyden daha etkili ve belîğ olduğunu belirtmişlerdir. Şöyle ki, muhatap nehyin gereğini yerine getirmediği takdirde, haberi vereni yalancı konuma düşürmüş olacaktır.⁵² Bu üslûbun, özellikle nehyedilen şeyin önemine dikkat çekmeyi gerektiren makâmlarda kullanıldığını da belirtmek gerekir.⁵³

Haber, yapılmaması istenen bir durumu bünyesinde barındırdığında yasaklama anlamı taşır. Annenin çocuğa kötü davranmasını yasaklayan âyette emrin ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ﴾ “Hiçbir anne çocuğu sebebiyle zarara uğratılmamalıdır”⁵⁴ şeklinde haber kalıbıyla geldiği görülmektedir. Bu ifadenin, ülkemizde yaygın olan Âsım kıraatinde bu şekilde haber kipiyle okunmuş olmasına rağmen diğer pek çok kıraatte nehiy kipiyle gelmesi, haberin nehiy ifade eden yönünü güçlendirmektedir.⁵⁵ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ “Ona ancak temizlenenler dokunabilir”⁵⁶ âyetinde de temiz olanlardan başkasının Kur’ân’a dokunması yasaklanmaktadır. Olumsuzluk burada, nehiyde mübâlağa ifade etmektedir. Onlar bu nehyin gereğini çoktan yerine getirmiş de ilâhî hitap bunu haber

⁴⁹ Bakara 2/83.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 325; Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 295.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 159 (3 no.lu dipnot)

⁵² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 159-160; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, III, 176; Durmuş, *İncelemeler*, s. 74.

⁵³ Ensârî, *Esâlîbü’l-emr ve’n-nehy*, s. 397.

⁵⁴ Bakara 2/233.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, II, 214-215; Râzî, *a.g.e.*, VI, 130; Yahyâ Ahmed, *‘İlmü’l-me’ânî fi’t-Tefsîri’l-kebîr*, s. 302. Kur’ân’da نَهَى ve نَهَى ve نَهَى gibi haber kalıbında olup nehiy ifade eden yapıların varlığına da dikkat etmek gerekir. Ensârî, *a.g.t.*, s. 398.

⁵⁶ Vâkıa 56/79.

veriyor gibidir.⁵⁷ لَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَلَا الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ “*Kâfir müslümana Müslüman da kâfire vâris olmaz*”⁵⁸ hadisinde de haberin olumsuzluk (nefy) bildirdiği, ancak maksadın nehiy olduğu belirtilmiştir. Burada dolaylı bir nehiy söz konusudur. Münâvî (1031/1622) buna temas etmiş, bu üslûbun doğrudan nehiy kullanmaktan daha belîğ olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

G. Emirvâki Üsluptan Kaçınma (الاحتراز عن صورة الأمر)

Söz sahibi herhangi bir isteğini, bir edep ifadesi olarak ve emirvaki üsluptan kaçınmak maksadıyla, emir ve nehiy üslûbu yerine haber kipi (çoğunlukla muzari) tercih ederek belirtebilir. Bunun belirli bir sıygası olmayıp sözün gelişinden anlaşılır. Mesela, لَا يُعَاقِبُنِي أُسْتَاذِي “*Hocam beni cezalandırmaz*” cümlesi aslında “*Cezalandırma!*” anlamındadır.” Bir kölenin, efendisine أَنْظُرْ “*Bak!*” demek yerine سَاعَةً إِلَى الْمَوْلَى “*Efendim biraz bakarlar!*” demesi de saygıdandır. Zira emir sıygasında, dua anlamı bile kastedilse üstünlüğü hissettiren bir yapı vardır.⁶⁰ Sekkâkî (626/1229) bu konuyu, haberin kinâye maksadıyla talep yerine kullanılması olarak açıklamıştır. Buradaki üslup güzelliğinin ise kinâyenin kendisinde veya emirvaki üsluptan sakınma hassasiyetinde aranabileceğine işaret etmiş, birlikte düşünülmesini de mümkün görmüştür.⁶¹

Bu üslup yalnızca alt konumdaki birinden üst düzeydeki muhataba doğru gerçekleşmez. Doğruluğu takdir edilmediği için suça meyletmiş birine “*İnsana sadâkat yaraşır görse de ikrâh; Yardımcısıdır doğruların Hazret-i Allâh*” beytinin söylenmesi de ona “Doğruluk makamına devam et!” tavsiyesini nazik bir şekilde söylemektir.⁶² Bu üslûbu tercih etmek söz sahibi ile muhatap arasında keskin bir uçurum oluşturmak yerine ikisi arasındaki duygusal iletişimden doğacak büyük bir sıcaklık meydana getirme arzusundan kaynaklanmaktadır.⁶³

⁵⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi'l-luğa*, s. 184; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, s. 482; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*, s. 559; İmîl Bedî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğa*, V, 331; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 39.

⁵⁸ Suyûtî, *Câmiu's-sağîr*, VI, 449.

⁵⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, VI, 449; Zencîr, “Mesâilü 'ilmi'l-me'ânî fî kitâbi Feyzi'l-kadîr”, s. 814.

⁶⁰ Sübkî, *'Arûsu'l-efrâh*, I, 477; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432; Aydınî, *el-Hevâdî*, s. 112; İsferâyînî, *Etval*, II, 252; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 92; Hımsî, *Min nahvi'l-mebânî*, s. 281; Tabâne, *Mu'cemu'l-belâğa*, s. 746; Durmuş, *İncelemeler*, s. 92; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 38.

⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 325; Sübkî, *a.g.e.*, I, 477.

⁶² Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügati*, s. 66.

⁶³ Cum'a, *a.g.e.*, s. 38.

H. Muhatabı Teşvik Etme (حمل المخاطب على المطلوب)

Haber doğru veya yalana açık olan, inşa ise olmayan sözdür. Özellikle samimi olduğu ve nazının geçeceği birinden bir şey isteyen kişi, muhatabını, yapmasını istediği şey konusunda daha güçlü bir şekilde ikna etmek ve söylediğini derhal yerine getirmesini sağlamak için, mesela bir emir sıygası kullanacağı yerde doğru veya yalana ihtimali bulunan haber formunu tercih eder. Böylece muhatabına istediğini yapması konusunda hem en nazik şekilde davette bulunmuş hem de psikolojik olarak bir nevi onu buna zorlamış olacaktır. Örnekle îzâh etmek gerekirse, arkadaşını kendi evine davet etmek isteyen biri ona اِئْتِنِي غَدًا “*Yarın bana gel*” şeklinde emir sıygası kullanmak yerine تَأْتِنِي غَدًا “*Yarın bana geliyorsun*” diyerek ihbârî bir yapıyı tercih eder. Haber cümlesi doğru veya yalan olabileceğinden, arkadaş eğer yarın gelmezse söz sahibini, ifadesi mana olarak inşâ olduğu için gerçekte olmasa da lâfzen yalancı konumuna düşürmüş olacaktır. Muhatap ise dostunu bu konuma düşürmek istemeyecek ve sözün gereğini yerine getirme noktasında daha gayretli davranacaktır.⁶⁴

İ. Yönlendirme ve Yol Gösterme (التوجيه والإرشاد)

Bu üslup, doğan, ölen veya değişim geçiren düşünce ve etkileşimlerle ilintili olduğundan önemli psikolojik ilişkileri bünyesinde barındırmaktadır. Söz sahibi böyle durumlarda, düşüncesini yeni bir forma sokarak tekrarlama yolunu seçer. Bu makâmda maksadı ifadeye yarayan en doğru ve en güzel üslup biçimi ise haberi inşâ yerine kullanmaktır. Yönlendirme ve yol gösterme gayesiyle Kur’ân’ın bu anlatım özelliğine yer verdiği görülmektedir. Nitekim Allah’ı anmaktan yüz çeviren ve çalım satarak evine giden Ebû Cehil hakkında nâzil olan ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾ “*Gerektir sana o bela gerek! Evet, gerektir sana o bela, gerek!*”⁶⁵ âyeti böyle bir üslup özelliğine sahip olup ona yapılan bedduayla, insanları onun bu yaptığını yapmamaları konusunda yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu kullanım alıcının zihin dünyasında dehşet verici bir psikolojik tesir uyandırmaktadır.⁶⁶

⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 325; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 432; Abdünnâfi Efendi, *en-Nef’u’l-mu’avvel*, I, 310; Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 746; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstılâhiyye*, s. 187.

⁶⁵ Kıyâme 75/34-35.

⁶⁶ Cum’a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 40.

II. İNŞÂNIN HABER YERİNE KULLANILMASI

Bu üslup bir öncekinin tam tersi hususiyetlere sahip olmakla birlikte, ikincil yeni anlamlar kazanmaması ve yalnızca belli bir maksat için kullanılması bakımından benzerlik arz etmektedir. Bu tür kullanımlar inşâ cümlelerinin yeni ifade biçimleri elde etmesini sağlamakta ve söz sahibine, ruh dünyasındaki derin duyguları dile getirme şansı tanımaktadır.⁶⁷ Arapçada zâhiren inşâ görünümünde olan fakat hakikatte haber anlamı taşıyan ifadelere sıklıkla rastlamak mümkündür. Bazı belâğî amaçlarla haber yerine inşâ üslûbu tercih edilmekte ve buna genellikle haber kipiyle başlayan sözün devamında inşâ üslûbuna dönülmesi şeklinde rastlanmaktadır.⁶⁸ Belâgatçılar böyle kullanımları, anlamlarını dikkate alarak haber kategorisinde değerlendirmişlerdir.⁶⁹ Sözelimi ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ “Binlerce oldukları hâlde, ölüm korkusundan dolayı yurtlarından çıkıp gidenleri görmedin mi? Allah onlara ‘Ölün’ dedi (öldüler). Sonra onları diriltti”⁷⁰ âyetinde ﴿مُوتُوا﴾ “Ölün” ifadesinin tercih edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira sözün gelişine bakıldığında geçmiş zamandan bahsedildiği görülecektir. Nitekim öncesinde ﴿خَرَجُوا﴾ “Çıktılar” sonrasında ise ﴿أَحْيَاهُمْ﴾ “Onları diriltti” mâzî fiillerinin geçmesi de bunu desteklemektedir. Haber yerine inşâ üslûbunun tercih edilmesi kuşkusuz manaya önemli bir incelik katmaktadır. Zemahşerî (538/1143), kıssada söz konusu edilen kimselerin, Allah’ın dilemesiyle, tek bir kişinin ölümü gibi öldüklerini ifade etmek için bu kipin tercih edildiğini belirtmektedir. Bu ise şüphesiz sıra dışı bir ölüm tarzı olmuştur. Bu yapı, onların, sanki bir emir almış ve zaman kaybetmeksizin bu emrin gereğini yerine getirmiş kimse konumunda olduklarını göstermektedir.⁷¹ Haber yerine inşâ üslûbunun kullanılmasına vesile olan belâğî amaçların başlıcaları ise şunlardır:

A. Öneme Dikkat Çekme (إظهار العناية)

Bir şeyin önemine dikkat çekmek ve sahip olduğu yüce değere vurgu yapmak maksadıyla haber üslûbu kullanılacak yerde inşâ üslûba yer verilir. Bu ifade biçimi muhatabın zihninde saklı bulunan şuurla bağlantılı olup bahsedilen olgunun önemi ve sahip olduğu değere karar verme noktasında muhatabın potansiyelini kontrol altına alma

⁶⁷ Cum’a, a.g.e., s. 41.

⁶⁸ Durmuş, *İncelemeler*, s. 92.

⁶⁹ Şeyh Emin, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, s. 120-121.

⁷⁰ Bakara 2/243.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 286.

gayesiyle tasarlanmaktadır.⁷² Nitekim ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ “De ki: Rabbim adâleti emretti. Her secdenizde yüzlerinizi ona çevirin”⁷³ âyetinde geçen ﴿أَقِيمُوا﴾ “Çevirin” ifadesi emir olmasına rağmen ﴿أَمَرَ رَبِّي﴾ “Rabbim emretti” şeklindeki haber cümlesine atfedilmiştir. Burada emir cümlesi ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ﴾ anlamında ve açılımında olup âyet ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ şeklinde takdîr edilmektedir. Allah katındaki önemi sebebiyle namaza gösterilen ihtimâmı hissettirmek için, haber formu yerine emir sıygası getirilerek inşâî bir kullanım tercih edilmiştir.⁷⁴ Sözün başlangıcı haber kipinde getirilmişken, namaz ve duada akışın değiştirilerek emir inşâsı şeklinde ifade edilmesi, yani gâipten hitâba geçişi (iltifat sanatı) bunların önemini vurgulama gayesine matuftur.⁷⁵

İslâm dininin anne-babaya iyilik etme konusunda ne kadar hassas davrandığı bilinen bir husustur. Her vesileyle bunu dile getiren Kur’ân-ı Kerîm ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ “Rabbim, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti”⁷⁶ hitabında da ﴿أَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ﴾ şeklinde doğrudan emir kipi kullanmamış ve konunun önemini vurgulamak maksadıyla masdar yapısını tercih etmiştir.⁷⁷ Nitekim ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ﴾ “Ana-babaya” kelimesinin, müteallak olan ﴿إِحْسَانًا﴾ “İyilik edin” kelimesinden önce zikredilmesi de verilen öneme binâendir. Yine ana-babaya iyilik emri, Allah’a kulluk etme emrine atfedilmiştir. Allah insanları yarattığından ibadet edilmeye layıktır. Allah ana-babayı da yaratışına vesile kıldığından onlar da iyiliği hak etmektedirler.⁷⁸

Hz. Peygamberin: أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنَى وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى “Sadakanın en üstünü ihtiyaç fazlasından verilir. Veren el alan elden üstündür. Vermeye yakın çevrenden başla”⁷⁹ hadisinde de üslûbun haberden inşâyâ döndüğü görülmektedir. Münâvî’nin (1031/1622) naklettiğine göre bu dönüşüm, infâka verilen önemi göstermek için tercih edilmiştir.⁸⁰ Hadiste ayrıca, inşâî cümle haber cümlesi üzerine atfedilmiştir. Normalde atıf, iki cümle arasında yapı birliği olması

⁷² Cum’a, Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ, s. 41.

⁷³ Araf 7/29. Ayrıca bkz. Hûd 11/41.

⁷⁴ Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 92; Tabâne, Mu’cemu’l-belâğa, s. 746; Kalkîle, el-Belâğatü’l-istilâhiyye, s. 185.

⁷⁵ Durmuş, İncelemeler, s. 93.

⁷⁶ İsrâ 17/23.

⁷⁷ Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğa, s. 94.

⁷⁸ İbn Âşûr, Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr, XV, 68.

⁷⁹ Suyûtî, Câmi’u’s-sağîr, II, 37.

⁸⁰ Münâvî, Feyzü’l-kadîr, II, 37.

durumunda gerçekleşir. Bu nedenle, atfın yapılabilmesi için *وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ* “*Vermeye yakın çevrenden başla*” ifadesinin haber formunda olması gerekirdi. Fakat infâka teşvik amacıyla yaygın kurala riâyat edilmemiştir. Zira muhataplar, kişinin öncelikli olarak kendi yakınlarına infâka bulunması gerektiğini zaten bilmektedirler. Yine de bunu terk ettiklerinden dolayı teşvik amaçlı olarak böyle bir üslup değişikliğine gidilmiştir. Diğer taraftan hadisin birinci ve ikinci kısmı arasında tam bir mana birliğinin bulunması atfı mümkün kılan bir diğer husustur. Bu tür kullanımlar, dinleyicinin dikkatini çekmek için Hz. Peygamberin sıklıkla müracaat ettiği üsluplardandır.⁸¹

B. Sakınma (الاحتراز)

Sözü ihtiyaç çerçevesinde düzenlemek belâğatın temel noktalarından biridir. Bu bağlamda Arapçada îcâz, itnâb ve müsâvât gibi, birbirinden farklı ifade şekillerinin yer aldığı ve ortamın gereğine göre herhangi birinin tercih edildiği görülmektedir. Fakat özellikle müsâvattan, yani söz ile mana arasındaki denklikten kaçınmak bazen belâğî bir gereklilik olarak karşımıza çıkabilmektedir. Şöyle ki, söz sahibinin bazı durumlarda, iki mananın delâlette birbirine denk görünmesinden özellikle sakındığı ve cümlede üslup değişikliğine yönelerek makâm haberi gerektirmesine rağmen inşâî üslûba geçiş yaptığı görülmektedir.⁸² Başka bir deyişle, bir eylemin farklı konumlardaki özneler tarafından ifa edildiğinin anlatıldığı ortamlarda, bu kimselerin aynı kategoride değerlendirilme ihtimalinden sakınma amaçlı olarak üslup değişmektedir. Nitekim *﴿قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ﴾* “(Hûd) dedi ki: Doğrusu ben Allah’ı şahit kılıyorum, siz de şahit olun ki putlarınızdan uzağım”⁸³ âyetinde, Hûd kavminden inançsız kimselerin şahadetleriyle Allah’ın şahadetini bir tutmaktan sakınmak için ikinci kısım *﴿أَشْهَدُكُمْ﴾* şeklinde haber formuyla devam etmemiş, bahsedilen amaca matuf olarak emir sıygası tercih edilmiştir. Bu nedenle âyetin takdîri *﴿قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُكُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾* şeklinde yapılmaktadır.⁸⁴

Zemahşerî (538/1143) bu durumu şu şekilde îzâh etmektedir: “Haber sıygası Allah’ın şahitliği konusunda bilgilendirme maksadı taşımaktadır. Onun şahitliği gerçek ve sâbit olduğundan haber üslûbu kullanılmıştır. İnsanların şahitliği ise emir sıygasıyla anlatılmıştır. Emir mecâzî olarak küçümseme anlamı taşıyabildiğinden burada biraz da

⁸¹ Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me‘ânî fî kitâbi’l-Feyzi’l-kadîr”, s. 814.

⁸² Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-haber ve’l-inşâ*, s. 43.

⁸³ Hûd 11/54.

⁸⁴ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, s. 92; Tabâne, *Mu‘cemu’l-belâğâ*, s. 746; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-istilâhiyye*, s. 186.

onların şahitliğini küçümsemek maksadıyla bu üslup tercih edilmiştir.⁸⁵ Bu yorum da manaya uygun görünmekle beraber belâgatçıların çoğunluğu, Allah'ın şahadetiyle Hûd kavminin şahadetini birbirinden ayırmak için böyle bir değişikliğe gidildiği görüşünü benimsemektedir. Allah'ın şahadeti, emir sıygasına nazaran dil açısından daha güçlü bir anlatım tarzı olan haber sıygasıyla ifade edilmiştir. Başka âyetlerde de görülen bu üslup, söze önemli psikolojik ve fikrî açılımlar kazandırır.⁸⁶

C. Ayıplama (التبكي)

Ayıplama, mübalağalı bir şekilde kınamaktır. Bir üslup olarak buna müracaat edilmesi, sözün gönüllerde daha etkili izler bırakmasına vesile olmaktadır. Bu anlatım şeklinde hedef yalnızca herhangi bir mesajı muhataba iletmekten ibaret olmayıp aynı zamanda muhatabı ayıplamak olduğundan söz sahibi düz üsluptan ayrılmaktadır. Bu noktada hem söz sahibinin duygu ve maksatlarını ifade etmeye imkân tanımakta hem de muhatabın aklından önce hislerine hitap etmeyi başarmaktadır.⁸⁷ Sözelimi inananlara yardım etmekten geri duran ve bundan mutluluk duyan münâfıklarla ilgili olarak nâzil olan ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ “(Onlar var ya) az gülsünler, çok ağlasınlar”⁸⁸ âyetinde, makâm gereği haber maksadı gözetilmiştir. O hâlde bu ifadenin esasında ﴿فَسَيَضْحَكُونَ قَلِيلًا وَيَبْكُونَ كَثِيرًا﴾ şeklinde olması gerekirdi. Fakat burada haber yerine emir kipi kullanılarak, bu olayın kesinlikle gerçekleşeceği ve aksinin mümkün olamayacağı hususu satır aralarına taşınmıştır. Böylelikle yaptıkları sebebiyle ayıplanmışlardır.⁸⁹

Bu üslûbun ikinci bir örneği, nankörlerden başkasının cezalandırılmayacağını anlatan: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ “Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız (hiç?)”⁹⁰ hitâbında müşâhede edilmektedir. Burada ilâhî irade sanki “Kâfir için sadece azap vardır” demektedir, sözün tekit edilmesi de, onu ayıplama ve cehenneme atma anlamını pekiştirmektedir. Söze başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamını katmak için inşâ, haber yerine kullanılmıştır. Çünkü ceza onlar için sabitleşmiş ve değişme imkânı bulunmayan bir durumdur. Makâm haber makâmı; fakat üslup doğru ve yalanın söz konusu olmadığı

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 388.

⁸⁶ Cum'a, *a.g.e.*, s. 43.

⁸⁷ Cum'a, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ*, s. 42.

⁸⁸ Tevbe 9/82.

⁸⁹ Cum'a, *a.g.e.*, s. 42.

⁹⁰ Sebe 34/17.

inşâ üslûbudur.⁹¹ Burada istifhâm istisnâ edatının da delâletiyle yadırgama anlamlı bir nefy bildirmektedir. Nefy ise netice itibarıyla bir haber üslûbudur.⁹²

D. Razi Olma (الرضا)

Bazı durumlarda haber yerine inşâî bir yapı kullanılarak, muhatabın, bir eylemi yapması sonucunda doğacak kötü sonuçlara sanki bizzat kendisi bunu talep etmiş gibi razı olması gerekeceği anlamı vurgulanır. Nitekim Hz. Peygamber oldukça meşhur bir hadisinde: *“Kim benim hakkımda bir yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlansın”*⁹³ buyurmuştur. Peygamberimizin burada, *“Hazırlar”* şeklinde haber formunu değil de emir sıygasında inşâî bir kullanım olan *“Hazırlasın”* ifadesini tercîhi, kendisine yalan isnâd eden kimsenin cehennemdeki yerini kendi rızasıyla kabullenmiş olacağı anlamına işaret etmek içindir.⁹⁴ Hadisin üslûbu hakkında başka yorumlar da yapılmış ve burada geçen emrin haber anlamlı olduğu görüşünün yanı sıra, sakındırma maksadı taşıdığı, alay etme amaçlı olduğu ve o kişinin aleyhine dua yani beddua anlamı taşıdığı da söylenmiştir.⁹⁵

III. HABER ve İNŞÂYA BENZEYEN KULLANIMLAR

Sözün anlamını belirlemede subjektif algıların çok önemli bir etkisi vardır. Araştırma boyunca net bir şekilde görüldüğü üzere, haber ve inşâ konusunda bu algılar daha belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle bazı dilbilimsel olguların haber mi yoksa inşâ mı olduğu hususunda ciddi fikir ayrılıklarının yaşandığı görülmektedir. Mesela *“Allah seni rızıklandırırsın/rızıklandırdı”* ve *“Allah sana afiyet versin/verdi”* cümleleri dua ya da haber ifadesi olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde *“Satın aldım”* ve *“Sattım”* gibi cümleler, akit için kullanılmışsa inşâ, aksi hâlde haberdir. *“Söylersen ona, yapar”* olarak takdîr edilirse haber, *“Söyle ona, yapsın”* şeklinde takdîr edilirse inşâdır.⁹⁶

Görüldüğü gibi hüküm takdîre göre değişmektedir ve takdîr olgusunun izâfî bir karaktere sahip olduğu açıktır. Dilsel bir metin olması ve edebiyatıyla temâyüz etmesi sebebiyle bu yorum farklılığı Kur’ân âyetleri için de söz konusu olmaktadır. Örneğin

⁹¹ Cum’a, a.g.e., s. 42.

⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XXII, 173.

⁹³ Suyûtî, *Câmi’u’s-sağîr*, II, 476.

⁹⁴ Tabâne, *Mu’cemu’l-belâğa*, s. 746; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-ıstılâhiyye*, s. 186.

⁹⁵ Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, II, 476; Zencîr, “Mesâilü ‘ilmi’l-me’ânî fî kitâbi Feyzi’l-kadîr”, s. 811.

⁹⁶ Sâmerî, *el-Cümletü’l-arabiyye*, s. 182.

﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ “Korkanların içinden Allah’ın kendilerine lütufta bulunduğu iki kişi şöyle dedi”⁹⁷ âyetinde geçen ﴿أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ cümlesi, ara cümle olarak dua veya ikinci sıfat olarak haber kabul edilebilir. Yine ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ﴾ “Yahut yürekleri sıkılarak size gelenler”⁹⁸ âyetindeki ﴿حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ ifadesini çoğunluk haber cümlesi olarak değerlendirirken Müberred’in (285/898) bunu, dua/beddua anlamında bir inşâ ifadesi olarak yorumladığı nakledilmektedir.⁹⁹ Cümle düzeyindeki bu yorum farklılıklarının yanı sıra bazı söz türleri üzerinde de benzer tartışmaların cereyan ettiği görülmektedir. Burada nidâ ve isim-fiillerle ilgili tartışmalara yer vermekle yetinilecektir.

A. Nidâ

Münâdî, nidâ ettiği kişiden kendisine yönelmesini istediği için nidâda bir talep söz konusudur. Bununla birlikte, nidanın inşâ kategorisine girip girmediği konusunda tartışmalar da söz konusu olmuştur. Bu çerçevede, bazı nidâ türlerine doğru ve yalan anlamı yüklenebileceği ve dolayısıyla haber sayılmaları gerektiği söylenmiştir. Mesela hırsızlık yapmayan birine يَا سَارِقُ! “Hırsız!” denilmesi bu kabîlden olup doğru veya yalan olmakla nitelenebilecek olan ve nitekim yalan olan bir sözdür. يَا أَجُودَ النَّاسِ! “Ey insanların en cömerdi!” ve يَا أَيْخَلَ النَّاسِ! “Ey insanların en cimrisi!” gibi ifadelerin de doğru veya yalan olma potansiyeli vardır. Fakat يَا خَالِدُ ve يَا رَجُلٌ gibi ifadelerde böyle bir ihtimal yoktur. Bazı kaynaklarda يَا فُسِّقُ! “Zâniler!” ifadesinin haber olduğu ve böyle bir söz söyleyene fakihlerin kazif cezası uyguladıkları görüşü nakledilmiştir.¹⁰⁰ Yine يَا فَاسِقُ! “Fâsık!” nidâsının haber mi inşâ mı olduğuna dair bazı tartışmalar nakledilmiş ve çoğunluğun aksi yöndeki görüşüne rağmen Ebû Ali el-Fârisî’nin (377/987), fıska nisbet içermesi sebebiyle bunu haber kabul ettiği söylenmiştir.¹⁰¹ Nidânın talebî inşânın türlerinden biri olarak kabul edilişi ise, Sekkâkî (626/1229) ve Kazvînî (739/1338) gibi sonraki dönem belâgat âlimlerinin eliyle gerçekleşmiştir.¹⁰²

⁹⁷ Mâide 5/23.

⁹⁸ Nisâ 4/90.

⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, II, 430; Sâmerî, *a.g.e.*, s. 182.

¹⁰⁰ İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâli’ş-şeceriyye*, I, 254, 273-274; Sâmerî, *el-Cümletü’l’arabiyye*, s. 175.

¹⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 325; Sâmerî, *a.g.e.*, s. 175.

¹⁰² Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 154; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 146.

B. İsim-Fiiller

İsim-fiiller hem isim hem de fiillere ait bazı özellikler taşımalarından dolayı bu isimle anılmışlardır. Esasında isim-fiillerin kendilerine has yapıları vardır ve bunlarla isim ve fiillerden ayrılırlar. Şöyle ki; bu yapılar asıl itibarıyla zarf veya mecrûr isim konumunda olmaları sebebiyle isimlere benzeseler de, isimlerde olduğu gibi herhangi bir müsemma'ya delâlet etmezler. Aynı şekilde fiilin sahip olduğu işlevlere de sahip değildirler. Zira fiilin delâlet ettiği hüdü's (iş, oluş) ve zaman eksenli bir anlama delâlet ve onun gibi amel etmelerine rağmen, zamanın değişmesine bağlı olarak yapılarında herhangi bir değişiklik olmaz; fâillik veya te'nislik tâ'sını, muhataba yâ'sını ya da te'kid nûnunu kabul etmezler. Aynı şekilde ismin; müsemma'ya delâleti, "cer, tenvîn, nidâ, ta'rîf ve isnâdı kabul etme gibi işlevlere de sahip değildirler. Manaya delâlet noktasında fiilin yerine geçmesi ve onu temsil etmesine binâen bazı nahivciler bunlara *el-hâlîfe* ismini vermiştir. Modern dilbilimcilerden Temmâm Hassân da bu isimlendirmeyi benimsemiş ve bu yapıların inşâî cümleler kategorisinde mütâlâ edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰³

Temmâm Hassân isim-fiillerin inşâî cümle kategorisinde olduklarını ve normal fiillerden farklı bir bağlamda kullanıldıklarını ifade ederken nahvî ve belâğî çizgiyi dakîk bir şekilde belirlemiştir. İsim-fiillerin coşkulu/infiâlî durumlarda kullanıldıklarını, dolayısıyla bunu yazıda hissettirmek üzere ünlem işareti konulmasını önerir ve isim-fiil ile normal fiil arasındaki ince ayrımı şöyle îzâh eder: شَتَّانَ زَيْدٌ وَعَمْرُو "Zeyd nerede, Amr nerede! (Zeyd ve Amr arasında dağlar kadar fark var)" cümlesi ile اِفْتَرَقَ زَيْدٌ وَعَمْرُو "Zeyd ve Amr birbirinden farklıdır" cümleleri arasındaki fark, inşâî cümle ile haberî cümle arasındaki fark gibidir. Dolayısıyla ikinci cümle birincisinin açıklayıcısı olamaz. Çünkü anlam itibarıyla aynı değildirler.¹⁰⁴

Belâgat açısından isim-fiiller, kişinin iç dünyasında aniden beliren hissî ve coşkulu ifadeleri açığa çıkarmada önemli işlev görürler. Sözelimi, insan kendinde aniden beliren bir ağrı ya da sızıyı dile getirme sadedinde أَوُّهُ "Âh" der ve etrafındakileri yardıma çağırır. Fakat aynı durumu normal bir fiille mesela أَتَوَجَّعُ "Sızlanıyorum, acı çekiyorum" şeklinde dile getirir, muhatapları ona مَاذَا يُؤْلِمُكَ؟ "Hangi şeyden dolayı ağrı çekiyorsun, neren ağrıyor?" gibi bir mukâbeleda bulunacaklar ve o an

¹⁰³ Hassân, *el-Lüğatü'l-'arabiyye*, s. 116; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 57-58.

¹⁰⁴ Hassân, *el-Lüğatü'l-'arabiyye*, s. 116; Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümleler*, s. 59-60.

imdadına koşmaları ve acilen yardımda bulunmaları gerektiğini düşünmeyeceklerdir. Çünkü أَتَوَجَّعُ ifadesi haber içerikli bir mesaj olup yoruma ve istifhâma açıktır.¹⁰⁵

Sonuç olarak isim-fiillere, mâzî, muzâî ve istikbâle yönelik anlamlar yüklense de isimlik ve fiillik alametlerini kabul etmemeleri sebebiyle isim ve fiillerden farklılık arz eden lâfızlardır. Onun için ihbârdan farklı bir bağlamda kullanılmaları nedeniyle bu lâfızların yer aldığı cümleleri haberî cümle kategorisinde değerlendirmemek gerekir. Bu lâfızların yer aldığı ifadeleri inşâî cümle kategorisinde değerlendirmek, dilbilimsel açıdan daha doğru bir tavidir.¹⁰⁶

IV. HABER ve İNŞÂYA DAİR DİĞER MESELELER

A. Haber ve İnşâ Cümlelerinin Birbirine Dönüşümü

Muhtelif yollarla ve bazı küçük müdahalelerle haberî cümleleri inşâyâ ve inşâî cümleleri habere dönüştürmek mümkündür. Bu dönüşümün genelde dua cümlelerinin bazı nedenlerden dolayı haber yapısı kazanmasıyla ilgili olduğu görülmektedir. Buna göre, inşâî yapısı olan bir cümleye قَدْ edatı getirildiğinde haber cümlesine dönüşmüş olur. Örneğin dua anlamı taşıyan اللَّهُ عَافَاكَ “Allah afiyet versin” ve جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا “Allah hayırla mükâfatlandırınsın” cümleleri قَدْ عَافَاكَ اللَّهُ “Allah sana afiyet verdi” ve قَدْ جَزَاكَ اللَّهُ “Allah seni hayırla mükâfatlandırdı” şeklinde ifade edildiğinde haber cümlesi olurlar. Dua fiilinin muzari olduğu: يَغْفِرُ اللَّهُ لَهُ “Allah onu bağışlasın” ve يَرْحَمُهُ اللَّهُ “Allah ona merhamet etsin” cümleleri de aynı şekilde قَدْ يَغْفِرُ اللَّهُ لَهُ ve قَدْ يَرْحَمُهُ اللَّهُ olarak ifade edildiklerinde habere dönüşmüş olurlar. Son iki örnek azlık (taklîl) ifade eder.¹⁰⁷

“Sin ve Sevfe” harfleri de önüne geldikleri inşâ cümlelerini habere dönüştürür. Mesela dua bildiren يَرْحَمُهُ اللَّهُ “Allah ona merhamet etsin” ve يَهْدِيكَ اللَّهُ “Allah sana hidâyet nasip etsin” cümleleri, bu harflerden herhangi biriyle kullanıldığında, gelecek zaman anlamı taşıyan birer haber cümlesi olurlar. سَيَرْحَمُهُ اللَّهُ “Allah ona merhamet edecek” ve سَيَهْدِيكَ اللَّهُ “Allah sana hidâyet nasip edecek” gibi.¹⁰⁸ Nitekim Sîbeveyhi (180/796) جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا “Allah seni hayırla mükâfatlandırınsın” ve يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ “Allah seni bağışlasın” gibi dua cümlelerinin “kad” ve “sin” harfleriyle kullanılamayacağını belirtmiştir.¹⁰⁹ Sîrâfî (368/979) de *el-Kitâb*’a yaptığı şerhinde bunu pekiştirmiş, “kad”,

¹⁰⁵ Hassân, *a.g.e.*, s. 116; Kaçar, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁰⁶ Kaçar, *a.g.e.*, s. 61.

¹⁰⁷ Sâmerî, *el-Cümletü'l-‘arabiyye*, s. 182-183.

¹⁰⁸ Sâmerî, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁰⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 482.

“sin” ve “sevfe” harflerinin dua cümlelerinin önüne gelmesinin doğru olmayacağını, zira bu cümleleri zorunlu kesin bilgiye dönüştüreceklerini ifade etmiştir.¹¹⁰

Nevâsihten olan إِنَّ, dua anlamı ifade eden bir cümleinin önüne geldiğinde, onu haber cümlesine dönüştürür. Çünkü nevâsih, dua cümlelerinin önüne gelmez. Mesela اللَّهُ عَلَیْهِ رَحْمَةُ اللَّهِ “Allah ona rahmet eylesin!” şeklindeki dua/beddua ifadeleri لَهُ الْوَيْلُ “Yazıklar olsun ona!” ve اللَّهُ عَلَیْهِ رَحْمَةُ اللَّهِ “Allah’ın rahmeti onun üzerinedir” şekline dönüştürüldüğünde, artık dua değil, haber cümlesi olurlar.¹¹¹ Olumsuzluk “mâ”sı (mâ-i nâfiye) de aynı işlevi görmekle beraber, “lâ” harfinin aksine dua cümlesinin önüne gelmez. لَا عَافَاہُ اللَّهُ “Allah ona afiyet vermesin” ve لَا فَضَّ اللَّهُ فَاکَ “Allah ağzını bozmasın! (Hay ağzın dert görmesin!)” cümleleri birer dua/beddua iken, مَا عَافَاہُ اللَّهُ “Allah ona afiyet vermedi” ve مَا فَضَّ اللَّهُ فَاکَ “Allah onun ağzını bozmadı” ifadeleri dua değil, haberdur. لَا سَلَامَ عَلَیْ عَمْرٍو “Amr esenlik yüzü görmesin” cümlesi de beddua, fakat مَا سَلَامَ عَلَیْ عَمْرٍو “Amr esenlik yüzü görmedi” bir haberdur.¹¹²

Bazen de zikir ve hazf, cümleinin haber veya inşâ olmasının belirleyici unsuru olabilmektedir. Cümlede bir ifadenin zikri veya hazfi, o ifadenin anlamını ve haber-inşâ olması bakımından yapısını değiştirebilir. Sözgelimi, nimetleri hatırlama sadedinde söylenen حَمْدًا وَشُكْرًا “Hamd olsun! Şükürler olsun!” cümlesi, sıkıntılı durumlarda dile getirilen صَبْرًا لَا جَزَاءَ “Telaş yok, sabır!” veya şaşkınlık verici bir durum üzerine söylenen عَجَبًا “Hayret!” ifadelerinin her biri inşâî yapıdadır. Ancak bu cümlelerin hazfedilen fiilleri zikredilerek أَشْكُرُهُ شُكْرًا “Allah’a hamd ve şükürler ediyorum”, أَصْبِرُ صَبْرًا “Israrla sabrediyorum” ve أَعْجَبُ عَجَبًا “Çok hayret ediyorum” şeklinde söylendiğinde artık bir haber cümlesi olurlar. Görüldüğü gibi fiilin zikredilmesi cümleinin haber olmasını sağlarken, hazfedilmesi onu inşaya dönüştürmektedir.¹¹³

B. İletişim Problemlerinde Haber ve İnşâ Etkisi

Dildeki söz birimleri yalnızca kelimeler silsilesinden ibaret değildir. Hikâye edilen her söz biriminde söz oluşturuç unsurlar üzerinde daima zorunlu olarak varlığı düşünölen söz dışı unsurlar vardır. Çünkü kelâmın manasını idrâk etmede sözlük manası her şey değildir. Mananın belirlenmesinde büyük bir etkisi olan dil dışı birtakım

¹¹⁰ Sîrâfî, Şerhu’s-Sîrâfî bihâmişi’l-Kitâb, I, 482.

¹¹¹ Sâmerîrâî, a.g.e., s. 183.

¹¹² Sâmerîrâî, a.g.e., s. 183.

¹¹³ Sâmerîrâî, el-Cümletü’l-‘arabiyye, s. 183.

unsurlar mevcuttur ve bunlar kelâmın bir parçasıdır. Konuşmacı ve muhatabın şahsiyetleri, aralarındaki ilişkiler, konuşmanın geçtiği ve onu ilgilendiren ortam ve şartların hepsi mananın saptanmasında rol oynar.¹¹⁴ Buna göre, cümlenin yalın manası, konuşmacıya göre mana ve muhataba göre mana olmak üzere üç türlü manadan söz edilebilir.¹¹⁵ Sağlıklı bir iletişim, konuşmacının kastı ile muhatabın anladığının örtüşmesiyle ortaya çıkar. Ne var ki çoğu zaman insanî nedenlerle bu örtüşmenin gerçekleşmediği görülür. Günlük hayatta insanların “*Ben onu kastetmemiştim*” ya da “*Yanlış anlamadıysam*” gibi sözler sarfetmeleri, dildeki yanlış anlama hadisesinin pratik bir tezahürüdür. Özellikle dinî metinlerin yanlış anlaşılması yanlış uygulamaları da beraberinde getirdiğinden önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Bireyler arası iletişim probleminin pek çok sebebinden bahsetmek mümkündür. Bu problem bazen konuşmacının dili yanlış kullanımından kaynaklanmakta ve daha çok gramer, kelimenin tercihi gibi şekillerde kendini göstermektedir. Arap dili bağlamında düşünüldüğünde dili iyi bilmemekten ya da dalgınlıktan kaynaklanan bu tür yanlışların nahiv ilminin tesisine bile vesile olduğu görülmektedir. Bir rivâyete göre Ebu’l-Esved ed-Düelî (69/688) bir cenazenin defni için kalabalıkla beraber yürürken yanına yaklaşan biri *مَنْ الْمُتَوَفَّى؟* “Ölen kim?” diyeceği yerde “fâ” harfini kesreli okuyarak *مَنْ الْمُتَوَفَّى؟* “Öldüren kim?” şeklinde sormuş, Ebu’l-Esved, muhtemelen biraz da tariz maksadıyla “Allah” cevabını vermiştir. Bu tür yanlış kullanımların Hz. Ali’yi nahiv ilminin tesisine yönlendirdiği söylenmektedir.¹¹⁶ Nahiv tarihi kaynakları benzer nitelikteki pek çok başka rivâyetlerden de bahsetmektedir.

İletişim problemi çoğu zaman da muhataptan kaynaklanır. Mesela kaynaklarda belirtildiğine göre ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ “Sabahın beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyip içebilirsiniz”¹¹⁷ âyeti inince sahabeden Adıyy b. Hâtim bunu gerçek anlamda algılamış ve yatmadan önce yastığının altına biri beyaz diğeri siyah iki iplik koymuştu. Gece kalkıyor ve iplikleri birbirinden ayırt edip edemediğini kontrol ediyordu. Başaramayınca, sabah derhal Hz. Peygamberin yanına giderek durumu arz etti. Hz. Peygamber onun bu masum hâline güldü ve “*Sen kalın kafalının birisin! Beyaz iplikten kasıt gündüz, siyah iplikten kasıt ise*

¹¹⁴ Sa‘rân, Mahmûd, ‘İlmü’l-luğa, s. 263.

¹¹⁵ Kınar, Kadir, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, s. 100.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 278.

¹¹⁷ Bakara 2/187.

gecedir” buyurdu. Bir başka rivâyete göre ise bu âyet ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ kısmı olmaksızın nâzil olmuştu. Oruç tutmak isteyen bazı kimseler manayı kavrayamamış ve lâfzı hakîkî anlamına hamletmişler, ayaklarına beyaz ve siyah iplik bağlayarak ikisini birbirinden ayırt edinceye kadar yiyip içmeye devam etmişlerdi. Bunun üzerine âyetin ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ kısmı nâzil oldu ve bu kimseler gerçek maksadı anlayabildiler.¹¹⁸

Haber ve inşâ da dilin omurgasını oluşturan temel iki kavram olduğundan, bu iki söz türünün taşıdığı mana inceliklerini tespit edememe, iletişimde probleme yol açan önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Problemler çoğunlukla, haberin maksadını tespit edememe veya inşâ kısımlarından emir, nehiy, istifhâm ve benzerinin mecâzî anlamlarını kavrayamama şeklinde kendini göstermektedir. Burada kastımız haber ve inşâ yorumlarında farklı farklı görüşlerin ortaya konması değildir. Çünkü bakış açısına göre yorumların değişmesi gayet tabiidir ve bu yorumlar sözün kaldırabileceği nitelikte olduğu sürece iletişim problemi meydana getirmemektedir. Kastımız, maksadı bariz şekilde belli olan ihbârî veya inşâî bir söze kaldıramayacağı anlamlar yükleyerek bir anlam problemine yol açmaktır. Günlük dilde sıklıkla karşılaşılan bu iletişim problemlerine çok sayıda örnek zikretmek mümkün olmakla birlikte, konunun önemini gösterecek birkaç güncel örnekle yetinmek istiyoruz.

1. Haber Cümlelerinin Maksadını Kavrayamama

Bilindiği gibi haber cümlelerinin temel fonksiyonu bir bildirimde bulunmaktır. Daha önce incelendiği üzere belâgat literatüründe buna *fâide-i haber* denmektedir. Fakat dilin tabiatı gereği haber bazen bu işlevinin dışına taşmakta ve sevinç, üzüntü, övgü, yergi, nasihat vb. sayıyla sınırlanamayacak kadar çok çeşitli bağlamlarda söz sahibinin maksadını yansıtmaktadır. Bu noktada dilde haber cümleleri merkezinde iki tür iletişim problemi dikkatleri çekmektedir. Birincisi, bildirim (fâide-i haber) maksadı gütmeyen bir cümleyi güdüyormuş gibi algılamaktır. Mesela “Bir sıfırdan büyüktür” ve “İki kere iki dört eder” gibi cümlelerin maksadı, ilköğretim Matematik derslerinde geçmiyorsa, matematik bilgisi vermek değil, sözün bağlamı çerçevesinde anlaşılabilecek bir hakikate vurgu yapmaktır. İkincisi ise, haberin mecâzî maksadını yanlış algılamaktan kaynaklanmaktadır. Bu iki anlam problemini, ülke gündemini epeyce meşgul eden bir tartışmayla îzâh etmeye çalışalım.

¹¹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 229-230.

Zincirlikuyu Mezarlığı girişine bir vatandaşın önerisi üzerine 2003 yılında ölümü tefekküre vesile olmak üzere: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ âyetinin tercümesi olan “*Her canlı ölümü tadacaktır*”¹¹⁹ cümlesi yazıldı. Haberin mecâzî maksatlarını incelerken değindiğimiz üzere bu cümle, vaaz ve nasihat amaçlı kullanılmış bir haber cümlesidir. Nitekim mezarlığın girişine yazılmış olması da böyle bir maksadı olduğunu açıkça göstermektedir. Yani bu söz “Ey insanoğlu! Günün birinde sen de öleceksin. Aklını başına al ve öleceğini bilen insan bilinciyle yaşa” türünden mesajlar verme amacı gütmektedir. Bu yazıyı okuyan birinden şöyle bir düşünüp hayatın neresinde durduğunu sorgulaması beklenir.

Yazının yazılmasından kısa bir süre sonra bazı köşe yazarları rahatsızlıklarını dile getiren yazılar kaleme aldılar. Başkaları da onlara cevap kabilinden bazı şeyler söylediler. Biz burada yazıyı tenkit eden bazı köşe yazarlarının belâgat açısından nasıl bir algılama hatası yaptıklarını göstermek üzere bazı alıntılar yapmak istiyoruz. Konuyu gündeme taşıyan ilk yazar şöyle diyordu: “*Her canlının ölümü tadacağını dünyada bilmeyen mi var? Aklınızca yoldan geçenlere bunu hatırlatmak mı istediniz? Şimdi ben, “Güneş parlar” desem, bunu söylemeye gerek mi var? Bu, Demoklesin Kılıcı gibi bir tehdit, bir taciz gibi algılanabilir. Ne gereği var?*”¹²⁰

Bir başka köşe yazarı ise şöyle bir yorum yaptı: “*Her canlı ölümü tadacaktır...*” *Aaa çok şaşırdım. Oysa ben sonsuza dek yaşayacağım zannediyordum. Biz bilmiyoruz ya öleceğimizi, o âyeti oraya yazıp hatırlatıyorlar. Böyle bir densizlik, böyle bir düşüncesizlik olur mu? Oradan her gün geçen yüz binlerce kişiye durduk yerde “ölüm”den sözemenin, onların moralini bozmanın Allah için ne anlamı var?*”¹²¹ Bir başkasının yorumu ise şöyleydi: “*O mezarlığın önünden her gün geçen binlerce insanın gözü bu yazıya ilişiyor ve her ilişmede tüyleri ürperiyor. ‘Her canlı ölümü tadacaktır.’ İyi, güzel de sabahın 8’inde işine ya da okuluna giden bir genç örneğin bunu hatırlamak zorunda mı? ...Genç, orta-yaşlı ve yaşlı bazı okurlarımıza oradan geçerken yazıyı gördüklerinde ne hissettiklerini sordum, istisnasız hepsi “Korkunç geliyor. Yazıya bakarken sinirlenip kaza yapmak bile mümkün” cevabını verdiler. Özellikle gençlerin fena halde siniri bozuluyor.*”¹²² O dönem kapanan mevzu 2011 yılında profesör

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/185.

¹²⁰ www.gazetevatan.com 14.07.2003.

¹²¹ www.gazetevatan.com 16.07.2003.

¹²² www.gazetevatan.com 19.07.2003.

düzeyinde akademisyen bir siyasetçinin aynı cümleyi sinir bozucu bulduğunu ve bunun herkes tarafından zaten bilindiğini belirtmesiyle¹²³ yeniden gündeme gelip tartışıldı.

Yorumlara dikkat edildiğinde, temel iki algılama problemi dikkatimizi çekiyor. Birincisi, bu yazının yeni bir şey öğretmediği ve ölüm gerçeğın herkes tarafından zaten bilindiğı hususu, ikincisi ise bunun bir tehdit olarak algılanmasıdır. Bu cümleden yeni bir bilgi öğretmesini beklemek abestir. Çünkü bu bir bildirim cümlesi değildir. Köşe yazarları, nasihat maksadı güden bu cümleye *fâide-i haber* fonksiyonu yükleyerek bir anlam ve algılama yanlış ı içerisine düşmüşlerdir. Yazıyı bir tehdit olarak algılamak ise haberin mecâzî maksadının yanlış tespit edildiğini göstermektedir. Bu bir tehdit değil, vaaz ve nasihat cümlesidir. Yorumu yapan kimselerin sosyo-kültürel arkaplanı veya ideolojileri de bu anlama hatasına katkıda bulunmuş olabilir, fakat biz mevzunun sadece belâgat boyutuna dikkat çekmekle yetiniyoruz.

2. İnşâ Cümlelerinde Mecâzî Anlamı Görememe

Emir, nehiy ve istifhâm gibi inşâ türlerinin mecâzî anlamlar açısından oldukça zengin olduğunu görmüştük. Bu yoğunluk, sözdeki mecâzî anlamın iyi görülememesi durumunda anlam problemlerine yol açmaktadır. Bir örnek olarak emrin dua anlamında kullanılışını incelemenin uygun olacağını düşünüyoruz. Bilindiğı gibi emir Arapçada ve hatta Türkçede dua üslûbu için kullanılan yollardan biridir. Bu nedenle Allah’a yapılan dualarda emir sıygası kullanılmasının çoğı zaman, iyi niyetli fakat mevzudan habersiz bazı kimselerde rahatsızlık uyandırdığına şahit olunmaktadır. Onlar, Allah’a emir kipiyle hitap edilmesini O’nun şanına ve yüceliğine yakıştıramamaktadırlar. Bu durum dilin muhtelif kullanım şekillerine vakıf olamamanın uğrattığı bir azizliktir.

Sözgelimi internet forumlarında “*Keşke Cenab-ı Hakk’a emir ve komut veriyor gibi değil de bir dilenci hava ve edasıyla O’nun kapısının tokmağına dokunulsa*”¹²⁴ şeklinde bir yoruma rastlamaktayız. Bir başkasında ise yorum sahibi Allah’a emir kipiyle değil temennî kipiyle dua etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹²⁵ Bu üslûbu kaba bulup duanın başına “*Lütfen*” kelimesi getirmenin iyi olacağını tavsiye edenler de vardır.¹²⁶ Mevzuyu aydınlatmak isteyen bir diğeri ise “*Anne, çikolatalı pasta yap*”

¹²³ www.yenisafak.com 04.06.2011.

¹²⁴ www.ilahiyatforum.com 06.11.2010.

¹²⁵ www.incefikir.com 06.10.2010.

¹²⁶ www.uludagsozluk.com 06.10.2010.

cümlesindeki emir nasıl bir emirse, Allah’a yapılan dua da o kadar emirdir diyerek¹²⁷ aslında bunun gerçek bir emir anlamı taşımadığını anlatmaya çalışmaktadır. İlginç bir başka yorum ise yine dua ederken “*Lütfen*” kelimesinin kullanılmasının uygun olacağını belirtmekte, emir kipiyle dua etmenin Orta Asya’dan geldiği tahmininde bulunmaktadır. Bu yorumu yaparken Dede Korkut hikâyeleriyle bağlantısını kurmakta ve bu hikâyelerdeki Tanrı figürünün insanlara karşı kullandığı kaba üslûbu örnek göstermektedir.¹²⁸ Yorumların sayısını çoğaltmak mümkün olmakla birlikte burada maksadımız yalnızca emrin dilde mecâzî olarak dua anlamında kullanıldığı gerçeğini bilmemenin yol açtığı bir kargaşayı basitçe göstermek olduğundan uzatmaya gerek duymuyoruz.

C. Kur’ân Kıraatlerinde Haber-İnşa Dönüşümü ve Anlama Etkisi

Bir âyetin, bazı kıraatlerde haberî diğer bazılarında ise inşâî üslupla gelmiş olması, o âyetin manasına ciddi tesirlerde bulunmaktadır. Muhtelif şekillerde cereyan eden bu değişimi birkaç örnekle açıklamaya çalışalım.

1. Bazı kıraatlerde haber formunda gelen bir ifadenin başka bir kıraatte emir formunda geldiği görülmektedir. Sözgelimi Hz. İbrahim’in Mekke’yi emin bir belde yapması ve inananları rızıklandırması için yaptığı duaya Allah Teâlâ: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ﴾ “*Kim inkâr ederse onu az bir süre faydalandırır, sonra onu cehennem azabına sürüklerim*”¹²⁹ diyerek cevap vermiştir. İbn Abbâs, âyette geçen ve fâili Allah olan ﴿أُمَتِّعُهُ﴾ “*Faydalandırırım*” ve ﴿أَضْطَرُّهُ﴾ “*Sürüklerim*” fiillerini emir kipiyle okumuştur. Bu durumda ifade “*Kim de inkâr ederse onu az bir süre faydalandır ve sonra cehennem azabına sürükler*” şeklinde Hz. İbrahim’in ağzından yapılan bir dua hatta bedduaya dönüşmüş olmaktadır.¹³⁰

Benzer dönüşümlerin söz konusu olduğu başka âyetler de vardır. Nitekim ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ “*Rabbi Meryem’e hüsn-i kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriyâ’yı da onun bakımı ile görevlendirdi*”¹³¹ âyetinde, haber formunda geçen ve fâili Allah olan üç tane mâzî fiil bulunduğu görülmektedir. Tâbiînden Mücâhid bu fiilleri emir kipinde ve ﴿رَبَّهَا﴾ lâfzını

¹²⁷ www.uludagsozluk.com 06.10.2010

¹²⁸ www.itusozluk.com, 06.11.2010.

¹²⁹ Bakara 2/126.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 185.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/37.

ise nasp ederek okumuştur. Böyle olunca âyetin manası Hz. Zekerîyyâ'nın ağzından yapılmış “Rabbisi, ona hüsnü kabul göster; onu güzel bir bitki gibi yetiştir. Zekerîyyâ'yı da onun bakımı ile görevlendir” şeklinde bir duaya dönüşür.¹³²

2. Bazı kıraatlerde haber kipiyle okunan bir âyet başka bir kıraatte nehiy kipiyle okunabilmekte ve bu dönüşüm âyetin üslûbunda değişikliğe yol açmaktadır. Nitekim ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ “*Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin*”¹³³ âyetinde haber cümlesi bazı kıraatlerde ﴿وَلَا تُسْأَلُ﴾ şeklinde nehiy kipiyle okunmuştur. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber anne-babasının durumunu merak edince, bu tür sorular sorması ve Allah düşmanlarına bu kadar yakın ilgi göstermesi buradaki nehiyle yasaklanmıştır.¹³⁴ Bu kıraat dikkate alınınca âyetin anlamı da doğal olarak değişmekte ve “*Cehennemlikler hakkında soru sorma*” şekline dönüşmektedir.

Bir başka görüşe göre ise nehiy sıygası kullanılmış hâliyle bu âyet, kâfirlerin içine düştüğü azabı yüceltme ve tazim etme maksadı taşımaktadır. Sıkıntıya düşen birinin durumu hakkında “Falan nasıl?” diye sorulduğunda “Sorma gitsin” denilerek muhatabın, adamın düştüğü kötü durumu duymaya dayanamayacağı hususu anlatıldığı gibi burada da kâfirlerin düştüğü acıklı durum aynı üslupla açıklanarak vaziyetlerinin dehşeti ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu açıklamaları yapan Zemahşerî (538/1143), Abdullâh ve Übeyy kıraatlerindeki ﴿لَنْ تُسْأَلَ﴾ ve ﴿مَا تُسْأَلُ﴾ okunuşlarının haber kipi şeklindeki kıraati desteklediğini belirtmektedir.¹³⁵

3. İstifhâm kipindeki bir âyet bazı kıraatlerde haber kipinde okunabilmektedir. Sözelimi, ﴿قَالُوا أَأِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ﴾ “*A, sen; sahi sen Yûsuf musun, dediler*”¹³⁶ âyeti, kurrânın çoğunluğu tarafından istifhâm kipinde okunmuşken İbn Kesîr ve Ebû Ca‘fer tek hemze ile ﴿إِنَّكَ﴾ şeklinde haber kipiyle okumuşlardır.¹³⁷ Soru kipiyle gelen yaygın kıraate göre onlar, zanlarını bertaraf edip, mevcut bilgilerini doğrulamak ve Yûsuf’un gerçekten o olup olmadığını ortaya çıkarmak için bu soruyu sormuşlardı. Ayrıca soru kipi burada, şaşkınlığa uğrayan ve işittiği şeyi garipseyen; bu yüzden de ispat talebini tekrarlayanın sözünü yansıtmaktadır.¹³⁸ Haber kipiyle gelen kıraate göre ise kardeşleri

¹³² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 352.

¹³³ Bakara 2/119.

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 181; Hımsî, *Min nahvi’l-mebânî*, s. 294.

¹³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 181-182.

¹³⁶ Yûsuf 12/90.

¹³⁷ Çağıl, Necdet, *Kur’ân Belâgatı ve Fonetik Yönünden Kıraatler*, s. 146.

¹³⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 341; Çağıl, *a.g.t.*, s. 146.

Hiz. Yûsuf'u görünce onu açıkça tanıdışlar ve bu yüzden soru sorma gereği duymadışlardı.¹³⁹ Bu kıraate göre ibarede kastedilen lâzım-ı fâideyi haberdır. Yani cümle herhangi bir yargı anlamı içermeksizin “Biz seni tanıdık” şeklinde bir anlam ifade etmektedir.¹⁴⁰

D. Haber-İnşâ slubunun Kur'ân Meallerine Yansıması

Haber ve inşâ üsluplarının farklı maksatlar için kullanılabileceği hususu bir hakikat olarak karşımızda durunca, müellifler arasında çoğu zaman fikir ayrılığına konu olan bu maksatların ve mecâzî anlamların Kur'ân tercümelerine nasıl yansıtılacağı hususu da önem kazanmaktadır. Bu açıdan meallerin birbirinden farklılık arz ettiği, bazıların bu inceliklere dikkat edip onlara tercümeye yansıtmaya çalıştığı, fakat diğer bazıların ise gözden kaçırdığı görülmektedir. Birkaç rnek çerçevesinde meseleyi incelemeye çalışalım.

1. Haber cümleleri her zaman bir hüküm bildirmemekte bazen muhatabın sevinç, hüzün vb. psikolojik hâllerini yansıtmaktadır. Böyle olunca haber cümlesinin taşıdığı bu incelikleri meallere yansıtmakta daha dikkatli davranmak gerekmektedir. Kanaatimizce bu hassasiyet ideal bir meal ortaya koymanın önemli gereklerinden biridir. Mesela haber cümlesinin üzüntü bildirmek için kullanıldığı ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا ۖ﴾ “Rabbim! (Ne yazık ki) ben onu kız doğurdum!”¹⁴¹ âyetini inceleyelim. Meallere bakıldığında bu cümlenin düz bir şekilde tercüme edildiği görülmektedir. Cümle sonuna nlem işareti koyan meal¹⁴² Hiz. Meryem'in annesinin hüznünü nispeten hissettiriyorsa da kanaatimize göre “ne yazık ki, maalesef” gibi üzüntüyü doğrudan ifade eden kelimeler kullanmak maksadın daha net bir şekilde ortaya konmasını sağlayacaktır.

2. Emir, Kur'ân'da en çok kullanılan yapıların başında gelmektedir. Fakat ilgili bölümde incelediğimiz gibi emir bazen aslı anlamının dışına taşmakta ve pek çok mecâzî anlam ifade edebilmektedir. Emrin mecâzî anlamda kullanıldığı âyetlerin mealinde bu mecâzî anlamı yansıtacak detaylara dikkat etmek okuyucunun doğru anlama intikaline katkıda bulunacaktır. Emrin tehdit anlamında kullanıldığı şu âyete dikkat edelim: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُّوا إِنَّا اللَّهُ مُخْرِجٌ

¹³⁹ Ezherî, Eb Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Me'âni'l-kırâât*, (nşr. İyd Mustafa Dervîş-Ivâz b. Hamed el-Kavzî), Riyad 1412/1991, II, 50; ağıl, *a.g.t.*, s. 146.

¹⁴⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, V, 49; ağıl, *a.g.t.*, s. 146.

¹⁴¹ Âl-i İmrân 3/36.

¹⁴² mit şimşek, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

﴿مَا تَخَذَرُونَ﴾ “Münâfıklar, kalplerinde olanı kendilerine haber verecek bir sûrenin müminlere indirilmesinden çekinirler. **De ki: Siz alay edin (bakalım!)** Allah o çekindiğiniz şeyi ortaya çıkaracaktır.”¹⁴³ Buradaki ﴿قُلِ اسْتَهِزُّوا﴾ ifadesinde emrin tehdit maksatlı kullanıldığına temas etmiştik. Bu cümlelerin bazı meallerde “De ki: Alay edin”¹⁴⁴; “De ki: Siz alay edin!”¹⁴⁵; “Siz alay ede durun!”¹⁴⁶; “De ki: Alay edin bakalım”¹⁴⁷ vb. şekillerde Türkçeye aktarıldığı görülmektedir. Kullanılan ünlem işaretinin bu anlama dikkat çekmiş olduğu düşünülecek olsa bile manayı tam olarak yansıtmadığını belirtmemiz gerekir. Burada meali ünlem işaretiyle birlikte “De ki: Siz alay edin (bakalım!)” şeklinde vererek cümleye Türkçede tehdit anlamı ifade eden “bakalım!” ifadesi getirenlerin manayı daha doğru yansıtmış olacağını düşünüyoruz.

Emrin âciz bırakma (ta‘cîz) anlamında kullanıldığı şu âyete dikkat edelim: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ “Şayet kulumuza indirdiğimiz (Kur’ân’dan) şüphedeyseniz, **haydi siz de onun benzerinden bir sûre getirin (de görelim)** ve eğer sözünüzde sâdık kimseler iseniz Allah’tan başka şâhitlerinizi de yardıma çağırın.”¹⁴⁸ Buradaki ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ emrinin “Bu durumda, siz de bunun benzeri bir sûre getirin”¹⁴⁹; “Haydi onun ayarından bir sure meydana getirin”¹⁵⁰; “O zaman aynı değerinde bir sure getirin (de görelim)”¹⁵¹ vb. şekillerde tercüme edildiği görülmektedir. Kanatimize göre “âciz bırakma” anlamını vurgulamak için “haydi... (de görelim)” şeklinde bir üslup benimsemek manayı daha iyi yansıtmaya vesile olacaktır.

3. Nehyin ricâ anlamını ele alalım. İlgili bölümde değinildiği üzere Firavunun hanımıyla ilgili olarak anlatılan: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ قُرْءَةً عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ “Firavunun hanımı (sepetin içinden erkek çocuk çıkınca kocasına:) Benim ve senin göz aydınlığıdır! **(Ne olur) onu öldürmeyin**, belki bize faydası dokunur, ya da evlat ediniriz, dedi. Hâlbuki onlar (işin sonunu) sezemiyorlardı”¹⁵² âyetinde nehiy rica anlamında kullanılmıştır. Mevcut meallerine göz

¹⁴³ Tevbe 9/64.

¹⁴⁴ Ali Bulaç, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁴⁵ Hayrettin Karaman vdğr., www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁴⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁴⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁴⁸ Bakara 2/23. Ayrıca bkz. Hûd 11/13; İsra 17/88.

¹⁴⁹ Ali Bulaç, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵¹ Muhammed Esed, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵² Kasas 28/9.

attığımızda rica ifade eden ﴿لَا تَقْتُلُوهُ﴾ ifadesinin “Onu öldürmeyin”¹⁵³ şeklinde düz bir nehiy olarak aktarıldığı görülmektedir. Kanaatimizce rica bildiren bu sözü tercüme ederken, Türkçemizde bu duyguyu anlattığımız “Lütfen, ne olur, rica ederim” gibi ifadeleri kullanmak bu mana inceliğini daha güzel yansıtacaktır.

Nehyin ümitsizliğe düşürme (tey’îs) anlamına dikkat edelim. ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ﴾ **(Hiç boşuna) özür dilemeyin;** çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kâfir oldunuz. Sizden (tevbe eden) bir grubu bağışlasak bile, bir gruba da suçlu olduklarından dolayı azap edeceğiz”¹⁵⁴ âyetinde geçen ﴿لَا تَعْتَذِرُوا﴾ ifadesini bazı mealler düz bir nehiy sıygasıyla “Özür belirtmeyiniz”¹⁵⁵; “Özür beyan etmeyin”¹⁵⁶; “Özür dilemeyiniz”¹⁵⁷ şeklinde tercüme etmişlerdir. “Hiç boşuna özür dilemeyin”¹⁵⁸; (Bîhûde) özür dilemeye kalkmayın”¹⁵⁹ şeklinde tercüme eden mealler âyetteki mana inceliğini daha iyi yansıtmaktadır.

4. İstifhâmın bir şeyin geciktiğini bildirme (istibtâ) anlamını ele alalım. ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَ﴾ Mesela **(Ey müminler!)** “زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ” Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki, nihayet peygamber ve beraberindeki inananlar: **‘Allah’ın yardımı ne zaman!’** dediler. Bilesiniz ki Allah’ın yardımı yakındır”¹⁶⁰ âyetindeki ﴿مَتَى نَصُرُ اللَّهُ﴾ “Allah’ın yardımı ne zaman!” ifadesinin taşıdığı istibtâ yani bir şeyin geciktiğini bildirme anlamı taşımaktadır. Bu cümlelerin bazı meallerde düz bir soru cümlesi olarak tercüme edildiği ve sonuna soru işareti konulduğu¹⁶¹, diğer bir kısmının ise bu mecâzî manayı vurgulamak için bizim de tercih ettiğimiz üzere ünlem işaretini uygun bulduğu görülmektedir.¹⁶² Bu iki işaretten herhangi birini tercih etmek esasında âyetin manasına doğrudan tesir etmeyecektir. Fakat soru işareti kullanıldığında bu mecâzî anlamı tespit

¹⁵³ Hayrettin Karaman vdğr.; Süleyman Ateş; Muhammed Esed, Ali Bulaç, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁴ Tevbe 9/66.

¹⁵⁵ Ali Bulaç, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁶ Bekir Sadak, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁷ Edip Yüksel, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁸ Suat Yıldırım, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁵⁹ Hasan Basri Çantay, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁶⁰ Bakara 2/214.

¹⁶¹ Örnek olarak bkz. Kandemir, Mehmet Yaşar vdğr., Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 116; Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlî; Hasan Basri Çantay; Ali Bulaç; Bekir Sadak, www.kuranmeali.com (29.10.2011).

¹⁶² Hayrettin Karaman vdğr., www.kuranmeali.com (29.10.2011).

etme görevi okuyucuya bırakılmış olacaktır. Buna karşılık ünlem işareti tercih edildiğinde bir soru ifadesinin sonuna ünlem işareti konulması okuyucunun dikkatini çekecek âyetin mecâzî anlamını görmesinde kolaylık sağlayacaktır.

E. Söz Edimleri Teorisi (Speech Acts Theory)

Dil felsefesi alanında önemli açılımlar getiren, başka alanlarda da etkili olan ve olmaya devam eden bu meşhur teori, haber-inşâ olgusuyla birebir örtüşmese de ilgi alanları bakımından önemli oranda uyumun olduğu görülmektedir. Nitekim bu teorinin İslâmî ilimlerle bir mukâyesesini yapmaya çalışan Mahmûd Ahmed Nahle'nin, konuya haber-inşâ meselesini inceleyerek başlaması,¹⁶³ teorinin bu iki kavramla yakın ilişkisini göstermektedir. Farklı iki kültürün ürünü olan bu iki anlayışı kapsamlı bir şekilde mukâyese etmeye çalışmak bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle burada sadece teorinin en önemli iki ismi olan John Langshaw Austin (1911-1960) ve öğrencisi John Searle'nin (d. 1932) görüşlerini aktarmakla yetineceğiz.

Felsefe tarihi kaynakları, anlam sorunu açısından yirminci yüzyıl Avrupa'sında iki ana akımın varlığından söz etmektedir. Birincisi, olgulara ilişkin olmayan ifadelerin anlam araştırması açısından ele alınması gerektiğini düşünmeyen ve incelemelerini yalnızca önermeler ile sınırlayan mantıkçı-pozitivistlerin çözümlemeleri; ikincisi ise bunun tersini savunan gündelik dilci filozofların ürettiği çözümlemelerdir.¹⁶⁴ Russell, Wittgenstein (Tractatus döneminde) ve Carnap gibi filozoflar, çok anlamlı ve eşanlamlı terimler içermek gibi önemli bir kusura sahip olduğu için gündelik dilin kavramsal çözümlemeler için elverişli olmadığını, böyle çözümlemeler için çokanlamlılık ve eşanlamlılık kusurlarından arınmış bir dilin gerektiğini, bu dilin de Mantık olduğunu savunmuşlardır. Bu anlayışın karşısında, Gilbert Ryle, Wittgenstein (Soruşturmalar döneminde) ve özellikle de Austin tarafından temsil edilen ikinci anlayış ise, kavramsal çözümlemelerin asıl gündelik dil içerisinde kalınarak yapılması gerektiğini, çünkü bir çözümlemeden beklenen kavramsal ayırımları özellikle eşanlamlı görülen terimlerin ortaya çıkaracağını savunmaktadır.¹⁶⁵

¹⁶³ Nahle, Mahmûd Ahmed, "Nahve nazariyye 'arabiyye li'l-ef'âlî'l-keîmiyye", Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Luğaviyye, c. 1, sy. 1, 1420/1999, s. 183.

¹⁶⁴ Altınörs, Atakan, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 6.

¹⁶⁵ Austin, J. L., *Söylemek ve Yapmak*, (trc. R. Levent Aysever), Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 14.

1. J. L. Austin ve Söz Edimleri Teorisi

Austin, “Söz Edimleri Teorisi”nin kurucusu ve kavramlarını ortaya koyan kişi olarak kabul edilmektedir. Oxford Üniversitesinde ve 1955 yılında Harward’da William James Dersleri adını verdiği on iki derste ele aldığı bu görüşleri, ölümünden sonra 1962 yılında *How to do Things with Words* adıyla yayınlanmıştır.¹⁶⁶ Austin bu kitabında “bir şey söylemek, bir şey yapmaktır” görüşünden yola çıkar. Bu, dil kullanımını dünya hakkında bildirimlerde bulunmak, betimlemeler yapmakla sınırlı tutan mantıkçı-pozitivist görüş karşısında, ama bu görüşü tamamen reddetmeden, deyim yerindeyse mantıkçı-pozitivistlerin durduğu noktadan bir adım daha geri çekilip dil kullanımına daha kapsayıcı bir noktadan bakarak yaptığı bir saptamadır.¹⁶⁷

Austin, felsefecilerin yalnızca doğru ya da yanlış olabilen bildirim (statement) türünde cümleleri incelemeye değer bularak,¹⁶⁸ uzun zamandır süren bir yanlış içine düştükleri inancındadır. Çünkü o, doğrulama ilkesinin, anlamlı cümlelerin sayısını gereğinden fazla azalttığını düşünmektedir. Neo-pozitivistlerin “sahte önermeler” diye niteledikleri birçok cümlenin,¹⁶⁹ felsefedeki bazı klasik sorunların çözümüne katkıda bulunabilecek araştırmalara konu edilebileceği kanısındadır. Fakat tüm filozoflar gibi Austin de doğru ya da yanlış olabilen bildirimlerin varlığını inkâr etmemektedir. Ama felsefede yerleşmiş olan, “önerme” kavramına gereğinden fazla değer verme yanlışlığını ortadan kaldırmak amacıyla bu kavramın sorgulanması gerektiğini düşünmektedir. Netice itibarıyla Austin’in söz edimleri teorisiyle sonuçlanan araştırmalarındaki hareket noktası, Çevre filozoflarının anlamın doğrulanabilirlik ölçütü eleştirisiidir.¹⁷⁰

Austin, *How to do Things with Words*’te dilin betimlemek, bildirmek dışında başka işlevleri de olduğunu göstererek işe başlar.¹⁷¹ Zira Austin için, doğru ya da yanlış

¹⁶⁶ Nahle, “a.g.m”, s. 160.

¹⁶⁷ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 19-20.

¹⁶⁸ Bu görüşün Aristoteles’e kadar geri götürülebileceği söylenmektedir. Nitekim o *Peri Hermenias*’ta her cümlenin uzlaşımalsal olarak anlamlı olduğunu, bunların da hepsinin değil, yalnız bildiri cümlelerinin doğru veya yanlış olabildiklerini belirttikten sonra ricaların da cümle olduğunu ama doğru ya da yanlış olmadıklarını söyler. Ancak arkasından hemen, bu doğru ya da yanlış olamayan cümleleri incelemenin retorik’in ya da şiirin konusu olduğunu belirterek onları incelemeyi bir yana bırakır. (17a 1-5; Türkçesi: *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 1996.)

¹⁶⁹ Mantıkçı-pozitivistler, sadece doğrulanabilen ifadeleri anlamlı ve sadece anlamlı ifadeleri bilimsel açıdan değerli kabul etmekte; doğrulanamayan ifadeleri ya anlamsız veya saçma, ama en iyi niyetli bir yorumla “duygusal (emotive)” ifadeler olarak kabul etmekte ve bu ifadeleri herhangi bir şekilde söz konusu etmeyi sahte problemlerle uğraşma olarak kabul etmekteydiler. Görgün, “İnşa-Haber (Performative Constative) Ayırımı ve Kur’ân’ın Anlaşılması”, s. 446

¹⁷⁰ Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 27-28.

¹⁷¹ İkinci döneminde Wittgenstein da benzer biçimde, dilin tek işlevinin dünyayı betimlemek olmadığı, toplumsal etkinliklerde bulunmak için kullanıldığı görüşünü dile getirir. Onun bundan çıkardığı sonuç şudur: Anlam

olabilen her bildirim bir betimleme değildir. Görünüşte betimsel sözlere benzemesine rağmen kesinlikle herhangi bir şey betimlemeyen, aktarmayan, gözlemlemeyen ve dolayısıyla da doğru veya yanlış olmayan söz türleri de vardır.¹⁷² Birinci dersin hemen başında, ilk bakışta bir olguyu bildiriyormuş gibi görünen, ama aslında olgu bildiren cümlelerden farklı olarak doğru ya da yanlış olamayan şu cümlelere dikkat çeker:

- a) “*Evet, bu kadını yasal eşim olarak kabul ediyorum.*” (Bir damadın nikâh masasındaki sözü)
- b) “*Bu gemiye Kraliçe Elisabeth adını veriyorum.*” (Bir gemiye ad verme törenindeki söz)
- c) “*Saatimi kardeşime bırakıyorum.*” (Bir vasiyetnameden alınmış cümle)
- d) “*Yarın yağmur yağacağına dair seninle 10 paunduna bahse girerim.*”

Austin’e göre bu sözlerin sahibi, ne yapmakta olduğu şeyi açıklamakta, ne de gerçekleştirdiği şeyi onaylamaktadır. Aynı şekilde, bu cümlelerin hiçbirisi doğru ya da yanlış da değildir. Örneklerde sırasıyla evlenme, ad verme, miras bırakma ve bahse girme edimleri gerçekleştirilmektedir. O, bu türdeki sözleri “constative” dediği olgu bildirimlerinden ayırır ve onlara “perform” fiilinden türetilmiş performative (edimsel-edâî) adını verir. Ona göre bir iletişim ortamında böyle bir söz sarf eden kişi bir şey bildirmekten ziyâde bir iş yapar. Bu nedenle performatif sözler, kendileri aracılığıyla birtakım edimlerin gerçekleştirilmesine imkân sağlayan dilsel yapılardır.¹⁷³

Sonuç olarak Austin’in bu aşamada, haber-inşâ ayırımına oldukça yakın bir şekilde sözü konstatif-performatif şeklinde inceleyen bir ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. Bu iki söz türünü ayıran en önemli nokta şudur: Konstatif sözler doğru veya yanlış olabilirken performatif sözlerin böyle bir özelliği yoktur. Performatifler isim verme, özür dileme, selam verme ve nasihat etme örneklerinde görüldüğü gibi, söylenmesiyle herhangi bir edimin gerçekleştiği sözlerdir. Bu nedenle doğru veya yanlış değil başarılı

kullanımdır. Ancak Austin bu noktada Wittgenstein’den farklı düşünür. Ona göre kullanılan cümlelerin anlamı ile konuşan kişinin o cümleyi kullanarak yerine getirdiği söz edimi iki farklı şeydir. Searle, *Söz Edimleri*, s. 13 (Çevirenin Sunuşu, 2 no.lu dipnot)

¹⁷² Nahle, “a.g.m.”, s. 161; Altunörs, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁷³ Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962, s. 5-6; Searle, *Söz Edimleri*, s. 14; Altunörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 37-38. Söz Edimleri Teorisi, ortada biri konuşan öteki dinleyen olmak üzere en az iki kişinin bulunduğu (ya da bulunduğu varsayıldığı), konuşan kişinin ne söylüyorsa onu anlatmaya çalıştığı (bir şey söyleyip başka bir şey anlatmaya çalışmadığı) bir ortamın gerekliliğini öngörmektedir. Ayrıca söz sahibinin şaka yapmadığı, yalan söylemediği, eğretilmelere başvurmamış, ciddi ve olağan bir iletişim ortamını dikkate alarak konuştuğu dilsel davranışını çözümleme amacı gütmektedir. Çözümlemeye çalışılan dilsel davranış, bütün o dışarıda bırakılan dilsel davranış biçimlerinin kendisinden türetililebileceği düşünülen ilkel/birincil dilsel davranıştır. Searle, *a.g.e.*, s. 12-13.

(happy) veya başarısız (unhappy), başka bir deyişle “yerinde (felicitous)” veya “yerinde olmayan (infelicitous) olurlar.¹⁷⁴

Her performatif cümle zorunlu olarak bir *performance* (gerçekleştirme) midir? Austin’in bu soruya cevabı, doğal olarak olumsuzdur. Çünkü ona göre, bir performatif söylemin gerçekleşmiş olabilmesi için belirli şartların yerine getirilmesi gereklidir. Bu nedenle, aşağıdaki örneklerde performatif cümleler kullanılmış olmasına rağmen, bunlar gerçekleşmemiş veya başka bir deyişle “başarısız” olmuş sözlerdir:

- a) “Evet, kabul ediyorum” dediği sırada, hayatta olan başka bir kadınla evli olan erkeğin;
- b) Kızaktaki gemiye gecenin geç bir saatinde “Başkomutan Stalin” adını veren ayyaşın;
- c) Kardeşine Mısır piramitlerini miras bırakan bir delinin;
- d) Bahse girdiği sırada sözünde durmaya niyetli olmayan kişinin sözleri birer gerçekleştirme değildir.¹⁷⁵

Austin, gerçekleşmiş performatif sözler ile başarısız olanlar arasındaki ayrımı verecek ölçütlerin ortaya konması gerektiğini düşünmektedir. Kendisi bunu “başarı ölçütleri (felicitous conditions)” adı altında üç grup hâlinde incelemektedir. Herbir grup da kendi içerisinde iki şarttan oluşmaktadır:

(A.1): Ortada örfe dayalı etkisi bulunan bir işlem olmalıdır.

(A.2.): Şartlar ve kişiler işlem için uygun olmalıdır.

(B.1.): İşlemin tarafları, işlemi doğru bir biçimde yerine getirmelidir.

(B.2.): İşlemin tarafları, işlemi eksiksiz bir biçimde yerine getirmelidir.

(C.1.): İşlemin tarafları, gerekli duygu, düşünce ve niyetlere sahip olmalıdır.

(C.2.): İşlemin tarafları, niyetli oldukları şeyi, sonuçta gerçekleştirmelidir.¹⁷⁶

Bu altı kuraldan birine ya da daha fazlasına aykırı davranıldığında performatif söz başarısız olmaktadır. Yukarıdaki örnekler çerçevesinde ele alacak olursak;

¹⁷⁴ Nahle, “a.g.m.”, s. 162. Fakat Austin’in, araştırmasının devamında bu ayrımı aslında benimsemediği ve çözümlemelerinin başlangıcındaki eleştirel bir nedenle kullandığı görülmektedir. Altınörs, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁷⁵ Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 38.

¹⁷⁶ Austin, *How to do things with words*, s. 14-15; Altınörs, *a.g.e.*, s. 38-39.

(A.1.) Karısıyla arasında resmi nikâh olan bir kocanın, karısını boşamak amacıyla söylediği “Üçten dokuza boş ol” cümlesi, yerinde değildir. Çünkü kocanın karısı karşısında bu cümleyi söylemesi, karısıyla arasında resmi nikâh olan kocanın karısını boşaması sonucunu doğuracak uzlaşımsal bir işlem değildir. Bu cümle, ancak ve ancak karısıyla arasında dinî nikâh olan kocanın söylemesi durumunda yerinde olur.

(A.2.) Nikâh töreninde nikâh memurunun evli bir erkekle bekâr bir kadına şahitler huzurunda onaylarını aldıktan sonra söylediği “Sizi karı-koca ilan ediyorum” cümlesi, yerinde değildir. Çünkü memurun sözkonusu koşullarda evli bir erkekle bekâr bir kadına bu sözü söylemesi, o erkekle kadını evlilik bağına sokacak örfî bir işlem değildir. Bu söz ancak ve ancak, bekâr bir erkekle bekâr bir kadına şahitler huzurunda onayları alındıktan sonra söylenmesi durumunda yerinde olur.

(B.1.) Ertesi gün yağmur yağacağı konusunda bahse giren kişinin söylediği “Seninle 5 lirasına yokum ki, yarın yağmur yağacak” cümlesi, yerinde değildir. Çünkü sözü söyleyen kişi ile karşısındaki kişinin bahse girmesi sonucunu doğuracak doğru cümle, “Seninle 5 lirasına varım ki, yarın yağmur yağacak” cümlesidir.

(B.2.) Nikâh masasında nikâh memurunun “Bu kadını/adamı karılığa/kocalığa kabul ediyor musun?” diye sorup, kadın ile erkekten “Evet” yanıtını almadan söylediği “Sizi karı-koca ilan ediyorum” cümlesi, yerinde değildir. Çünkü memurun o soruyu sorup olumlu yanıt almadan bu sözü söylemesi, bu eksiklikten dolayı, kadın ile erkeği evlilik bağına sokma sonucunu doğurmaz.

(C.1.) Konuşan kişinin, ertesi gün gelmeye niyetli olmadan söylediği “Söz, yarın geleceğim” cümlesi, yerinde değildir. Çünkü bu cümle, ancak ve ancak, söyleyen kişi söz verdiği şeyi yapma niyetindeyse, kişinin söz vermesi sonucunu doğurur.

(C.2.) Ertesi gün gelmeye söz verdiği ve gerçekten de gelmeye niyetli olduğu hâlde gelmeyen bir kişinin söylediği “Söz, yarın geleceğim” cümlesi, yerinde değildir. Belirli bir iletişim ortamında bu sözü söylemenin doğal sonucu, söz verenin sözünde durması, söz verdiği şeyi yapmasıdır.¹⁷⁷

Başarısızlık türlerini iki ana başlığa ayıran Austin, ilk dört koşuldan biri veya daha fazlasının sağlanmaması hâlinde ortaya çıkan başarısızlık durumlarına, silahın ateş

¹⁷⁷ Searle, *Söz Edimleri*, 15-16.

almamasına benzeterek “Karavana (misfire)” adını vermektedir. C şartlarından birine ya da her ikisine aykırı davranıldığında ise “Suistimal (abuse)” türünde bir başarısızlık durumu söz konusudur.¹⁷⁸ Karavanalarda, yerine getirilmek istenen edim gerçekten yerine getirilmek istenmektedir ama yine de hükümsüz sayılır. Suistimallerde ise ilgili söz söylenmiştir ama ortada bir sahtekârlık vardır.¹⁷⁹

Austin, daha sonraki derslerinde, yerinde olma durumunun performatif sözler kadar konstatif sözlerin de bir özelliği olabileceğine dair güçlü ipuçları yakalar. Bunun üzerine performatif sözleri konstatiflerden ayırmaya yarayacak dilbilgisel ölçütler aramaya başlar. Fakat sonunda dilbilgisel bakımdan hiçbir mutlak ölçüt bulunmadığı sonucuna ulaşır. Bu kez de performatif ifadeleri “ilkel (primary)” ve “sarih (explicit)” diye ikiye ayırır¹⁸⁰ ve bunlardan ilkel olanların sarih olanlardan türetilebileceği; sarih performatifleri adlandıran fiillerin bir listesinin çıkarılabileceği sonucuna varır. Ancak, en sonunda, sarih performatif fiillerin de performatifleri konstatiflerden ayırma konusunda her zaman işleri kolaylaştırmadığını görür. Örneğin, “Kedinin masanın üzerinde olduğunu söylüyorum” sözü performatif olmanın bütün gereklerini yerine getirmektedir ama aynı zamanda konstatifliğin gereklerini de yerine getirmektedir. Bu noktada Austin’in vardığı sonuç şudur: Aslında bir şeyi betimlerken de, bir bildirimde bulunurken de bir şey yaparız; dolayısıyla her bildirim öncelikle bir performatiftir. Başka bir deyişle, belli bir iletişim ortamında dinleyen kişiye bir şey anlatmak amacıyla bir cümle ürettiği her durumda, konuşan kişi, o cümleyi söylerken bir şey yapar; yani bir söz ediminde bulunur. Bildirimde bulunmak da yalnızca bunlardan biridir.¹⁸¹

Austin’e göre, iletişim ortamlarında bizi dinleyenlere bir cümle ürettiğimizde yerine getirdiğimiz edim anlamında bir söz ediminde bulunduğumuzda şu üç edimde bulunmuş oluruz: Düz-söz edimi (locutionary act); edimsöz edimi (illocutionary act) ve etkisiz edimi (perlocutionary).

A. Düz söz Edimi: Austin’e göre, bir şey söylenen her durumda aynı zamanda bir düzsöz edimi gerçekleştirilmektedir. Bir düzsöz edimi, “seslendirme (phonetic act)”,

¹⁷⁸ Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 39; Searle, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁷⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 22.

¹⁸⁰ Austin, edimsel fiilleri inceleyerek sarih (explicit) ve birincil (primary) olmak üzere iki kısma ayrıldığı sonucuna ulaşarak örnekle açıklamaya çalışır. a) “Orada olacağım.” b) “Orada olmaya söz veriyorum.” Birinci cümle bir ilkel edimseldir. İkincisi ise söz, kendisi aracılığıyla gerçekleştirilen eylemin doğasını açıkça yansıttığından dolayı sarihtir. Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 43.

¹⁸¹ Searle, *Söz Edimleri*, s. 17-18.

“dillendirme (phatic act)” ve “anlamlandırma (rhetic act)” edimlerinden oluşan üç katlı bir edimdir. **Seslendirme edimi**, birtakım sesler çıkarma işlemidir. Sözelimi, “*Kedi paspasın üzerinde*” diyen bir kişi “k, e, d, i, p, a, s...” seslerini çıkarır. Austin, bu edimde seslendirilen şeye “seslem (phone)” der. **Dillendirme edimi**, belli sözcükleri üretme, başka bir deyişle, belli bir dilin sözvarlığında yer alan belli ses bütünlerini, belli bir tonlamayla ve o dilin dilbilgisine uygun bir biçimde söyleme edimidir. Örneğin, “*Kedi paspasın üzerinde*” cümlesini kuran biri “kedi, paspas, -ın, üzeri ve -de ses bütünlerini gerekli tonlamayla ve dilbilgisine uygun olarak arka arkaya sıralamış olur. Bu edimde üretilen şey dillendirmedir (pheme). **Anlamlandırma edimine** gelince, bu, belli bir dilin sözvarlığında yer alan ses bütünlerini az çok belli bir şeyi anlatmaya çalışarak ve az çok belli bir şeye göndermede bulunarak üretme edimidir. Örneğin, “*Kedi paspasın üzerinde*” diyen kişi, “kedi” ile sözelimi evin kedisi Sarman gibi belli bir kediyeye, “paspas” ile mesela evin giriş kapısının önündeki paspas gibi belli bir paspasa göndermede bulunur; “paspasın üzerinde” sözüyle de o kedinin o anda o paspasın üzerinde bulunduğunu anlatmaya çalışır. Austin bu edimde üretilen şeye ise “anlamlandırma (rheme)” der.¹⁸²

B. Edimsöz Edimi: Düzsöz ediminde bulunan kişinin bu şeyi söylerken gerçekleştirdiği edimdir. Başka bir deyişle, iletişim ortamlarında konuşan kişilerin dinleyen kişilere bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir. Mesela “Boğa saldıracak!” derken yerine getirdiği uyarma edimidir. “Kedi paspasın üzerinde m?” derken yerine getirdiği bir soru sorma edimidir. Başka sözler söylerken yerine getirdiği bilgi verme, randevu verme, yalvarma, emretme, rica etme, betimleme vb. edimler de böyledir.¹⁸³ Bir edimsöz ediminin başarılı olması için karşı tarafça kavranması, edimin etkisini göstermesi ve konuşmacı ya da dinleyici tarafından gerekli tepkinin gösterilmesi gerekir. Mesela “*Adı Ali olsun*” diyerek gerçekleştirilen bir bebeğe ad verme edimi, bundan sonra o bebeğin “Ali” adıyla anılması şeklinde etkisini göstermelidir. Yine söz

¹⁸² Austin ayrıca bu edimler arasındaki bazı ilişkilerden bahsetmektedir. Bkz. Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 46-48; Searle, *Söz Edimleri*, s. 18-20.

¹⁸³ Searle, *a.g.e.*, s. 20. Austin’e göre, bir şey söylenirken yerine getirilen bu edimler, söylenen şeyin, yani belli bir iletişim ortamında üretilen cümlelerin “edimsöz güçleri (illocutionary force)” dur. İletişim ortamlarında kullanılan cümlelerin işlevini gösteren bu güç hep göz ardı edilmiş ve sorun düzsöz düzeyinde ele alınmıştır. Oysa düzsöz düzeyinde sorun bir “anlam (meaning)”, yani bir anlatmaya çalışma ve gönderme (sense and reference) sorunu, edimsöz düzeyinde ise “güç (force)” sorunudur. Bu ikisi, yani anlam ve güç birbirinden ayrılmak zorundadır. Bkz. Searle, *a.g.e.*, s. 20.

vermek, sözünde durmayı; telkin etmek, benimsemeyi; emretmek, emri yerine getirmeyi gerektirir.¹⁸⁴

Austin, iletişimde kullanılan cümlelerin taşıyabilecekleri edimsöz güçlerinin, başka bir deyişle, cümle söylenirken yerine getirilebilecek edimsöz edimlerinin sayısının binlerle ifade edilebileceği görüşündedir. Ona göre, bir dilin sözvarlığında yer alan ve bu güçleri adlandıran fiillerin sayısı bunun kanıtıdır. Ancak, yine de bunları beş başlık altında toplamak mümkündür:

1. Karar Belirticiler (Verdictives): Örneğin bir jürinin, bir hâkimin veya bir hakemin kararını bildirirken kullandığı cümleler bu kategoriye girer. Verilen ya da bildirilen kararın kesin olması gerekmez. Bu bir tahmin, zan veya bir takdir de olabilir. Karar belirticilerde önemli olan, şu veya bu nedenle hakkında tam bir karara varılamayan bir şeyle ilgili bir bulgunun dile getirilmesidir.

2. Yaptırıcılar (Exercites): Bir güç, bir hak, bir erk kullanılırken söylenen cümleler bu kategoridedir. Sözgelimi atama, oyunu belirtme, emretme, üsteleme, önerme, uyarma birer yaptırıcıdır.

3. Yükleyiciler (Comissives): Söz verme gibi konuşan kişiyi bir şey yapmakla yükümlü kılan sorumluluklar altına girilirken söylenen cümlelerin edimsöz güçleri bu kategoriye girer. Austin bunların karar belirticilerle yakın bağlantıları olduğunu söyler.

4. Davranış-Belirticiler (Behabitives): Austin'e göre çok karmaşık olan bu edimsöz gücü, toplumsal tavır ve davranışlara eşlik eden sözleri içine almaktadır. Örneğin özür dileme, kutlama, başsağlığı dileme, beddua etme, meydan okuma vb. edimsöz edimleri birer davranış belirticidir.

5. İzah Ediciler (Expositives): İspat etme, inkâr etme, cevap verme, soru sorma, onaylama gibi bir bakış açısının açıklanmasına veya delil zikredip görüş beyan etmede kullanılan sözlerdir. Başka bir deyişle, bu tür sözler, iletişim sırasında cümlelerimizi nasıl kullandığımızı gösterir. Austin, bu sınıfın tanımlanmasının diğerlerine nazaran daha zor olduğunu belirtir.¹⁸⁵

Bu beş sınıf şöyle özetlenebilir: Karar-belirticiler bir yargının açıklanması; yaptırıcılar, bir yetkinin öne sürülmesi; taahhütler, bir yükümlülük altına girilmesi;

¹⁸⁴ Altınörs, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁸⁵ Nahle, "a.g.m.", s. 168-169; Searle, *Söz Edimleri*, s. 21; Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 49-50.

davranış belirticiler, bir tavrın takınılması; izah ediciler, iletişimin aydınlık kılınması amacıyla gerekçelerin daha açık bildirilmesi edimleri olarak karşımıza çıkar.¹⁸⁶

C. Etkisöz Edimi: Düzsöz ediminde bulunup belli bir edimsöz edimini yerine getiren kişinin, bulunduğu düzsöz edimi aracılığıyla, isteyerek ya da istemeyerek, kendisini dinleyen kişinin ya da başkalarının duyguları, düşünceleri, eylemleri üzerinde birtakım sonuçlar meydana getirmesidir.¹⁸⁷ Söz sahibinin sözünün, dinleyici üzerinde edimsözel gücü aşan bir etki meydana getirdiği durumlar vardır. Böylesi durumlarda söz sahibi, kullandığı belirli bir söz aracılığıyla muhatabını ikna edebilir, engelleyebilir, kıskırtabilir, umutlandırabilir, canını sıkabilir, kuşkulandırabilir vs.¹⁸⁸

Kocası öldürülen bir annenin oğluna silah uzatarak “O adamı vur” dediğini düşünelim. Burada anne “o adam” ile babayı vuran adama göndermede bulunur, “vur” ile de oğlun o kişiyi öldürmesini anlatmaya çalışır. Bu, annenin gerçekleştirdiği düzsöz edimdir. Ancak anne bu sırada, yani söz konusu cümleyi söylerken, ayrıca oğluna o kişiyi öldürmesini de emreder. Bu, onun yerine getirdiği edimsöz edimdir. Ancak anne bu ikisi dışında, o cümleyi söyleyerek oğlun üzerinde söz konusu adamı öldürmesi için baskı oluşturup oğlun onu öldürmesi sonucunu meydana getirebilir. Bu da onun yerine getirdiği etkisöz edimdir.¹⁸⁹

Austin, edimsöz ve etkisöz edimi arasında ortak bir nokta görmüştür: Her ikisi de bir tek sözcük bile kullanmadan gerçekleştirilebilmektedir. Böylece birine nanik yaparak veya domates atarak onu protesto etme edimsöz edimi gerçekleştirilebilir. Aynı şekilde, kalın bir sopayı ağır ağır sallayarak ya da üzerine bir silah doğrultarak birisini bir şey yapmaya ikna etme etkisöz ediminde bulunmak mümkündür. Fakat sözel olmayan yollardan gerçekleştirilen edimsöz edimlerinde, bu yollar yine de örfe dayalıdır. Etkisöz edimi ise, hem söz dışı hem de örf dışı yollardan üretilebilir.¹⁹⁰ Austin, bu üç sözedimi düzeyi arasındaki ilişkileri de incelemektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Austin, sözlerin yapısının, başlangıçta yapmaya çalıştığı konstatif-performatif ayırımına izin vermediğini söylemekteydi. İlk bakışta konstatif gibi görünen bazı sözler, aslında performatif yanı örtük olan performatif

¹⁸⁶ Altınörs, *a.g.e.*, s. 50-51.

¹⁸⁷ Searle, *Söz Edimleri*, s. 23.

¹⁸⁸ Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik*, s. 51.

¹⁸⁹ Searle, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁹⁰ Altınörs, *a.g.e.*, s. 53.

kullanımlardı ve bunları “sarih” biçime dönüştürmek mümkündü. Böylece Austin, bir şey söylemenin her hâlükarda bir edimde bulunmakla özdeş olduğu biçimindeki teorisine, yaptığı söz edimleri çözümlemesiyle gerekli dayanakları sağlamakta ve çok sayıda örnekle bunu temellendirmektedir.¹⁹¹

Austin’in yukarıda özetlenen teorisi, kitabının yayınlanışından itibaren Anglo-Amerikan düşünce dünyasında dil felsefecileri arasında geniş ölçüde kabul görmüştür. Teorinin böyle kabul görmesinde, onun, dili zihinde bulunan kavram ve düşünceleri dışa vurmanın aracı olarak gören zihinci dil ile kuramları dili dünyayı betimlemenin aracı olarak gören göndergeci dil kuramlarını tamamen reddetmeden kendi potasında eritmesinin büyük bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹² Bununla birlikte filozof bazı açılardan tenkit edilmiştir. Austin’i eleştiren ve böylece teoriyi daha da geliştiren en önemli isim ise öğrencisi J. R. Searle olmuştur.

2. J. R. Searle ve Söz Edimleri Teorisi

Söz edimleri teorisinin esas gelişimi ve sistematik bir kimliğe bürünmesi Austin’in öğrencisi Searle’ün eliyle gerçekleşmiştir. Austin tarafından temelleri atılan teori onun katkılarıyla aşama kat etmiş ve ideal noktasına ulaşmıştır. Searle’ün teoriye katkılarını birkaç madde hâlinde kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Searle, Austin’in Düzsöz-Edimsöz ayırımını ele alır ve bunun uygun bir ayırım olmadığını ileri sürer. O, belli bir anlam taşıyan düzsözün, belli bir güç taşıyan edimsözden ayrı olduğunu kabul eder. Fakat ona göre, taşıdığı güç cümlelerin düzsöz anlamı tarafından belirlenen birçok cümle olduğu için, bu iki kavram, farklı ama birbiriyle örtüşen edimleri kapsar. “Bunu yapacağıma söz veriyorum” örneğinde olduğu gibi, yerine getirilen edimsöz ediminin ne olduğunu gösteren fiillerin (kısaca edimsöz fiillerinin) geçtiği cümlelerin taşıdığı anlamı, taşıdığı güçten; yerine getirilen düzsöz edimini, yerine getirilen edimsöz ediminden ayırmaya çalışmak, evlenmemişleri bekârlardan ayırmaya benzer.¹⁹³ Yaptığı uzun tahlillerden sonra Searle’ün “Austin on Locutionary” isimli makalesinde çıkardığı sonuç şudur: Belli bir iletişim ortamında, kendisine bir iletide bulunmak amacıyla dinleyen kişiye bir cümle söyleyen söz sahibi,

¹⁹¹ Altınörs, *a.g.e.*, s. 53.

¹⁹² Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 23.

¹⁹³ Searle, *Söz Edimleri*, s. 27-28.

etkisöz edimi bir yana bırakılacak olursa,¹⁹⁴ seslendirme, dillendirme, önerme ve edimsöz olmak üzere dört edimde bulur. Ancak Speech Acts isimli kitabında bu dört edimden ilk ikisini Sözceleme edimi başlığı altında inceleyerek sayıyı üçe indirir.¹⁹⁵

2. Searle, söz edimlerinin söz sahibinin kastı olgusundan daha geniş olup bunun yanı sıra dilsel ve sosyal gerçeklikle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Bunu açıklamak için şu örneği verir: İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerikalı bir asker olduğumu ve bir İtalyan birliğine yakalandığımı düşünün. Beni bırakmalarını sağlamak için İtalyan askerlerini Alman askeri olduğuma inandırmak istediğimi de düşünün. Bu durumda yapmam gereken şey, onlara, Almanca ya da İtalyanca, Alman olduğumu söylemektir. Bunu yapacak kadar Almanca ya da İtalyanca bilmediğimi de düşünelim. Böylece, planımı anlayacak kadar Almanca bilmediklerine güvenip, bildiğim bir iki Almanca sözü ezberden söyleyerek onlara bir Alman askeri olduğumu anlatma oyununa girişiyorum. Bildiğim Almancanın, lisedeyken Almanca dersinde ezberlemek zorunda kaldığım bir şiirden hatırladığım tek bir mısradan ibaret olduğunu düşünelim. Bu yüzden, esir alınmış bir Amerikalı olan ben, beni yakalayan İtalyanlara şu cümleyle sesleniyorum: “*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*” Burada maksadım, mutahapların beni serbest bırakmaları sağlama üzere “Ben bir Alman askeriyim” demektir. Fakat bu cümle Almancada “Limon ağaçlarının çiçek açtığı toprakları biliyor musun?” anlamına gelmektedir. Bu da bize, söz sahibinin maksadının tek başına yeterli olmadığını ve bunun yanı sıra dilsel örfün de gerekli olduğunu göstermektedir.¹⁹⁶

3. Searle, Austin’in edimsöz edimlerini başarısız veya başarılı ya da yerinde veya yerinde olmayan olmak üzere iki kısımda incelemesini yetersiz bulur. Çünkü ona göre kimi durumlarda edimsöz edimleri başarılı oldukları hâlde kusurlu olabilirler. Örneğin konuşan kişi emir verirken içten değilse, yani yapılmasını emrettiği şeyin yapılmasını aslında istemiyorsa, ya da dinleyen kişi kendisine verilen emri yerine getirebilecek durumda değilse, yerine getirilen emir verme edimi başarılı ama kusurlu bir edim olur. Bildirimlerde ise, bir şeyin öyle olduğu konusunda bir dayanağı olmadığı hâlde yerine getirilen bir bildirim başarılı ama kusurlu bir bildirimdir.¹⁹⁷ Searle bir edimsöz edimini başarılı ve kusursuz kılan temel koşul, önerme içeriği koşulları,

¹⁹⁴ Etkisöz ediminin Searle nazarında çok fazla bir önemi yoktur. Çünkü o, her etkisözün muhatabı herhangi bir edimi gerçekleştirmeye götürmeyeceğini düşünmektedir. Bkz. Nahle, “Nahve nazariyyetin arabîyye li’l-ef’âli’l-keîmiyye”, s. 172.

¹⁹⁵ Searle, *a.g.e.*, s. 33-34.

¹⁹⁶ Nahle, “Nahve nazariyyetin ‘arabîyye li’l-ef’âli’l-keîmiyye”, s. 172-173.

¹⁹⁷ Searle, *Söz Edimleri*, s. 35-36.

hazırlayıcı koşullar ve içtenlik koşu gibi dört koşuldan bahsetmiştir. Bu dört koşulu ise edimsöz gücünü oluşturan şu yedi bileşeni dikkate alarak açıklar:

a) Edimsöz hedefi (Illocutionary point): Her edimsöz ediminin, belli bir tür edimsöz edimi olmasından kaynaklanan belli bir hedefi vardır. Mesela bir bildirimde bulunmanın hedefi, bir şeyin olduğu gibi olduğu konusunda konuşan kişiyi yükümlülük altına sokmak; emir vermenin dinleyen kişiye bir şey yaptırmaya çalışmaktır. Başarılı ve kusursuz edimler hedeflerine ulaşmış olan edimlerdir.

b) Edimsöz hedefi şiddeti (Degree of Strenght of the Illocutionary point): Kimi edimsöz edimleri aynı edimsöz hedefine farklı şiddet dereceleriyle ulaşabilir. Örneğin rica ile ısrarı ele alalım. Muhatabına bir konuda ısrarda bulunan kişi ricada bulunan kişiden daha güçlü bir çaba içerisinde.

c) Edimsöz hedefine ulaşma yolu (Mode of achievement): Bazı edimsöz edimleri, edimsöz hedefine ulaşmak için özel bir yolun kullanılmasını ya da birtakım özel koşulların varlığını gerekli kılar. Örneğin, emir vermek ile söz vermenin hedefi aynıdır, fakat emir vermek söz konusu olduğunda konuşan kişi bu hedefe dinleyen kişi üzerindeki otoritesini kullanarak ulaşabilir. Aynı şekilde, tanıklık etmek ile bildirimde bulunmanın edimsöz hedefleri aynıdır, ama tanıklık eden kişi bildirimde bulunan kişiden farklı olarak dinleyen kişiye bir şeyin olduğu gibi olduğu konusunda onun öyle olduğuna ilişkin tanıklığına dayanarak bir yükümlülük altına girer.

d) Önerme içeriği koşulları (Propositional content conditions): Çoğu durumda, yerine getirilen edimin edimsöz gücü, edimin önerme içeriğiyle ilgili birtakım koşulları gerekli kılar. Örneğin söz vermek, konuşan kişinin gelecekte bir eylemde bulunacağı yollu bir önerme içeriğini gerekli kılar.

e) Hazırlayıcı koşullar (Preparatory conditions): Her edimsöz edimi birtakım varsayımları içerir. Örneğin söz verme ediminde, konuşan kişi yapmaya söz verdiği şeyin dinleyen kişinin yararına olduğunu, dinleyen kişinin bu şeyin yapılmasını kendisinden istediğini, söz verdiği şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsayar. Özür dilemede, konuşan kişi özür dilediği şeyin kötü ya da ayıplanacak bir şey olduğunu varsayar. Bu varsayımların yanlış olması durumunda da konuşan kişi edimsöz hedefine ulaşır, yani edim başarılı olur; ama bu durum edimin kusurlu olmasına yol açar. Yine, edimsöz hedefi muhataba bir şey yaptırmak olan bütün edimsöz edimlerinin (yani emir vermek, rica etmek, yalvarmak gibi edimlerin tamamı), bir hazırlayıcı koşul olarak, söz

sahibinin muhatabın, ondan yapılmasını istediği şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsaymasını gerektirir.

f) İçtenlik koşulu (Sincerity condition): Konuşan kişi, belli önerme içerikli bir edimsöz ediminde bulunduğu her durumda, bir de aynı içerikli belli bir ruhsal durumunu (psychological state) ya da belli bir zihin durumunu (mental state) dışavurur. Örneğin, söz veren kişi o sözü yapma yönelimini, bildirimde bulunan söylediği şeyin o olduğu inancını ve emir veren kişi o şeyin yapılması isteğini dışavurur. Elbette, söz sahibi gerçekte yapma niyeti olmadığı hâlde söz verebilir, inanmadığı hâlde bir bildirimde bulunabilir, yapılmasını istemediği hâlde bir şeyi emredebilir. Ancak, bütün bu durumlarda, gerçekleştirdiği edimsöz edimi içten bir edim olmaz. İçten olmayan edimsöz edimleriye başarısız değil, başarılı ama kusurlu edimlerdir.

g) İçtenlik koşulunun şiddet derecesi (Degree of strenght of the sincerity condition): Aynı edimsöz hedefine farklı şiddet dereceleriyle ulaşılabileceği gibi aynı ruhsal durum da farklı şiddet dereceleriyle dışavurulabilir. Örneğin rica eden de yalvaran da bir şeyin yapılması isteğini dışavurur. Ancak rica edilirken dışavurulan isteğin gücü yalvarırken dışavurulan isteğin gücünden daha zayıftır.¹⁹⁸

Bir edimsöz edimini başkalarından ayırmak için başvurulacak ölçütlerin çok farklı olması sebebiyle edimsöz edimlerini sınıflandırıp belli başlıklar altında toplamanın oldukça zor olduğuna dikkat şeken Searle, edimsöz ediminin başarı koşullarından yola çıkarak, edimsöz edimleri arasındaki farklılığın şu noktalarda ortaya çıktığına işaret eder:

a) Edimin hedefindeki farklılık: Searle, edimsöz hedefinin edimsöz edimlerini sınıflandırmada başvurulabilecek temel ölçüt olduğuna inanmaktadır.

b) Söz ile dünyayı birbirine uydurma noktasındaki farklılık: Bazı edimsöz edimleri, edimsöz hedefleri gereği, sözü (yani önerme içeriğini) dünyaya uydurmak, diğer bazıları da dünyayı söze uydurmak zorundadır. Bildirimde bulunmak ilkinde, söz vermek ile rica etmek ise ikincisine girer. Bir edimsöz ediminin uydurma noktasının bunlardan hangisi olduğunu, onun edimsöz hedefi belirler.

c) Dışavurulan ruhsal durumdaki farklılık: Bu farklılık edimlerin içtenlik koşulundaki farklılıktan başka bir şey değildir. Dışavurulan ruhsal durumları belirleyen, edimin hedefidir. Bu nedenle hedefleri aynı olan edimlerin hepsinde tek bir ruhsal

¹⁹⁸ Searle, *Söz Edimleri*, s. 35-40.

durum dışavurulur. Bildirimde bulunmak, yemin etmek, tanıklık etmek, açıklamak vb. edimlerin hedefi, konuşan kişiyi bir şeyin olduğu gibi olduğu konusunda bir yükümlülük altına sokmaktır; bu edimleri yerine getiren kişi o şeyin öyle olduğu inancını dışavurur. Emretmek, rica etmek, yalvarmak vb. edimlerin hedefi ise, muhataba bir şey yaptırmaktır; bu edimlerin hepsinde muhataba bir şey yaptırma isteği dışavurulur. Searle, önceki iki farklılık ile bu farklılığın, edimsöz edimlerini sınıflandırırken kullanılabilecek en önemli üç ölçüt olduğunu belirtmektedir.

d) Edimsöz hedefinin şiddet derecesinde farklılık: Örneğin, önermek ile ısrar etmenin hedefleri aynıdır: İkisinde de söz sahibi muhataba bir şey yaptırmaya çalışır; ama muhataba ısrar eden kişi öneren kişiye nazaran eylemi daha güçlü bir biçimde yaptırmaya çalışır.

e) Söz sahibi ile muhatabın konumlarındaki farklılık: Üst asttan bir şey yapmasını isterse, bu ancak bir emir olabilir; buna karşılık ast üstten bir şey yapmasını isterse, bu ancak bir öneri ya da rica olabilir.

f) Önerme içeriğinin, söz sahibi ile muhatabın tutum ve davranışlarıyla ilişkisindeki farklılık: Örneğin övünmek ile yerinmek, tebrik etmek ile taziyede bulunmak arasındaki farkı düşünelim. Övünen kişi bu tavrı bir memnuniyeti, yerinen kişinin tavrı ise memnuniyetsizliği yansıtmaktadır. Yine söz sahibi muhatabı bir konuda tebrik ediyor ve o da bunu kabul ediyorsa, bu durumun muhatap açısından mutluluk verici bir şey olduğunu gösterir. Fakat söz sahibi muhatabına taziye de bulunuyor ve o da bunu kabul ediyorsa, muhatabın mutsuz olduğu bir durum söz konusudur.

g) Sözün, konuşmanın geri kalanıyla ilişkisindeki farklılık: Özellikle bildirim türüne giren edimsöz edimleri söz konusu olduğunda bu farklılık önem kazanmaktadır. Örneğin yanıtlamak, sonuç çıkarmak, kabul etmek, reddetmek edimleri, başkalarının yanı sıra bu bakımdan da birbirlerinden ayrılan edimlerdir.

h) Önerme içeriğinde, edimsöz gücü belirtme araçlarının belirlediği farklılık: Yemin etmek ile öndeyide bulunmak arasındaki fark, böyle bir farktır. Bir şeyin o olduğuna yemin etmek, geçmiş, şimdiki ya da gelecekle ilgili bir önerme içeriğini kabul edebilir. Buna karşılık öndeyide bulunmak, yalnızca gelecekle ilgili bir önerme içeriğini kabul eder.

i) Her zaman edimsöz edimi olması gereken edimlerle, edimsöz edimi olabilen ama bir edimsöz edimi olarak yerine getirilmesi gerekmeyen edimler

arasındaki farklılık: Önümde duran bir öbek nesneyi, “Şunları A, şunları da B olarak sınıflandırıyorum” diyerek sınıflandırabilirim. Fakat bu işi herhangi bir cümle söylemeden de yapabilirim. Bütün A’ları A kutusuna, bütün B’leri de B kutusuna atarak da önümdeki nesneleri sınıflara ayırabilirim.

j) Gerçekleştirilebilmeleri birtakım dildışı unsurların ya da kurumların varlığına bağlı olan edimlerle böyle şeylerin varlığına bağlı olmayan edimler arasındaki farklılık: Örneğin aforoz etmek, mahkûm etmek, savaş ilan etmek böyle edimlerdir. Söz sahibinin çıkıp “Seni aforoz ediyorum”, “Seni beş yıla mahkûm ediyorum”, “Amerika’ya savaş ilan ediyorum” demesi, bu edimlerin yerine getirilmiş sayılmaları için yeterli değildir. Aforoz etmek için bir aforoz kurumunun, hapse mahkûm etmek için bir yargı kurumunun, savaş ilan etmek için de bir devlet kurumunun olması gerekir. Daha da önemlisi sözü söyleyen kimsenin böyle bir yetkiye sahip olması gerekir. Fakat dışarıda yağmur yağdığına dair bir bildirimde bulunurken ya da yarın size geleceğime dair söz verirken bu dildışı unsur ve kurumların varlığı gerekmemektedir.

k) Edimi kabul eden fiillerle etmeyen fiiller arasındaki farklılık: Bir cümle söyleyerek gerçekleştirdiğimiz edimleri adlandıran fiillerin çoğunun edimsel kullanımı vardır. Örneğin Türkçede rica etmek, söz vermek, emretmek edimsel kullanımı olan edimsöz fiilleridir. “Gelmeni rica ediyorum”, “Gelmeye söz veriyorum”, “Gelmeni emrediyorum” diyerek rica etme, söz verme ve emretme edimlerinde bulunuruz. Buna karşılık, yine Türkçede, mesela böbürlenmek fiilinin böyle bir fonksiyonu yoktur. “Sınavdan tam not aldığım için böbürleniyorum” denilmez.

l) Söyleme biçiminde farklılık: Örneğin Türkçede “fâş etmek”, “duyurmak” fiiliyle aynı edimsöz edimini adlandırır. Bu iki edimsöz fiilinin adlandırdıkları edimsöz ediminin başarı koşulları aynıdır. Bu ikisi arasında yalnızca bir söyleyiş farkı vardır.¹⁹⁹

Bundan sonraki aşamada Searle’ün Austin’in yaptığı söz edimleri sınıflandırmasını problemli bularak çeşitli açılardan tenkit ettiği görülür. Searle, yukarıdaki ilk üç prensip çerçevesinde konuyu yeniden ele alır ve söz edimlerini, kesinleyiciler (assertives), yönelticiler (directives), yükleyiciler (commissives), dışavurucular (expressives), bildiriler (declarations) olarak beş kısımda inceler.

¹⁹⁹ Searle, *Söz Edimleri*, s. 42-47; Nahle, “Nahve nazariyyetin ‘arabiyye li’l-ef‘âli’l-kelâmiyye”, s. 174-176.

Kesinleyici sınıfına giren edimsöz edimlerinin hedefi, bir şeyin söylendiği gibi olduğu, başka bir deyişle, dile getirilen önermenin doğru olduğu konusunda, konuşan kişiyi, değişik ölçülerde yükümlülük altına sokmaktır. Bu tür edimsöz edimlerinde söz dünyaya uydurulur. Yani, bu tür edimsöz edimlerinde önerme içeriğinin dış dünyaya uygun olması beklenir. Bu edimlerde konuşan kişi, bir şeyin o olduğu şeklindeki inancını da dışavurmuş sayılır. Örneğin ileri sürmek, iddia etmek, bildirmek, savunmak, bilgi vermek, ısrar etmek, tahmin etmek, varsaymak bu tür edimsöz edimlerindendir. Searle'e göre, Austin'in karar-belirticileri ile izah edicilerinin birçoğu aslında bir kesinleyicidir.²⁰⁰

Yöneltici edimsöz edimlerinde ise hedef, muhataba bir şey yaptırmaya çalışmaktır. Bu edimlerde dünya söze uydurulur. Dolayısıyla beklenen, bir süre muhatap tarafından dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda bir değişiklik meydana getirilmesidir. Bu tür bir edimde bulunan yani konuşan kişi, bir şeyin olması isteğini dışavurur. Sormak, emretmek, buyurmak, rica etmek, yalvarmak, dua etmek, yasaklamak, izin vermek, önermek bu edimlerin tipik örnekleridir. Searle'e göre Austin'in "yaptırıcı"larının çoğu bu sınıfa girer.²⁰¹

Yükleyiciler konusunda Searle'ün, Austin'in tanımına karşı çıkmadığı ve onun tanımladığı biçimiyle kabul ettiği görülür. Dolayısıyla ona göre de yükleyici edimsöz edimleri, hedefi, söz sahibini gelecekte bir şey yapma konusunda bir yükümlülük altına sokmak olan edimlerdir. Böyle bir edimde bulunan kişi, bir yönelimini dışavurur. Söz ile dünya arasındaki ilişkiye gelince, bu edimlerde de yöneltici edimler gibi dünya söze uydurulur. Fakat dünyada edimin önerme içeriği doğrultusunda bir değişiklik meydana getirmesi beklenen bu kez söz sahibidir. Söz vermek, tehdit etmek, (...yapacağına) yemin etmek, (...yapmayı) reddetmek, (...yapmayı) teklif etmek, (...yapacağı konusunda) güvence vermek böyle edimlerdir.²⁰²

Dışavurucular, hedefi, edimin önerme içeriğiyle ilgili olarak söz sahibinin içinde bulunduğu ruhsal durumu dışavurmak olan edimsöz edimleridir. Örneğin teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek, taziyede bulunmak, esef etmek bu türe girer. Bu edimlerde, bundan önceki edimsöz edimlerinin aksine, tek bir ruhsal durum

²⁰⁰ Searle, *Söz Edimleri*, s. 49.

²⁰¹ Searle, *a.g.e.*, s. 50.

²⁰² Searle, *a.g.e.*, s. 50.

dışavurulmaz; dışavurulan ruhsal durumlar çok çeşitlidir. Sözgelimi konuşan kişi, teşekkür etmede, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da durum karşısında duyduğu şükran duygusunu; tebrik etmede, sevincini; taziyede bulunmada, üzüntüsünü dışavurur. Dışavurucu edimlerin bir uydurma doğrultusu olmaz. Böyle bir edimde bulunan kişi, ne sözü dünyaya uydurmaya çalışır ne de dünyayı söze. Dile getirilen önermenin doğruluğu peşinen kabul edilir.²⁰³

Bildirilerin hedefi ise dünyada bir değişiklik meydana getirmektir. Bu tür edimsöz edimlerinde söz sahibinin ilgili cümleyi söylemesi, edimin önerme içeriğinin gösterdiği olgu ya da duruma gerçeklik kazandırır. Örneğin istifa etmek, işten kovmak, atamak böyle edimlerdir. Uygun koşullarda “İstifa ediyorum” deyip başarılı ve kusursuz biçimde istifa eden kişi, bu cümleyi söylediği anda istifa etmiş olur; uygun koşullarda “Seni kovuyorum” deyip başarılı ve kusursuz bir biçimde kovma ediminde bulunan kişi, bu cümleyi söylediği anda dinleyen kişiyi kovmuş olur. Dolayısıyla bildirilerin iki yönlü bir uydurma doğrultusu vardır: Söz sahibi, dünyada, dünyayı söze uydurarak bir değişiklik meydana getirmek yoluyla sözünü dünyaya uygun bir hâle getirir. Bildirilerde bunu mümkün kılan nokta, ortada dildışı bir kurumun ya da dildışı bir ilişkiler ağının olması ve söz sahibi ile muhatapın bunların içinde yer alıyor olmasıdır.²⁰⁴

Görüldüğü gibi Austin’in performatif-konstatif ayrımıyla başlayan çalışmalar, Searle’ün eliyle eylemlerin yukarıda sınıflar içerisinde tasnif edilmesi noktasına ulaşmıştır. Söz edimleri teorisi, günümüzde Anglo-sakson felsefe dünyasının sınırlarını aşmış ve Kıta Avrupasında da sıkça kullanılan bir referans ve birçok dil felsefesi çalışmasının hareket noktası olma özelliği kazanmıştır.²⁰⁵ Söz Edimleri Teorisi, yalnızca dil felsefesi alanında değil, aynı zamanda iletişim etiği, eylem teorisi, hukuk felsefesi, linguistik, hermenötik gibi alanlarda da gittikçe artan bir ilgi ve saygınlık elde etmiştir. Teoriden kendi felsefî söylemlerinde yararlanan çok sayıda filozof arasında, Peter Strawson, Donald Davidson, Hilary Putnam, Karl Otto Apel, Jürgen Habermas ve Paul Ricoeur gibi isimler de yer almaktadır.²⁰⁶

²⁰³ Searle, *Söz Edimleri*, s. 50.

²⁰⁴ Searle, *a.g.e.*, s. 50-51.

²⁰⁵ Fakat Austin ve Searle, özellikle ciddi olmayan veya tiyatro ortamında söylenen sözleri dışarıda bırakmaları hususu başta olmak üzere çeşitli açılardan eleştirilmişlerdir. Dolayısıyla benimsenmeleri bu eleştirilerin ardından gelen dolaylı bir kabul olmuştur. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 31.

²⁰⁶ Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s. 138; Görgün, “İnşâ-Haber (Performative-Constative) Ayrımı ve Kur’ân’ın Anlaşılması”, s. 443-460.

SONUÇ

Dilin bireyler arası iletişimi sağlama açısından temel fonksiyonu, söz sahibinin bir bildirimde bulunması veya bazı isteklerini muhataba aktarması şeklinde iki kısım olarak incelenmekte ve bu ayırım daha öteye götürülememektedir. Birinci kısımda yer alan ve hüküm bildiren söz türüne Arapçada *haber* denmiş; dış dünyada bir karşılığının var olmasından hareketle doğru veya yalan olabilme, bir başka deyişle evetlenebilme veya değillenebilme özelliğiyle temâyüz ettiği belirtilmiştir. Haberin mukâbili kabul edilen ikinci kısma ise, târihî süreç içerisinde farklı isimlendirmelere rastlanmakla beraber, nihâî olarak *inşâ* adı verilmiştir. Emir, nehiy, soru (istifhâm), temennî ve nidâ gibi alt başlıklara sahip olan bu söz türünün, istek bildirmesi sebebiyle telâffuz anında dış dünyada bir karşılığının bulunmadığı ve bu nedenle haberin aksine, doğru veya yalan olmakla nitelenemeyeceği ifade edilmiştir.

Haberin İslam düşünce tarihi içerisinde bilgi kaynaklarından biri olarak da incelenmesi ve bu konuya eğilmeleriyle bilinen kelâmcılardan önemli bir kısmının aynı zamanda iyi birer belâgatçı olmaları, kelâm ilminin haberle ilgili bahislerinin belâgat araştırmalarını derin bir şekilde etkilemesine yol açmıştır. Belâgatta kelâm ve felsefe ekolü adıyla anılan grubu oluşturan Sa‘duddîn et-Teftâzânî (792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413) gibi âlimler, özellikle Celâlüddîn el-Kazvînî’nin (739/1338) *Telhîs*’ine yapılan şerhler ve bunlar üzerine yazılan hâşiyeler çerçevesinde haber ve inşâ kavramlarını felsefî düzeyde ele almışlardır. Edebiyat ekolü mensupları tarafından belâgatı donuklaştırdığı gerekçesiyle sert bir biçimde eleştirilen bu tavır, modern belâgat araştırmalarında büyük ölçüde terk edilmiş olmasına rağmen bu eserlerde haber ve inşâyâ dair kelâmî îzâhlara kısaca da olsa değinilmeye devam edildiği görülmektedir.

Dilbilim araştırmalarının, dili, sınırlı malzemeye elde edilen sınırsız anlatım yolları olarak takdim etmesi, onun sahip olduğu esnek ve değişken karakteri açıkça göstermektedir. İnsana özgü bu olguyu mucizevî kılan da işte bu esnek yapının her ortama göre kendini yenileyerek sayısız ifade biçimine imkân tanınmasıdır. Haber ve inşâ, dilin bu tabiatının bariz bir şekilde görüldüğü en önemli dilbilimsel yapılardandır. Haber temel olarak muhataba bir bildirimde bulunmayı ifade etmesine rağmen bazen bu maksadının dışına taşarak bireyin üzüntü, sevinç, övgü, yergi, dua, tehdit, nasihat gibi, belâgat âlimlerinin haklı olarak sayıyla sınırlanamayacağını ifade ettikleri duygu ve maksatlarını dile getirmek için kullanılmaktadır. İnşâ türleri olan emir, nehiy, soru (istifhâm), temennî ve nidâda ise bu esnek tabiat, bahsi geçen söz türlerinin, gerçek anlamlarının dışına çıkarak, çalışma boyunca üzerinde uzunca durduğumuz birtakım mecâzî anlamlarda kullanılmaları şeklinde kendini göstermektedir. Bazen de bir edebî nükte gereği haber yerine inşâ; inşâ yerine haber kullanılmakta ve bu bilinçli tercih söze önemli açılımlar kazandırmaktadır.

Haber ve inşânın sahip olduğu esnek tabiatın doğal sonucu olan ikincil anlam ve maksatların belirlenmesinde subjektif algıların büyük rol oynaması, haberî veya inşâî karakterdeki bir sözün ya da yazılı bir metnin maksadını belirlemede farklı görüşlerin ortaya konmasına neden olmaktadır. Bu farklı algılar günlük dil söz konusu olduğu zaman bazen ciddi yanlış anlamalara, dinî metinler ve özellikle de pratiğe yönelik ahkâm bildiren nasslar söz konusu olduğunda ise sonuca tesir eden önemli yorum farklılıklarına yol açmaktadır. Tefsir, hadis ve fıkıh literatürleri bazen birbirinin tam aksini söyleyen bu yorum farklılıklarının sayısız örnekleriyle doludur.

Klasik ve modern pek çok belâgat kitabının alana yeterli katkıyı sağlayamadığı ve bu çalışmaların birbirini tekrarlamaktan öteye gidemediği gerçeği, bu araştırma vesilesiyle edindiğimiz önemli izlenimlerden biridir. Bazı belâgat uzmanlarını istisna edersek, haberin mecâzî maksatları ve inşâ türlerinin sahip olduğu mecâzî anlamlar konusunda Sekkâkî (626/1229) ve Kazvînî'nin (739/1338) söylemleri üzerine açılım sayılacak düzeyde söz söylenemediği görülmektedir. Bu kullanımların söze kattığı edebî değer hakkında ise daha söylenecek çok söz olduğu muhakkaktır. Modern belâgat çalışmaları söylenmemiş bu sözlere yoğunlaşmayı prensip edinmelidir.

Kur'ân dilini çıkış noktası kabul eden belâgat araştırmaları, edebî mucize olan Kur'ân âyetlerini, ilgili konuya örnek olarak zikretmekle yetinmemelidir. Özellikle dil tefsirlerinin karanlık dehlizlerinde unutulmuş edebî incelikleri yeniden keşfetme konusunda ısrarcı davranarak, söz konusu âyetlerin sahip olduğu belâgat güzelliklerini ortaya koymayı temel hareket noktalarından biri olarak daha güçlü bir biçimde benimsemelidir. Diğer yandan psikoloji ve iletişim gibi modern bilim dallarının verilerinden yararlanarak sözün sevkediliş maksadının arkaplanında yatan içsel/ruhsal gerçeklikleri tespit etmeyi prensip edinmelidir. Böylece belâgatın ilk zamanlardan bu yana tekrarlanan muhatabın gönlünde tesir uyandırma karakterini örten sır perdesini aralama noktasında önemli adımlar atılmış olacaktır.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâğatü'l-müfterâ 'aleyhâ beyne'l-asâleti ve't-tebe'îyye*, Dâru'l-Furkân, Ürdün-Amman 1407/1999

-----, *el-Belâğa: Fünûnuhâ ve efnânuhâ*, Dâru'l-Furkân 11. Basım, Ürdün-Amman 1428/2007.

Accâc, Ebu's-Şa'sa Abdullâh b. Ru'be, *Dîvân*, (thk. İzzet Hasan), Beyrut 1416/1995.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.

Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir 1999.

Akkâvî, İn'âm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî 'ulûmi'l-belâga: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, Beyrut 1417/1996.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Basım, Ankara 2007.

-----, *Dil: Şu Büyülü Düzen...*, Bilgi Yayınevi, 2. Basım, Ankara 2006.

Alevî, Yahya b. Hamza, *et-Tırâzu'l-mütedammin li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Alp, Talha, *İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2007.

Altınörs, Atakan, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik: Austin Üzerine Bir İnceleme*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.

-----, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2003.

Altuncî, Muhammed-Esmer, Râci, *el-Mu'cemu'l-mufasssal*

Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Matba'atü Muhammed, Kahire 1968.

Âmirî, Lebîd b. Rebî'a, *Dîvan*, (thk. Hamd Ahmed Tammâs), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1425/2004.

Arfe, Abdülazîz Abdülmü'tî, *Kaziyetü'l-i'câzi'l-Kur'ân ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâğati'l-'arabiyye*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1405/1985.

Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 1996.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi: el-Okyanûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul 1268/1851/-1272/1856.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV, İstanbul 1998.

Atîk, Abdülazîz, *Fi'l-belâğati'l-arabiyye: İlmü'l-Me'ânî - el-Beyân - el-Bedî'*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut tsz.

Atvî, Refîk Halîl, *Sinâ'atü'l-kitâbe: 'İlmü'l-beyân, 'ilmü'l-me'ânî, 'ilmü'l-bedî'*, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1989.

Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962 (Türkçesi: *Söylemek ve Yapmak*, (trc. R. Levent Aysever), Metis Yayınları, İstanbul 2009.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *'Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1392/1972.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *Şerhu't-Telhîs*, (thk. Muhammed Mustafa Ramazan), Trablus tsz.

Bakarî, Ahmed Mâhir, *Esâlîbü'n-nefy fî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, Kâhire 1405/1985.

Bedevî, Ahmed Ahmed, *Min belâğati'l-Kur'ân*, Nahdatü Mısır, Kahire 2005.

Belba', Abdülhakîm, *Edebü'l-Mutezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire tsz.

Berkûkî, Abdurrahmân, *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 2. Basım, Mısır 1350/1932.

Besyûnî, Abdülfettâh, *'İlmü'l-me'ânî: Dirâse belâğîyye ve nakdiyye li-mesâili'l-me'ânî*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.

Bikâ'î, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhim b. Ömer, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-suver*, Dâiretü'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1398/1978.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1989.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Kahraman Cilt-Yayıncılık, İstanbul 1992.

Bolelli, Nusrettin, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri): Arap Edebiyatı*, İFAV Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2009.

Bovisio, Îsâ, *el-Haber 'inde 'Abdilkâhir el-Cürcânî ve's-Sekkâkî*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Cezayir, 1989.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1987.

Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd, *Dîvân*, (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 2000.

Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'ân Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1999.

-----, *Hamza b. Turgut el-Aydînî ve el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik İsimli Eseri*, Etüt Yayınları, 2. Basım, Samsun 2009.

Bustî, Ebu'l-Feth, *Dîvânu Ebi'l-Feth el-Bustî*, (thk. Düriyye el-Hatîb-Lutfî es-Sakkâl), Matbû'âtu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimaşk 1410/1989.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, Kahire 1998.

-----, *Kitâbu'l-hayevân*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, Beyrut 1969.

Cârim, Ali – **Emîn**, Mustafa, *el-Belâğatü'l-vâzıha: el-Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedî'*, Tevzî'u Mektebeti 'İlmi'l-Hadîs, 1426/2005.

Cevdet, Ahmed, *Belâgat-ı Osmâniyye*, Araks Matbaası, 6. Basım, İstanbul 1326.

Civelek, Yakup, *Arap Dilbilimine Giriş*, Van 2003.

Cum'a, Hüseyin, *Cemâliyyetü'l-haber ve'l-inşâ: Dirâse belâğîyye cemâliyye nakdiyye*, Menşûrâtü İttihâdi'l-Kitâbi'l-'Arab, Dımaşk 2005.

Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahmân, *Delâilü'l-i'câz*, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Hâncî, 5. Basım, Kahire 1424/2004.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, (thk. İbrâhim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992.

-----, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1304.

Çağıl, Necdet, *Kur'ân Belâgati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002.

Çelebî, Fenârî Hasan, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, Matbaatü'l-Âmire, Dersaadet 1270.

Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

Çüçen, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, 3. Basım, Bursa 2009.

Dayf, Şevkî, *el-Belâğa: Tatavvur ve Târîh*, Dâru'l-Me'ârif, 12. Basım, Beyrut 2003.

Desûkî, Muhammed, *Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1290.

Drâz, Sabbâh Ubeyd, *el-Esâlîbü'l-inşâiyye ve esrâruhe'l-belâğîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matba'atü'l-Emâne, Mısır 1406/1986.

Durmuş, İsmail, *Arap Dili ve Belâğatıyla İlgili İncelemeler*, İstanbul 2001.

Düelî, Ebu'l-Esved, *Dîvân*, (thk. Şeyh Muhammed Hasen Âl Yâsîn), Dâr ve Mektebetü Hilâl, Beyrut 1418/1998.

Ebu'l-Atâhiye, İsmâ'îl b. Kâsım, *Dîvân*, Beyrut 1400/1980.

Ebussuûd, İbn Muhammed el-Imâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd tsz.

Ebû Abdullâh, Abdülazîz Abduh, *el-Ma'na ve'l-i'râb 'inde'n-nahviyyîn ve nazariyyetü'l-'âmil*, Trablus 1391/1982.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Hayyân, Esîruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali en-Nahvî el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Mektebe ve Matba'atü'n-Nasri'l-Hadîse, Riyad tsz.

Ebû Mûsâ, Muhammed Hüseyin, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî dirâsâti'l-belâğîyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1988.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed, *Hasâisu't-terâkîb: Dirâse tahlîliyye li-mesâili 'ilmi'l-me'ânî*, Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1416/1996.

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâî, *Dîvân*, el-Matba'atü'l-Edebiyye, Beyrut 1889.

Ebû Ubeyde, et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut 1981.

Ebû Zeyd, Kerîme Mahmûd, *'İlmü'l-me'ânî: Dirâse ve tahlîl*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.

Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâğatü'l-'arabiyye fî sevbihe'l-cedîd*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990

Eren, Cüneyt-Uzunoğlu, M. Vecih, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belâgat*, Sütun Yayınları, İzmir 2006.

Esterebâdî, Radiyyüddîn Necmüddîn Muhammed b. Hasan, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1398/1978.

Eşmûnî, Abdulhamîd es-Seyyid Muhammed, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire tsz.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Me'âni'l-kırâât*, (nşr. İyâd Mustafa Dervîş-Ivâz b. Hamed el-Kavzî), Riyad 1412/1991.

Ensârî, Yûsuf Abdullâh, *Esâlîbü'l-emr ve'n-nehy fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve esrâruhe'l-belâğîyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke 1410/1990.

Fâris, Ahmed Muhammed, *en-Nidâ fî'l-luğa ve'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1409/1989.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr, *Kitâbu'l-'ayn*, (nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî), Müessesetü'l-Âlem li'l-Matbû'ât, Beyrut 1988.

Ferazdak, Hümmâm b. Gâlib b. Sa'sa'a, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

Ferîd, Fethî Abdülkâdir, *Buhûs ve makâlât fi'l-belâğâ*, Mektebetü'n-Mahdati'l-Mısıriyye, Kâhire 1404/1984.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, Beyrut 1403/1983.

Fevde, Abdülalîm Seyyid, *Esâlîbü'l-istifhâm fi'l-Kur'ân*, y.y., tsz.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, yy., tsz.

Galâyînî, Mustafa, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'arabiyye*, (thk. 'Abdü'l-Mün'im Hafâce), I-III, el-Mektebetü'l-'asriyye, 16. Basım, Beyrut 1402/1982.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, el-Matba'atü'l-Emîriyye, Bulak 1322.

Gihamy, Gerard, *Mevsû'atü mustalahâti'l-felsefe 'inde'l-'Arab*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1988.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001.

Hadîsî, Hadîce, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv fi Kitâbi Sîbeveyhi*, Matbû'âtu Câmi'ati'l-Kuveyt 1974.

Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd, *Sirru'l-fesâha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.

Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im-Şeref, Abdülazîz, *el-Belâğatü'l-'arabiyye beyne't-taklîd ve't-tecdîd*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412/1992.

Hâkim, Ebû Abdullâh İbnü'l-Beyyi Muhammed Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Hamdân, İbtisâm Ahmed, *el-Hazfu ve't-takdîm ve't-te'hîr fi Dîvâni'n-Nâbiğati'z-Zübânî: Dirâse dilâliyye-tatbîkiyye-ma'neviyye*, Dâru't-Tılâs, Dimaşk 1413/1992.

Harun, Abdüsselâm Muhammed, *el-Esâlîbü'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-'arabî*, Mektebe el-Hâncî, 5. Basım, Kahire 1421/2001.

Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfi*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1973.

Hassân, Temmâm, *el-Lüğatü'l-'arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*, en-Nahdatü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire 1979.

Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, (Zabt ve Tetkik: Yûsuf es-Sumeylî), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1422/2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü resâil içinde thk. Muhammed Halefullâh Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm), Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, Kahire 1976.

Hayyûn, Reşîd, *Cedelü't-tenzîl ma'a kitâbi Halki'l-Kur'ân li'l-Câhız*, Menşûrâtu'l-Cümel, Köln 2000.

Hımsî, Muhammed Tâhir, *Mebâhis fi 'ilmi'l-me'ânî*, Câmi'atü'l-Ba's, Suriye 1991.

-----, *Min nahvi'l-mebânî ilâ nahvi'l-me'ânî: Bahs fi'l-cümle ve erkânihâ*, Dâru Sa'duddîn, Dimaşk 1424/2003.

Hindî, Ali b. Müttakî, *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-ef'âli ve'l-akvâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Hudarî, Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetü'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*, el-Matba'atü'l-Ezheriyye, Kahire 1306.

Hûlî, Emîn, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar* (trc. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçın), Kitâbiyât, Ankara 2006.

Hüseyn, Abdülkâdîr, *el-Muhtasar fi târihi'l-belâğa*, Beyrut 1402/1982.

İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddîn Ebu'l-Berekât, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1424/2003.

İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, (nşr. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne), Dâru Nahdati Mısır, Kahire tsz.

İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed el-Cevziyye, *Bedâi' u't-tefsîri'l-câmi' li-tefsîri'l-İmâm İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye*, (haz. Yüsri Seyyid Muhammed), Dâru İbni'l-Cevzi, Riyad 1414/1993.

İbnü'l-Mukaffâ, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Edebü's-sağîr*, Matba'atü'l-cemâliyye, 5. Basım, Kahire 1330.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ Mehdî li-dînillâh, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk. Susanna Dıwald Wılzer), Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1961.

İbnü'l-Mu'tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *Kitâbu'l-bedî'*, (thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990.

İbnü's-Serrâc, Ebûbekr Muhammed b. Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv* (thk. Abdülhüseyn Fetili), Müessesetü'r-Risâle Beyrut 1985.

İbnü's-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullâh b. Abdurrahmân, *Şerhu İbn 'Akîl*, (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1992.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (thk. Abdülhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, Beyrut 1429/2008.

İbn Düreyd, Ebûbekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İbn Ebi'l-İsba', Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülvâhid b. Zafir, *Bedî' u'l-Kur'ân*, (thk. Hıfîn Muhammed Şerîf), Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1957.

İbn Fârîs, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lugati'l-'arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'arab fî kelâmihâ*, (thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1414/1993.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (thk. Dervîş Cüveydî), el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, Beyrut 1415/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut tsz.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf, *Şerhu Katri'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.

-----, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 6. Basım, Beyrut 1980.

-----, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, (thk. Mâzin Mübârek-Muhammed Ali Hamdullâh), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (thk. Muhammed Mustafa A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1975.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 2. Basım, Dârü't-Türâs, Kahire 1393/1973.

İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl*, (thk. Abdurrahmân Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Hicr 1990.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-'arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İbn Reşîk, Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Ezdî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, (thk. Muhammed Karkazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1988.

İbn Vehb, Ebu'l-Huseyn İshak b. İbrahim b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, (thk. Ahmed Matlûb-Hatice el-Hadîsî), Matbaatü'l-Ânî, Bağdat 1967.

İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Esedî, *Şerhu'l-Mufassal*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut tsz.

İsferâyînî, İsamuddîn İbrâhîm b. Arabşâh, *Etval: Şerhu't-Telhîs*, el-Matba'atü'l-Âmire, İstanbul 1184.

İyd, Recâ, *Felsefetü'l-belâğa*, Münşeatü'l-Me'ârif, İskenderiye tsz.

Kaçar, Halil İbrahim, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksilteli İfadeler)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2007.

-----, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Yönü (Takdîm-Te'hîr)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2007.

Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire 1962.

Kalkîle, Abduh Abdülazîz, *el-Belâğatü'l-ıstılâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l'Arabî, 3. Basım, Kâhire, 1412/1992.

Kandemir, Mehmet Yaşar vdğr., *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

Karakaya, Mehmet Zeki, *Ebussuûd Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, (Basılmamış Doktora Tezi).

Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1969.

Kardâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), Kayseri 1991.

Kassâb, Velîd, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicriyyi*, Dâru's-sekâfe, Katar-Doha 1405/1985.

Kazvînî, Hatîb, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, (thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdılî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1428/2007.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, Beyrut 1419/1998.

Kınar, Kadir, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.

Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferh, *Tefsîru Kurtubî: el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Şa'b, Kahire tsz.

Mağribî, İbn Ya'kûb, *Mevâhibu'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Matba'atü'l-Emîriyye, Bulak 1318.

Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, Mektebetü Lübnan, 2. Basım, Beyrut 2000.

Mekkûdî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Ali b. Sâlih, *Şerhu'l-Makkûdî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (thk. Fâtıma Râşid er-Râcihî), Câmi'atü'l-Kuveyt, Kuveyt 1993.

Merzûk, Hilmî Ali, *Fî felsefeti'l-belâğati'l-'arabiyye ('İlmü'l-me'ânî)*, yy. 1999.

Mes'ûdî, Menâî bt. Mubtû, *Sübülü'l-istinbât 'inde'l-usûliyyîn ve sîlatuhâ bi'l-menheci'l-belâğî*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atü Ümm'il-Kurâ, Mekke 1422/

Met'anî, Abdülazîm, *Hasâisü't-ta'bîr fî'l-Kur'ân ve simâtuhu'l-belâğîyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1413/1992.

Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatü'l-'arabiyye: Üsûsuhâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk/Beyrut 1416/1996.

Muhammed, Ahmed Sa'd, *el-Usûlü'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruha fî'l-bahsi'l-belâğî*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1999.

Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâğâ*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1401/1981.

Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Ezdî, *el-Muktedab*, (thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut tsz.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcîlârifîn b. Ali, *Feyzü'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, (thk. Hamdi ed-Demirdaş Muhammed), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1418/1998.

Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1982.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Beyrut 1982.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1998.

Rabî'î, Hâmid Sâlih Halef, *Mekâyîsü'l-belâğâ beyne'l-üdebâ ve'l-'ulemâ*, Menşûrâtu Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1996.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, (thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrut 1424/2004.

-----, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut tsz.

-----, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-sıhah*, (nşr. Mahmûd Hâtur) Mektebetü Lübnân, Beyrut 1995.

Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü resâil içinde), Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, Kahire 1976.

Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire tsz.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 4. Basım, Beyrut 1402/1981.

Safhâ, Dahîlullâh b. Muhammed, *Sûretü Hûd 'aleyhisselâm: Dirâsetün li-hasâisi nazmihâ ve esrârihi'l-belâğîyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke 1413/1993.

Sa'îdî, Abdülmüteâl, *el-Belâğatü'l-'âliye: İlmü'l-me'ânî*, Mektebetü'l-Âdâb, 2. Basım, Kahire 1411/1991.

Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî, *Kavâ'idü's-şî'r*, (thk. Ramazan Abdüttevâb), Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, Kahire 1995.

Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih, *el-Cümletü'l-'arabiyye ve'l-ma'nâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000.

-----, *el-Cümletü'l-'arabiyye ve te'lîfuha ve aksâmuha*, 2. Basım, Ammân 2007.

-----, *Me'ani'n-nahv*, Şeriketü'l-Âtik li-Sına'ati'l-Kitâb, Kahire tsz.

Sancak, Yusuf, Hz. Peygamber Devrinde Şiir, Şafak Yayınevi, Erzurum 1999.

Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, 3F Yayınevi, 6. Basım, İstanbul 2007.

Searle, John R., *Speech Acts*, (Türkçesi: *Söz Edimleri*, (trc. R. Levent Aysever), Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed b. 'Ali, *Miftâhu'l-'ulûm*, (thk. Na'îm Zerzûr), Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2. Basım, Beyrut 1407/1987.

Sellâm, Zağlûl, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâğa*, Münşetü'l-Me'ârif, İskenderiye 1982.

Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, Kahire 1988.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Muhammed el-Hindî el-Pencabî, *Siyâlkûtî ‘ale’l-Mutavvel*, Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, İstanbul 1311.

Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbeker, *Mu‘teraku’l-akrân fî i‘câzi’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed Şemsüddîn), I-III, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

-----, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed b. Ali), I-II, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 1427/2006.

-----, *el-Behcetü’l-marziyye fî şerhi’l-Elfiyye*, Dâru’s-Selâm, Kahire 1421/2000.

-----, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fî şerhi Cem‘i’l-cevâmi‘*, (thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn-Abdül‘âl Sâlim Mekrem), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992.

-----, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa ve envâihâ*, (nşr. Muhammed Câdelmevlâ vdğr.), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1408/1987.

-----, *ed-Dürü’l-mensûr fî t-tefsîri bi’l-me’sûr*, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 1424/2003.

-----, *Câmi‘u’s-sağîr fî ehâdîsi’l-beşîr en-nezîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981.

Sübkî, Bahâuddîn Ebî Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdi’l-kâfî, *‘Arûsu’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2003.

Şaban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü’l-fıkıh*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990.

Şâubî, Ebû İshâk İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, Huber 1417/1997.

Şenkîtî, Muhammedü’l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu’l-beyân fî izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dâru Âlemi’l-Fevâid, yy. tsz.

Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Fethu’l-kadîr: el-Câmi‘ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1403/1983.

Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü’l-‘arabî*, Dâru’l-Menâre-Dâru’r-Rifâ‘î, 7. Basım, Cidde-Riyad 1408-1988.

-----, *Mu‘cemu’l-belâğati’l-‘arabiyye*, Dâru’l-Menâre-Dâru İbn Hazm, 4. Basım, Beyrut 1418/1997.

Taberânî, Ebu’l-Kâsım, *el-Mu‘cemu’l-kebîr* (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1983.

Taberî, Ebû Ca‘fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Âlemi’l-Kütüb Riyad 1424/2003.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecma‘u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-İ‘lâm li’l-Matbû‘ât, Beyrut 1415/1995.

Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.

Taşköprîzâde, Ebu’l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa‘âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû‘âti’l-‘ulûm*, (thk. Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu’n-Nûr), Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, Kahire 1968.

Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahya b. Ali b. Muhammed, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, (thk. Muhammed Abduh Azzâm), Kahire 1951.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.

Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Umer, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi’l-Miftâh*, (thk. Ahmed İnâye), Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘arabî, Beyrut 1425/2004.

Temizer, Aydın, *Bir Üslup Özelliği Olarak Kur’ân’daki De ki Hitâbı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ‘ ve’l-muâne*, (nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn), el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Beyrut tsz.

Tîbî, Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed, *et-Tibyân fî ‘ilmi’l-me‘ânî ve’l-bedî‘ ve’l-beyân*, (thk. Hâdî Atiyye Mataru’l-Hilâlî), Mektebetü’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut 1987.

Topbaş, S. Seyhun, *Dil ve Kavram Gelişimi*, Kök Yayıncılık, 3. Basım, Ankara 2007.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcanî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006.

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*

-----, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, (thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1418/1997.

Yahyâ Ahmed, Fâize Sâlim Sâlih, *'İlmü'l-me'ânî fî't-Tefsîri'l-kebîr li'l-Fahri'r-Râzî ve eseruhu fî'd-dirâsâti'l-belâğîyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke 1412/1992.

Ya'kûb, İmîl Bedî', *Mevsû'atü 'ulûmi'l-luğati'l-'arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseyinî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1385/1965.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, (thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), 4. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1327/2006.

-----, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed Becavî), İsa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, Kahire 1971.

Zennâd, el-Ezher, *Dürûs fî'l-belâğati'l-'arabiyye: Nahve ru'yetin cedîde*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, Beyrut tsz.

Zevbe'î, Tâlib Muhammed İsmâ'îl, *el-Belâğatü'l-'arabiyye: 'İlmü'l-me'ânî beyne belâğati'l-kudemâ ve üslûbiyyeti'l-muhdesîn*, Câmi'atü Karyunus, Bingazi 1997.

Zevzenî, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-'aşr*, (thk. Fahriddîn Kabâve), Beyrut 1997.

Zihni, Mehmed, *el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1328.

-----, *el-Müntehab ve'l-Muktedab fî kavâidi'sarfi ve'n-nahv*, Marifet Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2008.

Zübyânî, Nâbiğa, *Dîvân*, (thk. Hamdû Tammâs), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1426/2005.

2. Makale ve Tebliğler

Baştürk, Mehmet, “Sözceleml Dilbilimi ve Türkçe’de Soru”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2001, s. 399-412.

Bostancı, Ahmet, “Arapçada Dua Üslubu, *NÜSHA*, sy.14, Ankara 2004, s.?

Civelek, Yakup, “İslam Dünyası ve Batıda Dil Olgusuna Yaklaşımlar”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2001, s. 201-229.

Evsî, Kays İsmail, “‘İlmü’l-me‘ânî: Neş’etühü ve ‘alâkatuhu bi’n-nahv, *Mecelletü Câmi‘ati Saddâm li’l-‘ulûmi’l-İslâmiyye*, sy. 3, Irak 1417/1996, s. 7-27.

Gavs, Muhtâr Seyyidî, “Mu‘allakatu ‘Amr b. Kulsûm: Dirâse ve Tahlîl”, *Mecelletü Câmi‘ati Dimaşk*, c. 22, sy. (2+1), 2006.

Gezer, Süleyman, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı”, *HÜİFD*, c.6, sy. 11, s. 136.

Görgün, Tahsin, “İnşa-Haber (Performative-Constative) ve Kur’an’ın Anlaşılması – Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van 2001, s. 443-460.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *AÜİFD*, sy. 8, Erzurum 1988.

-----, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *AÜİFD*, sy. 11, Erzurum 1993, s. 268-298.

-----, “Kelamcılar ve İslam Felsefecilerinin Belâgat ve İ‘câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *AÜİFD*, s. 217.

Kaçar, Halil İbrahim, “Belâgat Açısından Eksiltisiz İfadelerin (Zikir Üslûbu) Anlam Boyutu” *M.Ü.İ.F.D.*, say. 22, İstanbul 2005.

-----, “Ma‘rife (Belirtili İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Ta‘rîf Üslûbu)” *MÜİFD*, sy. 28, s. 183.

-----, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi, *MÜİFD*, sy. 30, İstanbul 2007, s. 179.

Köktaş, Yavuz, “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi” *Dini Araştırmalar Dergisi*, sy. 12, 2002.

Nahle, Mahmûd Ahmed, “Nahve nazariyyetin ‘arabiyye li’l-ef‘âli’l-kelâmiyye”, *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-Luğaviyye*, c. 1, sy. 1, 1420/1999.

Pala, Ali İhsan, “Soru Cümlelerinin Emre Delaleti”, *NÜSHA*, sy. 17, Ankara 2005, s. 67-84.

Şensoy, Sedat, “Hatîb el-Kazvînî’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları” *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, İstanbul 2007.

Uzunoğlu, M. Vecih, “Hz. Peygamber’in Edebî Yönü”, *DEÜİFD*, sy. XXXII, 2010, s. 41-76.

Zehrânî, Sâlih b. Muhammed, “Dirâsetü’l-belâğa: Ehdâfuhâ ve simâruhâ”, *Mecelle Câmi‘ati’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye*, sy. 27, Riyad 1999.

-----, “Belâgatu’d-Duâ fî Sûret-i Âl-i İmrân”, *Mecelletu Câmiati’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûdi’l-İslâmiyye*, sy. 46, 1425/2004, s. 283-356.

Zencîr, Muhammed Rif‘at Ahmed, “Mesâilü İlmi’l-Meânî fî kitâbi Feyzü’l-kadîr Şerhu Câmi‘i’s-sağîr li’l-Münâvî”, *Mecelletü Câmi‘ati Ümmi’l-kurâ liulûmi’s-şer‘ati ve’l-lugati’l-‘arabiyyeti ve adâbihâ*, c. 15, sy. 27, s. 782-851.

3. Ansiklopedi Maddeleri ve İnternet Adresleri

Durmuş, İsmail, “İhbar”, *DİA*, XXI, s. 527.

-----, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, s. 204.

-----, “Kazvînî, Hatîb”, *DİA*, XXV, s. 157.

Görgün, Tahsin, “İnşâ” *DİA*, XXII, s. 340.

Hacımuftüoğlu, Nasrullah, “Bedî”, *DİA*, V, s. 321.

-----, “Beyân”, *DİA*, VI, s. 22.

Kaya, Mahmut, “Nisbet” *DİA*, XXXIII, s. 144.

Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, V, 380.

Kutluer, İlhan, “İlmü’n-nefs”, *DİA*, 150.

Öğüt, Salim, “Emir” *DİA*, XI, s. 119.

Şentürk, Recep, “İsnad” *DİA*, XXIII, s. 153.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, XIV, 346.

4. İnternet Adresleri

www.gazetevatan.com (14.07.2003).

www.gazetevatan.com (16-19.07.2003).

www.ilahiyatforum.com (06.11.2010).

www.incefikir.com (06.10.2010).

www.uludagsozluk.com (06.10.2010).

www.uludagsozluk.com (06.10.2010).

www.itusozluk.com. (06.11.2010).

www.yenisafak.com (04.06.2011).

www.adab.com (17.09.2011).

www.kuranmeali.com (29.10.2011).